

AL-ḤUBB AL-WUJŪDY DALAM SUFISME IBN ‘ARABI

DISERTASI

Disusun untuk Memenuhi Sebagian Syarat
guna Memperoleh Gelar Doktor
dalam Studi Islam



oleh:

M.Minanur Rohman

NIM: 1700029055

**PROGRAM DOKTOR STUDI ISLAM
PASCASARJANA UIN WALISONGO
SEMARANG
2021**

PERNYATAAN KEASLIAN DISERTASI

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama lengkap : M. Minanur Rohman

NIM : 1700029055

Program Studi : Studi Islam

Konsentrasi : Agama dan Filsafat

menyatakan bahwa disertasi yang berjudul:

AL-ḤUBB AL-WUJŪD DALAM SUFISME IBN 'ARABI

secara keseluruhan adalah hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali bagian tertentu yang dirujuk sumbernya.

Semarang,

Pembuat Pernyataan,





**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI WALISONGO
PASCASARJANA**

Jl. Walisongo 3-5, Semarang 50185, Indonesia, Telp. - Fax: +62 24 7614454,
Email: pascasarjana@walisongo.ac.id, Website: <http://pasca.walisongo.ac.id/>

PENGESAHAN DISERTASI UJIAN PROMOSI DOKTOR

Disertasi yang ditulis oleh:

Nama lengkap : **M. Minanur Rohman**

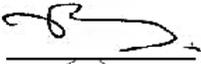
NIM : 1700029055

Judul Penelitian :

***AL-ḤUBB AL-WUJŪDĪ* DALAM SUFISME IBN ARABI**

telah dilakukan revisi sesuai saran dalam Sidang Ujian Doktor (Tertutup) pada tanggal 8 April 2021 dan dinyatakan LULUS serta dapat dijadikan syarat Ujian Promosi Doktor.

Disahkan oleh:

Nama lengkap & Jabatan	Tanggal	Tanda tangan
Prof. Dr. H. Imam Taufiq, M.Ag Ketua Sidang/Penguji	7-07-2021	
Dr. H. Muhyar Fanani, M.Ag Sekretaris Sidang/Penguji	_____	_____
Prof. Dr. H. Yusuf Suyono, MA. Sekretaris Sidang/Penguji	_____	
Dr. M. Yunus Masrukhin, Lc, MA. Promotor/Penguji	_____	
Prof. Dr. Hj. Umi Sumbulah, M.Ag Ko-Promotor/Penguji	_____	
Dr. H. Abdul Muhayya, MA. Penguji 1	_____	
Dr. H. Muhsin Jamil, M.Ag. Penguji 2	_____	
Dr. Zainul Adzfar, M.Ag. Penguji 3	_____	

NOTA DINAS

Semarang,

Kepada
Yth. Direktur Pascasarjana
UIN Walisongo
di Semarang

Assalamu 'alaikum wr. wb.

Dengan ini diberitahukan bahwa saya telah melakukan bimbingan, arahan dan koreksi terhadap disertasi yang ditulis oleh:

Nama : **M. Minanur Rohman**
NIM : 1700029055
Konsentrasi : Agama dan Filsafat
Program Studi : Studi Islam
Judul :

AL-ḤUBB AL-WUJŪDYDALAM SUFISME IBN 'ARABI

Kami memandang bahwa disertasi tersebut sudah dapat diajukan kepada Pascasarjana UIN Walisongo untuk diujikan dalam Sidang Ujian Disertasi (Ter).

Wassalamu 'alaikum wr. Wb

Pembimbing I,



Prof. Dr . Yusuf Suyono, M.A.
NIP: 195207171980031004

Pembimbing II,



Dr. Mohammad Yunus, Lc. MA
NIP: 197212301996031002

Abstract

Love in Ibn Arabi's sufism has long been defined as a love that leads up to self-negation and uproots the human worldliness and timeliness. This dissertation--which discusses the relationship between love, timeliness and worldliness in Ibn Arabi's sufism--opposes the assumption that the love in Ibn Arabi uproots from timeliness and worldliness. This distinctiveness will be termed by the researcher as *al-Ḥubb al-Wujūdy*; a kind of perception of love within the framework of human existential searching and exploring process in the time horizon. *Al-Ḥubb al-Wujūdy*, the love for the 'Being' (Al-Wujud) is not only considered as an reflective or knowledge but at the same time, al-Haqq is discovered and lived up through the life-world of a Sufi. The love in Ibn Arabi's Sufism is also claimed as the love rooted in the philosophy and mysticism of other religions. In contrast to the theses and arguments, this dissertation shows that the love of Ibn Arabi is rooted in the recognition of sufism and remain to concern to the primary assumptions and Islamic worldview which are extracted from the authoritative sources of the Koran & Hadith. In the end, it is contrary to the claim said that Sufism only focuses on "self-godliness" and "the well-being of the individual", *al-Ḥubb al-Wujūdy* emphasises the love of Ibn Arabi is a love focuses on "social godliness", public well-being and self-dedication to - and for the sake of - global humanity to transcend the boundaries of religion, gender, ethnicity and nature.

The method used to examine the love in Ibn Arabi's sufism is Heidegger's existential-phenomenology which provides a new direction in questioning 'Being' radically. If the phenomenology, in general, brings back 'Being' to be lived up in the life-world and everyday life (*Lebenswelt*) before any philosophical or theological assumptions put it away, the phenomenological understanding of Sufism in this paper is attempt to investigate the love for Being (Al-Wujud) which has coloured the long history of human religiosity, then brings it back as an existential event of human faith.

In understanding *al-Ḥubb al-Wujūdy*, the discussion about love for Being (Al-Wujud) is always paradoxical. In the paradox, there is an exposure which makes it impossible for humans to provide a definitive and adequate explanation for Being because of their limits mode of temporality and existence. The discourse of *al-Ḥubb al-Wujūdy* in Ibn

Arabi restates the issue of love for Being (Al- Wujud) to the happening or event of Being ('*Ereignis*' in Heidegger's term) so that it is no longer considered beyond humanity, but something that is "lived" in and through the time horizon as *al-Hubb al-Wujūdy*. By restating the issue of love into existential events, various projections of human religiosity are expected to be understood as spaces for sharing love experiences, not as claims to the truth of human faith on the Being (Al- Wujud) which is beyond the limits of humanity itself so that love can be projected as a moment of human creativity in an effort to find the depth of meaning in life. At this point, *al-Hubb al-Wujūdy* will lead to an unpretentious religious projection.

ملخص

عُرِفَ الحب لابن عربي على أنه حب يكون غايته نفي الذات وعدم إقتلاع وجودية الإنسان وزمانيته. وهذه الأطروحة - التي تناقش العلاقة بين الحب والوجود والزمان في تصوف ابن عربي - تعارض الرأي القائل بأن الحب لابن عربي يقتلع وجودية الإنسان وزمانيته. وسوف يسمي الباحث هذه الخصوصية بالحب الوجودي؛ أي نوع من فهم الحب في إطار عملية البحث والتحول حول وجودية البشر في أفق زمني. الحب الوجودي هو الحب للوجود الحق الذي ليس كفكر أو علم فحسب، بل في نفس الوقت الحق كما اكتشفه وعاش به الصوفيون من خلال المعيشة اليومية أيضاً. ويُزعم كذلك أن الحب في تصوف ابن عربي هو الحب الذي يكون جذوره في فلسفة وتصوف الأديان الأخرى. وخلافاً على هذه الحجج ، فهذه الأطروحة تُظهر أن الحب لابن عربي يكون جذوره في الصوفية مع الاهتمام بالمصادر الأساسية للإسلام هي القرآن والحديث. وفي النهاية ، وخلافاً للدعاء بأن الصوفية تركز على "المصالح الذاتية" و "المنافع الفردية" فقط ، يؤكد الحب الوجودي أن الحب لابن عربي هو حب يركز على "المصالح الاجتماعية" ، و"المنافع العامة" ، مع وقف نفسه ل - ومن أجل - الإنسانية العالمية المتجاوزة حدود الأديان والأجناس والعرق والعالم.

وأما الطريقة المستخدمة لفحص مشكلة الحب عند ابن عربي في فينومينولوجيا هايدجر الوجودية التي تقدم اتجاهًا جديدًا في التشكيك الجذري حول الوجود. وإذا حاولت الفينومينولوجيا بشكل عام إعادة الوجود إلى الحياة اليومية (lebenswelt) قبل أن تعرف بأي افتراضات فلسفية أو كلامية، فإن الفهم الفينومينولوجي للصوفية في هذه الورقة هو محاولة للتحرري عن الحب للوجود الحق الذي صبغ التاريخ الطويل تدين الإنسان ، ثم يعيده كحدث وجودية الإنسان للإيمان.

ومن منظور الحب الوجودي ، إن الأحاديث عن حب للوجود الحق دائماً ما تكون متناقضة في طبيعتها. ويشمل في التناقض على فعل تفكيك يجعل من المستحيل على البشر تقلص

تفسير نهائي وكافٍ للوجود الحق بسبب حد الزمانية ووجوديته. من خلال خطاب الحب الوجودي لابن عربي ، ترجع مسألة حبّ وجود الحق إلى إطار الأحداث - أو في مصطلح هايدجر ، (حدث أو حدث الوجود). لذلك لم يعد يُناقش الحب لشكل الحق خارج حدود الإنسانية ، بل شيء "يُعاش" في الخطاب الزماني وعبره كالحب الوجودي (حب حي). من خلال إعادة قضية الحب إلى إطار الأحداث الوجودية ، نأمل أن تُفهم الإسقاطات المختلفة للتدين البشري على أنها فضاءات لتبادل تجارب الحب، وليست ادعاءات لحقيقة الإيمان البشري في وجود الحق الذي يتجاوز حدود الإنسانية نفسها. بحيث يمكن عرض هذا الحب على أنه لحظة إبداعية بشرية في محاولة لإيجاد المعنى العميق في الحياة. وعند هذه النقطة ، سوف يقود الحب الوجودي إلى إبراز نمط التدين المتواضع.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB LATIN

Penulisan transliterasi Arab-Latin dalam penelitian ini menggunakan pedoman transliterasi dari keputusan bersama Menteri Agama RI dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan RI no. 150 tahun 1987 dan no. 05436/U/1987. Secara garis besar uraiannya adalah sebagai berikut:

A. Konsonan

Huruf Arab	Nama	Huruf latin	Nama
ا	alif	-	-
ب	ba	b	be
ت	ta	t	te
ث	sa	š	es dengan titik diatas
ج	jim	j	je
ح	ha	ḥ	ha dengan titik di bawah
خ	kha	kh	Ka-ha
د	dal	d	De
ذ	zal	ẓ	ze dengan titik diatas
ر	ra'	r	er
ز	zai	z	zet
س	sin	s	es
ش	syin	sy	es-ye
ص	sad	ṣ	es dengan titik di bawah
ض	ḍad	ḍ	de dengan titik dibawah
ط	ta	ṭ	te dengan titik dibawah
ظ	za	ẓ	ze dengan titik dibawah
ع	'ain	'	koma terbalik

			diatas
غ	ghain	g	ge
ف	fa	f	ef
ق	qaf	q	ki
ك	kaf	k	ka
ل	lam	l	el
م	mim	m	em
ن	nun	n	en
و	wau	w	we
هـ	ha	h	ha
ء	hamzah	'	apostrof
ي	ya'	y	ya

B. Vokal

1. Vokal Tunggal

Tanda Vokal	Nama	Huruf Latin	Nama
----- ◌َ-----	fatḥah	a	a
----- ◌ِ-----	kasrah	i	i
----- ◌ُ-----	ḍammah	u	u

2. Vokal Rangkap

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
ي	fatḥah dan ya	ai	a-i
و	fatḥah dan wau	au	a-u

Contoh:

كيف → *kaifa* حول → *ḥaula*

3. Vokal Panjang (*maddah*):

Tanda	Nama	Huruf Latin	Nama
أَ	fathāh dan alif	ā	a dengan garis di atas
يَ	fathāh dan ya	ā	a dengan garis di atas
يِ	kasrah dan ya	ī	i dengan garis di atas
وُ	ḍammah dan wau	ū	u dengan garis diatas

Contoh:

قال → *qāla*

قِيلَ → *qīla*

رمى → *ramā*

يقول → *yaqūlu*

C. Ta Marbūṭah

- Transliterasi Ta' Marbūṭah hidup adalah "t"
- Transliterasi Ta' Marbūṭah mati adalah "h"
- Jika Ta' Marbūṭah diikuti kata yang menggunakan kata sandang "ال" ("al-") dan bacaannya terpisah, maka Ta' Marbūṭah tersebut ditransliterasikan dengan "h".

Contoh:

روضة الأطفال → *rauḍatul aṭfal* atau *rauḍah al-aṭfal*

المدينة المنورة → *al-Madīnatul Munawwarah*, atau
al-madīnatul al-Munawwarah

طلحة → *Ṭalḥatu* atau *Ṭalḥah*

D. Huruf Ganda (*Syaddah* atau *Tasydid*)

Transliterasi *syaddah* atau *tasydid* dilambangkan dengan huruf yang sama, baik ketika berada di awal atau di akhir kata.

Contoh:

نَزَلَ → *nazzala*

الْبِرِّ → *al-birr*

E. Kata Sandang "ال"

Kata Sandang "ال" ditransliterasikan dengan "al" diikuti dengan tanda penghubung "-", baik ketika bertemu dengan huruf *qamariyah* maupun huruf *syamsiyyah*.

Contoh:

القلم → *al-qalamu*
الشمس → *al-syamsu*

F. Huruf Kapital

Meskipun tulisan Arab tidak mengenal huruf kapital, tetapi dalam transliterasi huruf kapital digunakan untuk awal kalimat, nama diri, dan sebagainya seperti ketentuan dalam EYD. Awal kata sandang pada nama diri tidak ditulis dengan huruf kapital, kecuali jika terletak pada permulaan kalimat.

Contoh:

وما محمد الا رسول → *Wa mā Muhammadun illā rasūl*

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله اوجد الاشياء عن حب و حبه اللهم صل على على هذه الحضرة النبوية اول تعينات الحب واخر تنزلات الحب, اما بعد:

Laporan hasil penelitian dalam bentuk disertasi ini merupakan perwujudan rasa syukur kepada Allah SWT. atas karunia terbesar yang diberikan kepada manusia berupa akal budi dan hati yang menjadikan manusia menempati posisi sangat mulia sebagai khalifah di bumi. Demikian pula shalawat serta salam kepada Nabi Muhammad saw, pembawa amanat mulia dari Allah swt untuk membimbing manusia ke jalan yang penuh berkah dalam naungan Islam.

Disertasi sebagai karir akademik merupakan bagian dari perjalanan seseorang dalam pencarian pengetahuan. Namun penelitian ini—untuk sebuah disertasi, masih sangat sederhana karena hanya memotret sebuah pertanyaan tentang kompleksitas cinta sebagai relasi Tuhan, manusia, dan alam. Meskipun demikian, penyelesaian disertasi ini berlangsung selama hampir dua tahun. Karenanya, sejumlah orang yang telah memberikan bantuan berharga berupa bimbingan, kritik, saran dan masukan serta partisipasi dalam seluruh kegiatan penelitian sangat banyak. Tanpa mereka yang sangat berjasa bagi saya, disertasi ini tidak akan pernah selesai.

Secara kelembagaan, saya menyampaikan terima kasih kepada Rektor UIN Walisongo Semarang, Bapak Prof. Dr. Imam Taufiq M.Ag., beserta jajarannya yang telah memberikan kontribusi baik moral maupun material hingga memudahkan penyelesaian disertasi ini. Demikian pula kepada Direktur Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang, Bapak Prof. Dr. Abdul Ghafur, MAg, beserta segenap pengelola Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang selalu memberikan motivasi dalam penyelesaian disertasi ini. Semoga UIN Walisongo Semarang menjadi kampus rujukan dalam menggali dan mengembangkan humanisasi ilmu keislaman berbasis kesatuan ilmu untuk kemanusiaan dan peradaban.

Penghargaan dan ucapan terima kasih yang tulus saya sampaikan kepada Bapak Prof. Dr. Amin Syukur (alm), Prof. Dr. Yusuf Suyono, MA, dan Dr. Mohammad Yunus, Lc. MA, pembimbing sekaligus promotor dan ko-promotor saya yang telah banyak memberi spirit, motivasi, petunjuk dan menginspirasi saya dalam penyelesaian disertasi ini. Segala permasalahan yang saya rasakan sangat berat dan membebani pikiran selama penelitian, dengan petunjuk dan arahan dari beliau bertiga, terasa menjadi ringan dengan kemudahan solusi yang diberikan. Lebih dari itu, sebagai promotor, namun masih berkenan meluangkan waktu untuk membaca, mengoreksi, dan memberikan arahan serta catatan kritis bagi perbaikan disertasi ini. Seperti juga ko-promotor, Dr. Mohammad Yunus, Lc. MA, pengajar di Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, dengan kesibukan akademik dan sosial yang sangat padat, namun masih meluangkan waktu dan dengan sabar mendengarkan permasalahan-permasalahan yang saya temui, memberikan bimbingan, arahan, dan catatan koreksi yang sangat berharga bagi perbaikan disertasi ini. Semoga Allah swt senantiasa membalas kebaikan beliau bertiga dengan keberkahan yang berlimpah.

Kepada seluruh dosen Program Pascasarjana UIN Walisongo Semarang yang telah memberikan perhatian dan memberikan ilmunya dengan penuh ketulusan kepada saya (bersama teman-teman satu angkatan) selama proses perkuliahan pada program doktor Studi Islam. Saya mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya, semoga ilmu yang diberikan menjadi amal ibadah di sisi Allah swt.

Ucapan terima kasih, tak lupa pula saya sampaikan kepada Rektor IAIN Pekalongan Bapak Dr. Zaenal Mustakim, M.Ag beserta jajarannya, yang telah memberikan izin kepada saya untuk melanjutkan studi Program Doktor (S3) di UIN Walisongo Semarang. Demikian juga kepada Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Dakwah IAIN Pekalongan, Bapak Dr. Imam Kanafi, M. Ag dan para pimpinan serta para staf yang telah menjalankan tugas-tugas akademik bersama saya, mereka jugalah yang memberikan dukungan, perhatian dan motivasi serta membantu kelancaran studi saya. Atas fasilitas yang diberikan,

saya ucapkan banyak terima kasih. Semoga IAIN Pekalongan menjadi pusat kajian Islam Moderat yang mampu memberi kontribusi bagi peradaban nasional dan global.

Tak terlupakan pula saya mengucapkan terima kasih kepada semua pihak baik teman-teman dosen di lingkungan kampus maupun di luar kampus IAIN Pekalongan yang telah membantu dalam penyelesaian disertasi ini. Meskipun nama mereka tidak bisa saya sebutkan satu persatu, namun motivasi dan dukungan mereka tak cukup dikalkulasikan dengan materi semata-mata. Semoga semua amal kebaikan yang telah diberikan kepada saya dibalas oleh Allah swt. Kepada teman-teman se-angkatan, mahasiswa Program Doktor tahun 2018, saya juga menyampaikan terima kasih atas dukungan dan motivasi yang selalu diberikan selama ini. Bahkan kebersamaan yang telah tercipta diantara kita menjadikan teman-teman semua selalu ada dan akan tetap ada di hati saya. Semoga Allah swt memberikan kemudahan kepada kita untuk mencapai segala yang kita cita-citakan.

Diantara semua itu, yang paling berhak mendapat ucapan terima kasih secara mendalam adalah orang tua saya, Bapak M. Mirza dan Ibunda Siti Maesaroh, serta Nenek Hj. Uripah yang membantu kami dengan doa, motivasi serta menginspirasi saya untuk mengembangkan karir akademik. Kepada saudara-saudara kami, M. Jaza'ur Rohman, Wardah Hamra', M. Nafi' Jundur Rahman, Anis Shafura', Nuril Hana', dan Nauroh Fajril Wafa' yang telah membantu baik secara material maupun non material. Akhirnya saya berharap dan berdo'a semoga semua amal kebaikan yang telah diberikan kepada saya, mendapatkan balasan terbaik dari Allah swt. Semoga jerih payah semua anggota keluarga membawa berkah, dan pada akhirnya kepada mereka semua saya alamatkan segalanya.

15 Ramadhan 1442

M. Minanur Rohman

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
PERNYATAAN KEASLIAN	ii
PENGESAHAN	iii
NOTA PEMBIMBING.....	iv
ABSTRAK.....	v
TRANSLITERASI.....	ix
KATA PENGANTAR.....	xiii
DAFTAR ISI	xvi
DAFTAR TABEL.....	xviii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang.....	1
B. Pertanyaan Penelitian	18
C. Tujuan Penelitian.....	19
D. Tinjauan Pustaka.....	20
E. Kerangka Penelitian.....	34
F. Metode Penelitian.....	49
G. Sistematika Penulisan.....	52
BAB II MOMEN-MOMEN CINTA IBN ‘ARABI	
A. Ibn ‘Arabi dan Pembelajaran Cinta.....	59
B. Ibn ‘Arabi dan Momen-momen Cinta.....	77
C. Ibn ‘Arabi dan Pengajaran Cinta.....	94
BAB III AL-ḤUBB, AL-ZAMĀN DAN AL-WUJŪD	
A. Al-Ḥubb al-Wujūdy	113
1. Ibn ‘Arabi dan al-Ḥubb al-Wujūdy	113
2. al-Ḥubb al-Wujūdy: Berbagai Argumen dan Pendasaran	117
3. Makrifat, Tauhid dan Cinta	123
B. Al-Zamān: Horizon Ketersingkapn Cinta	129
1. Cinta, Kehendak dan Waktu.....	130
2. Al-Zamān dalam Sufisme Ibn ‘Arabi.....	139
3. Waktu Autentik dan Non-Autentik	147

C.	Cinta dan Eksistensi al-‘Abd	152
1.	Eksistensi al-‘Abd	153
2.	Cinta dan Insān Kāmil	159
3.	Makrifat, al-Qalb dan Cinta.....	166
BAB IV	TAUHID, DIALEKTIKA DAN IMPLIKASI AL- ḤUBB AL-WUJŪDY	
A.	Al-Ḥubb dan Tauhid	183
1.	Aḥadiyyat al-Ḥubb	184
2.	Cinta dan <i>Tajally</i>	194
3.	Cinta, al-Jamāl dan al-Iḥsān	201
B.	Dialektika Cinta: Watak dan Tujuan	205
1.	Al-Ḥubb al-Thabi’iy	206
2.	Al-Ḥubb ar-Ruhaniy	210
3.	Al-Ḥubb al-Ilahiy.....	217
C.	Al-Ḥubb al-Wujūdy: Sebuah Interpretasi Fenomenologis serta Implikasinya.....	222
1.	Al-Ḥubb al-Wujūdy sebagai Kekhasan Kesufian	223
2.	Implikasi Al-Ḥubb al-Wujūdy	245
BAB V	PENUTUP	
A.	Kesimpulan	280
B.	Saran-Saran.....	285

DAFTAR PUSTAKA

DAFTAR TABEL

Tabel 1. 1	Perbandingan Metode Penelitian Terdahulu dan Penulis
Tabel 1.2	Kerangka Konseptual
Tabel 3. 1	Triadik Makrifat-Tauhid-Cinta
Tabel 3.2	Waktu dalam Tasawuf Ibn Arabi
Tabel 4.1	Signifikasi Tajally
Tabel 4. 2	Dialektika Cinta Ibn ‘Arabi
Tabel 4. 3	Cinta Antara Filsuf dan Sufi
Tabel 4.4	Momen Tripartite Sufi
Tabel 4.5	Cinta antara Yunani, Modern dan Kesufian

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Tulisan ini menjawab pertanyaan bagaimana wacana cinta Ibn ‘Arabi dalam konteks fenomenologi eksistensial serta implikasinya. Pendekatan fenomenologi eksistensial dalam tulisan ini merupakan intervensi teoretis atas klaim beberapa penafsir bahwa cinta Ibn ‘Arabi bercirikan metafisik dan tercerabut dari eksistensi serta temporalitas seorang sufi. Toshihiko Izutsu, misalnya, menampilkan rahmat dan wujud dalam tataran metafisika serta relasinya dengan *insān kāmil*.¹ Hany Talat Ahmad Ibrahim menjabarkan bahwa paradigma Ibn ‘Arabi sebagai metafisika cinta.² Tidak berbeda dari Hany Talat, Binyamin Abrahamov dalam *Ibn ‘Arabi on Divine Love* menyimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi mendiskusikan cinta pada tataran metafisika.³

Beberapa literatur tersebut membaca paradigma cinta Ibn ‘Arabi sebagai konsep metafisika yang berangkat premis filosofis.

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

² Hany Talat Ahmad Ibrahim, *Ibn ‘Arabi's Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūhāt al-Makkiyyah*, University of Lethbridge, 2014

³ Binyamin Abrahamov, *Ibn ‘Arabi on Divine Love*, Tribute to Michael, Tel Aviv University, 2009

Dampaknya, usaha menghadirkan cinta Ibn ‘Arabi sebagai konsep metafisika dapat mencerabut kemenduniaan serta pengalaman keseharian sufi. Oleh karena itu, upaya untuk menggali secara mendalam dasar-dasar metafisika cinta Ibn ‘Arabi dianggap terlalu abstrak dan mencerabut dari pengalaman keseharian.

Perbincangan cinta Ibn ‘Arabi tidak hanya berangkat melalui bingkai diskursif belaka, melainkan pertama-tama sebagai momen eksistensial seorang sufi dalam suatu praktis pencarian makna Ada al-Ḥaqq. Oleh sebab itu, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi sudah sepatutnya dipahami melalui bingkai kesufiannya, yaitu cinta sebagai peristiwa eksistensial (*existential moment*), bukan hanya sebatas spekulatif abstrak.

Term al-Wujūd dalam sufisme Ibn ‘Arabi mengandung signifikansi dan kekhasannya tersendiri. Al-Wujūd merupakan derivasi dari kata (1) *wu-ji-da* (bentuk pasif/objektif) atau (2) *wa-ja-da* (bentuk aktif/subjektif). Dalam pengertian objektifnya, al-Wujūd (diambil dari kata *wu-ji-da*) berarti ‘ditemukan’. Sebagai aspek yang mewakili konstruk ontologisnya, al-Wujūd sering diterjemahkan dengan *Being* atau *Existence*. Sedangkan dalam pemaknaan subjektifnya, al-Wujūd berarti ‘menemukan’, dari kata *wa-ja-da*. Padanan kata pada aspek epistemologisnya ini adalah *to find*.⁴

⁴ Mengacu pada penelitian Afifi, istilah al-Wujūd dalam sufisme Ibn ‘Arabi mengandung dua pemaknaan mendasar. Pertama, al-Wujūd dimaknai sebagai sebuah konsep teoretis atau ide tentang ‘Ada/eksistensi’ (Wujūd bi al-māna al-maṣḍariy). Dalam hal ini, al-Wujūd dipahami sebagai pengetahuan tentang Ada (Being/existence). Kedua, al-Wujūd dipahami sebagai ‘Yang Ada/eksisten’ (Wujūd bi al-māna al-maujūd). Pemaknaan kedua ini mengacu

Perbedaan ontologis yang terkandung dalam istilah al-Wujūd ini sangatlah mendasar karena kandungan di setiap pemaknaannya mengilustrasikan bahwa al-Wujud tidak bisa hanya terbincangkan sebagaimana dipikirkan sebagai sebuah pengetahuan atau konsep teologis maupun filosofis, namun sekaligus sebagai Yang Ada sebagaimana ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh. Hal tersebut ditegaskan Ibn ‘Arabi bahwa term wujud berkaitan dengan *wujūdān* (penghayatan). Ibn ‘Arabi menjelaskan makna wujūd sebagai *wujūdān al-Ḥaqq fī al-wujūd* (menjumpai al-Haqq dalam suasana kerinduan). Dengan kata lain, penghayatan atas al-Haqq dalam setiap momen eksistensial ini membawa pemahaman mendasar atas cinta yang dihayati dalam praktis keseharian (*life-world*).

Fenomenalitas al-Ḥaqq yang dihayati ini yang menjadi pintu masuk memahami kekhasan wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi—dengan berbagai detail ajaran dan polemik di seputarnya. Kekhasan tersebut akan diistilahkan oleh peneliti dengan *al-Ḥubb al-Wujūdy*; semacam pemahaman tentang cinta dalam kerangka proses pencarian dan pengembaraan eksistensial manusia dalam horizon waktu yaitu al-Ḥaqq bukan hanya sebagaimana dipikirkan sebagai ide atau

pada sebuah pemahaman tentang al-Ḥaqq yang mengandung makna *finding/to find* (menemukan); sebagai Realitas yang dilibati dalam keseharian manusia. Oleh karenanya, Chittick menjelaskan ketidakmemadainya istilah al-Wujūd untuk ditransliterasi ke dalam bahasa lain. Hal ini karena selain mengandung makna Being, namun di dalamnya juga mengandung makna *to find*. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi: Waḥdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 42; bdk. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-Arabi and The Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994), h. 15

pengetahuan, namun sekaligus pertama-tama al-Haqq sebagaimana ditemukan dan dihayati melalui praktis keseharian seorang sufi. Mempertimbangkan bahwa Ibn ‘Arabi tidak hanya memperbincangkan cinta melalui bingkai diskursif belaka, melainkan pertama-tama sebagai momen eksistensial seorang sufi dalam suatu praktis. Oleh sebab itu, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi sudah sepatutnya dipahami melalui bingkai kesufiannya, yaitu cinta sebagai peristiwa eksistensial (*existential event*), bukan hanya sebatas spekulatif abstrak.

Cinta yang bercirikan fenomenologis eksistensial ini seringkali luput dari pengkaji Ibn ‘Arabi. Pengalaman kesufian Ibn ‘Arabi sering ditarik paksa ke dalam bingkai filsafat murni, bahkan dianggap sebagai seorang teoritikus kalam (teologi) atau filsuf yang mendasarkan wacana sufismenya pada proposisi-proposisi akal budi murni. Dampaknya, tidak sedikit kajian Ibn ‘Arabi terjerembab ke dalam pemahaman-pemahaman yang justru mereduksi nilai autentisitas pengalaman kesufian, bahkan membelokkannya ke dalam suatu pemahaman yang sama-sekali jauh dari bingkai dan intensi dasar ajaran sufismenya. Paradigma cinta Ibn ‘Arabi menjadi sering diperbincangkan sebagai metafisika yang diperas dari momen filosofis, daripada peristiwa kesufian yang luruh dan sarat penghayatan seorang sufi.

Dengan mengajukan suatu arah pertanyaan yang tepat, penyelidikan cinta pada tataran fenomenologi eksistensial sangat penting untuk menemukan suatu pemaknaan praksis cinta dan religiusitas yang penuh penghayatan, sekaligus mengembalikan cinta kesufian ke dalam batas-batas manusiawi ketika diketengahkan sebagai sebuah diskursus. Sebagaimana jamak diketahui, penyelidikan pada

tataran eksistensial tidaklah bersifat spekulatif dan abstrak. Pemaknaan cinta sebagai yang eksistensial inilah yang mengawali upaya aktualisasi cinta di ruang pewacanaan agama.

Berfokus pada cinta paradoksal pada sufisme Ibn 'Arabi, tulisan ini berusaha untuk menghilangkan prasangka kesalahpahaman *Waḥdat al-Wujūd* dalam paradigma cinta Ibn 'Arabi. A.A Afifi, dan beberapa penafsir lain, menegaskan teori cinta ilahi Ibn 'Arabi bercirikan *Waḥdat al-Wujūd* dan *Waḥdat al-Maḥbūb*. Dalam artian, walaupun ada perbedaan realitas, tetapi objek cinta dan penyembahan adalah Allah secara mutlak. Konsep cinta Ibn 'Arabi, dalam pembacaan mereka, adalah bagian integral dari filosofinya tentang kesatuan wujud.⁵ Ibrahim Madzkur menggarsibawahi bahwa konsep cinta Ibn 'Arabi linier dengan konsep Spinoza. Asin Palacios juga berpendapat bahwa tujuan cinta Ibn 'Arabi adalah *ittihād* (penyatuan esensial antara pencinta sebagai kekasih). Cinta, bagi Plotinos dan para pengikutnya, adalah persatuan substansial (*māhiyah*) antara hamba dan Allah.⁶

⁵ AA. Afifi, *al-Falsafah as-Shufiyyah inda Ibn Arabi*, h. 259. Lihat juga Victor Sa'd Basl, *Waḥdat al-Wujūd inda Ibn Arabi wa al-Nablisi*, h. 305. Ahmad Mahmud al-Jazar dalam *al-Fana wa al-Hubb inda Ibn Arabi*, h. 3. Iyyad 'Athar az-Zaydiy, *Al-Jamāl al-Ilāhī baina al-Itlāq wa al-Taqyīd*, Majallah al-Falsafat, no.14, 2016, h. 55. Huda Luthfi, *The Feminine Element in Ibn 'Arabi's Mystical Philosophy*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 5, The Mystical Dimension in Literature (Spring, 1985), h. 7. Akbar, Ali. "Looking at Ibn 'Arabi's Notion of *Waḥdat al-Wujud* as a Basis for *Plural Path to God*." Journal of Islamic Studies and Culture 4, no. 1 (2016), h. 45.

⁶ Oleh para pemikir ini, Ibn Arabi, sebagaimana Spinoza, menjelaskan bahwa keberadaan dunia dapat dipahami dengan menyangkal dan menegaskan identitas manusia dengan Tuhan. Kamal, M. (2017). *Ibn 'Arabi and Spinoza on God and the World* *Open Journal of Philosophy* 07 (04), pp.409-421. Ibrahim Madkur dalam *al-Tidzkari* dengan tema *Waḥdat Wujud Ibn Arabi dan Spinoza*, h. 382 Asin Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuhu*, h. 251.

Pengaruh klaim para orientalis tersebut seringkali mencerabut kekhasan tradisi kesufian Ibn ‘Arabi.⁷

Beberapa literatur tersebut mencukupkan pada penekanan *ittihād* dan menafsirkan teks-teks Ibn ‘Arabi secara parsial, sehingga tergesa-gesa merumuskan *Waḥdat al-Wujūd* sebagai intisari pemikiran Ibn ‘Arabi. Pembaca yang jeli dan adil akan mengetahui bahwa Ibn ‘Arabi berangkat dari prinsip suluk tasawuf yang bertentangan dengan konsep *ittihād*. Berbeda dari paradigma *Waḥdat al-Maḥbūb* (penyatuan total pencinta dan objek yang dicintai), sufisme Ibn ‘Arabi juga menekankan transendensi (*tanzīh*) al-Haqq.

Mempertimbangkan bahwa al-Wujūd dalam pengertian Ibn ‘Arabi bukan hanya sebatas Ada dalam dirinya sendiri, namun sekaligus juga sebagai eksisten aktual (Yang Ada) yang ditemukan dan dihayati dalam setiap momen eksistensial, maka perbincangan al-Wujūd memicu tarik-ulur diantara berbagai dualitas yang diniscayakan fakultas kognitif manusia saat berusaha memahaminya. Hal tersebut nampak

Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, h. 230. Reynold A Nicholson, *The Mystics of Islam*, h. 105. Shayanfar, Shahnaz. "A comparative study on the definability of *The One* for Plotinus and *The Essence* for Ibn Arabi." *Journal of Ontological Researches* 1, no. 1 (2012), h. 71. Morteza Shajari, and Zahra Gozali. "Ibn Arabi and Molla Sadra; On Knowledge and its Role in Human Perfection." *Journal of Philosophical Investigations* 7, no. 13 (2014). h. 19.

⁷ Ibn Arabi diklaim sejalan dengan posisi semua nabi (pendiri agama dunia), orang suci dan filsuf tradisional seperti Plato. Semangat Ibn Arabi untuk 'Kebenaran' cenderung berdialog berdasarkan wahyu, kebijaksanaan, dan pemurnian moral; kontemplasi cinta, keindahan, belas kasihan, inspirasi dan komandan membuatnya mengagumkan untuk dieksplorasi untuk sumber daya tentang masalah dialog antar peradaban. Muhammad Maruf Shah, and Musarrat Jabeen. "Ibn Arabi Passions Truth to Dialogue: The Paradigm of Connectivity." *Iqbal Review* 59, no. 2 (2018). h. 89

sebagaimana dualitas antara *at-tanzīh* (transenden) dan *at-tasybīh* (immanen), antara *al-Wahdah* (Yang Tunggal) dan *al-kaṣrah* (yang banyak), antara negatif dan afirmatif, dan berbagai dualitas dikotomis lainnya.⁸ Momen semacam ini justru telah memicu situasi kebingungan (*al-ḥayrah*) tersendiri, sekaligus memantik berbagai kecemasan eksistensial terdalam pada diri seorang sufi saat berusaha memahami Realitas Ada al-Ḥaqq.

Dalam upaya melampaui atau melepaskan diri dari oposisi biner yang diniscayakan fakultas kognitif tersebut, Ibn ‘Arabi tidak lagi hanya memijakkan cinta atas Wujud al-Ḥaqq pada *al-‘aql* (rasio intelek/akal budi), melainkan juga pada *al-qalb* (hati). Tidak seperti rasio manusia yang senantiasa memecah citra al-Ḥaqq ke dalam kategori-kategori oposisi biner dalam upaya menemukan suatu rumusan paling jernih dan definitif atas Ada-Nya, lokus hati manusia justru

⁸ Pengakuan sadar bahwa al-Ḥaqq tidak dapat sepenuhnya dibicarakan dan diketahui melalui penalaran rasio manusia meniscayakan peletakan wacana ke-Tuhan-an secara negatif (via *negativa/al-lāhūt as-salbiy*). Pemahaman al-Ḥaqq secara negatif ini mengacu pada ketidakmungkinan akal budi manusia untuk memadatkan pengetahuan tentang-Nya ke dalam satu proposisi teologis maupun filosofis apapun. Sehingga, al-Ḥaqq dipahami sebagai al-Wujūd yang tak pernah mungkin terartikulasikan, baik secara kognitif maupun verbal, tetapi sangatlah mendasar. Hanya saja, membatasi pemahaman manusia atas al-Ḥaqq hanya via *negativa* sama-sekali tidak sesuai dengan pemahaman mendasar *Wahdat al-Wujūd* yang juga menyediakan ruang bagi positivitas atau keserupaan-Nya secara afirmatif (via *affirmatifa/al-lāhūt al-ijābiy*). Melalui presentasi manifestal citra teofanik-Nya, al-Ḥaqq tidak bisa hanya dipahami sebagai Alteritas radikal (*muṭlaq al-Ākhar/al-Giyāb al-muṭlaq*) yang senantiasa dinegasikan, melainkan juga sebagai Realitas fenomenal yang ditemukan luruh dalam keseharian; diketahui, diungkapkan, dihayati, dipahami, sekaligus diperbincangkan secara positif dan sarat kedalaman makna secara proporsional (*at-tasybīh al-lāiq li al-Ḥaqq*), dalam batas-batas kemanusiaan manusia.

mencerminkan kelapangan batin seseorang dalam mengafirmasi realitas-realitas paradoksal.⁹ Bahkan paradoksikalitas justru menjadi titik tolak dan merupakan aspek paling menentukan terkait cinta atas Wujud al-Ḥaqq dalam sufisme Ibn ‘Arabi.

Saat seorang sufi berusaha memahami hakikat Realitas Absolut melalui fakultas hati, ia senantiasa dihadapkan pada sebuah situasi yang membingungkan, sebagaimana pemahaman menggunakan fakultas akal budi, namun justru tengah ‘dirayakan.’ Sebagaimana dijelaskan Ibn ‘Arabi perihal munajat Rasulullah saw: “*Ya Allah, tambahkanlah kepadaku kebingungan tentang-Mu*”.¹⁰ Dengan demikian, kebingungan merupakan situasi eksistensial seorang sufi saat berupaya mencari dan memahami hakikat-Nya yang dipicu oleh pengakuan atas ketidakmampuan fakultas rasio manusia untuk mencapai pemahaman definitif paling jernih dan paripurna atas hakikat al-Ḥaqq.

Pemahaman mendasar dalam cinta atas Wujud al-Ḥaqq ini menjelaskan bahwa Ibn ‘Arabi tidak hanya berangkat melalui bingkai diskursif belaka, melainkan pertama-tama sebagai momen eksistensial seorang sufi dalam suatu praktis pencarian cinta atas Wujud al-Ḥaqq. Ibn ‘Arabi menguraikan bahwa cinta adalah merasakan dan

⁹ Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah*, vol. II, h. 113-114. Dijelaskan Ibn ‘Arabi, bahwa abstraksi rasio murni (al-‘aql al-mujarrad) hanya mampu sampai pada konsep tanzīh yang sejatinya hanya sebagian/setengah dari pengetahuan/pemahaman manusia tentang Realitas Absolut. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, A. E. Afifi (ed.) (Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy: tt.), vol. I, h. 181; bdk. Abdurrahman al-Jamī, *Syarḥ al-Jāmi‘ alā Fushūs al-Ḥikam*, Ashim Ibrahim al-Kayali (ed.), cet. ke-1 (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), h. 435.

¹⁰ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. iii, h. 490

menggumuli al-Haqq sehingga membuka kepada pengalaman yang tak terbatas bersama al-Haqq. Keterbukaan ini menandai transisi seseorang dari pengetahuan tentang Tuhan menjadi pengalaman bersama Tuhan, yaitu pengalaman yang tak terbatas bersama Yang Tak Terbatas.

Relasi ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam dalam pemikiran Ibn ‘Arabi tidak bisa direduksi dalam term *Waḥdat al-Wujūd* (kesatuan Ada atau *Unity of Being*). Merangkum ajaran Ibn ‘Arabi dalam *Waḥdat al-Wujūd* acapkali mereduksi sufismenya dikarenakan Ibn ‘Arabi tetap menekankan transendensi (*tanẓīh*) al-Haqq. Ibn ‘Arabi, sebagaimana dikutip Yunus Masrukhin, menekankan bahwa:

“Tuhan tetaplah Tuhan dan hamba tetaplah hamba tak akan bercampur dan tak pernah berbaur.”¹¹

Oleh sebab itu, persoalan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak memadai jika hanya dipahami dalam bingkai filsafat teoretis murni. Sudah sepatutnya, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normatifitas wacana sufisme.

Tulisan ini juga dimaksudkan untuk mengkaji ulang tesis bahwa sufisme Ibn ‘Arabi berakar dari wacana filsafat atau mistisisme agama lain. Dalam konteks *al-Ḥubb al-Wujūdy*, di mana cinta Ibn ‘Arabi berakar dari tradisi Islam, tesis para penafsir tersebut ternyata lemah, dan rapuh. Dengan memusatkan perhatian pada aspek *al-Ḥubb al-Wujūdy* yang diperbincangkan dalam bingkai sufisme, sekaligus dengan tetap memperhatikan asumsi dasar dan pandangan dunia Islam yang digali dari sumber otoritatif Al-Qur’an & Hadits, penelitian ini

¹¹ Muhammad Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd wa az-Zamān fī al-Khithāb aṣ-ṣūfīy ‘inda Muhyiddin Ibn Arabī*, cet. ke-1, Beirut: Mansyūrāt al-Jamal, 2015. H. 429

dilakukan dengan memasuki basis paling mendasar dari relasi antara Allah, manusia, dan alam, yang diperas dari pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi.

Perbincangan cinta berkembang dalam tradisi tasawuf secara umum, akan tetapi wacana cinta Ibn ‘Arabi memiliki berbagai kekhasan. Rabi‘ah al-‘Adawiyah, misalnya, merupakan eksponen awal paradigma cinta sufi. Pandangan Rabi‘ah perihal cinta ilahi menjadi kiblat tasawuf setelah masanya, sehingga ia dinobatkan menjadi penafsir cinta paling terkenal. Paradigma cinta ilahi (*theo-cros*) dalam sufisme Rabi‘ah diungkapkan sebagaimana diktumnya:

"Aku mencintaimu dengan dua cinta, cinta yang egois dan cinta yang layak bagiMu"¹²

Rabi‘ah menekankan distingsi antara "dua jenis cinta", cinta egois yang mengharap surga, dan cinta tanpa pamrih yang mencari keridhoan Tuhan yang mendasari semua diskusus cinta dalam sufisme kemudian. Diktum tersebut merupakan kritik atas tradisi legal formal yang memarjinalkan konsep cinta, khususnya dalam laku ibadah. Di sisi lain, Rabi‘ah menggubah munajat yang masyhur:

"Wahai Tuhanku! Jika aku menyembah-Mu karena takut neraka, bakarlah aku di dalamnya; jika aku menyembah-Mu karena hasrat akan surga, sanggahlah aku darinya; Tetapi jika aku menyembah-Mu karena-Mu, maka jangan sangkal daku melihat wajah-Mu."¹³

¹² Abu Thalib Al-Makki. *Qūt al-Qulūb*, ed." Asim Ibrahim, Beirut, Dar al-Kutub al-‘Ilmiyya (2005). vol.2, h.57

¹³ Abu Thalib al-Makki, *Qut.*, vol.2, h.57

Rabi'ah, melalui diktumnya, berusaha merehabilitasi keangkuhan egosentris dan narsistis dalam setiap perbincangan agama yang lekat mengakar. Singkatnya, paradigma cinta Rabi'ah berpusat pada konsep cinta non-egois. Dia menggarisbawahi bahwa laku ibadah harus dibangun di atas fondasi cinta tulus kepada-Nya. Dalam hal ini, Rabi'ah berusaha merehabilitasi tradisi Islam dengan menempatkan cinta murni sebagai poros dalam praktik ibadah.

Pada tahap selanjutnya, terjadi keretakan hubungan antara para sufi dan para teolog arus utama. Mistikus sufi al-Hallaj merupakan penanda awal keretakan antara para sufi dan teolog. Pernyataan *ḥulūl* dan *fanā'* (pemusnahan total diri pencinta) merupakan ancaman bagi teolog arus utama. Al-Hallaj menggubah puisinya:

"Aku adalah Dia yang aku cinta, Dia yang aku cintai adalah aku! Kami adalah dua jiwa yang disatukan dalam tubuh. Jikalau kau melihatku maka kau melihatnya, jika kau melihatnya, kau melihat kita."¹⁴

"Ngengat terbang menuju nyala api sampai pagi, lalu dia kembali ke sesamanya dan memberi tahu mereka tentang keadaan rohaninya dengan ekspresi yang paling fasih. Lalu dia bercampur dengan nyala api dalam keinginannya untuk mencapai persatuan yang sempurna."¹⁵

Ekspresi al-Hallaj senada dengan karya-karya Ibn Faridl, yang diberi julukan *sulṭān al-‘āsyiqīn* (penghulu para perindu). Signifikasi utama puisi Ibn Faridl adalah penguasaannya akan prosa dan penggunaan eksklusif puisi Arab. Paradigma cinta Ibn al-Faridl tidak

¹⁴ Louis Massignon. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2: The Survival of Al-Hallaj*. Princeton University Press, 2019. h. 30

¹⁵ Al-Hallaj. "*Kitab al-Tawāsīn*, ed." *L. Massignon, Paris* (1913), h. 24

terletak pada ide-ide baru tetapi pada ekspresi prosa *fanā*-nya. Ibn al-Faridl menjelaskan:

“Cinta menyebabkan mereka meninggal (di dunia yang diciptakan) dan mereka lenyap. Dan saya melihat bahwa saya pasti adalah Dia yang saya cintai.”¹⁶

"Demi kehidupanku, meskipun aku kehilangan nyawaku sebagai ganti cinta-Nya, aku adalah orang yang beruntung, jika Dia menyia-nyaiakan hatiku, dia akan membuatnya utuh sekali lagi."¹⁷

Selain itu, Ibn al-Faridl juga memanfaatkan puisi profan sebagai media ekspresi untuk pandangan *wahdat al-syuhūd* (kesatuan visi).

“Dia menampakkan diri kepada para kekasih-Nya dalam segala bentuk penyamaran dalam bentuk keindahan yang menakjubkan. Sekarang sebagai Lubnā, dan Buthaynā, dan kadang-kadang Dia disebut 'Azza, yang sangat disayangi (kepada Kuthayyir).”¹⁸

Al-Ghazali menandai harmonisasi dan rekonsiliasi antara teolog dan sufi. Dalam *Ihya'* *'Ulūm al-Dīn*, al-Ghazali mencurahkan konsep cinta Ilahi pada fasal “*al-Mahabbah wa al-Syawq wa al-Uns wa al-Ridā* (Perihal Cinta, Kerinduan, Keintiman dan Keridhoan). Analisis paling orisinal dari al-Ghazali adalah pendekatan intelektual-rasional dan pendasaran wahyu atas cinta. Al-Ghazali mendefinisikan cinta sebagai kecenderungan alami subjek terhadap objek yang memberikan kesenangan. Selain itu, baginya, komponen yang bertaut padu dengan

¹⁶ Ibn al-Faridl, *Diwān Ibn al-Fāridl*, Suriah: Hijr Halb, 1841, h.99

¹⁷ Ibn al-Faridl, *Diwān...*, h.121

¹⁸ A. Afifi, *al-Taṣawwuf al-Tsawrah al-Rūhiyyah fi al-Islām*, Beirut: Dar al-Sya'b, h. 216

cinta yaitu pengetahuan.¹⁹ Oleh karena itu, pemahaman al-Ghazali tentang cinta berhubungan erat dengan pengetahuan (*'ilm*) sifat orang yang dicintai.

Al-Ghazali berusaha menghapus keraguan teolog tentang kemungkinan cinta antara manusia dan Tuhan. Al-Ghazali lebih jauh menguraikan pemahamannya tentang epistemologi cinta, penyebab cinta, metode untuk mendapatkan cinta Tuhan. Al-Ghazali membahas dan menganalisis konsep cinta secara mendalam dan luas dari sudut pandang agama, mistis, filosofis dan psikologis. Keunikan Al-Ghazali berasal dari pendekatan praktis dan realistiknya atas masalah mistis, bahkan subjek yang sulit untuk didefinisikan, seperti cinta, di tangan al-Ghazali menjadi terstruktur, terorganisir dan koheren. Elemen-elemen *syāḥahāt* (ungkapan ekstase spiritual sufi) seperti al-Hallaj, atau Ibn al-Faridl tidak akan ditemukan dalam paradigma cinta al-Ghazali. Oleh karenanya, para teolog dan cendekiawan arus utama menerima tasawuf al-Ghazali. Sebagai hasil dari sikap ini, al-Ghazali membawa cinta sufi ke ranah ortodoks Islam.

Dalam tradisi Ibn 'Arabi, cinta difahami sebagai motivasi manifestasi (*tajally*) itu sendiri. Ibn 'Arabi mendasarkan tesisnya pada hadis Qudsiy:²⁰

"Aku adalah harta karun tersembunyi dan aku suka untuk dikenal maka aku menciptakan makhluk dan membuat diriku dikenal mereka; sehingga mereka mengenal Aku."²¹

¹⁹ al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halbiy, v.4, h.313

²⁰ Muhyi al-Din Ibn 'Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah vol 2*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, cct. II 2006), h.399.

Ibn 'Arabi memahami bahwa cinta merupakan kecenderungan intrinsik penciptaan. Atas landasan cinta, al-Wujūd menciptakan alam agar dapat melihat diri-Nya dan memperlihatkan diri-Nya, sebab alam adalah “cermin” bagi al-Wujūd, melalui cermin itulah al-Wujūd memperkenalkan wajah-Nya”. Tajally muncul karena “kerinduan” Tuhan untuk dikenali oleh ciptaan-Nya. “Kerinduan” itu diungkapkan dalam hadis Qudsi sebagai *maḥabbah* (cinta). Karena *mahabbah* tersebut, maka ada relasi antara *al-Wujūd* yang negatif dan misterius itu sebagai *al-muḥibb*, “pencinta”, dan alam sebagai *al-maḥbūb*, kekasih.

Paradigma cinta Syaikh Muhyiddin Ibn 'Arabi memiliki kekhasan dalam berbagai tingkat intensitas dibandingkan tiga arus dasar yang disorot di atas, baik dari sisi penyajian maupun bobot konten. Dari sisi penyajian, Ibn 'Arabi menuangkan penghayatan cinta tidak hanya dalam bentuk prosa, seperti *Tarjumān al-'Asywāq*, *Dīwān al-Ma'ārif*, tetapi juga dalam eksposisi yang diskursif, seperti *Al-Tajalliyyāt Al-Ilāhiyyah*, *Al-Tanazzulāt al-Mawsiliyyah*, *Tāj al-Rasā'il*, dan tentu saja paling utama, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*.²² Dari sisi konten, paradigma cinta Ibn 'Arabi juga memiliki kekhasan dan keunggulan dari ketiga arus sufi di atas. Untuk alasan inilah, penelitian

²¹ Al-Sakhawi, dalam *al-Maqāṣid al-Ḥasanah*, mengomentari hadis tersebut: hadis ini bukan sabda Nabi dan tidak diketahui sanadnya dan tidak termasuk hadis dلائف. Ismail Ajluni berkata bahwa hadis tersebut maknanya sahlah terambil dari QS. Az-Zariyat: 56. Al-Sakhawi, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah*, (Kairo:Maktabah al-Khanji, 1956, h. 327). Ismail Ajluni, *Kasy al-Khafā' wa Mazāl al-Ilbās 'ammā Isy tahara min al-Aḥādīts 'ala Alsinat al-Nās*, vol.II, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiyy, 1351 H), h. 132

²² Addas, *The Experience ...*, h. 28.

ini berfokus pada paradigma cinta Ibn ‘Arabi daripada tiga arus sufi tersebut.

Al-Hubb al-Wujūdy, pada akhirnya, diharapkan menjadi preskripsi atas krisis nilai penghayatan dalam agama. Krisis ini--tanpa terjebak dalam logika esensialis yang abai atas ketegangan dan kontradiksi yang melekat pada tata dunia kontemporer--²³sering kali memicu situasi-situasi konflik dalam peradaban dan keberagaman.²⁴

²³ Penilaian esensialis merupakan sikap selain sewenang-wenang, seolah-olah seluruhnya adalah buruk atau merupakan “agen-agen kejahatan” (*agents of evil*). Oposisi biner semacam ini menempatkan Barat sebagai subjek dan Islam sebagai objek/Liyan (*the other*) yang bisa didefinisikan secara serampangan. Jacques Derrida, sebagaimana dijelaskan Fayyadl, menggarisbawahi bahwa oposisi biner ini reduktif dan berbahaya secara ideologis, khususnya ketika oposisi ini menjustifikasi islamofobia. Muhammad al-Fayyadl, *Struktur Fanatisme Beragama dan Pelampauannya: Tinjauan Sosio-Filosofis*, dalam Prosiding Simposium Nasional VI: Membongkar Rezim Fanatisme, Penerbit Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, 2018.

²⁴ Ada semacam titik dialektis antara dua bentuk penjelasan atas fanatisme, yakni penjelasan internal dan eksternal. *Pertama*, penjelasan internal ditandai oleh fenomena pemahaman atau hermeneutis, kesalahan memahami ajaran agama, krisis pemaknaan agama, atau problem indoktrinasi agama. *Kedua*, penjelasan eksternal memandang fanatisme sebagai fenomena sosial akibat krisis sosio-politik, ideologisasi agama, kepentingan suatu kelompok atas kelompok lain, atau ketidakadilan ekonomi-politik. Fanatisme tidak dipandang berdiri sendiri terpisah dari fenomena sosial lainnya. Kedua bentuk penjelasan ini sama pentingnya dan memiliki pertautan dialektis. Tindakan dan praksis itu hanya dimungkinkan oleh struktur sosial yang memfasilitasinya--misalnya, struktur ketimpangan akses ekonomi-politik. Keterpengaruhannya antara krisis pemahaman dan krisis kehidupan, dengan demikian, merupakan tesis utama kekerasan dalam pelbagai bentuk. Secara politis, gerakan populisme kanan yang akhir-akhir ini melanda di beberapa negara, termasuk Indonesia, tidak dapat dilepaskan dari pemakaian fanatisme untuk politik. Secara filosofis, bias pencerahan menuduh agama sebagai sumber eksklusif fanatisme. Bias krisis politik liberal memandang kemunculan fanatisme sebagai kegagalan menyediakan sistem politik yang dibangun di atas diskursus

Pelbagai proyeksi religiusitas manusia bukan lagi dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi cinta, melainkan menjadi simbol arogansi pengetahuan dan eksklusifitas keyakinan.²⁵ Persoalan tercerabutnya nilai penghayatan dalam religiusitas manusia tersebut tentu memerlukan pemeriksaan ulang sedari ‘dasar yang terdasar’; semacam

rasional atau deliberatif. Bias ini mewujud dalam pandangan bahwa kemunculan fanatisme merupakan konsekuensi kegagalan agama melakukan sekularisasi diri dan meminta kembali ke model pencerahan yang menjadikan agama sekadar salah satu pranata publik. Alberto Toscano, *Fanaticism: on The Uses of an Idea* (London: Verso, 2010), h.149. Franz Magnis Suseno, *Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural*, dalam Thomas Hidya Tjaya dan J. Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia sebagai Penafsir* (Yogyakarta: Kanisius, 2005), h. 95-96. Budi Hardiman, *Fanatisme Dari Cara Berfikir Sampai Cara Berkuasa*, dalam Prosiding Simposium Nasional VI: Membongkar Rezim Fanatisme, Penerbit Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, 2018, h. 37

²⁵ Tesis ini berangkat dari interpretasi tertentu menjadi proposisi-proposisi yang menuntut pembenaran tunggal dan diperlakukan sebagai doktrin kaku. Klaim kebenaran tunggal adalah tesis utama terkait penyelewengan wacana agama, yang merupakan masyarakat dengan peradaban teks (*hadlrat al-nas*), yakni seluruh struktur kehidupan diletakkan di atas landasan teks. Kecenderungan memahami teks agama secara tekstual dan terkesan kaku menampilkan wajah agama yang anarkis, tidak toleran dan cenderung destruktif. Kecenderungan tersebut menjadi tanda-tanda awal kejahatan yang menyertainya. Sering kali manusia malah terkesan ‘menuhankan’ dirinya sendiri, yaitu dengan memutlakan sudut pandangnya terhadap realitas fenomenal menjadi semacam *God’s eye point of view* (sudut pandang ketuhanan), bukan sudut pandang kemanusiaannya. Pada akhirnya, terjadi proses sakralisasi pemikiran keagamaan (*taqdis al-afkār al-dīny*), dimana sakralisasi ini berlaku bukan hanya bagi teks primer (al-Qur’an) dan teks sekunder (al-Hadis), tetapi juga berlaku bagi teks-teks tersier (tafsir, fiqh dan sebagainya). Sakralisasi inilah yang menjebak mereka ke dalam kungkungan fundamentalistik. Charles Kimball, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2003), h. 84. Nashr Hamid Abu Zaid, *Maḥūm al-Naṣ: Dirāsat fi ‘Ulūm al-Qur’ān*, (Beirut: Markāz al-Tsaqafi al-‘Arabi, 2014), h.9.

penyelidikan mendalam tentang cinta sehingga mengembalikan kedalaman makna hidup dan agama.

Nashr Hamid Abu Zayd, dalam *Hākadzā Takallama Ibn ‘Arabī*, menitikberatkan pentingnya warisan spiritual dan intelektual Ibn ‘Arabi. Nashr Hamid melihat bahwa pemanggilan kembali Ibn ‘Arabi merupakan tuntutan dunia kontemporer yang menderita krisis peradaban, utamanya dominasi beberapa tren, gagasan dan visi fanatisme.²⁶ Nashr Hamid berupaya memperkenalkan spiritualitas Ibn ‘Arabi sebagai antidot dari konsep Islam yang telah banyak terdistorsi. Ibn ‘Arabi, menurut Nashr Hamid, dapat menegaskan kembali nilai-nilai dialog, pemahaman, dan timbal balik antara Timur dan Barat, sehingga dapat membebaskan tradisi Islam dari efek fanatisme. Pandangan Nashr Hamid tersebut setidaknya menggarisbawahi jalan keluar berupa warisan-warisan Ibn ‘Arabi, utamanya penghayatan cinta. Pembacaan kembali gagasan cinta dalam mistisisme Ibn ‘Arabi dapat mengembalikan keharmonisan dalam tradisi keberagamaan.

Penelitian ini memperbincangkan wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi yang mendasarkan pemahaman pada fenomenologi eksistensial. Wacana cinta dalam hal ini memendar di dalam lokus eksistensial, sebagai yang memungkinkan untuk ditemukan, dihayati, dan dipahami dalam keseharian. Motif-motif eksistensial dalam sufisme inilah yang mendorong penulis untuk melakukan penelitian terhadap kekhasan *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi.

²⁶ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hākadzā Takallama Ibn ‘Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al- ‘Arabi, cct. II 2004), h. 173.

Dengan upaya menelaah basis dasar dari relasi cinta tersebut, penelitian ini juga merupakan sedikit usaha untuk mengembalikan wacana cinta Ibn Arabi dari perspektif yang adil, bukan topangan berbagai proposisi teologis maupun filosofis yang berdampak pada pengabaian makna hidup dan religiusitas sebagai momen eksistensial iman manusia yang justru sangatlah mendasar. Menggunakan pendekatan fenomenologi eksistensial untuk memperbincangkan kekhasan ‘*al-Ḥubb al-Wujūdy*’ Ibn ‘Arabi, berbagai kemungkinan jawaban akan ditemukan setelah penelitian ini dilakukan. Harapannya, berbagai cara berada manusia dipahami sebagai ruang untuk silih berganti pengalaman cinta, sebuah relasi ekuilibrium antara Tuhan, manusia dan alam.

B. Pertanyaan Penelitian

Cinta Ibn ‘Arabi, karena kompleksitasnya, melahirkan sikap dan pembacaan yang tidak monolitik. Berbagai pandangan, pembacaan dan gagasan bermunculan sebagai tafsir atas cinta Ibn ‘Arabi. *Pertama*, kelompok yang menafsirkan cinta Ibn ‘Arabi pada tataran metafisik. *Kedua*, kelompok yang menegaskan tujuan cinta Ibn ‘Arabi sebagai ittihad. *Ketiga*, kelompok yang menyatakan bahwa pemikiran cinta Ibn ‘Arabi berakar dari tradisi di luar Islam.

Dalam kenyataannya sayang sekali tidak banyak para cendekiawan yang memiliki perhatian khusus untuk memperbaharui penafsiran maupun menyusun sebuah metode pembacaan yang adil dan proposional atas cinta Ibn ‘Arabi. Sekelompok pemikir Islam biasanya mengabaikan kenyataan adanya cinta Ibn ‘Arabi yang bercirikan

fenomenologis eksistensial. Mereka juga terkesan abai dari pembacaan yang berangkat dari sumber keislaman serta penghayatan kesufian. Dalam konteks permasalahan berbagai klaim tersebut, dan sebagai usaha tindak lanjut dari penelitian ini, maka penulis memfokuskan perhatian dan merumuskan pertanyaan penelitian sebagai berikut:

1. Bagaimana wacana cinta Ibn ‘Arabi dalam konteks fenomenologi eksistensial?
2. Mengapa wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi bercirikan fenomenologis-eksistensial?
3. Apa kekhasan wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam sufisme Ibn ‘Arabi serta implikasinya terhadap tradisi keberagamaan?

C. Tujuan dan Manfaat Penelitian

Memperhatikan pertanyaan penelitian di atas, maka tujuan yang berusaha dicapai dalam studi ini adalah: (1) Memahami wacana cinta Ibn ‘Arabi dalam konteks fenomenologi eksistensial. (2) Memahami latar belakang wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam sufisme Ibn ‘Arabi. (3) Menemukan kekhasan wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam tasawuf Ibn Arabi serta implikasinya terhadap tradisi keberagamaan.

Adapun kegunaan dari studi ini, secara teoretis, adalah penelusuran atas “*al-Ḥubb al-Wujūdy*” Ibn ‘Arabi yang acapkali luput dari perhatian beberapa studi sebelumnya. Hal ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih bagi perkembangan wacana-wacana keagamaan, khususnya dalam bidang tasawuf, filsafat, dan teologi. Secara praktis, penelitian ini diharapkan memberikan perspektif atau acuan nilai pemikiran keislaman atas cinta yang sarat penghayatan serta

kedalaman makna. Sehingga religiusitas tidak lagi ditampilkan dalam narsisme, egosentris, kekerasan, totaliter dan eksklusif. Melalui penelusuran atas kekhasan *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi juga diharapkan dapat memberikan suatu basis nilai dan cara pandang baru, sekaligus menghidupkan makna cinta dalam tradisi keberagamaan.

D. Kajian Pustaka

Tulisan tentang cinta Ibn ‘Arabi bukan tidak dijumpai sama sekali, bahkan bisa dikatakan berlimpah. Namun, setelah dilakukan penelitian kepustakaan, tidak banyak karya intelektual tentang *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi yang ditulis secara akademis ilmiah dan serius. Berbagai interpretasi dan perspektif terhadap ajaran cinta Ibn ‘Arabi telah sejak lama dilakukan, baik dari kalangan sufi maupun akademisi.

Dalam aspek metafisika, misalnya, tesis karya Hany Talat Ahmad Ibrahim yang berjudul *Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūhāt al-Makkiyyah*.²⁷ Tesis ini merupakan analisis tekstual metafisika cinta Ibn ‘Arabi. Adapun kelemahan penelitian ini jelas pada objeknya yang hanya fokus pada salah satu bagian dari *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, tanpa melakukan kajian intertekstual dengan karya-karya Ibn ‘Arabi lainnya. Namun di dalamnya sama-sekali tidak membahas secara eksplisit perihal *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi.

²⁷ Hany Talat Ahmad Ibrahim, *Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūhāt al-Makkiyyah*, University of Lethbridge, 2014

Senada dengan tesis sebelumnya, artikel Pablo Benito berjudul *On the Divine Love of Beauty*²⁸ membahas metafisika keindahan, hubungan manusia dengan atribut ilahi Keindahan (*Jamāl*) dan Kasih (*rahmah*). Usaha untuk menggali secara mendalam dasar-dasar metafisika keindahan merupakan kelebihan tersendiri. Akan tetapi dalam beberapa kasus, metafisika terlalu abstrak dan menjadi sesuatu yang sia-sia. Adapun artikel Pablo Benito, *The Servant of the Loving One -On the Adoption of the Character Traits of al-Wadūd*,²⁹ bertitik tolak dari karakter Tuhan al-Wadūd. Pablo mencoba menginternalisasi ide Ibn ‘Arabi tentang cinta dan implikasinya kehidupan kita sehari-hari. Pun demikian, karena fokusnya pada term al-Wadūd, pandangan Ibn ‘Arabi tentang al-Ḥubb al-Wujūdy sama sekali tidak disinggung dalam kedua kajian ini.

Artikel Binyamin Abrahamov berjudul *Ibn ‘Arabi on Divine Love*³⁰ berangkat dari tesis yang sama dengan pendahulunya, analisis metafisika cinta Ibn ‘Arabi yang disajikan pada salah satu bab dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Baginya, Ibn ‘Arabi mendiskusikan cinta pada tataran metafisik dan etik. Adapun objeknya yang hanya fokus pada salah satu bagian dari *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* merupakan keterbatasan sendiri. Karena fokusnya pada tataran metafisik-etik, al-Ḥubb al-Wujūdy tidak dielaborasi lebih mendalam di dalamnya.

²⁸ Pablo Benito, *On the Divine Love of Beauty*, Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1995

²⁹ Pablo Benito, *The Servant of the Loving One-On the Adoption of the Character Traits of al-Wadūd*, Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1995, Volume XXXII.

³⁰ Binyamin Abrahamov, *Ibn ‘Arabi on Divine Love*, Tribute to Michael, Tel Aviv University, 2009

Beberapa kajian tentang cinta Ibn ‘Arabi berangkat dari perspektif filsafat nilai, yaitu etika dan estetika. Artikel Qaiser Shahzad yang berjudul *Ibn ‘Arabi Contribution to The Ethics of Divine Names*³¹ menempatkan tasawwuf dalam ranah etika berangkat dari *al-takhalluq bi akhlāq Allah*, sebagaimana dinyatakan dari Nama-nama-Nya. Meskipun membahas konsep cinta Ibn ‘Arabi dalam versi ringkas, namun fokus utama dalam penelitiannya adalah tasawuf sebagai wacana etis.

Berangkat dari perspektif etika, artikel Cennet Caren Cavus yang berjudul *Overcoming Religious Violence through The Mercy Centric of Ibn ‘Arabi*³² juga menawarkan teologi rahmat sebagai antidot atas teologi hukum yang mengutamakan keadilan Tuhan, yang menurutnya, menjadi alasan kekerasan atas nama agama. Penelitiannya lebih mengarah pada bagaimana menjelaskan teologi cinta serta implikasi praktisnya terhadap religiusitas manusia. Namun di dalam penelitiannya argumen cinta, khususnya terkait wacana al-Ḥubb al-Wujūdy, tidak mendapatkan perhatian sama-sekali.

Buku karya A. E. Afifi yang berjudul *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*³³ menjelaskan relasi estetika dan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi. Baginya, melalui cinta kepada Tuhan, kita

³¹ Qaiser Shahzad, *Ibn ‘Arabi Contribution to The Ethics of Divine Names*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 2004, h. 5–38

³² Cennet Caren Cavus, *Overcoming Religious Violence through The Mercy Centric of Ibn ‘Arabi*, Individual and Society Journal of Social Science, vol 9, 2019,

³³ A. E. Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, cet. ke-1, Lahore-Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1979.

dapat mencintai semua makhluk yang merupakan pancaran keindahan Tuhan. Hanya saja, penelitian ini lebih menekankan pada estetika dan cinta, sehingga aspek al-Ḥubb al-Wujūdy tidak ditampilkan dalam berbagai asumsi penelitiannya.

Searah dengan Afifi, artikel Qadur Rahmani yang berjudul *Haqīqat al-Jamāl ‘inda Ibn ‘Arabi*³⁴ membahas cinta pada spektrum estetika. Tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, tidak terdapat pembahasan komprehensif di dalamnya. Artikel Iyyad ‘Athān al-Zaydiy yang berjudul *Al-Jamāl al-Ilāhī baina al-Itlāq wa al-Taqyīd*³⁵ juga mengungkapkan makna keindahan dan kesempurnaan dalam sistem cinta ilahi serta menjelaskan relasi cinta dan keindahan dari titik tolak *wahdat al-wujūd*. Hanya saja, penelitiannya lebih terfokuskan pada ranah estetika, bukan al-Ḥubb al-Wujūdy, sebagaimana yang akan dilakukan dalam penelitian ini.

Terdapat beberapa kajian tentang Ibn ‘Arabi yang menggunakan feminisme sebagai acuan. Misalnya, karya Sachiko Murata yang berjudul *The Tao of Islam*.³⁶ Buku ini membahas tentang pandangan Ibn ‘Arabi mengenai relasi gender secara agak luas. Murata, dari sudut pandang teologi dan kosmologi, membahas polaritas nama Tuhan serta berusaha menampilkan sisi feminin yang absen dalam pemikiran Islam, sehingga ada harmoni antara kualitas maskulin (*jalāl*)

³⁴ Qadur Rahmani, *Haqīqat al-Jamāl ‘inda Ibn ‘Arabi*, al-Khithab no.5, 2009, h. 335-342

³⁵ Iyyad ‘Athān az-Zaydiy, *Al-Jamāl al-Ilāhī baina al-Itlāq wa al-Taqyīd*, Majallah al-Falsafat, no.14, 2016, h. 55

³⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS Nasrullah, Bandung: Mizan, cet. IX 2004.

dan feminin (*jamāl*). Dengan kata lain, Murata ingin menggarisbawahi kesatuan tanpa menghapuskan efek pluralitas tersebut. Di dalam penelitiannya, Murata menampilkan ajaran Ibn ‘Arabi, khususnya terkait rahmat dari perspektif teologi dan kosmologi meski dalam versi ringkas. Mengingat ranah kajiannya adalah kosmologi, maka wacana al-Ḥubb al-Wujūdy tidak menjadi fokus utama penelitiannya.

Sebagaimana penelitian Murata, artikel Huda Luthfi yang berjudul *The Feminine Element in Ibn ‘Arabi’s Mystical Philosophy*³⁷ mengemukakan unsur-unsur feminin dalam mistisme Ibn ‘Arabi. Baginya, konsep cinta Ibn ‘Arabi adalah bagian integral dari filosofinya tentang kesatuan wujud. Cinta adalah atribut yang mempersatukan antara dua kontradiksi; maskulin-feminin, suami-istri, jasmani-rohani dan lainnya. Mengingat perbincangannya lebih terfokus pada feminisme, perbincangan al-Ḥubb al-Wujūdy di dalamnya belum ditampilkan.

Selain perspektif feminisme, terdapat beberapa kajian tentang Ibn ‘Arabi yang menggunakan pendekatan komparatif. Karya Toshihiko Izutsu yang berjudul *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*³⁸, sebagai contoh, merupakan studi komparatif

³⁷ Huda Luthfi, *The Feminine Element in Ibn ‘Arabi’s Mystical Philosophy*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 5, The Mystical Dimension in Literature (Spring, 1985), h. 7

³⁸ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dibagi ke dalam dua bagian. Buku pertama berjudul *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*. Sedangkan buku kedua berjudul *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn ‘Arabi*. Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabi*, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015); *Taoisme: Konsep-Konsep*

antara ajaran sufisme Ibn ‘Arabi dengan ajaran Taoisme Lao-Tzu dan Chuang-Tzu. Kedalaman interpretasi tekstualnya atas ajaran Ibn ‘Arabi menjadi kelebihan tersendiri. Secara umum buku ini memang tidak membahas tentang cinta, namun jika dibaca secara cermat, di bagian pertengahan Izutsu berefleksi tentang rahmat dan wujūd dalam tataran ontologi serta relasinya dengan *insān kāmil*. Hanya saja, upayanya yang hanya bertumpu pada kitab *Fuṣūṣ al- Ḥikam* serta dibantu oleh beberapa komentar al-Qasyani dan Bali Afandi, tanpa melakukan kajian intertekstual dengan karya-karya Ibn ‘Arabi lainnya membuat kajiannya tentang rahmat terkesan parsial. Lain daripada itu, Izutsu juga tidak berusaha meletakkan Ibn ‘Arabi dalam bingkai sejarah perkembangan pemikiran Islam sehingga mereduksi ajaran rahmah Ibn ‘Arabi.

Syafa’atun Almirzanah, berangkat dari studi komparatif, dalam *When Mystic Masters Meet (Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim)*³⁹ merupakan upaya dialog antar umat Kristiani-Muslim. Almirzanah berusaha mengetengahkan pembahasan rahmat sebagai titik tolak matriks baru dialog antara kedua agama tersebut. Hanya saja, penelitian tersebut bukan kajian cinta secara khusus, melainkan bersifat studi komparatif yang lebih menekankan pada bagaimana relasi agama dalam konteks fenomena keagamaan global.

Filosofis Lao-Tzu dan Chuang- Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn Arabi, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015).

³⁹ Syafa’atun Almirzanah, *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Umat Kristiani-Muslim*, cet. ke-1 (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2009).

Sebagaimana Almirzanah, tesis karya Dalia Mohammed Awad yang berjudul *Sufism and Transcendentalism: A Comparative Study between Ibn 'Arabi, Emerson and Whitman*⁴⁰ adalah studi perbandingan antara Ibn 'Arabi, Emerson dan Whitman. Secara umum, Awad membandingkan penggambaran konsep cinta pada puisi-puisi Ibn 'Arabi yang terambil dari *Tarjumān Al Asywāq*; puisi Emerson yang dipilih dari *esai Nature*; dan puisi Whitman yang dikutip dari *Leaves of Grass*-nya. Awad berusaha mengeksplorasi persamaan dan perbedaan antara interpretasi masing-masing penyair dalam konsep cinta. Namun karena artikel ini bersifat komparatif, tidak ada pembahasan tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, khususnya dalam pemikiran Ibn 'Arabi.

Selanjutnya, terdapat pendekatan komparatif dalam karya Suleyman Derin berjudul *From Rabi'a to Ibn al-Farid: Toward Some Paradigm of The Sufi Conception of Love*.⁴¹ Tesis ini bertujuan untuk menyelidiki urgensi cinta ilahi dalam tradisi Islam dengan merujuk kepada para Sufi yang menggunakan media bahasa Arab untuk mengkomunikasikan ide-ide mereka. Dalam artikel lain, Suleyman Derin membahas *Self and Other in Ibn 'Arabi and Rumi*.⁴² Artikel ini berupaya membahas relasi Tuhan-manusia-alam. Dalam kedua tulisannya, tidak ditemukan penjelasan tentang al-Ḥubb al-Wujūdy.

⁴⁰ Dalia Mohammed Awad, *Sufism and Transcendentalism: A Comparative Study between Ibn Arabi, Emerson and Whitman*, Jordan: Middle East University, 2018

⁴¹ Suleyman Derin, *From Rabi'a to Ibn al-Farid: towards some paradigms of the Sufi conception of love*, University of Leeds, 1999.

⁴² Süleyman Derin, *The Self and The Other in Ibn Arabi and Rumi*, Sufi Journal of Scientific & Academic Research, vol. 23, 2009, h. 109

Leonard Lewish dalam *Sufism Religion of Love from Rabi'a to Ibn 'Arabi*⁴³ juga menjelaskan dasar teori dan doktrin teologi cinta dalam berbagai tokoh sufi, yang kemudian dikenal sebagai "Agama Cinta". Leonard membuka pembicaraan cinta Rabi'ah Adawiyyah yang berperan sebagai sufi perempuan dari agama cinta sufi. Penulis mengakhiri buku ini dengan pemikiran Ibn 'Arabi sebagai puncak dari "mistisisme agama cinta." Beberapa tokoh yang diangkat mencerminkan agama cinta dalam sufisme. Sayangnya karena ini kajian tokoh, Leonard tidak banyak berbicara cinta secara tematik. Di dalamnya tidak disinggung juga pemikiran al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn 'Arabi.

Selain pendekatan komparatif, terdapat literatur biografi Ibn 'Arabi yang menjelaskan tentang konsep cinta. Stephen Hirtenstein dalam karya *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi*⁴⁴ memaparkan tentang cinta dalam kehidupan Ibn 'Arabi dalam versi yang ringkas. Buku ini merupakan upaya Stephen menempatkan urgensi bahasan cinta dalam kehidupan Ibn 'Arabi. Stephen banyak berefleksi tentang cinta walaupun tidak terlalu komprehensif. Tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, buku ini juga tidak menawarkan penjelasan apa-apa.

Ada juga kajian tentang cinta Ibn 'Arabi yang menggunakan astrologi sebagai acuan. Artikel Christine Broadbent yang berjudul

⁴³ Leonard Lewisohn. *Sufism's Religion of Love, from Rābi'a to Ibn 'Arabi*, *The Cambridge Companion to Sufism* (2014), h. 150-80

⁴⁴ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.

'Celestial Magic as The Love Path: The Spiritual Cosmology of Ibn 'Arabi'.⁴⁵ Makalah ini mengeksplorasi penggunaan simbolisme astrologi untuk mengilustrasikan kosmologi sufi, terutama dalam term cinta. Penulis berangkat dari adanya korespondensi mistis, misalnya 'prototipe abadi' dan Nabi-nabi yang dihubungkan dengan planet-planet. Ini mungkin menimbulkan pertanyaan tentang tumpang tindih antara mistis dan kosmologi, yang dieksplorasi sebagai keterlibatan imajinatif dengan kosmologi untuk menghasilkan pengetahuan sebagai jalan cinta sufi. Namun karena mengambil sudut pandang kosmologi, tidak ada pembahasan tentang al-Ḥubb al-Wujūdy di dalamnya.

Terdapat beberapa kajian pengantar yang relevan disebutkan dan sangat membantu dalam proses penelitian ini, khususnya yang memiliki relevansinya dengan cinta. Claude Addas, misalnya, dalam *"The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabi"*⁴⁶ berusaha untuk tidak menempatkan doktrin cinta sebagai jalan dan pengetahuan. Addas berusaha memaparkan cinta secara objektif serta menjelaskan bahwa tulisan Ibn 'Arabi bukan karya sastra semata. Baginya, karya Ibn 'Arabi bukanlah dialektika yang kering dan angkuh. Addas berusaha menjelaskan prinsip-prinsip doktrin cinta dalam tasawuf Ibn 'Arabi meski dalam versi yang ringkas. Tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, buku ini juga tidak menawarkan penjelasan apa-apa.

⁴⁵ Christine Broadbent, *Celestial Magic as the 'Love Path': The Spiritual Cosmology of Ibn 'Arabi*, *Celestial Magic*, special issue of *Culture and Cosmos*, Vol. 19, nos. 1 and 2, Autumn/Winter and Spring/Summer 2015, h. 145-66.

⁴⁶ Claude Addas, *"The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabi"*, *Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 32, 2002

Sebagai pengantar, artikel karya James Winston Morris yang berjudul *Ibn 'Arabi's Short Course on Love*⁴⁷ juga mengindikasikan sentralitas tema cinta dalam diskursus Ibn 'Arabi. Beberapa kutipan penting tercatat dengan baik di dalamnya, namun khusus dalam kaitannya dengan tema al-Ḥubb al-Wujūdy, artikel ini tidak menawarkan penjelasan sedikit pun.

Karya Haidar Baghir, *Semesta Cinta: Pengantar Kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*,⁴⁸ juga merupakan salah satu pengantar cinta Ibn 'Arabi dalam versi bahasa Indonesia yang berupaya memperkenalkan ajaran Ibn 'Arabi. Walaupun dianggap mampu mengantarkan berbagai istilah normatif kesufian yang digunakan dalam ranah cinta, namun karena sifatnya pengantar maka banyak hal yang belum digali tentang cinta Ibn 'Arabi.

Ada beberapa kajian tentang Ibn 'Arabi yang menggunakan tafsir Al-Qur'an sebagai acuan. Karya Thoha 'Abd al-Baqi Miftah yang berjudul *Buhuts Hawla Kutub Mafāhīm al-Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi* termasuk dalam kategori pembacaan tafsir.⁴⁹ Karya ini berusaha menjembatani jarak antara pembaca masa kini dengan tulisan Ibn 'Arabi via interpretasi Al-Qur'an, bukan interpretasi yang lahir dari peradaban di luar Islam. Penulis berupaya menjelaskan relasi antar individu dengan menempatkan rahmah sebagai titik tolaknya serta

⁴⁷ James Morris, *Ibn'Arabi's' Short Course'on Love, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 50, 2011, h. 1-22.

⁴⁸ Haidar Bagir, *Semesta Cinta; Pengantar Kepada Pemikiran Ibnu Arabi*, Jakarta: Mizan, 2015.

⁴⁹ Thoha 'Abd al-Baqi Miftah, *Buhūts Hawla Kutub Mafāhīm al-Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah*.

memberi penjelasan Al-Qur'an. Namun di dalamnya sama sekali tidak membahas secara eksplisit cinta, terlebih wacana al-Ḥubb al-Wujūdy.

Berangkat dari analisis bahasa Al-Qur'an, Maurice Gloton menulis sebuah artikel berjudul "*The Quranic Inspiration of Ibn 'Arabī's Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal development.*"⁵⁰ Pada artikel ini, tema cinta diakses melalui semantik-struktural Al-Qur'an, bahasa Arab pada masa pewahyuan dan kosa kata Ibn 'Arabi sendiri. Penelitian ini bertujuan menafsirkan kembali gagasan-gagasan mendasar cinta tanpa menyimpang dari semantik sehingga tidak mengurangi dan mendistorsi makna cinta. Hanya saja, cinta tersebut tidak diperbincangkan dalam kerangka eksistensialisme sufistik, sebagaimana fokus penelitian ini.

Ada beberapa kajian cinta Ibn 'Arabi berangkat dari tasawuf yang akan sangat membantu dalam proses penelitian ini. Mahmud Ghurab dalam *Al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilāhiyyah min Kalām al-Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī*⁵¹ mengetengahkan wacana cinta dalam tasawuf Ibn 'Arabi. Karya ini, yang lebih merupakan kumpulan pendapat Ibn 'Arabi daripada penelitian ilmiah, merupakan upaya Mahmud Ghurab mengenalkan ajaran cinta dalam sufisme Ibn 'Arabi. Berbagai pandangan cinta Ibn 'Arabi dalam buku ini ditampilkan cukup sistematis, namun tidak ada penjelasan memadai yang spesifik tentang al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn 'Arabi di dalamnya.

⁵⁰ Maurice Gloton, *The Quranic Inspiration of Ibn Arabi's Vocabulary of Love-Etymological Links and Doctrinal Development*, The Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society vol. 27, 2000, h. 37-52.

⁵¹ Mahmud Ghurab, *al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilāhiyyah min Kalām al-Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabī, Damascus: Mathba'ah al-Katib al-'Arabi*

Karya-karya William C. Chittick terkait gagasan cinta Ibn ‘Arabi juga berangkat dari perangkat tasawuf. Chittick memulai pembahasan cinta Ibn ‘Arabi dengan menulis artikel berjudul *Ibn al-‘Arabi as Lover*.⁵² Artikel ini secara umum menunjukkan kapasitas Ibn ‘Arabi sebagai pencinta. Selanjutnya, Chittick menulis artikel berjudul *Divine Roots of Human Love*.⁵³ Artikel ini meletakkan relasi cinta dengan wujūd (ada), manusia dan wacana *insān kāmil*. Baginya, diskusi cinta seyogyanya mengarah pada sebuah kasih universal yang termuat dalam *insān kāmil*. Selanjutnya, Chittick menulis artikel *Hermeneutics of Mercy*.⁵⁴ Ia menguraikan hermeneutika cinta Ibn ‘Arabi, berbagai pendasaran dan aplikasinya dalam pembacaan Al-Qur’an. Pada akhirnya, Chittick menulis buku yang berjudul *Ibn ‘Arabi: Heir to The Prophets*.⁵⁵ Dalam buku ini diperbincangkan wacana cinta dan hermeneutika cinta dalam ajaran tasawuf Ibn ‘Arabi. Buku ini, sebagaimana pengantar Chittick, merupakan upaya mengenalkan ajaran Ibn ‘Arabi kepada dunia Barat. Namun dari berbagai karya Chittick, seperti tersirat dari judul-judulnya, fokus mendasar kajian Chittick adalah berbagai pandangan dasar Ibn ‘Arabi serta pengantar atas wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi, bukan al-Ḥubb al-Wujūdy sebagaimana fokus penelitian ini.

⁵² William C Chittick, *EBNOL-"ARABI AS LOVER."* (1991).

⁵³ William C Chittick, *The Divine Roots of Human Love*. Journal Muhyiddin Ibn Arabi Society vol. 17, h. 55-78.

⁵⁴ William C Chittick. *Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy*, *Mysticism and Sacred Scripture*. Ed. Stephen Katz. (2000), h. 153-168.

⁵⁵ William C Chittick. *Ibn' Arabi: Heir to the Prophets*, Oneworld Publications, 2012.

Yang terakhir, terdapat beberapa kajian tentang Ibn ‘Arabi yang menggunakan fenomenologi dan eksistensialisme sebagai acuan yang penting untuk disebutkan di sini. Karya Henry Corbin yang berjudul *L’Imagination Creatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabi*⁵⁶ mengkaji secara mendalam banyak hal dalam pemikiran Ibn ‘Arabi dengan pendekatan fenomenologi. Secara umum buku ini memang tidak membahas tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, namun jika dibaca secara cermat, di bagian pertengahan Corbin banyak berefleksi tentang dialektika cinta dalam perspektif fenomenologi. Hanya saja, kedekatannya dengan tradisi Iran (Persia), bahkan kenyataan tersebut dikukuhkannya sendiri, telah mereduksi keseluruhan ajaran cinta Ibn ‘Arabi dengan menganggapnya sebagai bagian dari tradisi kesufian Syi’ah. Padahal dalam banyak hal, sufisme Ibn ‘Arabi melampaui konstruksi madzhab sektarian. Sayangnya pembahasan tentang dialektika cinta terlalu ringkas untuk menguraikan lebih mendalam tema tersebut. Corbin juga tidak berbicara tentang al-Ḥubb al-Wujūdy serta implikasi gagasan ini secara teoretis bagi religiusitas ke depan.

Yunus Masrukhin dalam *al-Wujūd wa al-Zamān fi al-Khiṭāb al-Ṣhufī ‘inda Ibn ‘Arabi*⁵⁷ juga berangkat dari aspek eksistensialis-sufistik dalam wacana Ibn ‘Arabi. Yunus berusaha memperbincangkan relasi *wujūd* dan *zamān* dalam perspektif hermeneutika, fenomenologi

⁵⁶ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 112.

⁵⁷ Muhammad Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd wa az-Zamān fī al-Khiṭāb aṣ-Ṣūfiy ‘inda Muhyiddin Ibn Arabi*, cet. ke-1, Beirut: Mansyūrāt al-Jamal, 2015.

dan eksistensialisme. Dalam penelitian ini, Yunus juga membahas cinta dalam kerangka eksistensialis-sufistik meski dalam versi ringkas. Yunus menguatkan bahwa mode keberagamaan sufi bukan nihilisme tetapi justru secara eksistensial mengukuhkan relasinya dengan Tuhan, manusia dan alam dalam spektrum *maḥabbah al-ilāhiyyah*. Namun karena fokus penelitian ini pada aspek al-Wujūd dan relasinya dengan al-Zamān, pembahasan al-Ḥubb al-Wujūdy di dalamnya tak cukup luas. Namun secara teoretis, karya tersebut memberikan kontribusi besar bagi penelitian ini.

Berdasarkan tinjauan pustaka di atas tampak bahwa karya-karya yang berupa buku, artikel atau penelitian di atas membahas tentang cinta Ibn ‘Arabi dari berbagai perspektif. Namun, dari sekian banyak karya-karya di atas, belum ada yang spesifik, mendalam dan menyeluruh membahas tentang wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi. Jadi, kajian tentang cinta Ibn ‘Arabi dalam tilikan fenomenologi eksistensial, penulis pandang masih sangat penting dan perlu untuk dilakukan.

Untuk menunjukkan letak perbedaan antara penelitian terdahulu dengan penelitian yang penulis kaji, berikut ini dapat dilihat perbandingan antara kedua kelompok metode yang diajukan (Lihat Tabel 1.1).

Tabel 1. 1
Perbandingan Metode Penelitian Terdahulu dan Penulis

No	Penelitian Terdahulu	Penelitian Penulis
1	Metafisika	Al-Hubb Al-Wujudy
2	Etika dan Estetika	Fenomenologi Eksistensial Heidegger
3	Feminisme	Al-Qur'an, Hadis dan Tasawuf
4	Komparatif dan Biografi	
5	Kosmologi	
6	Tafsir Al-Qur'an	
7	Pengantar dan Sufisme	
8	Fenomenologi dan Eksistensialisme	

Memperhatikan perbandingan dua kelompok metode pada tabel tersebut, tampak terdapat distingsi yang jelas antara kelompok metode penelitian terdahulu dengan metode yang penulis kaji. Penelitian yang akan diketengahkan di sini tergolong wacana baru, yaitu cinta Ibn ‘Arabi dalam perspektif yang tergolong baru dan kontemporer, yaitu fenomenologi eksistensial Martin Heidegger. Originalitas dan kekhasan dari penelitian ini terletak pada upaya memperluas horizon cinta Ibn ‘Arabi dengan mengadaptasi tilikan-tilikan fenomenologi eksistensial Martin Heidegger. Penelitian ini berusaha menghadirkan sebuah wacana *al-Hubb al-Wujūdy* seoriginal mungkin serta berupaya memperkaya berbagai kajian Ibn ‘Arabi yang sudah ada saat ini.

E. Kerangka Penelitian

Sebuah penelitian memerlukan acuan-acuan teoritik (objek formal) yang difungsikan sebagai kerangka operasional tulisan. Adapun

kerangka teoritik yang digunakan dalam penelitian cinta Ibn ‘Arabi (objek material) ini mengadaptasi pendekatan fenomenologi eksistensial.⁵⁸ Fenomenologi eksistensial difungsikan untuk mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsi yang selama ini telah mengkristal dalam cinta, untuk kemudian mencari mempercibangkannya dalam lokus eksistensial. Pertanyaannya, mengapa fenomenologi eksistensial penting dalam penelitian sufisme?

1. Fenomenologi Eksistensial Martin Heidegger

Sebagai bagian dari tradisi besar filsafat, fenomenologi mengalami perkembangan yang cukup variatif. Pelbagai varian fenomenologi diantaranya adalah *Trancendental Phenomenology* (Edmund Husserl), *Phenomenology of Facticity* (Martin Heidegger), *Phenomenology of Alterity* (Emmanuel Levinas), *Phenomenological Hermeneutic* (Hans-Georg Gadamer), *Phenomenology of Perception* (Maurice Merleau-Ponty), *Phenomenology of Imagining* (Jean-Paul Sartre), hingga *Phenomenology of Differance* (Jacques Derrida).

Dari berbagai varian, dua penanda utama fenomenologi adalah intuisi langsung (*direct intuition*) sebagai sumber utama filsafat dan wawasan struktur paling esensial (*essential structures*) yang direngkuh via intuisi langsung.⁵⁹ Basis intuisi ini menjadi dasar merengkuh fenomena sebelum terkontaminasi oleh berbagai

⁵⁸ Objek formal adalah objek yang menyangkut sudut pandang. Sedangkan objek material adalah objek yang merupakan fokus kajian dari suatu ilmu pengetahuan tertentu. Kaclan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Paradigma, 2005), h. 34.

⁵⁹ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Vol. 5. Springer Science & Business Media, 2013. h. 5

tindakan reflektif terhadapnya (prareflektif/prakognitif), baik proposisi filosofis atau ilmu pengetahuan.

Fenomenologi Heidegger sendiri merupakan respon terhadap ancaman nihilisme yang menyangkal kebermaknaan eksistensi manusia. Untuk itu, Heidegger memandang pentingnya mengajukan sebuah pertanyaan yang tepat dan mendasar dalam proses penyelidikan-makna-Ada. Bagi Heidegger, filsafat tradisional gagal membedakan dua macam pertanyaan yang diajukan untuk memahami sesuatu, yaitu pertanyaan ontis yang mempertanyakan atribut sesuatu (entitas) dan pertanyaan ontologis yang mempertanyakan modus meng-ada sesuatu.⁶⁰

Pendasaran filsafat Heidegger adalah fenomenologi yang mengadaptasi pemikiran Husserl, bahkan kemudian meradikalkannya menjadi kritik metafisika. Kedalaman makna yang diandaikan dalam fenomenologi ini berakar dari prinsip dasar fenomenologi untuk ‘membiarkan sesuatu menampakkan/menyingkapkan dirinya sendiri’ (*showing-itself*). Heidegger mengartikulasikan fenomenologi dari kata *phainomenon* sebagai membiarkan yang menampakkan diri, dilihat dari dirinya sendiri,

⁶⁰ Menurutnya, pertanyaan bagaimana— misalnya—agama/iman tersingkap di hadapan kita sebagai sesuatu yang memiliki makna di dunia? lebih mendasar dari pada pertanyaan apa yang dimaksud dengan misalnya agama/iman? Dalam contoh pertanyaan pertama, jawaban tentang agama/iman hanya sebuah deskripsi layaknya benda-benda objektif, sedangkan jawaban pertanyaan kedua bukan lagi berbicara tentang ‘apa’ secara kategoris, tetapi memiliki relasi praksis, sehingga memiliki makna. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger’s Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press 1989), h 8-10.

dengan cara dia menampakkan diri dari dirinya sendiri.⁶¹ Fenomenologi, bagi Heidegger, bertautan dengan pertanyaan *how* (bagaimana) bukan *what* (apa).⁶²

Dalam tilikan Heidegger, hal yang menampakkan (mewahyukan) diri bukan dalam artian upaya deskriptif, melainkan momen ketersingkapan (*unconcealment*) Ada secara keseluruhan dalam artian pra-reflektif. Dalam fenomenologi Heidegger, peristiwa tersingkapnya suatu fenomena selalu bersamaan dengan momen tertabir atau tersembunyinya hal lain di balik penampakkannya.⁶³ Prinsip dasar inilah yang sekaligus mengkarakterisasi fenomenologi Heidegger bukan sebatas upaya deskriptif, melainkan ontologi fundamental.

Fenomenologi Heidegger berusaha mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsi yang selama ini telah mengkristal dalam sejarah metafisika Barat. Upaya ini ditandai dengan penyelidikan mendalamnya tentang persoalan Ada, yaitu dengan mempertanyakan makna Ada (*Being*) dalam relasinya dengan adaan-adan (*beings*).⁶⁴ Oleh banyak pembaca, penyelidikannya tersebut— dianggap— berhasil mendestruksi berbagai anomali metafisika Barat yang telah

⁶¹ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, cet. ke-7 (UK: Blackwell, 2001), h. 51-53

⁶² Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 59

⁶³ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 60.

⁶⁴ Heidegger sendiri menekankan perbedaan ontologis (ontological difference) antara Being dengan beings. Jika Being mengacu pada Ada dalam dirinya sendiri, maka beings merujuk pada suatu entitas tertentu. Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press, 1988. h. 17

berkembang sejak masa Plato hingga Edmund Husserl. Heidegger menangkap bahwa terdapat kesalahan mendasar dalam konstruksi filsafat Barat. Kesalahan tersebut terletak pada tradisi metafisika Barat yang terjangkiti amnesia ontologis, yaitu keterlupaan Ada (*forgetfulness of Being*). Pada titik inilah, Heidegger berusaha melakukan suatu ‘revolusi’ filsafat di ranah metafisika, dengan fenomenologi sebagai basis teoretisnya.

Heidegger memulai dengan persoalan Ada yang menampakkan diri. Mengapa Ada itu ada? Oleh karenanya fenomenologi adalah ontologi. Yang menjadi problem adalah Ada itu sendiri bukan fenomen karena Ada mencakup keseluruhan dan abstrak yang tidak bisa dicakup oleh cakupan lain. Oleh karenanya, Heidegger tidak berupaya menyelidiki Ada dalam dirinya sendiri (*Being in itself*), melainkan menyingkap makna mengada (*what it means to be*).⁶⁵ Dalam artian, Heidegger tidak memberikan rumusan-rumusan tentang Ada karena pemahaman atasnya senantiasa samar. Pemahaman atas Ada selalu terjadi pada momen ketersingkapan Makna Ada yang ditempatkan dalam kemenduniaan (*Worldhood*) *Dasein* di dalam dan melalui horizon waktu.

Untuk memahami Ada itu sendiri, Heidegger menjelaskan bahwa tindakan memahami Ada hanya mampu dilakukan oleh peyelidik (*inquirer*) yang memiliki kemampuan memikirkan dan menanyakan makna Ada, yakni *Dasein* (Ada-di-sana/*Being-in-*

⁶⁵ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 25. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, h.5

there).⁶⁶ Analisa Heidegger tentang *Dasein* menandai keterputusan wacananya dengan Immanuel Kant. Dipaparkan Guignon, tidak seperti filsafat transendental Kant yang mengandaikan adanya sesuatu yang dinamakan dengan pikiran atau kesadaran subjek saat mempersepsi objek tertentu dalam realitas, Heidegger justru menangkap sesuatu yang lebih mendasar dan primordial. Sebelum adanya dikotomi subjek-objek yang diandaikan dalam filsafat transendental Kant, sejak awal kita sudah terikat dengan dunia (mendunia) yang terjalin melalui keterlibatan praktis keseharian.⁶⁷ Dalam pemaknaan lain, relasi praktis dengan dunia mendahului segala upaya teoretisasi yang mengandaikan adanya dualitas subjek-objek di dalamnya.

Konsep *Dasein* Heidegger sekaligus merupakan kritik terhadap klaim tradisi metafisika kehadiran (*metaphysics of presence*) tentang ego transendental, yaitu subjek yang diandaikan mampu mengatasi konteks keberadaannya demi suatu pemahaman total, universal, dan menyeluruh. Ego transendental menurut Heidegger tidak mungkin mentransendensi konteks keberadaannya oleh sebab keniscayaannya berada-di-sana. Pada titik ini, Heidegger menganggap bahwa keberhasilan Kant meruntuhkan klaim metafisika tentang korespondensi pengetahuan manusia dengan

⁶⁶ Kata ini merupakan kata kerja infinitif yang mengandaikan aktivitas/proses mengada secara terus menerus (*to be*) dan memahami Ada oleh sebab kemenduniaanya, jadi bukan sebatas benda/objek pasif. Richard Polt, Heidegger: *An Introduction*, Routledge, 2013. h. 29-30

⁶⁷ Charles B. Guignon, "Introduction", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1 (USA: Cambridge University Press, 1993), h. 6 dan 13.

realitas sesungguhnya, serta berhasil mengatasi tradisi metafisika yang memandang ego sebagai substansi (dengan merumuskan ego sebatas aktivitas yang mengkategorisasi realitas), sejatinya belum bisa melepaskan diri dari asumsi-asumsi dasar metafisika kehadiran. Kritik Kant masih mengandaikan adanya ego transendental yang melampaui/mengatasi ruang-waktu yang sejak awal telah senantiasa dilibati *Dasein*.⁶⁸

Selain bergumul pada makna Ada, Heidegger menaruh perhatian besar pada masalah waktu. Ia mempertautkan diskursus waktu dengan modus eksistensi *Dasein* karena waktu merupakan horizon eksistensial yang memungkinkan ketersingkapan makna Ada.⁶⁹ Waktu, bagi Heidegger, bertaut erat dengan struktur eksistensial *Dasein*, bukan konsep waktu sebagai subjektif ataupun objektif. Waktu baginya bukan eksternal-objektif tetapi modus eksistensial *Dasein* sebab watak kemenduniaan *Dasein*. Dalam artian *Dasein* mewaktu di dunia karena diniscayakan oleh temporalitas *Dasein*.⁷⁰

Temporalitas mengandaikan kesatuan masa depan, masa lalu, masa kini dalam satu arus waktu (*estatic unity of time*). Ketiga dimensi waktu tersebut senantiasa hadir secara bersamaan dalam modus eksistensi *Dasein*.⁷¹ Selain itu, temporalitas senantiasa

⁶⁸ Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat dari Hume Hingga Heidegger*. Jakarta: Penerbit Koekoesan (2012), h. 94.

⁶⁹ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 38

⁷⁰ Richard Polt, *Heidegger...*, 2013. h. 107

⁷¹ Budi Hardiman, *Heidegger: Mistik Kescharian*, h. 111

terproyeksikan ke masa depan (*future*).⁷² Keterarahan ke masa depan inilah yang menjadi basis ontentisitas *Dasein*.

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

Heidegger melihat potensi besar di dalam fenomenologi. Namun ia tidak lagi menggunakannya semata untuk memahami esensi kesadaran manusia. Fokus dari filsafat Heidegger adalah untuk memahami makna Ada. Heidegger menerapkan fenomenologi untuk memahami ada. Dalam arti inilah fenomenologi berubah menjadi ontologi. Untuk memahami Ada, Heidegger awalnya mencoba memahami Ada via penanya Ada (*Dasein*), yang selalu

⁷² Stephen Mulhal, *Heidegger and Being and Time*, h. 145

mendunia. Filsafat Heidegger adalah fenomenologi eksistensial, suatu upaya untuk memahami makna Ada yang menyingkapkan dirinya dalam kaitannya dengan kemewaktuan.

2. Relevansi Fenomenologi eksistensial dengan *al-Hubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi

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

“Hari ini, dengan bantuan fenomenologi, kita mampu memeriksa bagaimana cara seseorang berelasi dengan dunia, tanpa mereduksi data objektif pengalamannya ke dalam data persepsi inderawi belaka, atau tanpa harus membatasi lapangan pengetahuan sejati dan sarat makna hanya sebatas dalam lingkup proses pemahaman rasional. Dengan terbebas dari rintangan lama itu, kita belajar untuk menggunakan dan memanfaatkan maksud-maksud yang tersirat di balik segala tindakan kita yang terbentuk dalam kesadaran maupun yang terbentuk di sebrang-kesadaran.”⁷³

Terilustrasikan melalui pemaparan Corbin di atas, bahwa fenomenologi menekankan pentingnya mengembalikan kajian cinta dalam mistisisme pada kekayaan pengalaman manusia. Melalui fenomenologi, kajian cinta dalam mistisisme yang sering kali direduksi sedemikian rupa menjadi sebatas data persepsi indrawi, ataupun sebagai lapangan penelitian yang dipahami sekedar kerja pemahaman rasio kognitif belaka, dikembalikan kepada kedalaman peristiwa sebagaimana tampil pada kesadaran (*consciousness*),

⁷³ Henry Corbin, *Creative Imagination...*, h. 3.

bahkan fenomena yang melampaui atau tampil di sebrang-kesadaran (*trans-consciousness*). Oleh sebab itu, signifikansi dan kekhasan wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi akan terpantul lebih jernih menggunakan pembacaan fenomenologis. Pada tahap ini fenomenologi merupakan upaya mendeskripsikan cinta atas Wujud al-Haqq dalam tasawuf agar tersingkap, sebagaimana dirinya menyingkapkan pada kesadaran.

Adapun dalam menguraikan relasi antara fenomenologi dengan cinta, penulis mengacu pada pertimbangan mendasar bahwa akses terhadap penyelidikan filosofis pada ranah ontologi hanya dimungkinkan menggunakan fenomenologi. Dalam konsepsi fenomenologis, setiap fenomena diproyeksikan untuk menemukan suatu makna terdalamnya. Kedalaman makna yang diandaikan dalam fenomenologi ini berakar dari prinsip dasar fenomenologi untuk ‘membiarkan sesuatu menampak/menyingkapkan dirinya sendiri’ (*showing-itself*). Hanya saja, maksud tersebut tidak sesederhana munculnya sesuatu (*appearance*) di hadapan kesadaran (keterarahan kesadaran pada suatu objek/intensionalitas). Dalam fenomenologi, peristiwa tersingkapnya suatu fenomena selalu bersamaan dengan momen tertabir atau tersembunyinya hal lain di balik penampaknya. Prinsip dasar inilah yang sekaligus mengkarakterisasi fenomenologi bukan sebatas upaya deskriptif, melainkan ontologi fundamental.

Namun harus digarisbawahi terlebih dahulu bahwa dilibatkannya wacana filsafat dalam penelitian Ibn ‘Arabi ini bukan dimaksudkan sebagai upaya pencerabutan ajarannya dari bingkai

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

Keterlibatan wacana filsafat dalam penelitian tasawuf Ibn ‘Arabi ini sebatas upaya peneliti untuk mencari kemungkinan ajarannya diungkapkan dalam bahasa zaman ketika karya-karyanya dibaca. Keterlibatan filsafat dimaksudkan untuk menemukan sebuah horizon pemahaman baru di kancah tradisi keberagamaan. Pertanyaannya, Dimanakah persisnya wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi yang diperbincangkan dalam perspektif fenomenologi eksistensial?

Ketika agama hanya dipahami layaknya objek deskriptif belaka (teologi-dialektis/kalām), agama serta-merta kehilangan kedalaman makna yang menyembul dari suatu penghayatan cinta. Sejak era kodifikasi ilmu-ilmu keislaman pada sekitar abad ke-2 Hijriah, wacana agama telah mengalami teoretisasi sedemikian rupa yang sering kali malah menyelubungi cinta dalam laku keseharian seorang muslim yang luruh dan sarat penghayatan serta kedalaman makna.

Padahal jika mengacu pada bagaimana memahami wacana iman sebelum era formatif kalām, menarik apa yang diasumsikan Goldziher bahwa Nabi Muhammad saw bukanlah seorang teoritikus

kalām.⁷⁴ Asumsi ini mengindikasikan bahwa agama pada masa kenabian lebih merupakan praksis keseharian kultural atau etika praktis umat Islam, dari pada upaya-upaya teoretisasi iman an sich. Pada titik inilah tasawuf sebagai kritik atas wacana yang dikukuhkan teologi dialektis difungsikan untuk mendestruksi berbagai warisan asumsi dasar teologi yang menyelubungi makna cinta, untuk kemudian mengembalikannya pada momen eksistensial. Berbagai argumen pendasaran perbincangan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi melalui fenomenologi eksistensial adalah sebagai berikut:

Pertama, baik sufisme Ibn ‘Arabi maupun fenomenologi Heidegger memberikan penekanan pada intuisi manusia. Pada momen intuitif, berbagai dikotomi yang diniscayakan oleh tindakan kognitif terhadap realitas menjadi raib. Pengalaman ketersingkapan fenomena pada awalnya dicandra secara intuitif, sedangkan fakultas kognitif hanyalah proses lanjutan dari eksternalisasi intuisi tersebut. Dengan kata lain, Ibn ‘Arabi dan Heidegger menekankan intuisi langsung yang bersifat prarefleksif, sebagaimana momen terengkuhnya cinta atas Wujud al-Haqq dan *Being* yang dimungkinkan oleh intuisi.

Kedua, penggunaan fenomenologi eksistensial Heidegger sebagai acuan teoretis dalam penelitian terkait cinta Ibn ‘Arabi mempertimbangkan bahwa al-Wujud merupakan terminologi kunci dalam keseluruhan sistem teosofisnya. Dalam wacana filsafat

⁷⁴ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, (New Jersey: Princenton University Press, 1981), h. 67.

kontemporer, Heidegger sendiri menaruh perhatian sangat besar terhadap *Being* dan kaitannya dengan waktu sehingga dianggap telah berhasil mendestruksi metafisika Barat.

Ketiga, diskursus cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi maupun persoalan ontologi Heidegger bertaut-erat dengan waktu. Ibn ‘Arabi mengembalikan cinta pertama-tama, sebagai peristiwa eksistensial. Dengan demikian, memperbincangkan cinta bukan hanya sebagaimana dipikirkan dalam sebuah konsep teologis maupun filosofis belaka, namun sekaligus sebagai cinta yang ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh. Cinta tengah dipahami sebagai momen eksistensial yang luruh dalam suatu praktis pencarian atau pengembaraan seorang sufi yang ditapaki melalui penghayatan dan pengkayaan makna. Proyeksi semacam inilah yang memungkinkan keterbukaan diri di hadapan berbagai kemungkinan pemahaman keagamaan dan kehidupan, sehingga religiusitas dan kehidupan dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman cinta. Heidegger sendiri menggarisbawahi bahwa keterlupaannya *Being* dipicu oleh metafisika Barat dalam memikirkan *Being* sebagai realitas yang tidak mewaktu (*timeless*). Padahal, *Dasein* senantiasa menemukan makna *Being* dalam waktu.

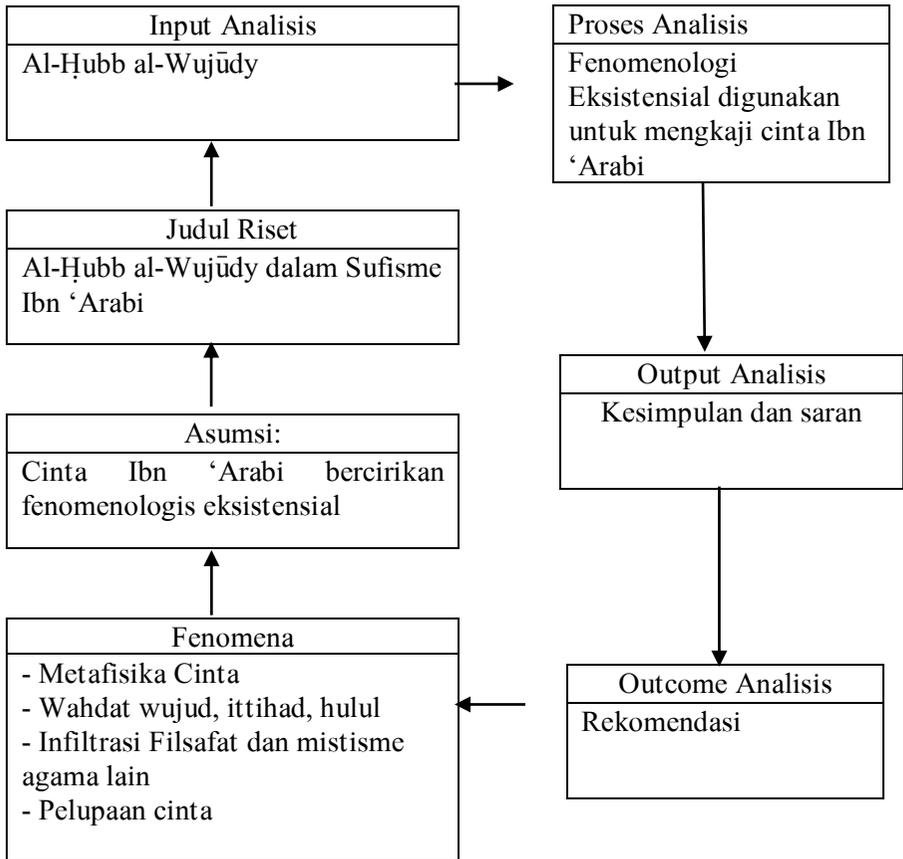
Sebagai pengetahuan, fenomenologi sufistik berusaha mengembangkan sebuah pemahaman bahwa rasio manusia tidak mungkin mampu mencapai pemahaman definitif paling jernih dan paripurna atas cinta. Dengan menyadari ketidakmampuan fakultas kognitif tersebut, maka pengetahuan atas cinta menjadi suatu proyeksi logos keagamaan yang rendah hati, yang sadar akan batas-

batas kemanusiaannya, yang tidak mungkin melampaui ketersituasian dan kemewaktuan dirinya. Sedangkan sebagai sebuah penghayatan, cinta atas Wujud al-Haqq tengah dipahami sebagai momen eksistensial yang luruh dalam suatu praktis pencarian atau pengembaraan seorang sufi yang ditapaki melalui penghayatan dan pengkayaan makna dalam setiap peristiwa ketersingkapan al-Wujud di dalam horizon waktu. Proyeksi semacam inilah yang memungkinkan keterbukaan diri di hadapan berbagai kemungkinan pemahaman keagamaan, sehingga religiusitas dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman cinta.

Jika fenomenologi eksistensial Heidegger berusaha mengembalikan filsafat ke penghayatan sehari-hari (*lebenswelt*) sebelum ditimbun oleh berbagai asumsi-asumsi filosofis maupun teologis apapun, maka sufisme yang dipahami secara fenomenologi eksistensial dalam penelitian ini merupakan penyelidikan atas cinta atas Wujud al-Haqq sebagaimana ditemukan dalam praktis kescharian melalui penghayatan yang luruh. Antara cinta sebagai sebuah pengetahuan dan cinta sebagai suatu penghayatan merupakan dua cara yang berbeda dalam menghyatai, memahami dan membicarakan cinta. Walaupun memiliki titik tolak yang berbeda, keduanya sama sekali tidak bisa mengasingkan satu-sama lain, melainkan dualitas yang benar dalam kesatuannya. Oleh sebab itu, keduanya mengandaikan suatu situasi paradoksal yang inheren. Detail-detail seputar inilah yang akan dielaborasi lebih jauh dalam penelitian ini, kemudian secara perlahan akan bergerak pada suatu

kemungkinan pemahaman cinta secara berbeda yang diistilahkan dengan *al-Ḥubb al-Wujūdy*.

Tabel 1.2 Kerangka Konseptual



F. Metode Penelitian

Metode penelitian difungsikan untuk mendapatkan kumpulan data secara lebih komprehensif, sistematis, ilmiah dan obyektif. Dengan demikian, studi ini menggunakan metode penelitian sebagai berikut:

1. Fokus Penelitian

Fokus penelitian dalam tulisan ini adalah cinta Ibn ‘Arabi dalam tilikan fenomenologi eksistensial serta signifikansinya bagi religiusitas saat ini.

2. Sumber Data

Dalam konteks riset berbasis pustaka, ada dua jenis data yang diperlukan dalam penelitian ini, yaitu data-data primer yang memiliki relevansi kuat dengan Ibn ‘Arabi sebagai subjek kajian, dan data-data sekunder yang relevansinya dengan subjek kajian tidak terlalu kuat. Meskipun klasifikasi ini terlihat ketat, dalam penerapannya penelitian ini tidak memandang sebelah mata signifikansi data-data sekunder dalam mencari kemungkinan dan perspektif baru terhadap subjek kajian.

Pencarian informasi yang digunakan dalam penelitian berbasis studi kepustakaan sangat mengandalkan sumber-sumber tertulis. Terdapat dua jenis sumber data yang digunakan dalam penelitian ini, yaitu:

- a. Sumber primer (*primary sources*). Sumber primer ini digunakan untuk menelusuri ajaran Ibn ‘Arabi melalui berbagai karyanya,

khususnya teks *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*⁷⁵, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*⁷⁶, ontologi 28 risalah pendek Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi*⁷⁷ dan *Tarjumān al-Asywaq*. Karya-karya tersebut digunakan dalam penelitian ini karena memuat banyak detail-detail ajaran Ibn ‘Arabi.

- b. Sumber sekunder (*secondary sources*). Dalam hal ini, sumber sekunder memijak pada hasil penelitian sebelumnya, baik dari kalangan filsuf, sufi, sarjana muslim modern, hingga orientalis. Berbagai tulisan dan karya tentang Ibn ‘Arabi yang tersebar dalam format buku, artikel, maupun esai di jurnal ilmiah. Buku-

⁷⁵ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), 9 Jilid. Karya ini telah terbit dalam berbagai edisi, dan edisi yang digunakan dalam penelitian ini adalah salah satu edisi terbaru yang telah diedit, diberi indeks, dan disempurnakan dengan shakl (harkat). Selanjutnya disingkat dengan Futūḥāt.

⁷⁶ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abu al-Ala al-‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.). Selanjutnya disebut *Fuṣūṣ*. Sebagai bandingan, penelitian ini sesekali juga menggunakan komentar atas *Fuṣūṣ* oleh ‘Abd al-Razzaq al-Qashani, Syarḥ *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1306 H).

⁷⁷ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Rasā’il Ibn ‘Arabi*, ed. Muhammad ‘Abd al-Karim al-Namri (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007). Ke-28 risalah tersebut adalah *Kitāb al-Fanā’ fī al-Mushafī adah, Kitāb al-Alif, Kitāb Ayyām ash-Sha’n, Kitāb al-I’lām bi Ishārāt Ahl al-Ilhām, Risālah al-Qism al-Ilāhī, Kitāb al-Azal, Kitāb al-Isrā’ ilā Maqām al-Asrā, Risālah Lā Yu’awwal ‘Alaih, Kitāb al-Tarājim, Risālah al-Intiṣār, Kitāb al-Masā’il, Kitāb al-Isfār ‘ind Natā’ij al-Asfār, Kitāb Hī lyah al-Abdāl, Kitāb al-Waṣiyyah, Kitāb al-Jalāl wa al-Kamāl, Kitāb al-Jalālah, Kitāb al-Qurbah, Kitāb al-Mīm wa al-Wāw wa al-Nūn, Kitāb al-Yā’, Risālah al-Anwār, Risālah ilā al-Imām al-Rāzī, Kitāb ash-Shāhid, Kitāb Manzil al-Quṭb wa Maqāmihī wa Ḥālihī, Kitāb al-Kutub, Kitāb at-Tajalliyāt, Kitāb al-Waṣāyā, Kitāb Naqsh al-Nuṣuṣ, Kitāb Iṣtilāhāt al-Ṣūfiyyah.*

buku itu secara langsung maupun tidak langsung memberi kerangka pada pola pikir penelitian ini.

3. Metode Pengumpulan Data

Dalam hal pengumpulan data, peneliti menempuh studi dokumentasi dan studi literatur. Studi dokumentasi yaitu menghimpun data berupa sejumlah literatur yang diperoleh di perpustakaan atau teknologi informasi yang berkembang saat ini. Sedangkan studi literatur yaitu mempelajari, menelaah dan mengkaji bahan pustaka yang berhubungan masalah objek penelitian.

Data-data primer dan sekunder dikumpulkan dari buku maupun jurnal. Data-data tersebut lalu diklasifikasi berdasarkan relevansi dan sumbangannya terhadap kajian ini, karena banyak di antara bahan-bahan yang ada seperti tidak terkait, tetapi sebenarnya saling mendukung dan memberi informasi tambahan yang diperlukan untuk penelitian ini.

4. Teknik Analisis Data

Dengan pertimbangan bahwa obyek penelitian ini adalah pesan-pesan berbentuk teks, maka metode analisis data yang digunakan dalam penelitian ini adalah *Qualitative Content Analysis* (kajian isi dokumen secara kualitatif).⁷⁸ Analisis ini pada dasarnya merupakan analisis ilmiah tentang isi pesan suatu teks.⁷⁹

⁷⁸ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1996), h. 65.

⁷⁹ Noeng Muhadjir, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), h.49

5. Jenis dan Pendekatan Penelitian

Jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian pustaka (*library research*), penelitian yang berfokus mengumpulkan data dan meneliti referensi-referensi terkait subjek yang dikaji. Penelitian ini merupakan sebuah riset filosofis yang menggunakan fenomenologi eksistensial dan kritik metafisika sebagai acuan metodologisnya.

Fenomenologi eksistensial yang diadaptasi dari pemikiran Heidegger dimaksudkan untuk memahami cinta atas Wujud al-Haqq yang dimungkinkan oleh temporalitas *Dasein*, karena signifikansi cinta Ibn ‘Arabi justru akan nampak dengan melakukan kajian semacam ini.

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

G. Sistematika Pembahasan

Agar menghasilkan sistematika tulisan yang sistematis, maka penelitian ini dipetakan ke dalam lima bab utama:

Bab pertama memaparkan orientasi studi untuk memberikan ilustrasi umum terkait pokok-pokok utama kajian, sekaligus memuat

asumsi dasar yang akan dielaborasi lebih jauh dalam pembahasan. Bab ini akan membahas tentang latar belakang topik kajian, signifikansi, dan metodologi yang akan diterapkan. Bab ini penting untuk melihat secara singkat kontur pembahasan pada bab-bab selanjutnya.

Bab kedua berusaha memotret sejarah hidup Ibn ‘Arabi secara padat dan singkat, baik intelektual maupun spiritual, pengaruh maupun keterpengaruhan, khususnya perihal momen cinta. Berangkat dari fenomenologi eksistensial, momen-momen penting dalam perjalanan spiritual Ibn ‘Arabi menegaskan al-Ḥubb al-Wujūdy sebagai cinta yang dihidupi (*living sufism*). Uraian biografis pada bab ini juga berguna untuk melihat lebih lanjut bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan masalah itu.

Bab ketiga berisi tentang uraian umum al-Ḥubb al-Wujūdy dalam sufisme Ibn ‘Arabi, watak dasar, hingga kekhasan yang meniscayakan adanya pergeseran paradigmatis ke fenomenologi cinta. Dengan mendudukan wacana cinta atas Wujud al-Haqq dalam terang fenomenologi, maka pemahaman cinta bukan lagi dimulai dari suatu pengamatan reflektif-teoretis. Karena sebelum menjadi sebuah refleksi, cinta atas Wujud al-Haqq, pertama-tama, adalah pengalaman yang dihayati melalui praktis terlebih dahulu. Perbincangan cinta Ibn ‘Arabi dalam tilikan fenomenologi dinilai penting sebagai landasan al-Ḥubb al-Wujūdy pada bab berikutnya.

Bab keempat bermuatan analisis tauhid, dialektika cinta dan implikasi al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn ‘Arabi. Bab ini bermuatan analisis relasi tauhid dan cinta yang didekati menggunakan fenomenologi-eksistensial, sehingga menghasilkan satu pemahaman baru atas cinta

sebagai al-Ḥubb al-Wujūdy. Penulis akan secara hati-hati dan bertahap menganalisis sejauh mana kesesuaian aspek-aspek fenomenologi eksistensial ditemukan dalam karya-karya Ibn ‘Arabi. Sehingga pada bab ini akan terlihat sangat jelas keunikan konsep Ibn ‘Arabi tentang al-Ḥubb al-Wujūdy. Selanjutnya penulis akan menunjukkan implikasi al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn ‘Arabi dalam konteks tradisi keberagamaan.

Bab kelima adalah penutup. Bab ini adalah bagian terakhir dari penelitian ini yang mengetengahkan kesimpulan dari uraian Ibn ‘Arabi tentang al-Ḥubb al-Wujūdy, saran dan kritik untuk perbaikan penelitian ini, serta daftar pustaka.

BAB II

MOMEN-MOMEN CINTA IBN ‘ARABI

Begitu banyak karya Ibn ‘Arabi lahir berkat peran figur perempuan suci, dimana Ibn ‘Arabi belajar dan menimba ilmu. Pertemuan dengan Nizham, misalnya, mengilhami Ibn ‘Arabi untuk menulis sebuah kumpulan syair yang diberi judul *Tarjumān al-Asywāq* (Tafsir Kerinduan). Syair-syair ini secara khusus dipersembhkannya untuk Nizham, yang kecantikannya menyadarkan Ibn ‘Arabi pada keindahan Tuhan pada diri wanita. Karya ini sempat dituduh mengajarkan “erotisme” oleh sebagian ulama Aleppo, namun Ibn ‘Arabi menyanggahnya dengan mengatakan bahwa ia menulis syair-syairnya murni untuk tujuan-tujuan spiritual.

Perlu digarisbawahi bahwa saat itu adalah kali pertama dia tergerak oleh cinta kepada wanita. Apresiasi terhadap perempuan baru muncul setelah pertemuan ini. Hal itu diakui oleh Ibn ‘Arabi sendiri dalam salah satu kitabnya:

“Di antara semua pria, tak ada yang memiliki keengganan lebih besar terhadap kaum perempuan dan hubungan seks selain diriku, yang bermula sejak aku memasuki jalan spiritual dan selama delapan belas tahun sesudahnya. Saya dulu tidak menyukai kaum wanita dan hubungan seksual seperti orang lain ketika saya pertama-tama memasuki jalan ini. Saya tetap demikian selama kira-kira 18 tahun hingga saya menyaksikan tingkat yang lebih tinggi ini. Sebelum itu, saya mengkhawatirkan ketidakridhoan ilahi pada hal ini. Sebab saya telah menemukan suatu riwayat Nabi bahwa Tuhan telah membuat wanita dicintai oleh Nabinya. Ketika saya tulus menghadap Tuhan dengan mengalihkan perhatian saya

kepadanya dalam hal itu dikarenakan ketakutan saya akan ketidakridhoannya (sebab saya tidak menyukai apa telah dibuat Tuhan agar disukai nabi-Nya) maka ketidaksukaan itu menghilang dari diri saya. Saya menjadi makhluk yang paling gigih dalam menjaga mereka dan memenuhi hak-hak mereka, sebab dalam hal ini saya mendapatkan pencerahan”.⁸⁰

Pada usia empat puluh tahun, berbagai mimpi dan pertemuan misterius silih berganti ia alami; khususnya pertemuan dengan figur gadis yang mengilhaminya untuk menulis karya monumental, *Futūhāt al-Makkiyyah* (Pencerahan-pencerahan Makkah). Sebagaimana tersirat dari namanya, karya ini ditulis pertama kali di kota suci ini setelah pertemuan dengan figur gadis misterius ketika sedang tawaf.

Kesempatan Ibn ‘Arabi untuk bertemu dengan guru-guru sufi membuatnya tumbuh dan berkembang dalam cinta dan kasih sayang yang memancar dari cinta Ilahi. Pertemuannya dengan para guru sufi, baik perempuan maupun lelaki, mempunyai pengaruh yang besar terhadap perjalanan spiritual dan intelektual Ibn ‘Arabi. Pertemuannya dengan guru sufi perempuan, selain membentuk wacana keagamaan yang berbasiskan cinta, juga menginspirasi karya-karya Ibn ‘Arabi. Beberapa karyanya lahir berkat peran figur perempuan-perempuan suci, yang darinya Ibn ‘Arabi belajar dan menimba intelektualitas dan spiritualitas.

Usaha untuk menghadirkan riwayat Ibn ‘Arabi sudah dimulai sejak Miguel Asin Palacios dalam karyanya “*El Islam Cristianizado*;

⁸⁰ Ibn ‘Arabi, *Futūhat...tt*, h.84.

Estudio del sufismo a traves de las obras de Abenarabi de Murcia”⁸¹

Hanya saja, meminjam analisis Badawi, sikap berlebihan untuk menerapkan keterpengaruh tersebut tidak didasarkan pada rujukan yang valid. Asin Palacios, di sisi lain, mereduksi sufisme Ibn ‘Arabi dalam doktrin Neoplatonisme dan mistisisme Kekristenan.⁸² Cara baca seperti ini mencerabut akar kesufian dalam pengalaman hidup Ibn ‘Arabi.

Henry Corbin, yang berusaha membenahi kesalahan Palacios, menampilkan kajian riwayat hidup dalam sepertiga bagian dari keseluruhan bukunya *L’Imagination Creatrice dans le Soufisme d’Ibn ‘Arabi*. Selain membaca Ibn ‘Arabi sebagai seorang filsuf, Henry Corbin mencoba mendudukan Ibn ‘Arabi dalam lingkup tradisi Syiah.⁸³ Terlepas dari kelebihan kajian Henry Corbin, pembacaan yang bias Syiah terkesan dipaksakan dan tidak didukung penalaran serta bukti

⁸¹ Buku Ini kemudian diterjemahkan oleh Abdurrahman Badawi ke dalam bahasa Arab dengan judul ‘Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuh. Sebagaimana tersirat dalam judul bukunya *El Islam Cristianizado (Islam yang dikristenkan)*, buku ini dimaksudkan untuk menegaskan kesatuan antara sejarah peradaban serta keterpengaruh kesufian Islam dan mistisisme Kristen di Spanyol pada masa kebangkitan Eropa. Abdurrahman Badawi, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuh*, Kairo: Maktabah al-Anjelo Mishriyyah, 1965. h. 125

⁸² Asin Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuh*, h. 98

⁸³ Corbin berangkat dari tesis bahwa ada keterpengaruh kebatinan Syiah dalam pemikiran Ibn Arabi. Baginya, kelahiran Ibn Arabi yang bertepatan dengan peristiwa penting dalam sejarah Syiah Ismailiyyah (momen proklamasi kebangkitan pemimpin agung di wilayah Alamut) memiliki makna tersendiri. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 25.

yang kuat, padahal Ibn ‘Arabi sendiri mengkritik cara berfikir kaum Syiah.⁸⁴

Claude Addas, dalam karyanya *Ibn ‘Arabi ou La quiete du Soufre Rouge*, berusaha membenahi pembelokan alur riwayat hidup Ibn ‘Arabi. Penyajian Addas dengan sistematika kronologi yang runut disertai rujukan ilmiah merupakan satu kelebihan tersendiri. Hanya saja, Addas tidak memberi cukup ruang untuk masuk ke dalam penjelasan yang berkaitan dengan ajaran Ibn ‘Arabi. Pada titik ini, Addas tidak menggarisbawahi kesufian Ibn ‘Arabi sehingga watak kesufian Ibn ‘Arabi menjadi tercerabut.⁸⁵

Berbeda dari konteks kenyataan kajian-kajian di atas, bab ini berusaha merepresentasikan bahwa cinta Ibn ‘Arabi berangkat dari kedalaman kesadaran sufistik sebagai bentuk kesalehan Islam. Penghayatan cinta Ibn ‘Arabi merupakan peristiwa kesufian melalui pertemuannya dengan para guru sufi, bukan sebetuk pengalaman falsafi yang rumit. Sepanjang hidupnya, Ibn ‘Arabi telah mengalami sekian banyak “momen cinta kesufian” dalam perjalanannya mengenali Tuhan. Berbagai “momen cinta kesufian” ini, meski merupakan pengalaman subjektif, sedikit banyak akan mempengaruhi pandangan-pandangannya tentang cinta dalam berbagai karyanya. Karena seperti

⁸⁴ Ibn Arabi mengkritik Syiah, khususnya Syiah Imamiyyah. Bagi Ibn Arabi, Syiah telah melenceng karena mengikuti hawa nafsu mereka sehingga muncul kekaburan pemahaman. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 282.

⁸⁵ Michael Chodkiewicz, ayah Addas, memuji karya anaknya sebagai karya yang menyeluruh dalam segala ukuran. Baginya, karya Addas merupakan salah satu karya terbaik dalam kajian riwayat hidup Ibn Arabi. *An-Nubuwwah wa al-Wilayah ‘inda Syaikh al-Akbar Ibn al-Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmed Tayyib, Dar al-Qubba al-Zarqa’ Marakish, tt, h. 12.

diketahui, hampir seluruh karya Ibn ‘Arabi tidak terlepas dari otobiografinya, pertemuannya dengan banyak figur spiritual, mimpi-mimpinya, dan berbagai perjalanannya dari satu tempat ke tempat lain.

Jika terdapat tokoh dalam tradisi Islam yang karyanya merupakan manifestasi dari otobiografi hidupnya, Ibn ‘Arabi adalah salah satu yang patut dicatut dan dicatat. Momen perjumpaan dengan para guru sufi telah memberikan pengaruh dalam membentuk jiwa dan penghayatan Ibn ‘Arabi atas cinta. Otobiografi ini teramat penting untuk menampilkan konsistensi pribadi Ibn ‘Arabi dalam pikiran, perasaan serta tindakannya, khususnya perihal penghayatan cinta dan sufisme. Berangkat dari lensa fenomenologi eksistensial, momen-momen penting dalam perjalanan spiritual Ibn ‘Arabi pada zamannya menegaskan al-Ḥubb al-Wujūdy sebagai cinta kesufian yang dihidupi (*living sufism*).

Berdasarkan pengalaman spiritualnya, Ibn ‘Arabi kemudian mengembangkan suatu visi cinta khas yang tidak lagi bersandar pada gaya berpikir kaum teolog dan filsuf. Uraian biografis pada bab ini pasti berguna untuk melihat lebih lanjut bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan masalah cinta. Agar menghasilkan urutan tulisan yang sistematis, maka bab ini dipetakan ke dalam tiga pembahasan utama: *Pertama*, pembelajaran cinta Ibn ‘Arabi. *Kedua*, berbagai momen cinta Ibn ‘Arabi. *Ketiga*, pengajaran cinta Ibn ‘Arabi.

A. Ibn ‘Arabi dan Pembelajaran Cinta

Walaupun lahir di tengah situasi peperangan dan pemberontakan yang tidak menentu di Andalusia, Ibn ‘Arabi mendapat keistimewaan karena tumbuh dan berkembang di tengah

banyak figur yang menanamkan cinta dan visi spiritual.⁸⁶ Di tengah figur yang menanamkan cinta itulah, Ibn ‘Arabi tumbuh dan berkembang sampai dewasa. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi istana al-Muwahhidun yang terkenal saleh dan amanah. Walau ayahanda Ibn ‘Arabi tidak selalu sejalan dengan putranya dalam memahami keyakinannya mengenai masalah spiritualitas, tetapi apapun yang membuat mereka beselisih pendapat, keduanya tetap dalam relasi kasih dan sayang.⁸⁷ Di sisi lain, ayahnya kerap membanggakan bakat spiritual Ibn ‘Arabi yang begitu kentara.

Ayah Ibn ‘Arabi termasuk figur penting dalam pembelajaran cinta Ibn ‘Arabi. Sebagaimana dinyatakan Syekh al-Akbar, ayahnya termasuk dalam kategori manusia spiritual *al-Rahmāniyyun*, karena secara khusus mereka diatur oleh asma *al-Rahmān*, “Yang Maha Pengasih”.⁸⁸ Atau dalam lain waktu, Ibn ‘Arabi menyebut ayahnya termasuk dalam kategori manusia spiritual *ahl al-anfās al-ilāhy*, karena secara khusus mereka setia dalam nafas ketuhanan.⁸⁹

Abu Muhammad ‘Abd Allah bin Muhammad al-‘Arabi al-Tha’i, paman dari pihak ayahnya, juga sangat berpengaruh dalam

⁸⁶ Selain ayah dan ibunya, Setidaknya ada tiga pamannya yang memiliki visi spiritual dan cinta ilahiah diantaranya, Abu Muhammad abd Allah bin Muhammad al-‘Arabi, Abu Muslim al-Khawlani dan Yahya in Yughan. Pengaruh ketiga sosok disebut dalam berbagai karya Ibn Arabi. Claude Addas, *Mencari Belerang*, h.42

⁸⁷ Hal ini terlihat ketika ayahnya sering mengajak ke beberapa tokoh besar, ulama dan sufi pada zamannya, di antaranya saat Ibn Arabi diajak menemui Ibn Rusyd. Begitu pula, saat ayahnya dengan penuh kasih sayang membacakan Ibn Arabi surat Yasin ketika Ibn Arabi sakit parah.

⁸⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 214.

⁸⁹ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 149

pengalaman cinta Ibn ‘Arabi. Pamannya ini termasuk dalam kategori “manusia spiritual yang jatuh cinta kepada nafas ilahi” (*ahl al-qulūb al-al-muta’asyiqah bi al-anfās*) baik secara indrawi maupun hakiki (*hissan wa ma’nan*). Maqam ini dicirikan pelakunya memiliki hati yang selalu merindui nafas kasih sayang ilahi, nafas yang memendarkan penyingkapan asma ar-Rahman.⁹⁰ Maqam cinta sang paman ini merupakan suatu maqam yang sangat identik dengan kategori yang dimiliki ayahnya, keduanya sama-sama bentuk pengalaman kesufian yang ditandai dalam hasrat ketuhanan.⁹¹ Maqam cinta yang diperoleh keduanya, baik sang ayah dan paman, sedikit atau banyak, berpengaruh terhadap sufisme Ibn ‘Arabi.

Sedangkan dari pihak ibu, Ibn ‘Arabi amat menghormati ibundanya, sebuah sikap yang lazim bagi seorang muslim dan sangat penting bagi seorang wali.⁹² Ibunya sangat dekat dan sering berkunjung kepada Fatimah bint Ibn al-Mutsanna, salah seorang guru spiritual Ibn ‘Arabi. Setidaknya hal ini menyatakan orientasi sang ibu terhadap tasawuf dan keberpengaruhannya dalam perkembangan spiritual dan paradigma cinta Ibn ‘Arabi.⁹³

Setelah Ibn ‘Arabi pindah ke Sevilla, ia menjadi murid kinasih Fatimah binti Ibn al-Mutsanna, sufi perempuan tersohor dari Kordoba. Seperti penuturan yang diberikan oleh Ibn ‘Arabi tentang

⁹⁰ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 158

⁹¹ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 43

⁹² Ibn Arabi bahkan selalu minta izin, doa dan ridho saat hendak bepergian. Salah satunya ketika ia meminta izin hendak bertolak ke Rota. Ibn Arabi, *Ruh al-Quds*, h. 18

⁹³ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 47

tokoh sufi perempuan, ia menjelaskan bahwa pertemuannya di Sevilla dengan sang sufi ini terjadi pada waktu yang dini.⁹⁴ Selain menghormati Syaikhah Fatimah, Ibn ‘Arabi juga sangat menyayangi perempuan suci tersebut.⁹⁵ Selama beberapa tahun di Sevilla, Ibn ‘Arabi sendiri melayani Fatimah bint al-Mutsanna, sufi yang telah mendapatkan cinta ilahi dan makrifat ketuhanan.⁹⁶

Dalam penuturannya, Ibn ‘Arabi menyifati sosok gurunya itu sebagai tokoh sufi yang dikarunia cinta Ilahi. Bagi Fatimah, Tuhan adalah Kekasih yang amat pencemburu. Sesaat saja berpaling dari-Nya dan memberati sesuatu sehingga tak menyadari kehadiran-Nya maka pencinta akan mendapat cobaan seturut dengan kelengahannya.⁹⁷ Oleh karenanya, Fatimah amat setia dan teguh dengan cintanya. Hal ini dibuktikan dengan keteguhannya yang hanya menghasrati Allah.

“Allah pernah menawarkan kerajaan-Nya kepada Fatimah tetapi ia tak bergeming sedikitpun atas tawaran itu. Ia menjawab: aku hanya menghasrati Engkau. Hanya engkau. Bagiku, segala sesuatu selainMu hanya ketiadaan”.⁹⁸

Ibn ‘Arabi, dalam *Rūḥ al-Quds*, menyebut bahwa Fatimah bint Ibn al-Mutsanna adalah rahmat bagi semesta.⁹⁹ Fatimah amat

⁹⁴ Annemarie Schimmel, *My Soul Is a Women: The Feminine in Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 1995, h. 85-85

⁹⁵ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi Perjalanan Spiritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi*, Depok: Keira Publishing, 2015, h. 69-87.

⁹⁶ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 70

⁹⁷ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 79

⁹⁸ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 80

⁹⁹ Ibn Arabi, *Ruh al-Quds*, h.126

peduli dengan orang yang membutuhkan. Ketika ada seorang perempuan mengadakan perihal suaminya yang menikah lagi, Fatimah mengutus surat Fatimah agar membawa suaminya kembali. Setelah beberapa waktu, suami perempuan tersebut kembali berkumpul bersama keluarganya.”¹⁰⁰Sosok Syaikhah Fatimah sebagai petanda cinta bagi semesta, tidak diragukan lagi, menjadi figur teladan yang amat berpengaruh bagi Ibn ‘Arabi dalam pengalaman cintanya kelak.

Pada 586 H, Ibn ‘Arabi bertemu dengan syaikhah Syams Umm al-Fuqara. Bagi Ibn ‘Arabi, menurut catatan Addas, Syams adalah sosok yang memiliki hati teguh, energi spiritual yang dahsyat dan kecerdasan.¹⁰¹ Hal ini tersurat dari namanya yang menjadi semacam gelar sebagai perwujudan kesalahannya. Predikat “*Syams* (matahari)” adalah metafora cahaya yang memberikan penerangan bagi mereka yang hendak menuju Allah. Sedangkan predikat “*Umm al-Fuqārā*’ (Ibu para kaum fakir)” bisa dimaknai ibu dari kaum fakir miskin sekaligus juga bermakna ibu dari kaum sufi yang lazim disebut *al-faḳīr*.¹⁰²

Pada tahun yang sama, Ibn ‘Arabi juga berkenalan dengan para wali yang termasuk dalam kategori yang agak ganjil: “wali-wali gila” (*bahālil*). Ia menjelaskan bahwa “wali-wali gila” telah kehilangan akal mereka karena sebuah teofani dan kekuatan yang luar biasa yang datang dari Allah. Akal mereka tertawan di sisi-Nya

¹⁰⁰ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 83

¹⁰¹ Claude Addas, *Mencari Belcrang Merah*, h. 134

¹⁰² Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 66

(*‘uqūluhum maḥbūṣah ‘indahū*); menikmati permenungan tentang Dia, tenggelam dalam kehadiran-Nya dan takluk oleh keagungan-Nya. Mereka, meminjam penuturan Ibn ‘Arabi, adalah manusia berakal tetapi tak berakal! (*hum aṣḥāb ‘uqūl bi lā ‘uqūl*).¹⁰³

Di Sevilla, Ibn ‘Arabi berguru kepada al-Uryubi, sufi yang setiap nafasnya adalah dzikir kepada Allah, baik dalam keadaan terjaga ataupun tertidur. Hal itu menunjukkan bahwa al-Uryubi selalu menghayati kehadiran Allah pada setiap waktunya.¹⁰⁴ Kecintaan yang besar kepada Allah inilah yang membuatnya mencurahkan cinta juga kepada sesama manusia. Al-Uryubi pernah mendapatkan isyarat untuk menolong bangsa Kinanah yang sedang menderita kemarau panjang dan amat membutuhkan curahan hujan. Dengan segera, al-Uryubi berangkat menuju Kinanah. Walau sempat mendapat penolakan dari pasukan penjaga Kinanah, al-Uryubi tetap menjalankan sholat *istisqā’* di depan gerbang istana tanpa mereka sadari. Selang beberapa saat, Allah menurunkan hujan kepada bangsa Kinanah.¹⁰⁵

¹⁰³ Ia kemudian menjelaskan adanya tiga macam “wali gila” ada orang-orang yang memperoleh Ilham (waridah) yang lebih kuat dari pada kekuatan batin mereka, dan karena itu mereka dikuasai oleh keadaan spiritual mereka. Ada juga orang-orang yang ilhamnya setara dengan kekuatan batin mereka; dalam hal ini, perilaku lahir mereka tampak sangat normal, tetapi tiba-tiba akan berubah kalut ketika ilham itu menguasai diri mereka. Dan ada pula orang-orang yang kekuatan batinnya lebih besar daripada kekuatan ilham, dan mereka terlihat biasa-biasa saja ketika dikuasai ilham itu. Selain itu, ada dua jenis lain dari “wali gila”: “wali gila yang bersedih” (mahzun) dan “wali gila yang bergembira” (masrur). Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 248-250. Lihat juga Claude Addas, *Mencari Belerang Mcrah*, h. 134

¹⁰⁴ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 45

¹⁰⁵ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 62

Di Sevilla, setelah pertemuannya dengan Syaikh al-Uryubi (guru spiritual pertamanya), Ibn ‘Arabi bertemu dengan Abu Musa ibn Imran al-Mirtuli yang energi spiritualnya berhubungan erat dengan Allah. Ibn ‘Arabi mengungkapkan bahwa al-Mirtuli termasuk diantara segolongan “sufi yang diberikan pertolongan Allah dan pada gilirannya menolong makhluk” (*rijāl al imdād al-Ilāhiy wa al-Kawniy*). Ibn ‘Arabi menuturkan sebagai berikut:

“Pada setiap zaman, ada tiga orang, tak kurang dan tak lebih. Mereka mencari pertolongan dari Allah dan memberi pertolongan kepada makhluk dengan kebajikan, keramahan, dan kasih sayang untuk menghadapi kekerasan, kebencian, dan angkara murka. Mereka berpaling kepada Allah demi memperoleh manfaat dari-Nya, dan berpaling kepada makhluk untuk memberi manfaat buat mereka...Aku bertemu dengan salah seorang mereka di Sevilla. Ia salah seorang manusia spiritual terbesar yang pernah kukenal. Namanya Musa ibn ‘Imran, guru pada zamanya.”¹⁰⁶

Kutipan di atas melukiskan al-Mirtuli sebagai figur teladan bagi Ibn ‘Arabi dalam pencurahan cinta kepada makhluk. Dalam interaksinya dengan al-Mirtuli itu, Ibn ‘Arabi memperkaya pengalaman cinta, kebajikan, keramahan, dan kasih sayang kepada sesama, alih-alih kekerasan, kebencian, dan angkara murka. Di mata Ibn ‘Arabi, al-Mirtuli adalah sosok yang selalu berupaya untuk memberi rahmat kepada makhluk.

Dalam perjalanannya dari Sevilla menuju Fez, Ibn ‘Arabi berinteraksi dengan para sufi *Malāmatiyyah*, hamba yang perindu.

¹⁰⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 13.

Malamatiyyah adalah hamba murni (*abd al-mahdh*). Satu-satunya kehendak --jika memang masih ada pada dirinya-- adalah benar-benar menyetarakan diri dengan kehendak Allah. Dengan melucuti egonya, dia meninggalkan semua kehendak bebas (*ikhtiyār*) dan menyembunyikan kesalehan sufistiknya.¹⁰⁷ Bagi Ibn ‘Arabi, mereka adalah sufi yang telah menapaki tingkatan *al-Qurbā* (kedekatan), maqam tertinggi dalam kesufian.¹⁰⁸

Di antara para *malamiyyah* ini antara lain Shalih al-Barbari. Ibn ‘Arabi menyebutnya sebagai perindu sejati, sufi yang telah mencapai kerinduan ilahi. Penanda utamanya adalah gairah kecemasan yang dahsyat. Mereka selalu berada dalam tegangan khawatir dan harapan (*khawf wa ar-rajā*). Mereka khawatir (*khawf*) jika perengkuhan cinta ilahinya raib oleh sebab terlena oleh selain-Nya. Di sisi lain, mereka juga berharap (*raja*)¹⁰⁹ bahwa mereka selalu menghayati cinta ilahi dalam kalbunya.¹⁰⁹

Selain Shalih al-Barbari, ada juga Abu ‘Abd Allah al-Syarafi.¹¹⁰ Al-Syarafi termasuk golongan *malamatiyyah*, yaitu mereka yang memiliki kecenderungan kuat akan cinta ilahi. Ia sangat ketat dan teguh dalam ibadah. Syaikh Shalih, selama empat puluh tahun, terbiasa menjalani hidup tanpa lampu penerang dan

¹⁰⁷ Ibn Arabi menegaskan bahwa *malamiyyah* adalah maqam tertinggi yang linier dengan maqam qurba (kedekatan). Tidak ada keluarbiasaan yang dinisbahkan kepada mereka. Mereka tersembunyi, suci, tidak dipuji oleh manusia, dan terahasiakan. Mereka menurut Ibn Arabi adalah para penyendiri (al-afraad). Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 111

¹⁰⁸ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 93

¹⁰⁹ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 131

¹¹⁰ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 113

menjalani malam dengan ibadah. Ia acapkali berlama-lama berdiri dalam *sholat* sampai kakinya bengkok.¹¹¹ Tentu saja, keteguhannya dalam ibadah tidak menegasikan kepeduliannya pada sesama manusia. As-Syarafi pernah memberkahi anak kecil yatim penjual jinten yang tidak punya apapun untuk dimakan. Setelah diberkati, seluruh dagangan anak tersebut habis terjual. Anak yatim itu membawa tujuh puluh dinar wangsa Almohad, yang pada saat itu kurang lebih bisa dipergunakan untuk makan berbulan-bulan bersama ibu dan adik-adiknya.¹¹²

Keteguhan dan kepedulian ini juga bisa dilihat dari relasi Ibn ‘Arabi dengan Yahya bin Tughan, seorang raja yang memilih lengser dan memasuki eksistensi baru sebagai hamba murni. Yahya bin Tughan menanggalkan semua atribut kesultannya dan menjadi penjual kayu bakar di pasar. Kesederhanaannya juga bisa dilihat dari kehidupan seharinya. Hasil penjualan hari itu digunakan untuk kebutuhan sederhana sehari. Selebihnya, ia sedekahkan semuanya kepada orang fakir.¹¹³

Setelah perjumpaannya dengan para *malamatiyyah*, Ibn ‘Arabi berjumpa dengan Badr al-Habsyi, tokoh yang selama 20 tahun menemani Ibn ‘Arabi. Abu Abdullah Badr al-Habasyi al-Yamani, seorang budak yang dimerdekakan oleh abu al-Ghanaim ibn al-Futuh al-Hurrani, menemani Ibn ‘Arabi sejak berjumpa di Fez ke

¹¹¹ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 182

¹¹² Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 188

¹¹³ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 174

Sevilla; dari Tunis ke Mekkah; dari Damaskus ke Malatya. Ibn ‘Arabi melukiskan pribadi Badr sebagai berikut:

“Sahabatku yang jernih tanpa noda, cahaya murni dia seorang Ethiopia, namanya ‘Abd Allah Badr. Dia bagaikan bulan purnama (Badr) tanpa awan. Dia menghargai hak setiap orang dan menunaikannya; dia penuh hak setiap orang tanpa berlebihan.”¹¹⁴

Ibn ‘Arabi melihat Badr sebagai figur yang memenuhi hak kepada sesama, menghargai hak *liyan* dan menunaikannya sesuai ukuran yang bijak.

Selama perjalanan ke Tlemcen, pada 590 H, ia bersahabat dengan seorang saleh bernama Abu ‘Abd Allah al-Tartusi, yang sewaktu berbincang-bincang dengan Ibn ‘Arabi menunjukkan kritiknya terhadap Abu Madyan, salah satu guru spiritual Ibn ‘Arabi. Perasaan benci kepada al-Tartusi sempat menguasai diri Ibn ‘Arabi. Namun, pada malam yang sama ia bermimpi bahwa Nabi SAW. memarahinya. Ibn ‘Arabi menjelaskan mimpi tersebut:

“Rasulullah bertanya kepadaku: “mengapa engkau membenci fulan ibn fulan?” Kujawab: “karena dia membenci Abu Madyan!”. Beliau berkata: “Tidakkah dia mencintai Allah dan aku?”, kujawab: “sesungguhnya ia begitu mencintai Allah dan mencintaimu”. Beliau melanjutkan: “Maka, mengapa engkau membencinya karena dia membenci Abu Madyan, bukan mencintainya karena dia mencintai Allah dan Rasul-Nya?”, kujawab: “Ya Rasulullah, aku telah berbuat salah dan sembrono. Kini aku bertobat, dan dia

¹¹⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 10

adalah orang yang sangat kucintai! Engkau telah memperingatkan dan menasihatiiku.”¹¹⁵

Ungkapan di atas menunjukkan pengajaran cinta Nabi Muhammad kepada Ibn ‘Arabi via mimpi. Ibn ‘Arabi menuturkan bahwa Nabi Muhammad merupakan sosok spiritual yang selalu mendorongnya untuk mencapai cinta yang lebih baik. Nabi Muhammad memotivasi Ibn ‘Arabi untuk selalu menebarkan rahmat dan kasih sayang kepada sesama.

Sekembalinya di Andalusia, pada saat di Tarifa Spanyol, Ibn ‘Arabi berkunjung ke Syekh ‘Abd Allah Ibn Ibrahim al-Malaqi, dia dikenal sebagai sufi yang memiliki kemurahan hatinya yang luar biasa (*futuwwah*). Menurut penjelasan Ibn ‘Arabi dalam *Ruh al-Quddus*, al-Malaqi selalu terlihat menyibukkan dirinya demi kepentingan orang lain, bukan demi kepentingan dirinya sendiri. Ia juga kerap mengunjungi gubernur dan hakim demi urusan orang lain, dan rumahnya selalu terbuka bagi kaum miskin.¹¹⁶

Pada saat di Marrakech pada 597 H, Ibn ‘Arabi singgah di kediaman al-Sabti yang dikenal gigih menyeru kebajikan, ketulusan hati, kepedulian serta kemurahan hati. Abu al-Abbas al-Sabti dikenal gemar bahkan nyaris obsesif untuk bersedekah. Memang tidaklah mengherankan jika Ibn ‘Arabi menyebutnya sebagai *shahib al-shadaqah*, pemberi sedekah. Ibn Rusyd, sebagaimana dikutip Addas, berkomentar bahwa bagi Abu al-Abbas, “Eksistensi bermula

¹¹⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 498.

¹¹⁶ Ibn Arabi, *Ruh al-Quds*, h. 120

dari kemurahan hati.”¹¹⁷ Dari al-Sabti dan al-Malaqi, Ibn ‘Arabi mendapat penegasan bahwa tasawuf adalah penyebaran cinta, kemurahan hati dan kepedulian kepada sesama. Hal ini dapat dijumpai dalam kedekatan dengan orang-orang fakir miskin, gemar bersedekah dan orientasinya pada hajat khalayak bukan hanya kepentingan dirinya sendiri.

Di Marrakech, ia juga menjalin persahabatan dengan Muhammad al-Marrakusy yang memiliki semboyan kewalian (*hijjir*). Semboyan ini didasarkan pada ayat Al-Qur’an “*Dan bersabarlah dalam menunggu ketetapan tuhanmu, karena sesungguhnya kamu berada dalam penglihatan kami* (QS. al-Thur: 48). Dari ayat ini, al-Marrakusy mendapatkan kemampuan untuk mengubah penderitaan menjadi kebahagiaan. Seperti ditulis Ibn ‘Arabi, ia tak pernah terlihat bermuram durja. Dia menghadapi musibah dengan hati yang riang dan tenang.¹¹⁸ Al-Marrakusy menjadi figur teladan bagi Ibn ‘Arabi untuk menghayati penderitaan menjadi kebahagiaan.

Pada 599 H, saat Ibn ‘Arabi di Ceuta dan memulai perjalanannya ke Maghrib, Ia bertemu dengan Abu Ibrahim ibn Yaghmur. Bagi Ibn ‘arabi, dia merupakan contoh sempurna dari seorang gubernur yang adil. Ibn Yaghmur tidak pernah dikuasai amarah, dan walaupun menerapkan kebijakan hukuman, ia melakukannya hanya karena Allah dan kasih sayang terhadap orang-

¹¹⁷ Tadili, sahabatnya sejak lama, menegaskan bahwa ajarannya berkisar pada sedekah. Dia menyisihkan empat dirham setiap harinya sebagai sedekah di jalan Allah. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 256

¹¹⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 143

orang yang bersalah, yang dengan cara ini mereka dibersihkan dari kesalahan. Dalam penuturan Ibn ‘Arabi, Abu Ibrahim adalah seorang lelaki “yang banyak menangis, merenung, berdzikir, dan berdamai dengan musuh”.¹¹⁹ Di Mayyafariqin, Ibn ‘Arabi bertemu dengan Raja Adil bin Abu Bakar. Raja Adil sangat peduli dan berbuat baik kepada istrinya, suatu hal yang tak pernah dilihat pada raja yang lain.¹²⁰

Pada 598 H, Di Cairo Mesir, Ibn ‘Arabi kembali bertemu al-Khayyat, guru masa kecil Ibn ‘Arabi, dan Abu Abbas Ahmad al-Jarrar. Ibn ‘Arabi memberi kesaksian bahwa al-Khayyath melayani sendiri orang-orang fakir, memberi pakaian dan makanan. Ia penuh welas asih, penyayang dan ramah. Ia juga mampu memenuhi hak setiap orang.

“Muhammad al-Khayyath, dia kembali ke jalan spiritual bersama saudaranya (al-Hariry). Dia punya seorang Ibu yang sangat dikasihinya, dan mengabdikan kepadanya hingga sang Ibu wafat. Dia dianiaya namun tetap bersabar, dia menolong orang miskin dengan memberi mereka makanan dan pakaian. (dia) pribadi yang penyantun, pengasih, penyayang, dan baik hati.”¹²¹

Al-Jarrar, adik al-Khayyath, juga memiliki kecenderungan kesufian yang sama dengan kakaknya. Al-Jarrar adalah sufi yang kuat mujahadahnya, suka memberikan uluran tangan dan ramah dalam pergaulan dengan sesama. Al-Jarrar selalu menempatkan diri

¹¹⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. III, h. 334

¹²⁰ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 225

¹²¹ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 273

pada apa yang diridhai oleh Allah dan selalu memenuhi bumi dengan zikir.¹²²

“Syekh al-Jarrar selalu siap membantu sesama, bergaul dengan orang-orang dan sabar. dia melaksanakan apa yang dicintai Allah dan menjauhkan diri apa yang dibenci-Nya. Dia mengabdikan sepenuhnya untuk melayani saudaranya dan bukan orang lain, dan lantaran barakah saudaranya itu dia menjadi seperti sekarang.”¹²³

Al-Khayyath dan al-Jarrar menginspirasi pencurahan kasih terhadap orang-orang fakir dan pelayanan terhadap sesama. Kedua saudara tersebut, bagi Ibn ‘Arabi, merupakan sosok yang melaksanakan apa yang dicintai Allah dan menjauhkan diri apa yang dibenci-Nya. Bertolak dari pemenuhan cinta kepada Allah, mereka menjadi pengasih, penyayang, dan baik hati kepada sesama.

Kecenderungan yang sama juga terdapat pada diri Abu Yusuf al-Kumi. Bagi Ibn ‘Arabi, al-Kumi merupakan sosok yang suka membantu sesama manusia. Wajah al-Kumi, yang sering terlihat serius, menjadi ceria ketika berdekatan dengan fakir miskin. Ia sering meminta seorang fakir untuk mendekat kepadanya, kemudian ia mendudukkannya di atas kakinya. Bahkan ia tak segan untuk melayani kebutuhan para fakir, teman sejawat dan muridnya.¹²⁴

Pada 598 H, saat di Kota Makkah, Ibn ‘Arabi mengalami momen yang sangat membekas pada pengalaman cinta Ibn ‘Arabi.

¹²² Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 275

¹²³ Ibn Arabi, *Ruh al-Quds*, h. 93

¹²⁴ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 101

Di pelataran Ka'bah, ia bertemu dengan seorang gadis menawan yang membuatnya terpukau oleh kecantikannya. Pertemuan Ibn 'Arabi dengan perempuan ini terjadi ketika ia tengah khusyuk tawaf, memutari Ka'bah. Ibn 'Arabi menceritakan sendiri pengalaman pertemuannya dengan perempuan itu sebagai berikut:

“Ketika aku sedang begitu asyik tawaf, pada suatu malam, hatiku gelisah. Aku segera keluar dengan langkah sedikit cepat, melihat-lihat ke luar. Tiba-tiba saja mengalir di benakku bait-bait puisi. Aku lalu menyenandungkannya sendiri dengan suara lirih....Tiba-tiba tangan yang lembut bagai sutra menyentuh pundakku. Aku menoleh. Aduhai, seorang gadis jelita dari Yunani. Aku belum pernah melihat perempuan secantik ini. Dia begitu anggun. Suaranya terdengar amat sejuk. T tutur katanya begitu halus, hatinya begitu lembut, pikirannya begitu ruhaniah....dia melampaui semua orang pada zamannya dalam kehalusan fikiran dan kesopanan, dalam kecantikan dan pengetahuan.”¹²⁵

Selanjutnya mengalirlah dialog antara kedua orang ini dalam suasana mesra, saling memuji dan memuja. Sang perempuan memberikan komentar-komentar spiritualitas ketuhanan secara spontan atas puisi-puisi Ibn 'Arabi, bait demi bait. Sesudah itu, dia memperkenalkan dirinya sebagai *Qurrat al-'Ain*, lalu dia pamit dan melambaikan tangan sambil mengucapkan “salam” perpisahan. Gadis tersebut diketahuinya kelak bernama Nizham, putri Abu Syuja' Zahir bin Rustam, salah seorang imam Masjidil Haram.

¹²⁵ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, terj. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969. h. 140

Nizham biasa dipanggil “*Syaikhah al-Harāmīn*” (Guru Besar untuk wilayah Makkah dan Madinah).¹²⁶

Ibn ‘Arabi begitu terpesona dengan perempuan ini. Pujian-pujian kepadanya terus mengalir deras tak tertahankan. Ibn ‘Arabi memujinya:

“Dia adalah gadis yang lembut dan halus, perawan suci yang mempesona siapa saja yang menatapnya, kehadirannya memberi kesejukan kepada kami, membingungkan semua yang merenunginya. Nizam adalah namanya, dia dijuluki “Matahari dan Pancaran Keagungan” (‘*Ain as-Syams wa al-Bahā’*)”.¹²⁷

Pertemuan dengan Nizham ini mengilhami Ibn ‘Arabi untuk menulis sebuah kumpulan syair yang diberinya judul *Tarjumān al-Ashwāq* (Tafsir Kerinduan). Syair-syair ini secara khusus dipersembahkannya untuk Nizham, yang kecantikannya menyadarkan Ibn ‘Arabi pada keindahan Tuhan pada diri wanita. Karya ini sempat dituduh mengajarkan “erotisme” oleh sebagian ulama Aleppo, namun Ibn ‘Arabi menyanggahnya via *Dakhāir al-A’lāq*, komentar atas *Tarjumān al-Ashwāq*.¹²⁸ Dalam *Dakhāir al-*

¹²⁶ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kecsatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001, h. 194

¹²⁷ Corbin, *Creative...*, h. 136

¹²⁸ Tidak lama setelah menyelesaikan diwan tersebut, Ibnu Arabi mendapatkan pengaduan dari dua orang muridnya, Badr al-Habasyi dan Ism’il bin Saudakin, yang menceritakan tentang celaan-celaan yang dilancarkan oleh sebagian ulama fiqh dan kalam di Aleppo terhadap Ibnu Arabi lantaran menulis diwan tersebut. Mereka menuduh Ibnu Arabi telah menyembunyikan cinta sensualnya terhadap perempuan di bawah ajaran tasawuf. Kontroversi pandangan Ibnu Arabi di kalangan ulama fiqh dan kalam bisa dimaklumi.

A'lāq tersebut, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa ia menulis syair-syairnya murni untuk tujuan-tujuan spiritual.

Perjumpaan dengan Nizam ini juga menginspirasi dan memberikan pengaruh dalam membentuk jiwa Ibn 'Arabi yang apresiatif terhadap perempuan. Hal itu diakui oleh Ibnu Arabi sendiri dalam salah satu kitabnya. Pertama kali menapaki jalan spiritual Ibn 'Arabi justru sempat mencampakkan perempuan dan seluruh harta bendanya dari kehidupannya. Di antara semua salik, tak ada yang memiliki keengganan lebih besar terhadap kaum perempuan dan hubungan seks selain Ibn 'Arabi. Hal ini bermula sejak Ibn 'Arabi memasuki jalan spiritual dan delapan belas tahun sesudahnya.”¹²⁹

Pada usia empat puluh tahun, berbagai mimpi dan pertemuan misterius silih berganti ia alami; khususnya pertemuan dengan figur gadis yang mengilhaminya untuk menulis karya monumental, *Futūhāt al-Makkiyyah* (Pencerahan-pencerahan Makkah). Sebagaimana tersirat dari namanya, karya ini ditulis

Karena pandangan mainstream saat itu tentu saja tabu membicarakan perempuan dalam agama. Apalagi mengaitkannya dengan kesucian Tuhan. Karya Ibn Arabi dalam Tarjuman menunjukkan keberaniannya melawan arus mainstream itu. Tuduhan dan kritikan diatas kemudian membangkitkan Ibn Arabi untuk menuliskan syarah (komentar) atas diwan tersebut dengan nama Dzakhir al A'laq. Dalam syarah inilah Ibn Arabi menegaskan bahwa bait-bait ini meskipun merupakan ungkapan kerinduan, tetapi ia tetap menunjukkan tamsilannya kepada ilham Tuhan (*waridat ilahiyah*) dan perkunjungan spiritual (*tanazulat ruhaniyah*). Dia juga mewanti-wanti kepada pembaca diwan ini agar tidak tergoda oleh praduga-praduga yang tidak pantas. Namun, Ibnu Arabi tetap tidak menyangkal adanya pengaruh-pengaruh rasa cinta yang pernah ia alami terhadap seorang perempuan.

¹²⁹ Claude Addas, Mencari Belerang Merah..., h. 68.

pertama kali di kota suci ini setelah pertemuan dengan figur gadis misterius ketika sedang tawaf.

Tidak hanya kasih kepada sesama manusia, Ibn ‘Arabi juga bertemu para figur yang amat peduli dengan alam semesta. Diantaranya, Ibn ‘Arabi menyebut Abu Abdillah Muhammad bin Asyraf dari Ronda. Ibn Asyraf termasuk orang yang sedikit bicara dan banyak menangis karena kerinduannya yang amat besar kepada Allah Swt. Ibn ‘Arabi menyebut Ibn Asyraf sebagai *al-awliyā as-sāihūn* (para sufi perantau). Bagi mereka, alam senantiasa senang apabila ada orang yang berzikir kepada Allah. Mereka menjelajah alam dan berzikir kepadanya sebagai bentuk sedekah kepada alam yang tak terjamah tersebut.¹³⁰

Pertemuan Ibn ‘Arabi dengan para guru sufi, baik lelaki dan perempuan, membuatnya tumbuh dan berkembang dalam kasih sayang, sebuah cinta yang memancar dari cinta Ilahi. Pertemuan Ibn ‘Arabi dengan para guru sufi ini mempunyai pengaruh yang besar terhadap perjalanan spiritual dan intelektual Ibn ‘Arabi. Bertolak dari pertemuannya dengan para guru sufi, selain menginspirasi karya-karya Ibnu ‘Arabi. Relasi tersebut membentuk dan memupuk pengalaman cinta Ibn ‘Arabi. Beberapa karyanya, yang berpijak dari berbagai momen cintanya, lahir berkat peran figur para sufi yang darinya Ibn ‘Arabi belajar dan menimba intelektualitas dan spiritualitas.

¹³⁰ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 112

B. Ibn ‘Arabi dan Momen-momen Cinta

Setelah menguraikan relasi Ibn ‘Arabi dengan para guru sufi, bagian ini akan menjelaskan pengalaman dan momen cinta yang dihayati oleh Ibn ‘Arabi. Berbagai pengalaman tersebut merupakan ekspresi pencarian diri Ibn ‘Arabi sekaligus bentuk perengkuhan cinta ilahiah untuk dirinya. Momen perengkuhan cinta Ilahi, dalam sufisme, selalu bertaut erat dengan pengenalan diri. Seperti sering diungkapkan, tasawuf pada hakikatnya merupakan sebuah upaya untuk mengenali diri.

Dalam sebuah diktum yang menjadi landasan kaum sufi, disebutkan bahwa “barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya” (*man ‘arafa nafsahū faqad ‘arafa rabbahū*).¹³¹ Dalam kasus Ibn ‘Arabi, pencarian diri dalam rangka mencapai pengenalan Tuhan itu berlangsung unik dan sekaligus tidak lazim. Dari sudut pandang ini, Ibn ‘Arabi dapat dikatakan mengalami

¹³¹ Hadis tersebut menurut an-Nawawi tidaklah sahih. Ibn Taimiyyah mengomentarkannya sebagai hadis palsu. Az-Zarkasyi dalam *al-Aḥādīṣ al-Musytahirah* berkata bahwa hadis tersebut disebutkan oleh Ibn Sam’ani merupakan perkataan Yahya bin Mu’adz. As-Suyuthi, *Al-Hāwī li al-Fatāwā*, vol. 2. h. 288. Pertanyaannya, bagaimana mengafirmasi hadis yang dilaif dalam tinjauan kesufian? Tradisi kesufian memiliki metode yang berbeda dengan kalangan ahli hadis. Status suatu hadis, dalam kesufian, diafirmasi via *kasyf*, bukan hanya via penelitian sanad dan lainnya, sebagaimana lazimnya dalam tradisi ilmu hadis. Penegasan status kesahihan atau lemahnya atas hadis, bagi al-‘Ajluniy, hanya berdasar penelitian empiris atas sanad dan pertimbangan lainnya. Hal ini tidak menegaskan bahwa penilaian tersebut bernilai qathiy. Bisa jadi, suatu hadis dinilai sahih menurut ahli hadis, tetapi hakikatnya hadis tersebut dilaif atau mawdlu’. Begitupun sebaliknya, bisa saja, suatu hadis dinilai dilaif menurut ahli hadis, tetapi hakikatnya hadis tersebut sahih. Al-‘Ajluniy, *Kasyfal-Khafa’*, h. 10

momen-momen al-Ḥubb al-Wujūdy dengan Tuhan, baik dalam upayanya mengenali dirinya maupun mengenal Tuhannya.

Ibn ‘Arabi pernah mengalami sakit yang membuatnya tak sadarkan diri dan hampir tidak tertolong lagi. Dalam mimpinya, Ibn ‘Arabi melihat orang buruk rupa yang menyerangnya. Namun, tiba-tiba ada orang yang elok rupawan yang membela Ibn ‘Arabi.

“Aku kemudian bertanya kepadanya siapakah engkau? Ia menjawab: aku adalah surat Yasin. Aku datang untuk membelamu. Ketika aku sadarkan diri, aku melihat ayahku berada di sampingku. Sambil menangis, ia membaca surat Yasin.”¹³²

Pencarian diri Ibn ‘Arabi bermula dari pertobatan (*tawbah*) pada usianya yang amat dini.¹³³ Momen tersebut diawali dengan kesadarannya pada suatu malam bahwa selama ini ia terlalu terlena oleh dunia. Ketika Ibn ‘Arabi sedang menikmati semacam pesta malam bersama teman-temannya, al-Syarafi datang dan menjewer telinga Ibn ‘Arabi dan membawanya keluar dari kumpulan teman-temannya. Ibn ‘Arabi dibuat malu oleh tegurannya dan bergegas mengikuti al-Syarafi masuk ke masjid.¹³⁴ Ibn ‘Arabi menceritakan secara detail perubahan itu— perubahan yang membuatnya tersadar tentang masa mudanya yang “berlumuran dosa”:

¹³² Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 11

¹³³ Dalam khazanah spiritualitas mana pun, setiap pertobatan adalah fase penting yang menandai transformasi total seorang pencari Tuhan. Pertobatan selalu hadir sebagai momen penting yang pasti dialami dalam pencarian Tuhan. Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif*, h.47

¹³⁴ Ibn Arabi, *Ruh al-Quds*, h. 82

“Malam mengakhiri persahabatanku yang buruk dan aku akan segera beranjak tidur lantaran penat setelah semalaman suntuk menari. Kami akan segera ke tempat tidur dan sebentar lagi azan subuh berkumandang. Kami kemudian berwudlu secepat mungkin—yang rasanya kurang layak disebut berwudlu—dan ingin sesegera mungkin pergi ke masjid. Tetapi, waktu sepanjang itu kami gunakan untuk memikirkan kemungkinan melaksanakan sholat di rumah dengan membaca surah al-Fatihah dan al-Kautsar ... Tiba-tiba saja ketika aku merasa lebih yakin daripada yang lain, aku ingin berwudlu dan pergi ke masjid.”¹³⁵

Kesaksian dan pengalaman menggetarkan ini memberi ilustrasi singkat tentang proses pertobatan Ibn ‘Arabi dari seorang yang terlena kenikmatan dunia menuju pengalaman baru menjadi seorang sufi. Dalam pengalaman religius seorang sufi, pertobatan awal yang dilakukannya sebenarnya menjadi indikasi awal bahwa ia akan benar-benar berubah. Dalam momen pertaubatan, seorang sufi menyangkal apa yang telah dilakukan dirinya dan menegasikan eksistensinya untuk masuk ke dalam eksistensi baru sebagai seorang penempuh jalan spiritual (sālik).

Melihat kutipan di atas, tampak Ibn ‘Arabi mengalami momen kesadaran menuju cinta ilahi. Pertama-tama, ia menyangkal diri dan menyesali apa yang telah dilakukannya, dan memasuki eksistensi baru sebagai seorang yang berhasrat merengkuh cinta ilahi. Seperti ditulis oleh Addas, Ibn ‘Arabi melakukan pembalikan dari fase *jahiliyyah* (*ghaflah*/ kealpaan yang berorientasi

¹³⁵ Ibn Arabi, *Ruh al-Quds.*, h. 42.

pada cinta dan kenikmatan dunia) menuju arah yang berbeda, suatu kebutuhan spiritual untuk merengkuh cinta ilahi yang amat kuat.¹³⁶

Guru spiritual pertama yang memperkenalkan pengasingan dan keberjarakan dari dunia adalah Nabi 'Isa yang ditemuinya dalam mimpi.¹³⁷ Ibn 'Arabi menuturkan bahwa Nabi 'Isa-lah sosok yang selalu mendorongnya untuk bertobat (*'alā yadihi tubtu*) dan mencapai maqam pengabdian yang lebih baik. Ibn 'Arabi menuturkan:

“Ia guruku yang pertama, yang melaluinya aku kembali kepada Allah (*syaykhuna al-awwal alladzi raja'na ala yadayhi*). Ia sangat baik kepadaku dan tidak mengabaikan diriku meski hanya sesaat.”¹³⁸

Nabi 'Isa memotivasi Ibn 'Arabi untuk bersikap zuhud dan selalu menyucikan diri (*tajrid*). Atas anjurannya, Ibn 'Arabi akhirnya memutuskan untuk meninggalkan seluruh kekayaannya dan memilih menjadi orang miskin yang tidak memiliki apa-apa selain pengabdiannya kepada Allah. Pada saat itulah ia mulai mencicipi manisnya pengabdian murni kepada Allah tanpa terikat dengan apa pun di dunia.

Semenjak Ibn 'Arabi mencapai maqām ini (pengabdian murni), beliau tidak memiliki apa-apa, bahkan selemba pakaian pun. Ibn 'Arabi hanya memakai pakaian yang dipinjamkan kepadanya, dan beliau cuma berhak mengenakannya. Jika Ibn 'Arabi memiliki

¹³⁶ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 57

¹³⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, II, h. 49. *Ibid.*, h. 67.

¹³⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, III, h. 341. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 66

sesuatu, beliau akan melepaskannya dengan menyedekahkannya kepada orang lain. Demikian tekad Ibn ‘Arabi, ketika beliau ingin menjalankan pengabdian tertinggi (*‘ubūdiyyah al-ikhtisās*) dalam berhubungan dengan Allah. Ibn ‘Arabi memaparkan:

Waktu itu, ada yang berkata kepadaku: “Itu tidak akan mungkin bagimu, selagi seorang makhluk masih berhak menuntut sesuatu darimu”. Kujawab: “Tuhan sendiri tak akan dapat menuntut apa pun dariku!” Ia lalu menyahut: “Bagaimana mungkin?” Kujawab: “Tuntutan hanya terjadi pada orang yang mengingkari [kemiskinan ontologis mereka] dan bukan orang yang mengakuinya; pada orang yang menyatakan diri sebagai pemilik hak dan harta, dan bukan orang yang menyatakan ‘Aku tidak punya hak atau kepemilikan dalam hal apa pun’”.¹³⁹

Selain nabi Isa, kunjungan Ibn ‘Arabi kepada al-Uryubi ketika di Sevilla juga menjadi titik tolak kesufian dan pertaubatannya. Ia menuturkan pesan Al-‘Uryubi ketika hendak menjalani suluk kepada Allah:

“Al-Uryubi bertanya kepadaku: “apakah engkau ingin menjalani dunia suluk kepada Allah Swt.?” Saya menjawab “Demikianlah adanya. Akan tetapi Allah-lah yang berkuasa membuat keputusannya.” Lalu Al-Uryubi berkata: “Tutuplah pintu dunia, putuskan diri dari semua jalan-jalan yang menghantarkan kesana, bersandinglah hanya kepada ar-Rahman, maka Dia akan berbicara kepada engkau tanpa tabir apapun.”¹⁴⁰

¹³⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 196. Ibid., h. 69.

¹⁴⁰ Pertemuan pertama Ibn Arabi dengan al-‘Uryubi memberikan kesan bahwa al-uryubi adalah sosok guru yang selalu menyibukkan diri dengan zikir kepada Allah. Ibn Arabi menemukan bahwa al-Uryubi adalah figur yang

Kedua guru spiritual pertama tersebut, tanpa menafikan peran guru spiritual yang lain, menuntun Ibn ‘Arabi kepada pengabdian tertinggi, suatu penyerahan absolut kepada Tuhan tanpa embel-embel kepemilikan apa pun. Secara ontologis, pengabdian ini tentu saja mensyaratkan suatu pelepasan total dari segala atribut apa pun yang dimiliki oleh seorang hamba, sehingga satu-satunya yang dimiliki hanyalah status ontologisnya sebagai “hamba” dan bukan yang lain. Dengan pelepasan tersebut, seorang sufi menegaskan dirinya dari apa pun yang bukan Tuhan dan menyerahkan hidupnya semata-mata untuk Tuhan.

Dalam berbagai tulisannya, Ibn ‘Arabi berkali-kali menegaskan pentingnya maqām pengabdian dalam upaya perengkuhan cinta ilahi. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, derajat pengabdian mengungguli semua derajat lain yang mungkin dicapai oleh seorang sufi. Dengan kata lain, tidak ada derajat lain yang menandingi pengabdian seorang hamba. Mengapa demikian? Karena pengabdian membawa hamba pada “ketiadaan ontologis” yang merupakan asal keberadaannya.¹⁴¹ Ketiadaan ini bersifat negatif, dan semakin seseorang menegaskan dirinya hingga mencapai titik ketiadaan yang paling rendah dengan menjadi seorang hamba,

menjadikan laku kesufian sebagai laku kescharian. Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 43

¹⁴¹ Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 98; lebih lanjut tentang “hamba murni” (al-‘abd al-mahd) , lihat Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fuṣūṣ*, h. 59.

semakin terbuka kemungkinan baginya untuk lebih mengenal Tuhan dan momen perengkuhan cinta ilahi.¹⁴²

Tak lama setelah pengasingan dan pembalikannya, Ibn ‘Arabi mendapat “pencerahan” (*fath*) yang dinanti-nantinya. Dalam usia yang masih muda, ia mengaku telah mendapatkan rahasia tentang jalan tasawuf yang akan dijalaninya. Pencerahan itu ia peroleh setelah selama 40 bulan menyendiri dan mengasingkan diri dari dunia. Ketersingkan yang dialami Ibn ‘Arabi pun secara tidak langsung merupakan momen perengkuhan cinta ilahi. Menurut pengakuannya, selama masa-masa *fath*, pada saat yang bersamaan ia

¹⁴² Para sufi dengan jelas menunjukkan signifikansi “pengabdian” dalam pengalaman ketuhanan. Abu ‘Ali al-Daqqaq, seorang sufi dari masa-masa awal Islam, mengatakan bahwa “pengabdian lebih sempurna daripada ibadah” (al-‘ubūdiyyah atamm min al-‘ibādah). Ini disebabkan karena pengabdian tidak menuntut apa pun dari Tuhan, sementara ibadah dilakukan karena tujuan tertentu. Perbedaan antara ibadah dan pengabdian ini menarik digarisbawahi, karena ibadah dilakukan untuk mengharapkan sesuatu yang “positif” dari Tuhan, baik berupa pahala ataupun surga. Sementara dalam pengabdian, sang sufi tidak mengharapkan apa pun (“negatif”). Meminjam ungkapan Dzu al-Nun al-Mishri, “Pengabdian adalah bahwa engkau harus menjadi hamba-Nya dalam segala hal, sebagaimana Dia menjadi Tuhanmu dalam segala hal”. Dengan kata lain, di dalam pengabdiannya, seorang sufi benar-benar total dan tidak menyisakan apa pun. Ia hanya seorang hamba, dan kondisi ini adalah “murni negatif”. Al-Qushairi memberikan beberapa definisi singkat tentang pengabdian dalam karyanya, al-Risālah al-Qushayriyyah. Lihat Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim Hawazin al-Qushairi al-Nisaburi, *al-Risālah al-Qushayriyyah fī ‘Ilm al-Taṣawwuf*, ed. Ma’ruf Zurayq & ‘Ali ‘Abd al-Hamid Balthaji (t.tp.: Dar al-Khayr, t.t.), h. 198. Ibn ‘Arabi sendiri secara eksplisit dalam Futūḥāt mengakui “negativitas” ini—negativitas seseorang yang menyadari kehambaannya di hadapan Tuhan. Ia mengatakan: “Tidak akan ada seorang pun yang mengetahui nikmatnya memiliki sifat kehambaan, kecuali orang yang pernah merasakan sakitnya memiliki sifat ketuhanan” (lā ya’rif ladhhdhata al-ittiṣāf bi al-‘ubūdiyyah illā man dhāqa al-ālām ‘inda ittiṣāfihī bi al-rubūbiyyah). Lihat, Ibn ‘Arabi, Futūḥāt, vol. I, 264.

juga mengalami *jadhbah* atau ekstase.¹⁴³ Dalam kondisi *jadhbah*, ia sering kehilangan kesadaran dan akal sehatnya karena kekuatan Tuhan yang datang secara tiba-tiba dan tidak terduga. *Jadhbah*, sebagai momen cinta, biasanya dialami seorang sufi yang telah mencapai maqām yang tinggi dalam tasawuf. Namun Ibn ‘Arabi telah mengalami hal itu jauh lebih dini justru ketika pertama kali ia memasuki jalan sufi.

Semangat dan kesungguhan Ibn ‘Arabi membuahkan mimpi sebagai visi spiritual. Ibn ‘Arabi memberikan versi yang singkat namun komprehensif mengenai apa yang terjadi pada mimpi tersebut. Selama mimpi ini, ia menjelaskan:

“Sementara ‘Isa menyerukan padanya agar menjalankan asketisme (zuhd), Musa menyatakan agar ia mencari ilmu yang disebut “Ladunni”: ilmu yang persis seperti yang dinisbahkan Al-Qur’an (QS. Al-Kahf [18]: 65) kepada lawan bicara Musa, sedangkan Nabi Muhammad menasihati agar meladaniya dalam setiap langkah: “Berpegang teguhlah kepadaku, niscaya engkau akan selamat! (*istamsik bī taslam*). Kembalinya diriku ke jalan spiritual terjadi lantaran sebuah mimpi, di bawah bimbingan ‘Isa, Musa, dan Muhammad.”¹⁴⁴

Pengabdian menjadi titik tolak Ibn ‘Arabi dalam menempuh jalan sufi. Namun, setelah tobat yang menyenangkan secara samawi ini, datang cobaan berat yang paling menakutkan yaitu “keterputusan” (*fatrah*). Secara etimologis, *fatrah* menunjuk pada masa “keterputusan wahyu” di antara dua nabi. Namun istilah ini

¹⁴³ Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 61.

¹⁴⁴ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 70

digunakan di dunia tasawuf untuk menunjuk masa-masa cobaan ketika seorang sufi merasa ditinggalkan oleh Tuhan. Dalam kosakata teknis tasawuf, fatrah merujuk pada periode “kelesuan” yang tak terhindarkan, periode *acedia*, ketika manusia spiritual merasakan dirinya ditinggalkan Tuhan dan takut keadaan ini akan berlangsung kekal, sebab mungkin saja dia tetap diam selamanya. Fatrah adalah masa-masa diskontinuitas seorang sufi dengan Tuhan, ketika Tuhan seolah tidak lagi mempedulikannya.¹⁴⁵

Ibn ‘Arabi mengalami hal itu dalam masa awal pengabdianya. Ia merasa bahwa Tuhan tidak lagi peduli padanya. Selama kurun waktu yang lama, Ibn ‘Arabi merasakan Tuhan tidak pernah hadir lagi kepadanya, meski ia selalu berdoa dan mengingat-Nya. Pada masa-masa ini, Ibn ‘Arabi nyaris putus asa, hingga akhirnya suatu malam ia bermimpi melihat Tuhan membacakan sebuah ayat Al-Qur’an untuknya. Mengutip kata-kata Ibn ‘Arabi:

“Ketika fatrah melingkupi dan menguasai diriku, kujumpai Tuhan dalam mimpi (waqi’ah). Dia membacakan ayat ini untukku: *“Dan dialah yang menutupkan angin sebagai pembawa berita gembira akan rahmatnya (QS. al-A’raf [7]: 57).”* Aku mengerti bahwa ayat ini ditujukan kepadaku, dan aku membatin dalam hati: “Dengan ayat itu, Dia menunjukkan keberhasilanku, yang melaluinya dia membimbingku dibawah perlindungan ‘Isa, Musa dan

¹⁴⁵ Nabi SAW mengalami masa fatrah saat Jibril tidak mengunjunginya dan wahyu pun berhenti untuk sementara. Hingga saat itu turun ayat ‘Tuhanmu tiada meninggalkanmu dan tiada pula membencimu (QS. Dhuha (93): 3).

Muhammad semoga Allah mencurahkan kedamaian bagi mereka.”¹⁴⁶

Masa-masa fatrah menunjukkan beratnya upaya Ibn ‘Arabi merengkuh cinta kepada Allah. Usaha kerasnya untuk mendekati Tuhan secara utuh tidak selamanya berjalan sesuai yang diinginkan. Namun kendati berat dan tampak mustahil untuk mencapai maqam cinta sejati, selalu ada jalan bagi Ibn ‘Arabi untuk lolos dan melangkah ke jalan berikutnya. Tuhan dan bimbingan dari para Nabi (‘Isa, Musa dan Muhammad) selalu menjadi penyelamat di saat-saat keterasingan dari Tuhan.

Ibn ‘Arabi menceritakan bahwa bukan hanya dirinya yang pernah mengalami fatrah. Ketika lima belas tahun kemudian, pada 595 H ia pergi ke Granada, ia bertemu dengan Ibn Saydabun, murid Abu Madyan, yang juga mengalami masa-masa fatrah:

“Sang Kekasih meninggalkannya, dan Sahabatnya enggan menyapanya karena alasan-alasan yang hanya bisa dikemukakan secara tertutup dan bersifat pribadi. Meskipun demikian, niat syaikh itu terpuji dan usahanya baik. Sungguh sayang, kekuatan atas dunia yang berada dalam genggamannya terlepas sudah.”¹⁴⁷

Bagi seorang sufi, masa fatrah menjadi momen yang genting dan menyakitkan karena Tuhan yang ia cintai telah meninggalkan dirinya. Keterasingan dari dunia dan manusia, yang biasa dijalani

¹⁴⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 172. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 72. Dalam hal ini, Ibn Arabi berhasil melewati cobaan fatrah ini. Dengan diperkuat mimpi ilahiah, ia mampu meretas jalan yang akan membawanya ke puncak kewalian.

¹⁴⁷ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 249.

seorang sufi di awal pengabdianya, masih dapat diterima. Namun tidak demikian halnya bila sufi tersebut terasing dari cinta Tuhan. Keterasingannya dari Tuhan merupakan puncak dari segala cobaan yang sangat menyakitkan, karena jika itu yang terjadi, berarti ia terasing dari Kekasih yang dicintainya lebih dari yang lain.¹⁴⁸

Setelah menjalani masa-masa fatrah yang sulit dan berhasil lolos dengan usaha kerasnya, perjalanan Ibn ‘Arabi dalam merengkuh cinta ilahi tampaknya semakin mudah. Setelah cobaan berat itu, Ibn ‘Arabi beberapa kali mendapatkan anugerah yang belum pernah diterimanya. Setelah masa fatrah, pada saat Ibn ‘Arabi

¹⁴⁸ Apa yang dialami oleh para sufi dalam menjalani fatrah sebenarnya mendekati pengalaman para Nabi ketika dihadapkan kepada ujian ini. Dalam keadaan merasa ditinggal oleh Tuhan, Nabi sebagai manusia biasa juga merasakan kesedihan yang mendalam karena merasa dirinya sendiri, dan tak memiliki siapa pun di dunia. Hal ini pernah dialami oleh Nabi Muhammad yang sempat gundah karena mengira Allah telah meninggalkan dirinya. Selama beberapa waktu lamanya Nabi tidak pernah menerima wahyu, hingga orang-orang musyrik mengatakan: “Tuhannya telah meninggalkannya dan benci kepadanya”. Menanggapi hal tersebut Allah pun menurunkan ayat 3 dalam surah al-Dhuha: Tuhanmu tidak meninggakan kamu dan tidak (pula) benci kepadamu (Q.S. 93:3). Fatrah tentu saja adalah kondisi yang ganjil bagi seorang sufi, dan benar-benar tidak lazim dilihat dari sudut pandang orang pada umumnya (common sense). Bagaimana mungkin seorang sufi yang “dekat” dengan Tuhan ditinggal oleh Tuhan? Tetapi kondisi ini memang menimpa para sufi dan merupakan ujian yang harus mereka lewati dalam menempuh jalan tasawuf. Sejauh mana ujian ini akan bertahan? Tidak ada kepastian. Menurut Ibn ‘Arabi, ada dua kemungkinan ketika fatrah itu terjadi. Pertama, sang sufi kembali ke jalan spiritual dengan kondisi yang lebih baik, atau kedua, yang lebih buruk lagi, kondisi ini bertahan lama dan sufi itu tidak pernah berhasil mengatasinya. (Lihat Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 72). Tidak adanya kepastian dalam masa-masa fatrah ini memunculkan pertanyaan lebih lanjut: apakah fatrah adalah maqam yang permanen dan selamanya, ataukah hal yang temporer dan dapat berubah sewaktu-waktu? Sejauh ini belum ada jawaban yang pasti; Al-Qusyairi, dalam al-Risalah al-Qushayriyyah-nya, juga tidak menjawab persoalan ini.

berkhalwat di Sevilla, ia menjadi penerima pewarisan (*wirātsah*) dari nabi Ibrahim dalam sebuah mimpi.

“Masuklah ke dalam maqam Ibrahim sebuah maqam yang di peruntukkan bagi seseorang yang senantiasa bersikap lembut (*awwab*) dan santun (*halim*). Kemudian dia membacakan sebuah ayat, “Sesungguhnya, Ibrahim adalah seorang yang sangat lembut hatinya lagi penyantun” (QS. al-Tawbah [9]: 114). Aku lalu mengerti bahwa Allah tentu akan memberiku kekuatan yang menyertai kesantunan, karena seseorang hanya akan bersikap santun jika ia mempunyai kekuatan. Aku juga mengetahui bahwa Allah akan mengujiku dengan tuduhan-tuduhan keji yang akan di fitnahkan kepadaku oleh orang-orang yang mesti kusantuni, meskipun aku memiliki kekuasaan atas mereka.”¹⁴⁹

Dengan penobatan via mimpi ini, Ibn ‘Arabi dianugerahi suatu pewarisan yang membuatnya mengerti seluruh rahasia ajaran Nabi Ibrahim. Hal ini juga berarti Ibn ‘Arabi melaksanakan suatu bentuk spiritualnya yang khas sesuai hikmah dari ajaran-ajaran Nabi Ibrahim. Dalam mimpi tersebut, Ibn ‘Arabi mendapat amanat untuk menyebarkan ajaran Nabi yang lemah lembut, santun, kasih sayang dan pemaaf bagi alam semesta.¹⁵⁰

¹⁴⁹ Ibn Arabi mendapatkan penegasan tentang hal ini bertahun-tahun kemudian ketika tengah menulis *Futūḥāt* di depan maqam Ibrahim. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 722. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 186

¹⁵⁰ Otoritas mimpi dalam sufisme Ibn Arabi berbeda dengan mimpi dalam pandangan Sigmund Freud. Bagi Freud, mimpi merupakan fenomena psikis sebagai kontinuitas dan refleksi hasrat alam sadar. Sedangkan, bagi Ibn Arabi, mimpi, pada tingkatan tertinggi, merupakan bagian dari ilham kenabian (*juz’ min ajzā’ al-nubuwwah*) sebagai permulaan wahyu. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 495. Sigmund Freud, *Tafsir Mimpi*, Terj. Apri Dananto, dkk. (Yogyakarta: Jendela, 2001), h. 151

Setahun kemudian, Ibn ‘Arabi kembali mengadakan perjalanan, kali ini ke Fez di Maghrib. Kepindahannya ke Fez sempat menimbulkan dugaan bahwa ia ingin menghindari dari perang yang berkecamuk saat itu di Andalusia. Namun, menurut Addas, kepindahan ini sebenarnya lebih bersifat spiritual karena Fez saat itu merupakan tempat berkumpulnya para guru sufi di Afrika Utara. Di Fez inilah, Ibn ‘Arabi mengalami sejumlah momen spiritual. Untuk pertama kalinya, ia mencapai suatu kedudukan spiritual (maqām) yang memungkinkannya untuk mengetahui apa yang akan terjadi di masa depan. Keistimewaan ini, yang diistilahkan dalam tasawuf sebagai karāmah, memungkinkan Ibn ‘Arabi mengetahui situasi sosial-politik Andalusia saat itu tanpa perlu menyaksikannya dengan mata kepala.

Ibn ‘Arabi juga mencapai maqām Cahaya, sebuah maqām yang memungkinkannya mengetahui hakikat jiwa dan badan. Pencapaian spiritual ini disempurnakan oleh sebuah maqām lain yang juga diperolehnya di Fez, yaitu maqām fanā’ atau peniadaan-diri. Pada maqām ini Ibn ‘Arabi merasakan seluruh dirinya diselimuti oleh cahaya dan lebur di dalamnya.¹⁵¹

Di Fez pula, pada 594 H, dalam sebuah mimpi yang secara simbolik menggambarkan pengembaraan spiritualnya, Ibn ‘Arabi melakukan kenaikan (*mi‘rāj*) ke tujuh langit dengan ruhnyanya. Di langit pertama, ia bertemu dengan Nabi Adam dan berbincang dengannya. Nabi Adam menjelaskan kepadanya bahwa semua

¹⁵¹ Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 206.

manusia mendapatkan hak Allah, dan ini berarti bahwa setiap orang tanpa terkecuali akan beroleh rahmat-Nya.¹⁵²

Berturut-turut di langit berikutnya, ia bertemu dengan Nabi ‘Isa, Nabi Yusuf, Nabi Idris, Nabi Harun, Nabi Musa, hingga akhirnya bertemu dengan Nabi Ibrahim di langit ketujuh. Di sinilah riwayat autobiografis *Futūḥat* berakhir setelah menjelajahi planet-planet batinnya dan berbincang dengan para nabi, si pengembara menemukan kehambaan yang sejati dan kekuasaan mutlak Allah. Tapi perjalanannya tak berhenti sampai disana. Dia salah seorang dari *rāji’ūn*, orang-orang yang turun kembali kepada makhluk. Kategori *rāji’ūn*, yakni makhluk yang menyebut dirinya sebagai “pewaris yang berilmu” (*al-‘ālim al-wārits*).

“Setelah mencapai tingkatan ini, engkau akan pulang, diutus kembali (*tarji’ mab’ūtsan*), dan karena engkau hanya sebagai pewaris, maka orang lain pada gilirannya mesti mewariskan darimu. Karena itu, bersikap santunlah dalam menjalankan perintahmu atas makhluk.”¹⁵³

Agaknya, kenaikan spiritual ini mendorong Ibn ‘Arabi meninggalkan Mesir menuju Makkah dengan berniat singgah ke Palestina terlebih dulu. Sebelum Palestina, tepatnya di Hebron, Ibn ‘Arabi berdoa di pusara Nabi Ibrahim, kemudian ke Yerusalem, dan sholat di Masjid al-Aqsha. Dari sana ia langsung berangkat menuju Madinah dan berkunjung ke makam Nabi, sebelum akhirnya menginjakkan kaki di Makkah, tepat pada musim haji 598 H (1202

¹⁵² Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 226

¹⁵³ Ibn Arabi, Kitab *al-Isra’*, h. 26. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 229

M). Ibn ‘Arabi ingin berziarah ke kuburan para nabi yang pernah hadir dalam mimpinya. Ziarah Ibn ‘Arabi ke makam Ibrahim di Hebron secara simbolik menandai bahwa ia telah sampai di langit ketujuh. Dan dari langit ketujuh, dengan tibanya Ibn ‘Arabi di Makkah, berarti ia telah tiba pula di hadapan Allah. Inilah puncak pengembaraan spiritual yang dilalui Ibn ‘Arabi sejak muda. Di Makkah, Ibn ‘Arabi telah sampai pada tahap *wuṣūl*, yaitu “tibanya seorang hamba di Hadirat Tuhan”.¹⁵⁴

Makkah memiliki kedudukan istimewa dalam pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi. Di Makkah, untuk pertama kalinya, ia bermimpi dinobatkan sebagai pewaris Nabi Muhammad, yang mewarisi hikmah dari ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan kewaliannya. Dengan penobatan ini, Ibn ‘Arabi dianugerahi suatu kewalian yang membuatnya mengerti seluruh rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapat apa yang disebut *ḥaqīqah muḥammadiyah* (“Hakikat Muhammad”) yang menjadi sumber kewalian sejak zaman azali hingga akhir zaman.¹⁵⁵ Dalam mimpi tersebut, Ibn ‘Arabi mendapat amanat untuk menyebarkan ajaran Nabi yang menjadi rahmat bagi alam semesta kepada siapa pun yang ditemuinya.

Dalam perjalanannya kemudian, ujian itu kembali datang ketika Ibn ‘Arabi pertama kali menginjakkan kaki di Syria. Di negeri yang kelak menjadi tempat terakhir dalam hidupnya ini, ia mengalami suatu momen cinta yang membuatnya bergelora

¹⁵⁴ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 286.

¹⁵⁵ Addas, *Mencari Belerang...*, h.286.

sedemikian rupa hingga ia bahkan tidak mampu untuk sekadar menyebut nama Tuhan. Ibn ‘Arabi menceritakan:

“Cinta paling mulia yang pernah kurasakan adalah cinta yang membuat seseorang merasakan hasrat batin, hasrat bergelora, takluk dan hening, yang membuat orang tidak dapat tidur dan makan, membuatnya tak tahu untuk siapa atau karena siapa...Aku merasakannya sendiri ketika pertama kali aku tiba di Syria. Aku merasakan hasrat aneh (*maylan majhūlan*) selama beberapa saat, di tengah-tengah pengembaraan spiritual dan imajinal dalam bentuk ragawi (*fī qiṣaṣ ilāhiyyah mutakhayyilah fī ṣūratin jasadīyyah*)...Aku mencintai, namun aku tak tahu siapa yang kucintai. Adakah Kekasihku Penciptaku, atukah Dia citraku?...Pernahkah seorang pencinta mengatakan hal ini?”¹⁵⁶

Selama masa ini, daya imajinal Ibn ‘Arabi mencapai sebuah tahapan dimana cintanya mampu menghadirkan Kekasih dalam bentuk ragawi, seperti halnya Jibril yang menjasadkan diri (*tajassum*) di hadapan Rasulullah. Ibn ‘Arabi tidak dapat melihatNya namun Dia berbicara kepada Ibn ‘Arabi, lalu Ibn ‘Arabi akan mendengarkan-Nya dan memahami apa yang dikatakan-Nya. Demikianlah selama beberapa hari, Sang Kekasih membuatnya sama sekali tidak dapat makan. Setiap kali dihidangkan makanan di atas meja, Sang Kekasih akan hadir di hadapannya, menatap Ibn ‘Arabi seraya mengatakan sesuatu. Lalu, Ibn ‘Arabi berhenti makan, bahkan Ibn ‘Arabi tidak merasa lapar karena dibuat kenyang oleh-Nya. Sedemikian rupa, Ibn ‘Arabi bertambah subur hanya karena

¹⁵⁶ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. III, h. 485-486.

menatap-Nya. Para sahabat dan keluarganya heran melihat Ibn ‘Arabi bertambah gemuk meskipun tak menyentuh makanan sama sekali. Ini berlangsung selama beberapa hari, Ibn ‘Arabi tak merasakan lapar dan dahaga walau tanpa makan dan minum. Sang Kekasih hadir di hadapannya setiap waktu, baik saat Ibn ‘Arabi berdiri, duduk, berkeliling ataupun diam.”¹⁵⁷

Ini pengalaman cinta Ibn ‘Arabi yang tampaknya paling menegangkan selama hidupnya. Dibanding pengalaman-pengalaman sebelumnya, pengalaman kali ini jauh lebih personal dan memberi kesan mendalam. Hal itu bisa dilihat pada pengaruhnya terhadap sebagian paradigma cintanya. Bisa diduga bahwa kecenderungan cinta Ibn ‘Arabi dalam memandang Tuhan sedikit banyak bersumber dari pengalaman ini. Ibn ‘Arabi tidak mampu menyebut nama Tuhan, karena ia merasa nama tersebut terlalu agung untuk diucapkan.¹⁵⁸ Ia juga mengetahui bahwa ia begitu mencintai Tuhan, namun ia tidak tahu apakah cinta itu sebenarnya, dan mengapa ia mencintai-Nya. Ia lebih jauh bahkan tidak tahu dengan nama apa ia harus menyebut objek yang dicintainya. Pengalaman apophasis ini, tidak mengetahui siapa yang sebenarnya ia cintai ketika ia mencintai Tuhan. Namun ia pun tidak kunjung juga menemukan jawaban yang memuaskan.

Relevansi teologis dari pengalaman ini sebenarnya sangatlah samar, tetapi ada satu hal yang diambil Ibn ‘Arabi dari pencarian ketuhanannya itu: ia semakin yakin bahwa cinta kepada Tuhan tidak

¹⁵⁷ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 325.

¹⁵⁸ Muhammad al-Fayyad, *Teologi Negatif*, h.55

dapat dikonsepsikan dengan pikiran. Pengalaman-pengalaman cinta semacam ini mendorongnya untuk menyadari keterbatasan wacana apa pun yang berbicara tentang cinta kepada Tuhan. Dari sini dapat dipahami mengapa kemudian ia mengkritik pendirian para teolog dan filsuf pada zamannya dan memberikan pandangan ketuhanannya sendiri yang, boleh dikatakan, memiliki tendensi al-Ḥubb al-Wujūdy tertentu baik dalam bobot maupun pendekatannya.

C. Ibn ‘Arabi dan Pengajaran Cinta

Setelah menguraikan momen cinta dan pencarian diri Ibn ‘Arabi, bagian ini akan menitikberatkan pada berbagai atsar dan pengajaran cinta seturut pengalaman perengkuhan cinta Ilahi. Berangkat dari cinta ilahi, tasawuf menjadi sebuah upaya yang pada akhirnya menghayati Tuhan di dalam segala sesuatu. Cinta ilahi, bagi Ibn ‘Arabi, kembali dari vertikal menuju horizontal. Cinta Ibn ‘Arabi pada puncaknya merupakan perengkuhan cinta dan kedekatan kepada Allah namun [secara bersamaan] menebarkan cinta dan dekat dengan makhluk. Hal ini terlukiskan dari berbagai pengalaman hidup Ibn ‘Arabi, utamanya setelah peraihan cinta ilahi sebagaimana dijelaskan pada bagian sebelumnya.

Penghayatan cinta Ibn ‘Arabi terekam dalam kepedulian dan tanggung jawab dalam merawat keluarga. Sepeninggal ayah Ibn ‘Arabi, ia, sebagai satu-satunya anak lelaki, menjadi kepala keluarga dan memberi nafkah bagi kedua orang saudara perempuannya, Umm Sa’d dan Umm ‘Ala’.¹⁵⁹ Tak lama setelah tinggal di Fez, Ibn ‘Arabi

¹⁵⁹ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 184

menikahkan kedua orang saudara perempuannya, dan dengan demikian melepaskan tanggung jawabnya atas kedua saudara perempuannya.¹⁶⁰Setidaknya, hal ini menunjukkan bahwa cinta Ibn ‘Arabi tidak tercerabut dan terlepas dari persoalan domestik yang menjadi tanggung jawabnya.

Karena keteguhannya untuk menebar cinta, Ibn ‘Arabi juga memperluas lingkaran muridnya sembari selalu menaschati murid-muridnya. Ibn ‘Arabi mengajarkan doa agar dikaruniai cinta ilahi. Hal ini ditulis Isma’il ibn Sawdakin yang beberapa diantaranya berasal dari Abu al-‘Abbas al-‘Uryabi. Misalnya, doa yang oleh Ibn ‘Arabi diakui sebagai miliknya sendiri: “Ya Allah, berikan aku hasrat akan cinta, bukan cinta” (*Rabbi urzuqnī syahwat al-ḥubb lā al-ḥubb*).¹⁶¹

Ibn ‘Arabi juga seringkali menulis beberapa syair dalam beberapa karya Ibn ‘Arabi untuk berbagai relasi dekatnya. Dalam *Diwān al-Ma’ārif*, Ibn ‘Arabi menulis syair yang dipersembahkan kepada Isma’il sebagai kesaksian atas kecintaan sang guru dan murid. Patut pula dicatat bahwa secara khusus ia menyusun bagi Isma’il sebuah risalah berjudul *Jawāb su’āl Ismā’il Ibn Sawdakin*.¹⁶²

Penghayatan cinta Ibn ‘Arabi tidak hanya melimpah kepada orang terdekat, baik keluarga atau murid, tetapi juga kepada mereka yang membencinya. Pada hari kiamat, menurut tilikan Ibn ‘Arabi,

¹⁶⁰ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 214

¹⁶¹ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 325.

¹⁶² Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 681.

para wali adalah golongan yang pertama kali memberikan syafaat kepada orang-orang yang pernah menyakiti mereka.¹⁶³

Ibn ‘Arabi tidak ragu berdoa demi kebaikan musuh-musuhnya. Saat di Damaskus, ada seseorang yang memiliki kebiasaan mengutuk Ibn ‘Arabi sepuluh kali setelah sholat. Ketika orang ini wafat, Ibn ‘Arabi menghadiri pemakamannya bersama orang lain yang juga hadir. Kemudian, ketika pemakaman itu selesai, dia pergi ke rumah salah seorang sahabatnya dan duduk sambil menghadap kiblat. Ketika saat makan tiba, tuan rumah membawakan makanan untuk Ibn ‘Arabi, tetapi ia sama sekali tidak peduli dan tidak menyentuh makanan itu. Para sahabat mengira bahwa Ibn ‘Arabi tidak menyentuh makanan tersebut karena kebencian pada orang itu. Hal tersebut dibantah oleh Ibn ‘Arabi:

“Tak ada hubungannya dengan hal itu. Aku hanya telah berjanji kepada Allah bahwa aku tidak akan makan atau minum apapun hingga Dia mengampuni orang yang pernah mengumpatku itu. Karena dialah aku membaca “*la ilaha illa Allah*” 70.000 kali, dan kulihat dia telah di ampuni.”¹⁶⁴

Cinta Ibn ‘Arabi melimpah kepada semua kalangan, meliputi teolog, ahli fikih bahkan para sufi, dengan memberikan nasihat kepada mereka. Ibn ‘Arabi dalam *Ruh al-Quds*, sebagaimana dikutip Yunus Masrukhin, memberi nasihat kepada para ulama yang berperangai buruk, penguasa yang tidak kredibel, sufi yang jauh dari kezuhudan dan penganut hulūl yang memiliki faham yang kurang

¹⁶³ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 617. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 129

¹⁶⁴ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 388

tepat atas ketuhanan, juga atas kaum fukaha yang berharap menuai pujian atas kepakarannya.¹⁶⁵

Kepada teolog sezaman, Ibn ‘Arabi berkirim surat dengan Fakhr al-Din al-Razi, teolog sunni, agar ia meninggalkan pola berpikir spekulatif dan kembali ke jalan spiritual. Karya Syekh al-Akbar berjudul *Risālah fi Wujūh al-Qalb* tampaknya memang diperuntukan kepada al-Razi demi mengabulkan permintaanya. Dikatakan oleh Ibn ‘Arabi:

“Saudaraku, mengapa anda tetap berada didalam jurang ini dan tidak kembali kejalan kezuhudan, pengendalian diri, dan penyendirian yang telah diwajibkan oleh Rasulullah?”¹⁶⁶

Selain ar-Razi, Ibn ‘Arabi, menurut catatan Yunus Masrukhin, juga memberikan kritik kepada kaum Syiah dalam praksis keberagamaan mereka.¹⁶⁷ Ibn ‘Arabi juga memberikan kritik kepada Abu ‘Abd Allah Ibn Junayd’, teolog Mu’tazilah yang menolak kemungkinan [manusia] mencapai sifat yang berhubungan dengan asma Allah “Al-Qayyūm” dan bahwa hamba menciptakan perbuatannya sendiri. Ibn ‘Arabi menjelaskan:

“Ia segera berpihak kepada pendapatku ketika aku jelaskan arti ayat “Kaum lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita” (al-rijāl qawwamūna ala al-nisā’) (QS. al-Nisa’ [4]: 34), yang didalamnya Allah menegaskan adanya derajat qayyumiyyah atau “eksistensi” tertentu bagi seorang lelaki. Dia mulai mengunjungiku dan, setelah dia kembali ke negerinya, aku mengunjunginya dan membujuk dia beserta sahabat-

¹⁶⁵ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 230-232

¹⁶⁶ Claude Addas, *Mencari Belcrang Merah*, h. 157

¹⁶⁷ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 31

sahabatnya untuk meninggalkan ajaran mereka tentang kemungkinan seorang manusia menciptakan perbuatannya sendiri.”¹⁶⁸

Selain kepada para sufi, Ibn ‘Arabi juga memberikan nasihat kepada para fuqaha zamannya. Cukuplah mengatakan secara umum bahwa pendiriannya dalam persoalan-persoalan syariat ditandai dengan tujuan sistematis untuk seluas mungkin meringankan beban taklif atau kewajiban hukum yang berlaku atas setiap muslim. Salah satu bagian khas dalam *Futūḥāt* menyimpulkan bahwa Allah telah menjadikan perbedaan pendapat dalam menyikapi persoalan hukum sebagai rahmat bagi hamba-Nya dan kelonggaran (*ittisā’*) atas perintahnya yang wajib mereka laksanakan demi kebaikan mereka. Bagi Ibn ‘Arabi, fuqaha di zamannya telah melarang dan mempersempit apa yang telah diperluas.¹⁶⁹ Kelonggaran ekstrem dalam masalah-masalah hukum yang dianjurkan Ibn ‘Arabi dalam karya-karyanya pada dasarnya berkaitan dengan fungsi kasih sayang yang ia tanamkan kepada dirinya sendiri. Dengan kata lain, ini harus dipahami dalam konteks ajarannya secara keseluruhan yang berbasiskan cinta. Ia tidak boleh ditafsirkan sebagai sebetuk tiranik.

¹⁶⁸ Ibn Arabi tidak mengabaikan polemic antara Mu’tazilah dan Asyariyyah. Ia menunjukkan masing-masing argument kedua belah pihak lalu mengkritik keduanya tanpa benar-benar terlibat dalam kontroversi. Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 182. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 157

¹⁶⁹ Walau ada klaim bahwa Ibn Arabi mengikuti madzhab Zhahiri, Ibn Arabi, meminjma analisis Michel Chodkiewicz, tidak mengikuti madzhab manapun. Baginya, pintu ijihad tidak tertutup namun terbuka hingga akhir zaman. Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 392. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 77

Cinta Ibn ‘Arabi juga melimpah dan merentang baik kepada orang-orang miskin sampai kepada para penguasa. Sultan Saljuk pernah menghadiakan sebuah rumah untuk Ibn ‘Arabi, namun kemudian Ibn ‘Arabi menyedekahkannya kepada seorang pengemis.¹⁷⁰ Ibn ‘Arabi juga melimpahkan rasa kepada para rakyat jelata. Ia menuturkan:

“Aku memiliki pengaruh atas raja dan sultan Aleppo, Zahir Ibn al-Malik al-Nashir Ibn Ayyub. Suatu hari aku pernah menyerahkan 118 perkara sekaligus dalam satu pertemuan, dan dia menetapkan keputusan atasnya. Pada salah satu kasus, aku memperjuangkan seorang kerabatnya, yang telah membocorkan rahasia negara dan merugikan kekuasaannya. [Zahir] telah memutuskan untuk menjatuhkan hukuman mati. Ketika aku mengutarakan hal itu kepadanya, dia merendahkan kepala dan berkata: “Pertama, Guru (mawla) mungkin sudah tahu duduk-perkara kesalahan orang ini. Kesalahannya adalah kejahatan yang tak dapat diampuni para raja. Kujawab: “Dan engkau merasa memiliki kedudukan raja dan menganggap dirimu sendiri sebagai sultan! Demi Allah, diseluruh alam semesta tak satupun kesalahan yang tak dapat kuampuni. Meskipun aku hanyalah rakyat jelata...Dia malu lalu membebaskan dan mengampuni orang itu.”¹⁷¹

Di sisi lain, Ibn ‘Arabi juga bersikap kritis terhadap para penguasa. Ibn ‘Arabi acapkali menasihati Kyka’us bahwa sebagai sultan dia merupakan wakil Allah di muka bumi, dan karenanya bertanggung jawab atas kelaliman yang terjadi di wilayah

¹⁷⁰ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 335

¹⁷¹ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 539. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 269

kekuasaannya. Ibn ‘Arabi menuntut perhatian sultan terhadap keadaan kaum Islam di negerinya. Sikap ini muncul bukan karena kebencian, melainkan dari niatan tulus untuk melihat agama dihormati dalam setiap perikehidupan semua orang. Niatan utamanya agar Islam dan kaum muslim tidak direndahkan. Ibn ‘Arabi menulis surat itu tatkala Kristen menimbulkan ancaman terhadap Islam.¹⁷²

Ibn ‘Arabi sendiri bersikap kritis kepada para penguasa Dinasti al-Muwahhidun, yang menurut pendapatnya, korup. Di wilayah Timur, sikapnya terhadap raja-raja yang berkuasa baik bani Saljuk maupun bani Ayyubi terbukti jauh lebih lunak.¹⁷³ Menurut analisis Addas, hubungan yang dijalin Ibn ‘Arabi dengan raja-raja bertaut erat dengan rasa kasihnya kepada umat dan juga tanggung jawabnya sebagai penutup para wali. Hal ini bisa ditilik dari berbagai nasehatnya atas para raja meliputi (1) bani Saljuk dan bani Ayyubi; (2) Zhahir, raja Aleppo yang atas anjurannya mengampuni seorang pemberontak; (3) Asyraf, raja Damaskus yang diberinya ijazah atas karya-karyanya; (4) Aziz, raja Banyaz, yang ia persembahkan sebuah syair pada hari kematiannya; (5) Kayka’us, sultan Anatolia yang begitu akrabnya.¹⁷⁴

¹⁷² Hal ini muncul bukan dari kebencian tetapi menghindarkan agar Islam dan kaum Muslim tidak direndahkan dan dihinakan. Hal ini didasarkan pada sabda Nabi “Aku berlepas diri dari kewajiban terhadap seorang Muslim yang tetap berada di antara orang-orang kafir. Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, IV, h. 547. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 337

¹⁷³ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 243

¹⁷⁴ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 314

Tidak hanya melampaui batas kelas sosial, cinta Ibn ‘Arabi juga melampaui batasan gender. Hal ini terlihat jelas dalam mimpi yang didalamnya para perempuan dikaruniai syafaat oleh Ibn Arabi sebagai keberpihakannya pada perempuan. Ia menuturkan:

“Allah telah berjanji kepadaku bahwa pada hari kiamat, aku dapat memberikan syafaat kepada setiap orang yang aku lihat, yang kukenal maupun yang tidak kukenal. Dia memperlihatkan kepadaku sebuah pemandangan (masyhad) sedemikian rupa, sehingga aku dapat melihat dan mengalaminya dengan jelas.” Ku lihat saudara perempuanku, aku berkata kepada-Nya: “Dan (selamatkan juga) saudara perempuanku Umm Sa’d!” Dia menjawab: “Bawalah dia bersamamu.” Lalu kulihat saudara perempuanku Umm ‘Ala’. Aku berkata pada-Nya: “Dan juga dia.” Dia menjawab: “Demikian pula dia!” Aku berkata pada-Nya: “Dan istriku, Umm ‘Abd al-Rahman!” Dia menjawab: “Dan istrimu, Umm ‘Abd al-Rahman.” Aku berkata pada-Nya: “Dan Khatun Umm Junan!”¹⁷⁵

Ada satu ciri khas dalam riwayat ini yang memerlukan pertimbangan lebih mendalam. Yaitu, kenyataan bahwa empat tokoh pertama yang dimintakan Syekh al-Akbar agar dapat dibawanya memasuki surga semuanya adalah kaum perempuan. Selain itu, Ibn ‘Arabi juga menulis *Kitāb al-Kutub* yang memuat sepucuk surat panjang kepada Umm Sa’d guna menghiburnya atas kematian Umm ‘Ala’. Dari dokumen ini terlihat bahwa ia sangat mencintai kedua saudara perempuannya (perlu dicatat bahwa Ibn ‘Arabi tidak

¹⁷⁵ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 617. Claude Addas, *Mencari Belcrang Merah*, h. 129

mempunyai saudara lelaki) yang dibawanya ke Fez setelah ayahnya wafat dengan tujuan untuk menikahkan mereka.¹⁷⁶

Sertifikat penahbisan yang ditulis untuk seseorang yang dikirim *Nasab al-Khirqah* juga menunjukkan keberpihakannya kepada perempuan. Ibn ‘Arabi menyisipkan nama lima belas orang tokoh yang ia beri *khirqah*. Yang menarik, empat belas dari lima belas orang itu adalah *muridat*, sufi dari kalangan kaum perempuan. Ibn ‘Arabi lebih sering memberikan *khirqah* ini kepada seorang perempuan lewat mimpi.

Selain merentang kepada semua kelas gender, cinta Ibn ‘Arabi juga melimpah kepada semua penganut agama. Kemungkinan melalui pertemuannya dengan para sastrawan Yahudi berbahasa Arab, Ibn ‘Arabi sedikit-banyak mengetahui tentang ajaran Yahudi dan esoterisme khususnya tentang Kabbalah yang berkembang di Andalusia pada masanya. Ia, misalnya, mengisahkan sebuah perbincangan yang dilakukannya suatu hari dengan seorang rabi tentang makna esoterik huruf *ba*.¹⁷⁷

Cinta Ibn ‘Arabi tidak hanya melimpah kepada sesama manusia, tetapi juga kepada seluruh alam. Hal ini bermula dari pemahamannya tentang wujud dan segala sesuatu. Bagi Ibn ‘Arabi, segala sesuatu bersifat mulia jika dilihat dari hubungannya dengan

¹⁷⁶ Fakta yang menarik adalah bahwa penerima syafaat pertama adalah dari kalangan kaum perempuan. Baginya, tidak ada satupun tingkatan spiritual yang tidak dapat dicapai oleh perempuan. Lelaki dan perempuan memiliki peluang yang sama dalam setiap capaian spiritual, termasuk kedudukan sebagai Kutub. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 131

¹⁷⁷ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 83. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 165

Allah. Sejatinya dari sudut pandang hakikat Ilahi, tidak ada wujud yang lebih unggul atau lebih rendah, atau sesuatu yang mulia dan tidak.¹⁷⁸

Pada 580 H, saat ia baru menempuh jalan spiritual, secara terbuka di hadapan khalayak, Ibn ‘Arabi membawa sesuatu menjijikan yang jelas akan merusak martabat sosial (*mā kāna yaqtadhīhi manshabī fi al-dunyā*). Ia menuturkan:

“Para sahabatku mengira bahwa aku membawanya dengan niat melawan hawa nafsu (mujahadatan li al-nafs), aku hanya memahami bahwa Allah terlepas dari Keagungan-Nya, tidak merasa hina untuk melakukan hal semacam itu. Sehingga, bagaimana mungkin aku hina dengan membawanya? Ia mengatakan bahwa inilah pengalaman pertama yang dialaminya dalam jalan spiritual (awwal masyhad dzuqnahu min hadza al-bab fi hadza al-thariq).”¹⁷⁹

Sebuah bagian dalam *Futūḥāt* menyatakan bahwa di Fez-yakni 591 H, ia mencapai perjanjian antara tumbuhan dan kutub. Maqam qutb menempati kedudukan tertinggi dalam hierarki perjalanan spiritual; dialah khalifah Allah dalam arti yang sebenarnya. Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa sebagian qutb memiliki kekuasaan duniawi maupun spiritual yang berhubungan erat dengan gelar itu; menurutnya ini secara khusus hanya berlaku pada empat orang khalifah pertama. Berarti, kewenangan qutb menjangkau

¹⁷⁸ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 506.

¹⁷⁹ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 506. Claude Addas, *Mencari Belcrang Merah*, h. 79

keseluruhan makhluk termasuk dunia nabati, mineral, dan hewan yang patuh kepadanya seperti halnya manusia yang mengakuinya.¹⁸⁰

Sepeninggal dari Marrakech, Ibn ‘Arabi menuju Fez, ia menceritakan relasi dan persahabatannya dengan burung dalam perjalanannya:

“Salah satu burung kulihat lebih menawan dari yang lain: ia berucap salam kepadaku dan mengatakan bahwa aku harus menjadikannya sahabat dalam perjalananku ke Timur. Aku tengah berada di Marrakech ketika semua ini tersingkap kepadaku. Aku bertanya: “siapakah sahabat ini?” Terdengar jawaban: “Dia adalah Muhammad Hashshar dari Fez. Dia telah meminta Allah agar pergi ke Timur, sertakanlah dia bersamamu!” kujawab: “aku mendengar dan patuh.” Kemudian aku berkata pada burung itu: “engkau akan menjadi sahabatku, Insyā Allah!”¹⁸¹

Patut direkam juga relasinya dengan Ka’bah yang kelak melahirkan kitab *Tāj al-Rasāil*. Dalam pandangan Ibn ‘Arabi, Ka’bah, seperti benda-benda lainya di alam semesta, adalah makhluk hidup yang bercakap-cakap dan mendengar. Inilah yang membuatnya tidak terkejut suatu hari Ka’bah memanggil dan memintanya bertawaf sementara mata air Zamzam memerintahkannya untuk meminum air-Nya. Ibn ‘Arabi menjelaskan

¹⁸⁰ Dalam hierarki kewalian, Kutub menempati kedudukan tertinggi dalam tingkatan perjalanan spiritual, dengan kata lain Kutub adalah khalifah Allah dalam arti sebenarnya. Sebagian Kutub memiliki kekuasaan duniawi maupun spiritual yang berhubungan erat dengan gelar itu. Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 6. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 201

¹⁸¹ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. II, h. 436.

bahwa Ka'bah dan Zamzam mengucapkan permintaan mereka dengan sangat jelas.¹⁸²

Saat tiba di Makkah, pada 600 H, Ia sempat menganggap bahwa derajat Ka'bah lebih rendah dari Ibn 'Arabi karena Ka'bah hanya lokus epifani bagi realitas-realitas sejati. Karena terluka oleh kata-kata ini, Ka'bah melakukan pembalasan kepada Ibn 'Arabi. Hal ini membuatnya berlari sendirian menuju haram (tanah suci di sekitar Ka'bah) untuk bertawaf ketika Ka'bah mengancam akan meremuknya. Setelah merasa tenang kembali, Ibn 'Arabi, yang ingin mengucapkan rasa syukur dan rasa takdzimnya, menyusun sekumpulan delapan surat berprosa yang berjudul *Tāj al-Rasā'il* sebagai penghormatan kepada Ka'bah.¹⁸³

Mimpi Ibn 'Arabi tentang Ka'bah ditahun ini nampaknya secara bersamaan menandai dua peristiwa yang berbeda. *Pertama*, transisi melewati usia 40 tahun; dan *Kedua*, transisi yang sama pentingnya dalam konteks perjalanan spiritual, dari tahapan naik Isra' menuju tahapan turun: kembali berkorban demi makhluk untuk membimbing mereka.¹⁸⁴

¹⁸² Ibn 'Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 700.

¹⁸³ Pada saat itu, Ibn Arabi menganggap bahwa derajat Kakbah sebagai lokus epifani Tuhan, terlepas dari kemuliaannya yang tidak diragukan lagi, lebih rendah darinya. Karena terluka oleh kata-kata Ibn Arabi, Kakbah melakukan suatu pembalasan kepada Ibn Arabi. Ibn 'Arabi, *Futūḥāt*, I, h. 700. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 304

¹⁸⁴ Bagi Addas, usia empat puluh merupakan titik penting dalam tradisi Islam, yang didalamnya merupakan usia kematangan Nabi SAW serta penerimaan Nabi SAW atas kedatangan Jibril. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 307

Pada 624 H, Ibn ‘Arabi dalam sebuah pertemuannya dengan Nabi mempertanyakan perihal kebangkitan kembali hewan-hewan. Ia menuturkan:

“Aku bertanya “apakah hewan-hewan akan dibangkitkan pada hari kiamat?”. Beliau menjawab “tidak, hewan tidak akan dibangkitkan pada hari kiamat”. Aku bertanya “apakah sudah pasti begitu? apakah tidak ada penafsiran lain mengenai masalah itu?” Beliau menjawab “itu pasti, tak ada lagi penafsiran lain.”¹⁸⁵

Demikianlah berbagai momen cinta Ibn ‘Arabi, mulai dari pembelajaran cinta melalui relasi dengan berbagai figur, perengkuhan cinta ilahi via pencarian dan penyebaran cinta ilahi kepada sesama dan seluruh makhluk. Seperti sering diungkapkan, tasawuf pada hakikatnya merupakan sebuah upaya untuk menghayati Tuhan di dalam segala momen dan sesuatu. Cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi adalah perengkuhan cinta Allah dan kembali menuju makhluk (seraya tetap hadir bersama Allah).

Kembali ke pertanyaan penelitian ini, mengapa Ibn ‘Arabi mempunyai kesadaran cinta yang bersifat fenomenologi eksistensial? Alih-alih berangkat dari premis-premis abstrak filosofis, bab ini menjelaskan bahwa al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn ‘Arabi berangkat dari kesadaran sufistik yang dihidupi (*living sufism*). Berbagai tantangan serta cobaan atas Ibn ‘Arabi, sebagaimana dijelaskan sebelumnya, membentuk kesadaran cinta kesufian pada pribadi Ibn ‘Arabi. Di sisi lain, perjumpaan dengan guru sufi dan

¹⁸⁵ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah*, h. 392

penghayatan momen-momen cinta sufistik ini melahirkan *al-Ḥubb al-Wujūdy*.

Sepanjang hidupnya, Ibn ‘Arabi bertemu dengan para guru sufi yang terus berbagi 'kasih sayang' kepada sesama dan bahkan kepada alam. Selain pembentukan karakter kepribadian, para sufi tersebut memprioritaskan 'welas asih' untuk menempatkan kesejahteraan sosial sesama manusia. Dengan kata lain, pertemuan Ibn ‘Arabi dengan banyak figur spiritual, mimpi-mimpi, dan berbagai perjalanannya dari satu tempat ke tempat lain menegaskan cinta sebagai yang aktual. Visi humanistik Ibn ‘Arabi tentang 'cinta yang mendunia' diterjemahkan ke dalam praktik dengan terlibat dalam aktivitas pekerjaan kemanusiaan, menebar amal untuk membantu orang, dan melakukan program meningkatkan kualitas hidup masyarakat.

Cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi menyebarkan pendidikan, memberi manfaat kepada masyarakat melalui program amal, dan 'memurnikan' hati dan pikiran manusia melalui praktik sufisme yang hidup. Dalam pengertian ini, cinta dalam sufisme memainkan peran penting dalam menciptakan kepedulian dan layanan kemanusiaan. Penting untuk disadari bahwa, sejak awal, Ibn ‘Arabi telah menekankan tindakan praktis di dunia dengan menciptakan dunia yang lebih baik untuk semua melalui welas asih, cinta dan harapan. Sufi, dalam ajaran Ibn ‘Arabi, mengabdikan dirinya pada bidang kemanusiaan.

Dalam bab-bab berikutnya, kita akan melihat bagaimana gagasan cinta ini dihayati dalam sufisme Ibn ‘Arabi. Namun

sebelum menguraikan itu semua, akan terlebih dulu dijelaskan secara mendalam pendasaran “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*”, dan bagaimana “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*” tampak khas, serta bagaimana *Al-Ḥubb al-Wujūdy* muncul sebagai sebuah kritik atas keterbatasan berbagai perspektif lainnya.

BAB III

AL-ḤUBB, AL-ZAMĀN DAN AL-WUJŪD

Dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah*, Ibn ‘Arabi menjelaskan wujud sebagai *wujūd al-Ḥaqq fī al-wujūd* (menjumpai al-Haqq dalam suasana kerinduan).¹⁸⁶ Hal ini mengungkapkan bahwa cinta dalam pengertian Ibn ‘Arabi bukan hanya sebatas Wujud al-Haqq dalam dirinya sendiri, namun sekaligus sebagai eksisten aktual yang ditemukan dan dihayati dalam setiap momen eksistensial. Penghayatan cinta atas Wujud al-Haqq dalam setiap momen eksistensial ini menjadi pemahaman mendasar atas *al-Ḥubb al-Wujūdy*.

Berbagai literatur yang berusaha menghadirkan cinta Ibn ‘Arabi bisa dikatakan berlimpah. Namun, karya-karya tersebut masih membaca cinta Ibn ‘Arabi sebagai konsep metafisika yang menceraabut kemenduniaan serta pengalaman keseharian. Hany Talat Ahmad Ibrahim, misalnya, dalam *Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūḥāt al-Makkiyyah* menjabarkan bahwa paradigma Ibn ‘Arabi sebagai metafisika cinta.¹⁸⁷ Tidak berbeda dari Hany Talat, Binyamin Abrahamov dalam *Ibn ‘Arabi on Divine Love* menyimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi mendiskusikan cinta pada tataran metafisika.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2, h. 538

¹⁸⁷ Hany Talat Ahmad Ibrahim, *Ibn ‘Arabi’s Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, University of Lethbridge, 2014

¹⁸⁸ Binyamin Abrahamov, *Ibn ‘Arabi on Divine Love*, Tribute to Michael, Tel Aviv University, 2009

Toshihiko Izutsu mendemonstrasikan tesis yang serupa pada karyanya *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Secara umum Izutsu tidak membahas tentang cinta, namun jika dibaca secara cermat, di bagian pertengahan ia berefleksi tentang rahmat dan wujud dalam tataran ontologi serta relasinya dengan *insān kāmil*.¹⁸⁹ Usaha untuk menggali secara mendalam dasar-dasar metafisika cinta Ibn ‘Arabi merupakan kelebihan tersendiri, tetapi dalam beberapa kasus, metafisika dianggap terlalu abstrak dan menceraabut dari pengalaman keseharian. Taufiq Tawil dan Abdul Qadir Mahmud, misalnya, menyimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi mensahihkan bentuk ekstase (*fana’/syataḥīyyat*) cinta ilahi dan penentangan atas syariat.¹⁹⁰

Dapat disimpulkan bahwa beberapa penafsir tersebut membaca paradigma cinta Ibn ‘Arabi sebagai konsep metafisika yang berangkat dari premis filosofis sehingga menceraabut kemenduniaan serta pengalaman keseharian kesufian. Atas pembacaan tersebut, kita dapat mempersoalkan bahwa pemahaman mendasar dalam perbincangan cinta Ibn ‘Arabi tidak hanya melalui bingkai diskursif belaka, melainkan pertama-tama sebagai momen eksistensial seorang sufi dalam suatu

¹⁸⁹ Buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia dan dibagi ke dalam dua bagian. Buku pertama berjudul *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*. Sedangkan buku kedua berjudul *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn Arabi*. Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015); *Taoisme: Konsep-Konsep Filosofis Lao-Tzu dan Chuang-Tzu serta Perbandingannya dengan Sufisme Ibn Arabi*, terj. Musa Kazim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015).

¹⁹⁰ Abdul Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fi al-Islām*, h. 315.

praktis pencarian makna Ada al-Ḥaqq. Oleh sebab itu, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi sudah sepatutnya dipahami melalui bingkai kesufiannya, yaitu cinta sebagai peristiwa eksistensial (*existential moment*), bukan hanya sebatas spekulatif abstrak.

Pada bab ini, penulis akan berargumentasi bahwa pembacaan metafisis dan pencerabutan dari pengalaman keseharian adalah bentuk pembacaan yang tidak memiliki rujukan dan mengabaikan karakter sufisme Ibn ‘Arabi. Penulis akan mengembangkan dua argumen untuk mendukung tesis ini, yaitu:

Pertama, tidak ada dasar data apapun yang mampu menghubungkan pembacaan Ibn ‘Arabi dengan kajian spekulatif metafisika. Pengalaman kesufian Ibn ‘Arabi sering kali ditarik paksa ke dalam bingkai filsafat murni, bahkan Ibn Arabi dianggap sebagai seorang teoritikus kalam (teologi) atau filsuf yang mendasarkan wacananya pada proposisi-proposisi akal budi murni. Dampaknya, paradigma cinta Ibn ‘Arabi menjadi sering diperbincangkan sebagai metafisika yang diperas dari momen filosofis, daripada peristiwa kesufian yang luruh dan sarat penghayatan seorang sufi. Alih-alih berangkat dari kajian metafisika, bab yang akan diketengahkan di sini menggarisbawahi bahwa cinta Ibn ‘Arabi bercirikan fenomenologis-eksistensial.

Kedua, tidak ada data yang terang menjelaskan pencerabutan ajaran cinta Ibn ‘Arabi dari kemewaktuan dan kemenduniaan sufi. Cinta yang bercirikan fenomenologis-eksistensial ini acapkali luput dari pengkaji Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi menitikberatkan bahwa cinta adalah merasakan dan menggumuli al-Ḥaqq sehingga membuka kepada

pengalaman bersama al-Haqq. Keterbukaan ini menandai transisi seseorang dari ‘pengetahuan tentang Tuhan’ menjadi ‘pengalaman bersama Tuhan’, yaitu pengalaman yang tak terbatas bersama Ia Yang Tak Terbatas. Cinta yang dihayati dalam keseharian inilah yang menjadi pintu masuk memahami kekhasan wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi—dengan berbagai detail ajaran dan polemik di seputarnya.

Kekhasan tersebut akan diistilahkan oleh peneliti dengan *al-Hubb al-Wujūdy*,¹⁹¹ semacam pemahaman tentang cinta dalam kerangka proses pencarian dan pengembaraan eksistensial manusia dalam horizon waktu yaitu al-Ḥaqq bukan hanya sebagaimana dipikirkan sebagai ide atau pengetahuan, namun sekaligus pertama-tama al-Haqq sebagaimana ditemukan dan dihayati melalui praktis keseharian seorang sufi. Menginterpretasi makna *al-Hubb al-Wujūdy* secara fenomenologi menuntut suatu penyelidikan yang tidak diceraikan dari kemewaktuan dan eksistensi manusia di dunia.

Berdasar argumen di atas, penelitian ini dipetakan ke dalam tiga sub-bab utama:

Pertama, bagian ini memaparkan orientasi *al-Hubb al-Wujūdy* untuk memberikan ilustrasi umum terkait pokok-pokok utama kajian, sekaligus memuat asumsi dasar yang akan dielaborasi lebih jauh.

¹⁹¹ Sebagaimana tegas Ibn Arabi, cinta atas Wujud al-Haqq, pertama-tama, adalah perjumpaan dengan Wujud al-Haqq dalam kerinduan. Berangkat dari tesis tersebut, term *al-Hubb al-Wujūdy* merupakan penegasan watak paradigma *al-Hubb al-Wujūdy* Ibn Arabi. Pada titik ini, cinta Ibn Arabi kompatibel dengan tradisi destruksi *Being* dalam tradisi fenomenologi eksistensial.

Bagian ini penting untuk melihat secara singkat kontur pembahasan pada bab-bab selanjutnya.

Kedua, bagian ini akan menampilkan relasi cinta dan waktu secara padat dan singkat. Waktu penting dalam sufisme Ibn ‘Arabi karena waktu adalah logika Ada. Oleh karenanya, uraian kemewaktuan pada bagian ini pasti berguna untuk melihat lebih lanjut bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan masalah eksistensi al-‘abd.

Ketiga, bab ini akan menampilkan eksistensi *al-‘abd* dalam sufisme Ibn ‘Arabi, watak dasar, hingga kekhasan yang meniscayakan adanya pergeseran paradigmatis ke fenomenologi cinta. Dengan mendudukan wacana cinta dalam terang fenomenologi, maka pemahaman cinta bukan lagi dimulai dari suatu pengamatan reflektif-teoretis. Karena sebelum menjadi sebuah refleksi, cinta, pertama-tama, adalah pengalaman yang dihayati melalui praktis terlebih dahulu.

A. *Al-Ḥubb al-Wujūdy*

Untuk membahas bagian ini, penulis membaginya ke dalam tiga bagian utama, yaitu: *Pertama*, latar belakang al-Ḥubb al-Wujūdy. *Kedua*, argumen dan pendasaran al-Ḥubb al-Wujūdy. Dan terakhir adalah kerangka paradigma al-Ḥubb al-Wujūdy.

1. Ibn ‘Arabi dan *Al-Ḥubb al-Wujūdy*

Menelusuri pemikiran Ibn ‘Arabi, meminjam tilikan Addas, ibarat menjalani sebuah “pengembaraan panjang dan penuh tantangan”.¹⁹² Sulitnya menemukan suatu konsep utuh dalam pemikiran Ibn ‘Arabi tidak menjadikannya mustahil

¹⁹² Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), h. 13.

diperbincangkan. Pada saat yang sama, kerumitan wacana sufisme Ibn ‘Arabi justru telah membuka berbagai kemungkinan interpretatif yang sangat kaya makna, termasuk untuk berusaha memahami kecenderungan *Al-Ḥubb al-Wujūdy* yang terkandung dalam berbagai karyanya. Oleh karena itu, kompleksitas Ibn ‘Arabi menyajikan banyak kemungkinan, arah, dan interpretasi yang bisa berbeda dan bertentangan satu sama lain.

Jika kemudian dinyatakan bahwa Ibn ‘Arabi mempunyai kecenderungan “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*”, apakah hal ini artinya bahwa seluruh pemikirannya dapat terwakili oleh istilah ini? Terhadap pertanyaan tersebut, jawabannya tentu saja tidak. Pemikiran Ibn ‘Arabi, yang terbentang luas dalam berbagai karyanya, tidak dapat dengan mudah disimplifikasi ke dalam satu konsep atau sistem pemikiran tertentu. Pemikiran Ibn ‘Arabi, karena kompleksitasnya, membuka banyak kemungkinan interpretasi, sehingga menyederhanakannya ke dalam satu konsep tertentu akan tampak tidak bijak. Namun, jika dimaksudkan bahwa terdapat suatu konsep yang ditemukan dalam karya-karyanya, dan konsep tersebut cukup menonjol untuk diangkat menjadi salah satu kecenderungan dari pemikirannya, hal itu tentu saja dapat dibenarkan.

“*Al-Ḥubb al-Wujūdy*”, demikian pun, bukan satu-satunya konsep yang dapat diklaim mewakili seluruh pemikiran Ibn ‘Arabi. Namun demikian, konsep ini menjadi penting jika melihat bahwa Ibn ‘Arabi, dalam banyak bagian karyanya, memiliki kecenderungan khusus dalam menjelaskan *Al-Ḥubb al-Wujūdy*. Gagasan-gagasan itu tampak merata dalam sejumlah besar karya-karyanya, dan

menjadi pola-pola yang kadang secara implisit tersiratkan atau secara eksplisit ditegaskannya.

Bagi sebagian pembaca Ibn ‘Arabi, memang mengherankan bahwa pemikir dan tokoh sufi dari abad ke-11 ini telah memunculkan cinta yang bercirikan fenomenologis-eksistensial, suatu istilah yang relatif baru ditemukan.¹⁹³ Seolah mengantisipasi apa yang akan terjadi kemudian, Ibn ‘Arabi telah memunculkan motif-motif *Al-Ḥubb al-Wujūdy*, dalam bentuknya yang begitu dini dan orisinal, jauh hari sebelum filsafat dan teologi modern menyadari signifikansi wacana ini.

Setidaknya ada tiga alasan utama mengapa Ibn ‘Arabi dapat diasosiasikan dengan “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*”, dan mengapa seseorang dapat menyebut dan mengkaji apa yang diistilahkan sebagai “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*.”

Alasan pertama adalah alasan personal. Sebagaimana telah dijelaskan pada Bab II, sepanjang hidupnya, Ibn ‘Arabi telah mengalami momen-momen cinta dalam perjalanannya mengenali Tuhan. Berbagai “momen cinta” ini, meski merupakan pengalaman subjektif, mempengaruhi pandangan-pandangannya tentang cinta

¹⁹³ Terlepas dari kesahihan berbagai penyejajaran yang membutuhkan argumentasi lebih lanjut, kekaguman sekaligus apresiasi atas Ibn Arabi membuatnya ditempatkan oleh sebagian pembacanya sejajar dengan Meister Eckhart, seorang teolog Katolik dari Abad Pertengahan, atau baru-baru ini, dengan Jacques Derrida, seorang filsuf postmodern, dalam kecenderungan mereka terhadap teologi negatif. Penyejajaran Ibn ‘Arabi dengan Eckhart pernah dilakukan oleh Michael A. Sells; lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 234. Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi* (London-New York: Routledge, 2004).

yang bercirikan fenomenologis-eksistensial. Karena seperti diketahui, hampir seluruh karya Ibn ‘Arabi tidak terlepas dari otobiografinya sendiri, baik dari pertemuannya dengan banyak figur spiritual, mimpi-mimpi, dan berbagai perjalanannya dari satu tempat ke tempat lain. Dengan kata lain, Ibn ‘Arabi merupakan pemikir dalam tradisi Islam yang karyanya merupakan manifestasi lain dari otobiografi hidupnya.

Alasan kedua, seperti yang akan dikaji dalam bab ini, adalah karya-karya Ibn ‘Arabi memang sarat dengan motif-motif *Al-Ḥubb al-Wujūdy* yang dapat ditemukan dalam kajian dan pembacaan serius atas karya-karyanya. Ibn ‘Arabi telah menulis beragam subjek dan tema yang luas dalam ribuan halaman. Begitu pula banyak ragam tafsir atas cinta Ibn ‘Arabi telah lahir dari para penafsir Ibn ‘Arabi. Akan tetapi, sudut pandang fenomenologis atas cinta Ibn ‘Arabi diperlukan guna melahirkan pembacaan yang tidak menceraikan dari kemenduniaan dan kemewaktuan.

Sedangkan alasan terakhir, alasan ketiga, betapapun Ibn ‘Arabi adalah seorang seorang sufi dan mistikus Islam, yang corak pemikirannya dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan mistik dalam tasawuf Islam. *Al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi lahir, selain karena dua alasan di atas, juga karena persentuhannya dengan tradisi sufi yang telah berkembang sebelumnya. Karena itu, penghayatannya tentang cinta, pertama-tama, dipengaruhi oleh hubungan intelektual dan emosionalnya dengan tradisi tasawuf. Pertanyaannya, apa sesungguhnya yang dimaksud dengan “*Al-Ḥubb al-Wujūdy*” dalam sufisme Ibn ‘Arabi?

2. Al-Ḥubb Wujūdy: Berbagai Argumen dan Pendasaran

Istilah *al-Ḥubb al-Wujūdy* diketengahkan untuk menegaskan kekhasan cinta Ibn 'Arabi yang bercirikan fenomenologis-eksistensial. Pemaknaan istilah *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam tulisan ini berpijak pada pertautan dua kata: yaitu al-Ḥubb dan al-Wujūdy.

Ibn 'Arabi menyajikan cinta dalam berbagai term. (1) *hawā*, (2) *ḥubb*, (3) *'ishq* dan (4) *wudd*. Term pertama cinta dinamai *hawā*. Secara bahasa *hawā* berarti jatuh. *Hawā* dimaksudkan sebagai jatuhnya cinta atau segala jenis gairah ke dalam hati. *Hawā* tidak sempurna karena adanya perubahan, serta dapat berhenti atau melemah. Objek *hawā* mungkin banyak hal, bukan murni cinta Tuhan. Ibn 'Arabi mengakui bahwa mustahil untuk memberantas *hawā* dari hati karena itu adalah sentimen alami. Allah memerintahkan para hamba-Nya untuk mengarahkan *hawā* ini kepada-Nya. Term kedua adalah Ḥubb. Term Ḥubb bermakna pemurnian *hawā* dengan melampaui cinta lain dan mengarahkannya kepada Tuhan. Karena itu, *ḥubb* adalah cinta yang murni dan tidak terpolusi. Ibn 'Arabi, membenarkan arti *ḥubb* ini dari etimologinya. Dalam bahasa Arab panci air disebut "*ḥubb*" karena kotorannya tenggelam ke dasar sehingga air menjadi murni dari kotoran. Term ketiga adalah *'ishq*. Ibn Arabi menerima *'ishq* sebagai bentuk berlebihan dari *ḥubb*. Ketika *ḥubb* merasuki seluruh tubuh dan membutakan mata kekasih kecuali kepada Yang

Terkasih dan bersirkulasi dalam pembuluh darah itu disebut "ishq". Term keempat adalah al-Wudd. Term ini adalah atribut umum dari tiga tahap cinta yang disebutkan di atas. Al-Wudd adalah keabadian ḥubb, 'ishq atau hawā di hati sang kekasih. Seperti yang digunakan dalam Al-Qur'an, al-wudd berarti kekokohan.¹⁹⁴

Selain al-Ḥubb, kata kunci kedua dalam penelitian ini yaitu "*al-Wujūdy*". Makna yang terkandung dalam '*al-Wujūdy*' lebih mengandaikan suatu keterlibatan praktis daripada reflektif teoritis. Pemahaman semacam ini dimungkinkan oleh artikulasi *al-Wujūdy* sebagai pengembalian ke dalam bingkai peristiwa eksistensial. Implikasi dari term *al-Wujūdy* ini mengandaikan distingsi dengan cinta reflektif-filosofis oleh sebab keduanya muncul dari dua prosedur epistemologi yang berbeda.¹⁹⁵

Melalui pertautan kedua kandungan makna kata tersebut, *Al-Ḥubb al-Wujūdy* mendasarkan diskursus cinta pada watak pra-reflektif. Pada titik inilah, istilah *Al-Ḥubb al-Wujūdy* dimaksudkan sebagai:

¹⁹⁴ Ibn Arabi, *Fusus*, vol. 2, h. 323

¹⁹⁵ Jika cinta sebagai reflective thinking mengacu pada upaya investigasi rasional-demonstratif, maka cinta dalam kesufian lebih merupakan hasil kontemplasi terhadap pengalaman-diri. Dalam sufisme Ibn Arabi, perbedaan keduanya terilustrasikan saat momen perjumpaannya dengan Ibn Rusyd. Maka sejatinya memahami cinta dalam tasawuf secara filosofis menjadi sangat problematis jika dipahami dalam pemahaman filosofis. Istilah cinta dalam tasawuf menjadi problematis ketika pelbagai pengalaman kesufian diinvestigasi 'hanya' menggunakan acuan-acuan logika demonstratif belaka, sehingga berpotensi mereduksi aspek kesufian yang sarat penghayatannya. Peter Coates, *Ibn Arabi and Modern Thought*, h. 37-38.

“Sebuah cinta kesufian yang bersumber pada watak pra-reflektifnya dan peristiwa eksistensial.”

Setidaknya, dari proposisi tersebut, ada dua poin yang hendak ditekankan. *Pertama*, al-Ḥubb al-Wujūdy merupakan antitesis atas pembacaan cinta Ibn ‘Arabi yang reflektif. Maksud “cinta sebagai momen eksistensial” adalah momen cinta sufi yang intuitif, lebih primordial daripada *reflective thinking* (*al-nadzr al-‘aql*). *Kedua*, cinta yang tidak menceraabut dari peristiwa eksistensial. Pemahaman semacam ini dimungkinkan oleh artikulasi *al-Wujūdy* sebagai pengembalian ke dalam bingkai peristiwa eksistensial. Sebelum menjadi suatu refleksi akal budi, cinta pada mulanya bersinggungan dengan penghayatan melalui keterlibatan praktis di dunia dan pergumulan hidup secara langsung.¹⁹⁶

Kekhasan paradigma cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi mendorong peneliti untuk menggunakan istilah *Al-Ḥubb al-Wujūdy* agar cinta atas Wujud al-Haqq, sedapat mungkin, dapat dihadirkan dalam dirinya sendiri sebelum ditimbulk berbagai asumsi teologis dan filosofis yang cenderung menyelubungi pemahaman makna cinta dalam kerangka abstraksi teoritis murni.

¹⁹⁶ Dijelaskan Ibn Arabi, bahwa abstraksi rasio murni (al-‘aql al-mujarrad) hanya mampu sampai pada konsep tanzih yang sejatinya hanya sebagian/setengah dari pengetahuan/pemahaman manusia tentang Realitas Absolut. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, Fuṣūṣ al-Ḥikam, A. E. Afifi (ed.) (Libanon: Dār al-Kitāb al-‘Arabiy: tt.), vol. I, h. 181; bdk. Abdurrahman al-Jamī, *Syarḥ al-Jāmi‘ alā Fushūṣ al-Ḥikam*, Ashim Ibrahim al-Kayali (ed.), cet. ke-1 (Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004), h. 435.

Pertanyaannya, dapatkah seseorang benar-benar mengetahui dan mengerti apa yang dimaksudkan dengan cinta? Apakah yang sesungguhnya dimaksud dengan cinta? Apa hakikat dari cinta? Apakah seseorang dapat benar-benar mengerti hakikat cinta?

Dalam tradisi Akbarian, persoalan cinta tidak merujuk pada perbincangan esensi cinta oleh sebab ketidakmungkinannya untuk diungkapkan dalam wacana diskursif apapun.¹⁹⁷ Ketidakmungkinan mengetahui esensi cinta ini tercermin dalam penjelasan Ibn ‘Arabi:

“Cinta itu logis secara makna meski tidak dapat didefinisikan. Cinta bisa dimengerti dengan rasa...Cinta bisa dimengerti oleh orang yang menjalaninya dan menyelami sifatnya. Cinta tidak bisa dimengerti definisinya tetapi tak bisa dipungkiri keberadaannya. Siapapun yang mendefinisikan cinta, sebenarnya ia tidak mengenal cinta, dan siapapun yang tidak merasakannya, tidak akan pernah mengetahui cinta. Cinta adalah persepsi yang tak diketahui realitasnya. Demi Allah, bukankah ini suatu eksotika.”¹⁹⁸

¹⁹⁷ Aspek negativitas cinta ini senada dengan aspek negatif dalam perbincangan al-Haqq, sebagaimana analisis al-Fayyadl melalui bukunya yang berjudul *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi*. Secara umum, teologi negatif Ibn ‘Arabi dalam analisa al-Fayyadl merupakan kritik atas metafisika ketuhanan berpijak pada asumsi ketidakmungkinan Tuhan untuk dipahami, untuk didekati dengan kategori-kategori yang disusun oleh pengetahuan, dan untuk diungkapkan dengan bahasa religius apapun. Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012).

¹⁹⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol.2, h. 429

Ulasan Ibn ‘Arabi tersebut menunjukkan terdapat dua jawaban dalam perbincangan cinta.

Pertama, jawaban bagi orang yang terhibab yaitu orang-orang yang berusaha memahami cinta melalui investigasi akal (*ahl al-‘aql*) dengan membangun batasan-batasan kategoris-formal untuk mendapatkan jawaban definitif tentang esensi cinta. Terkait jawaban pertama, Ibn ‘Arabi menginterpretasikannya bahwa:

“Sebagian orang yang terselubung hijab mengatakan “aku telah meminum seteguk saja dan tak pernah haus selamanya.”¹⁹⁹

Adapun jawaban kedua adalah orang yang menghayati cinta (*ahl al-kasyf*), yaitu orang-orang yang menafikan jawaban langsung atas hakikat (*māhiyah*) cinta. Terkait jawaban kedua, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa:

“Abu Yazid berkata “seseorang yang meminum samudera lidahnya masih tetap terjulur ke dada karena dahaga.”²⁰⁰

Interpretasi Ibn ‘Arabi terhadap dua sikap di atas mengilustrasikan bahwa perbincangan esensi (*māhiyah*) cinta melampaui semua batasan dan definisi yang tidak terkonstitusi di bawah genus. *Al-Ḥubb al-Wujūdy* ini terlihat dari pernyataan Ibn ‘Arabi bahwa “cinta tidak diketahui”, “cinta tidak dapat dimengerti”, “cinta tidak dapat diucapkan”, dan lain seterusnya. Pernyataan ini mengasumsikan bahwa keberadaan cinta yang

¹⁹⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol.2, h. 429

²⁰⁰ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol.2, h. 429

tertangkap secara konseptual telah mengandaikan negasi di dalam eksistensinya. Negasi itu merupakan “struktur” yang tercakup dalam eksistensinya, sehingga mencoba memahami tentang eksistensi cinta berarti memahaminya bersama (atau dalam) negasi yang implisit di dalamnya.

Melalui eksposisi Ibn ‘Arabi tersebut, tampak tegas bahwa kemungkinan memahami cinta hanya terjadi pada level pengaruh, atribut-atribut, makna dan pemahaman, atau sebagaimana prinsip fenomenologi Heidegger bahwa tindakan mencintai hanya dimungkinkan sebagai fenomenologi. Artinya, persoalan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi hanya dimungkinkan melalui momen penghayatan atau persentuhan dengan atribut (*shifāt*) dan makna cinta. Dengan kata lain, cinta tidak dapat lagi difikirkan pada dirinya, melainkan--serupa yang diujarkan fenomenologi Heidegger-- cinta hanya dapat dibahasakan pada tataran manifestasinya dan maknawinya.²⁰¹

Senada dengan Ibn ‘Arabi, al-Qusyairi menekankan bahwa cinta tidak dapat dilukiskan dan mustahil disepakati rumusan hakikatnya. Dalam tilikan al-Qusyairi, Jika hakikat

²⁰¹ Dalam al-Futūhāt, Ibn ‘Arabi menguraikan bahwa istilah al-Ḥaqq merupakan manifestasi teofanik yang memendar di dalam segala penciptaan. Karena sesungguhnya segala penciptaan tidak mungkin nampak (meng-ada) kecuali melalui manifestasi teofanik al-Ḥaqq. Tak ayal, seorang ārif senantiasa hanya melihat segala penciptaan sebagai manifestasi al-Ḥaqq. Pada titik ini, cinta atas al-Ḥaqq bukan mengacu pada Realitas esensial-Nya, melainkan ke-Dia-an-Nya dalam hubungannya dengan makhluk. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futūhāt al-Makiyyah* (Cairo: Dār al-Kutub al-Arabiyyah al-Kubrā, tt.), vol. IV, h. 184; bdk. Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015), h. 23.

cinta dirumuskan maka ia menjadi kabur karena cinta tidak dapat dijangkau oleh kata-kata dan bersifat subjektif.²⁰² Berbeda dari Ibn ‘Arabi, al-Ghazali mendefinisikan cinta sebagai kecenderungan alami subjek terhadap objek yang memberikan kesenangan.²⁰³ Definisi ini agaknya dikarenakan al-Ghazali berangkat dari titik tolak pendekatan intelektual-rasional dan pendasaran wahyu atas cinta.

Cinta yang dihayati oleh Ibn ‘Arabi adalah cinta yang terjadi pada level eksistensi. Cinta ini bersifat *Wujūdy*, yaitu asumsi fenomenologis yang menyertai setiap pengandaian ontologis apa pun tentang cinta. *Al-Ḥubb al-Wujūdy*, bagi Ibn ‘Arabi, merupakan sebuah negasi yang implisit dalam setiap pernyataan yang meletakkan cinta dalam kerangka pengandaian keterpahaman tertentu terhadap keberadaan cinta.

Bagi Ibn ‘Arabi, cinta tidak mungkin diperbincangkan pada tataran esensi melainkan hanya pada tataran eksistensi. Di sini, *al-Ḥubb al-Wujūdy* merupakan subversi atas metafisika yang berpandangan bahwa cinta dapat dibicarakan. Dalam asumsi metafisis, cinta cenderung dibakukan menjadi sebuah tema atau objek yang sudah “pasti” dan “final”.

3. Makrifat, Tauhid dan Cinta

Uraian sebelumnya, menegaskan bahwa cinta tidak mungkin diperbincangkan pada tataran esensinya.

²⁰² Al-Qusyairi, ar-Risalah al-Qusyairiyah, vol 1. H. 114

²⁰³ al-Ghazali, *Ihyā’ Ulūm al-Dīn*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halbiy, vol. 4, h.313

Pertanyaannya, jika cinta tidak mungkin diperbincangkan, maka bagaimana cara mengungkap makna cinta? bagaimana konstruksi nalar dan bingkai dalam memahami “Al-Ḥubb al-Wujūdy” Ibn ‘Arabi?

Ibn ‘Arabi memulai dari mengada yang mampu menanyakan Ada, yaitu *al’abd*. Hewan tidak bisa menanyakan ada, oleh karenanya hewan tidak bisa mengungkap makna cinta. Dalam bahasa Heideggerian, hewan sekedar menjalani hidup dan tidak bertanya mengapa dia Ada. Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa tindakan memahami cinta hanya mampu dilakukan oleh seorang hamba (*al-‘abd*) yang memiliki kemampuan memikirkan dan menghayati makna cinta.

Sejak awal, dalam *Tajalliyāt*-nya, Ibn ‘Arabi membangun formasi dan artikulasi “triadik” (segitiga) makrifat-tauhid-cinta. Cinta dalam wacana kesufian adalah relasi antara manusia dalam kehambaan (makrifat) dan Tuhan dalam ketauhidan (*tawḥid*). Ibn ‘Arabi menjelaskan sebagai berikut:

“Siapa yang makrifatnya sah maka tauhidnya sah dan siapa yang tauhidnya sah maka cintanya sah. Makrifat adalah bagian hamba; tauhid milik Allah ; dan cinta adalah relasi antara hamba-Allah.”²⁰⁴

Atau dalam ungkapan yang lebih sederhana: “kesahihan cinta tergantung pada kesahihan tauhid dan kesahihan tauhid tergantung pada kesahihan makrifat”.

²⁰⁴ Ibn Arabi, *Kitāb al-Tajalliyāt*, vol.2, h. 45

Dalam konteks relasi ketiganya, Ibn ‘Arabi membangun argumennya bermula dari ma’rifat. “*Siapa yang memahami eksistensi dirinya, niscaya memahami Tuhannya*”,²⁰⁵ demikian redaksi hadis yang dijadikan landasan oleh Ibn ‘Arabi. Hadis tersebut merumuskan bahwa pengetahuan akan eksistensi diri (*ma’rifat al-nafs*) akan mengantarkan seseorang pada pengetahuan tentang hakikat ketuhanan (*ma’rifat al-Rabb*). Dengan kata lain, cinta atas Wujud al-Haqq senantiasa bermuara pada bagaimana seorang sufi memahami eksistensi dirinya. Pemahaman tentang diri, oleh karenanya, menjadi premis niscaya bagi seseorang untuk merengkuh makna cinta atas Wujud al-Haqq.²⁰⁶

Cinta atas Wujud al-Haqq, pertama-pertama, berpijak pada pengalaman keberadaan diri. Sebelum menjadi suatu konstruksi normatif atau sosial, persoalan cinta dan iman bergumul dengan persoalan diri. Meminjam pemaparan al-Talmasani, pijakan awal seorang mistikus dalam menghayati cinta adalah mempertanyakan ulang eksistensi dirinya; siapa saya? dari mana saya datang? di mana saya sekarang? dan ke mana akan kembali?.²⁰⁷ Bagi seorang mistikus, kesadaran

²⁰⁵ Hadis tersebut menurut an-Nawawi tidaklah sahih. Ibn Taimiyyah mengomentarkannya sebagai hadis palsu. Az-Zarkasyi dalam *al-Aḥādīṣ al-Musyṭahirah* berkata bahwa hadis tersebut disebutkan oleh Ibn Sam’ani merupakan perkataan Yahya bin Mu’adz. As-Suyuthi, *Al-Hāwī li al-Fatāwā*, vol. 2. h. 288

²⁰⁶ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, vol. 1, h. 215

²⁰⁷ Afifuddin al-Talmasani, *Syarh Mawaqif al-Nifary* (Markaz al-Mahrusah, edited by Jamal al-Marzuqi, 1997), cet. 1. H. 60

eksistensial ini ditujukan agar menemukan kembali kesejatian dan otentisitas eksistensialnya.

Makrifat, dengan makna eksistensial, merupakan dimensi seorang sufi di dalam penegasan eksistensinya sebagai hamba (*al-‘abd*) dan sikap butuh (*iftiqār*) kepada anugrah Allah. Penegasan kehambaan, yang bermula dari makrifat, ini dikarenakan Wujud al-Haqq-lah yang mengaktualkan seorang hamba dari lingkup ketiadaan potensial (*‘adam al-imbāniy*) menuju eksistensi eksternal (*wujud al-khārijiy*). Jadi, makrifat sebagai bagian *al-‘abd* merupakan penegasan eksistensi seorang hamba.

Konsekuensi logis dari makrifat seorang hamba adalah pengukuhan tauhid. Ketika makrifat kepada Allah merupakan pengakuan bahwa Dia adalah yang disembah secara Haqq, maka hal itu berimplikasi pada penegasan keesaan (*tauhid*) Allah. Sebaliknya, penyekutuan (*syirk*) merupakan pengingkaran makrifat, kelalaian hamba atas eksistensinya dan kelalaian atas tauhid. Relasi makrifat dan tauhid ini dipaparkan oleh Ibn ‘Arabi berikut:

“Ketahuilah bahwa tawḥīd berarti upaya diri manusia atau pencari Tuhan untuk mengetahui bahwa Allah yang menciptakannya adalah Tunggal/Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam hal ketuhanan-Nya.”²⁰⁸

Uraian di atas menjelaskan bahwa implikasi makrifat adalah ajaran tauhid, sebagai keimanan bahwa Allah adalah Esa,

²⁰⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 3, h. 434

tidak memiliki sekutu, dan tidak ada dua bagi-Nya. Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa “*makrifat adalah suatu upaya peraihian pengetahuan*”. Ketika seorang sufi melakukan praktik religiusitas, ia dengan serta-merta menerima suatu pengetahuan yang diperoleh dari suluk tersebut. Dengan demikian, tauhid yang sah merupakan konsekuensi logis dari makrifat yang sah. Modus penegasan keesaan (*tauhid*) tergantung pada pengetahuan eksistensi hamba (*ma’rifat an-nafs*). Pada titik ini, penegasan keesaan Wujud al-Haqq (*tauhid*), sebagai implikasi dari makrifat yang sah, merupakan dimensi ketuhanan.

Namun demikian, yang menjadi pertanyaan, jika tauhid yang sah itu bertitik tolak dari makrifat yang sah, apakah yang menjadi relasi yang dapat benar-benar memperantarai seseorang hamba dengan Tuhan? Ibn ‘Arabi menjawab bahwa cinta merupakan horizon relasi timbal balik antara Tuhan dan hamba. Pada saat yang sama, cinta menegaskan kedua eksistensi dalam level yang berbeda, yaitu Tuhan dalam keTuhanan-Nya dan hamba dalam kehambaannya.

Pada gilirannya, poin ketiga yang patut dicatat, Ibn ‘Arabi kemudian mengemukakan bahwa makrifat telah membawa seorang sufi pada penegasan tauhid ketuhanan, sebagaimana dijelaskan di atas. Tetapi, berbagai spekulasi ini dibangun dalam kesadaran cinta yang membentuknya, yakni kesadaran cinta sebagai relasi, penegasan wujud, dan batas antara Tuhan-hamba. Ketika ada keterpautan antara dua dimensi (rasa butuh sebagai bagian eksistensi hamba dan tauhid sebagai dimensi ketuhanan), maka cinta menjadi manifestasi relasi hamba-

Tuhan yang sah. Keterpautan tersebut juga merupakan penegasan kedua wujud dalam derajat yang berbeda yaitu derajat hamba dan derajat Tuhan. Hal ini mengantarkan penghayatan atas cinta dalam relasi timbal balik (*tabādu*) Tuhan kepada hamba dan hamba kepada Tuhan.

Berangkat dari hal tersebut, antara tauhid dan cinta ada relasi yang kuat untuk penegasan eksistensi. Maka tidak berlebihan jika Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Hamba dituntut untuk pengesaan segala sesuatu bagi Allah. Hamba adalah kekasih (*maḥbūb*) sejati dan ketiadaan. Hamba mencintai tauhid pada segala mawjud, mencintai yang banyak sebab mencintai Yang Tunggal, maka hamba tersebut dicintai Allah.”²⁰⁹

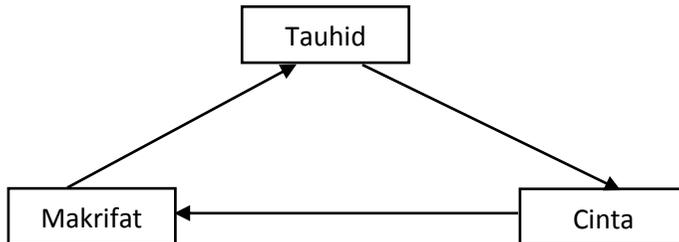
Di sisi lain, hal ini mengindikasikan bahwa makrifat sebagai dimensi seorang hamba, tauhid sebagai dimensi ketuhanan dan cinta sebagai relasi antara Tuhan-hamba sekaligus menjamin kesahihan relasi keduanya.

Berangkat dari hal tersebut, makrifat-tauhid-cinta merupakan matra-linier yang saling tertaut erat untuk penegasan eksistensi. Formasi dan artikulasi “triadik” (segitiga) makrifat-tauhid-cinta merupakan bingkai yang menjadi titik tolak paradigma cinta Ibn ‘Arabi. Relasi triadik makrifat-tauhid-cinta merupakan bingkai yang sah dalam memahami cinta Ibn ‘Arabi serta menjadi salah satu wacana yang seringkali diabaikan para pembaca Ibn ‘Arabi.

²⁰⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 444

Tabel triadik berikut ini dapat memperlihatkan dengan lebih jelas beberapa relasi ketiga matra tersebut.

Tabel 3. 1 Triadik Makrifat-Tauhid-Cinta



Jika kesahihan ‘*makrifat-ubudiyah*’ dan ‘*tauhid-rububiyah*’ menjadikan cinta yang sah, maka hal itu mengisyaratkan spirit mengembalikan cinta atas Wujud al-Haqq pada kekayaan pengalaman manusia. Formulasi triadik makrifat-tauhid-cinta meniscayakan keterlibatan dan ketidakterceraian dengan keseharian dan laku seorang sufi. Pemahaman cinta yang bertolak dari peristiwa keseharian menunjukkan keterpautan cinta dengan waktu dan eksistensi al-‘abd. Pada titik ini penegasan waktu dan eksistensi seorang sufi sangat signifikan dalam penghayatan cinta Ibn ‘Arabi.

B. *Al-Zamān* sebagai Horizon Ketersingkapan Manifestasi Cinta

Sebagaimana Heidegger memahami bahwa waktu menjadi logika Ada, syarat kemungkinan penghayatan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi bermula dari persoalan waktu (*al-zamān*). Interpretasi tersebut tersirat melalui pemaknaan cinta sebagai *to find* (*wujdan*). Selain itu, signifikansi waktu dalam persoalan cinta Ibn ‘Arabi menemukan justifikasinya melalui penegasan bahwa pencandraan cinta ilahiyah hanya dimungkinkan melalui *tajally* yang di dalamnya terkandung

seluruh pemaknaan tentang waktu. Maka hanya dalam horizon waktu, cinta ilahiyah mendapati kemungkinan interpretasinya. Untuk menemukan signifikansi waktu dalam cinta Ibn ‘Arabi akan diuraikan berbagai detil dan prinsip dasar seputar horizon tersebut, yaitu: (1) relasi cinta dan waktu, (2) waktu dalam sufisme Ibn ‘Arabi, (3) waktu autentik dan non-autentik.

1. Cinta, Hasrat dan Waktu

Sebelum membincang kemenduniaan al-‘abd, tulisan ini akan membahas kontribusi pertama yang diberikan Ibn ‘Arabi, yaitu relasi waktu dan cinta. Bagi Ibn ‘Arabi, mencintai selalu terpaut erat dengan temporalitas sufi. Pendirian ini terkait dengan pandangannya tentang waktu. Horizon waktu telah menghantarkan pada suatu penghayatan cinta yang keseluruhan interpretasinya terletak pada misteri waktu. Cinta Ilahiyah yang pada tataran esensial (non manifestasi mutlak) merupakan suatu kegelapan primordial menyembul sebagai realitas manifestal (*tajally*) yang tersingkap di dalam arus waktu.²¹⁰ Tanpa memahami waktu sebagai horizon

²¹⁰ Ibn ‘Arabi menaruh keberatan terhadap filsafat dan teologi. Dari pandangan-pandangannya tentang Tuhan sebagaimana yang tertuang dalam berbagai tulisannya, Ibn ‘Arabi merasakan ketidakpuasan terhadap filsafat dan teologi karena keduanya berusaha menjelaskan Tuhan. Padahal baginya, Tuhan adalah misteri, dan metafisika yang mendasari argumen filsafat dan teologi tidak dapat menjelaskan kemisteriusan tersebut secara memuaskan. Hal inilah yang membuat pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi sarat “teologi negatif”. Kemungkinan bahwa Ibn ‘Arabi menganut pendirian teologis seperti ini terungkap dari cara berpikirkannya tentang Tuhan yang berbeda dari pendekatan kaum teolog pada umumnya. Dalam berbagai pandangannya tentang Tuhan, misalnya, ia mengkritik “konseptualisasi” apa pun tentang Tuhan dan memandang bahwa Tuhan pada dasarnya tidak terdefiniskan. Dengan caranya sendiri, ia menunjukkan bahwa Dzat Tuhan tidak pernah diketahui, karena

ketersingkapan cinta ilahiyyah, maka cinta ilahiyyah senantiasa dalam kegelapan primordial yang mustahil diperbincangkan.

Persoalan “relasi cinta dan waktu” dalam tradisi Akbarian berangkat dari relasi cinta dan kehendak. Bagi Ibn ‘Arabi, pertanyaan tentang “relasi cinta dan waktu” merupakan pertanyaan yang acapkali luput dari pembahasan cinta. Mengenai “relasi cinta dan waktu”, setidaknya ada tiga persoalan mendasar yang menjadi problem bagi Ibn ‘Arabi dan relevan dikaji dalam konteks ini, yaitu: apakah nalar ketika seseorang mencintai?; apakah hakikat objek cinta?; Jika demikian, apakah tujuan pencinta dalam mencintai kekasih?

Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa cinta memiliki pertatutan dengan hasrat/kehendak (*irādat*), dan kehendak (*irādat*) hanya berkaitan dan menghasrati ketiadaan non-eksis (*ma’dūm ghair mawjūd*). Ibn ‘Arabi menjelaskan:

“Cinta tidak pernah terikat pada apa pun kecuali hal yang tidak ada...Kami mengatakan bahwa cinta menginginkan keberadaan objek cinta (wujūd al-maḥbūb) dan bahwa, pada kenyataannya, objek cinta tidak ada. Ini karena bagi pencinta, objek cinta adalah keinginan untuk mencapai/berelasi dengan individu tertentu, siapa pun itu. Jika itu adalah seseorang yang pantas untuk dipeluk, maka sebenarnya dia menghasrati pelukan itu. Jika seseorang dengan siapa hubungan seksual dapat dilakukan, maka dia menyukai hubungan seksual...Dia membayangkan cintanya melekat pada orang itu, tetapi tidak demikian halnya.

yang kita ketahui sebenarnya hanyalah manifestasi dan penampakan-Nya (tajalliyyāt). Fayyad, *Teologi Negatif*, h. 6

Inilah yang mendorong dia untuk bertemu dan melihat kekasihnya.”²¹¹

Kutipan tersebut menjelaskan bahwa cinta terpaut erat dengan kehendak (*irādat*) untuk mengaktualisasikan objek hasrat tersebut. Bagi Ibn ‘Arabi, mencintai selalu berkaitan dengan ketiadaan (*ma’dūm*). Apa maksudnya? Bukankah biasanya mencintai berkaitan dengan kekasih yang aktual?

Bagi Ibn ‘Arabi, hasrat/kehendak hanya berkaitan dengan objek yang selalu dalam ketiadaan. Ketika seorang pencinta mencintai kekasih maka sesungguhnya pencinta menghendaki ada/kehadiran kekasih. Keterkaitan pencinta dengan kekasih yang merupakan ketiadaan dikarenakan objek hasrat adalah ketiadaan dan belum aktual (*ma’dūm/’adam*) pada masa sekarang (*hādhir*).

Jika demikian, apakah ketika kekasih hadir di hadapan pencinta, maka cinta akan menjadi hilang atau tidak disifati dengan ketiadaan atau *mawjūd bi al-fi’l* (ada secara aktual)? Ibn ‘Arabi menjawab:

“...Pada kenyataannya, objek itu masih belum ada (*ma’dūm*), karena objek cinta telah berubah. Sekarang objeknya adalah keterusmenerusan (*dawām wa al-istimrār*) dari apa yang telah dicapai, bukan pencapaian itu sendiri. Kontinuitas bukan hal yang ada (*mawjūd*). Sebaliknya, itu adalah kedatangan, momen demi momen, dari objek cinta yang tidak ada (*ma’dūm*). Ketika Anda merangkul orang itu, dan ketika objek cinta Anda telah dirangkul, atau

²¹¹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 431

persahabatan, atau keintiman, Anda belum mencapai objek cinta Anda melalui situasi ini. Sebab objek Anda sekarang adalah kesinambungan dan keabadian dari apa yang telah Anda raih. Kontinuitas dan keabadian tidak ada (*ma'dūm*). Mereka belum ada dan durasinya tidak berakhir.”²¹²

Kutipan tersebut menginformasikan bahwa hakikat objek hasrat adalah keterusmenerusan (*al-dawām*), sedangkan keterusmenerusan adalah ketiadaan karena belum wujud/aktual. Tentu saja, seorang pencinta menghasrati kekasih pada masa kini, tetapi hasrat kita tentang hal-hal dari masa kini itupun, menurut Ibn ‘Arabi, terarah kepada keterusmenerusan (*al-dawām*). Ketika kita sudah menghadirkan atau mewujudkan hasrat (misalnya, pelukan, kedekatan, atau keintiman), maka hakikatnya kita belum mewujudkan objek hasrat tersebut. Hal ini dikarenakan kita menghasrati keterusmenerusan (*al-dawām*) aktualisasi objek tersebut. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Waktu cinta adalah waktu keterusmenerusan dan waktu eksistensial maka makan dan minumlah.”²¹³

Eksposisi tersebut menegaskan bahwa seorang pencinta selalu menghasrati keterusmenerusan (*al-dawām*) setelah mewujudkan eksistensi apa yang dihasratinya. Oleh karena itu, keterusmenerusan (*al-dawām*) adalah hakikat dari eksistensi

²¹² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 431-432

²¹³ Simbol makanan, antara makanan (objek) dan yang memakan (subjek), merupakan salah satu simbol yang digunakan oleh Ibn Arabi. Perlambang makanan sebagai relasi antara Pecinta dan kekasih menegaskan setidaknya tiga hal: (1) kemeresapan (2) kesalingtergantungan (3) timbal-balik. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 439. Kautsar Azhari, *Wahdatul Wujud..*, h.52

apa yang kita hasrati. Jadi, waktu cinta adalah waktu keabadian dan waktu eksistensial.

Waktu mencintai itu sendiri adalah waktu keabadian, dalam artian seorang pencinta mengorientasikan diri kepada kemungkinan-kemungkinan aktualisasi kekasih secara terus-menerus. Prioritas pada kelanggengan itu merupakan konsekuensi logis dari konsep mencintai sebagai hasrat manusia untuk mengaktualkan kemungkinan-kemungkinan kekasih untuk bereksistensi pada masa kini. Jika demikian, mencintai sudah selalu mengantisipasi sesuatu yang belum ada (*ma'dūm ghair mawjūd*).

Bagi Ibn 'Arabi, mencintai selalu terkait dengan proyeksi kita. Sebagai proyeksi, mencintai adalah cara berada manusia dimana selalu menghasrati kemungkinan-kemungkinan aktualisasi kekasih pada masa kini. Mengatakan bahwa mencintai adalah mengantisipasi kemungkinan-kemungkinan sama dengan mengatakan bahwa mencintai ditandai dengan kemampuan eksistensial kita untuk mendahului apa yang ada.

Di dalam *Futūḥāt al-Makkiyyah* dapat kita temukan sebuah tilikan menarik. Tarikan ke masa kini sudah dimulai dalam pra-struktur mencintai. Hal itu terjadi dalam kegiatan mencintai. Seperti sudah disinggung cinta terkait dengan hasrat untuk menguak hal yang sebelumnya tidak ada. Artikulasi itu menjadi mungkin karena seorang pencinta sejak awal, yaitu sejak cara menghasrati objeknya, sudah terarah untuk menghasrati keteremenerusan kehadiran kekasih. Hasrat akan

keterusmenerusan menunjukkan bagaimana pra-struktur mencintai yang telah kita bahas di atas sejak awal sudah mengarahkan seorang pencinta pada objek yang selalu dalam ketiadaan. Cinta tidak mencetak kenyataan yang telah ada, tetapi proyeksi untuk selalu menyingkap aktualisasi kekasih pada masa kini. Jadi cinta, sebagaimana fenomenologi, tidak mereproduksi tetapi selalu mengantisipasi.

Hasrat akan ketiadaan harus kita pahami dalam konteks proyeksi yang dalam pandangan Ibn ‘Arabi memiliki peran yang sangat sentral. Ibn ‘Arabi menggariskan seni mencintai sebagai proses untuk mengaktualisasikan objek yang berasal dari masa depan agar dapat ditangkap lagi secara utuh oleh pencinta dari masa kini. Objek dari masa depan itu, ingin "dihadirkan" lewat kegiatan mencintai.

Senada dengan Ibn ‘Arabi, Al-Qusyairi menekankan bahwa cinta selalu terkait kehendak. Sedangkan kehendak tidak terpaut dengan masa lalu. Al-Qusyairi memaparkan sebagai berikut:

“Cinta menurut para cendekia adalah kehendak/hasrat. Dan hasrat tidak terkait dengan masa lalu. Kehendak merupakan sifat dan universal. Kehendak yang terkait dengan siksa disebut marah. Kehendak untuk memberi nikmat secara umum disebut rahmat, sedangkan kehendak untuk memberi nikmat tertentu disebut cinta.”²¹⁴

²¹⁴ Al-Qusyairi, *Ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, tahqiq Maruf Zuraiq, Beirut: Dar al-Jail, 1988, h. 211

Pertanyaannya, apakah konsekuensi pendirian Ibn ‘Arabi tentang mencintai sebagai hasrat akan yang-tiada ini?

Pertama, bila mencintai berciri proyektif, yaitu terarah pada objek yang dalam ketiadaan, maka mencintai adalah tindakan pencinta yang sudah selalu mendahului fakta, yaitu masa depan dan keterusmenerusan. Mendahului fakta berarti memproyeksikan maknanya ke masa kini. Hal yang dicintai adalah sesuatu untuk disingkap dengan mengantisipasi pada masa kini.

Kedua, mencintai juga tidak mungkin kesudahan, karena objek hasrat sesungguhnya adalah keterusmenerusan dalam cinta. Cinta, bagi Ibn ‘Arabi, berkait erat dengan hasrat untuk mewujudkan dan aktualisasi objek selalu dalam keterusmenerusan. Jadi, mustahil mencintai dengan arti kesudahan. Hal ini dikarenakan si pencinta sudah selalu menghasrati ketakselesaian objek yang dihasrati. Penjelasan ini menguraikan kerancuan atas pemahaman cinta ketika kekasih hadir di hadapan pencinta.

Ibn ‘Arabi, misalnya, memaparkan keterusmenerusan penghayatan cinta atas Wujud al-Haqq menyitir firman Allah “*Yuhibbuhum wa yuhibbunahu*”. Ayat ini menggunakan *dhamīr ghaib* (kata ganti orang ketiga) dan *fi’l mustaqbal* (kata kerja yang mengandung waktu yang akan datang). Hal ini berarti Allah hanya mengaitkan cinta-Nya kepada sesuatu yang tidak hadir (*ghaib*) dan ketiadaan (*ma’dūm*). Setiap yang tidak hadir maka tidak mawjud secara definitif oleh sebab kekasih

(*maḥbūb*) merupakan ketiadaan.²¹⁵ Jika sang pencinta telah melihatnya maka cintanya berpindah pada kontinuitas eksistensi dari entitas wujud kekasih. Dengan demikian kekasih selalu dalam ketiadaan.

Pertanyaannya, apakah hasrat (*irādah*) partikular ini berada pada level yang sama? Ibn ‘Arabi memetakan ada tiga tipologi kehendak manusia: (1) *irādah thabī’iyyah* (kehendak alamiah), (2) *irādah rūḥāniyyah* (kehendak spiritual) dan (3) *irādah ilahiyyah* (kehendak ketuhanan).

Pertama, irādah thabī’iyyah (kehendak alamiah) yaitu hasrat pada tataran elementer yang sering disebut dengan syahwat. Syahwat adalah iradah pada tataran elementer dan hanya menghasrati perolehan material dan kenikmatan partikular. Hasrat ini dicirikan hasrat yang non-autentik (*nafs hayawān*). Ibn ‘Arabi menyebutnya syahwat dunia karena hanya menghasrati objek material (*maḥsūs*). *Kedua, irādah rūḥāniyyah* (kehendak spiritual) yaitu hasrat akan perolehan makna, ruh, kesempurnaan. Ia dicirikan hasrat yang autentik (*nafs naṭīqah*). Ibn ‘Arabi menyebutnya syahwat surgawi karena menghasrati objek material (*maḥsūs*) sekaligus rasionalitas (*ma’qūl*). *Ketiga, iradah ilahiyyah* (kehendak ketuhanan), sebagai puncak eksistensi, adalah hasrat akan penyaksian al-Haqq.²¹⁶

²¹⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 432

²¹⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 192

Berbeda dengan Ibn ‘Arabi, Platon berpendapat bahwa pelaku *eros* atau *philia* selalu menghasrati/merasakan kekurangan (*lackness*) akan sesuatu. Sebagai hasrat, cinta mewakili tiga jenis objek rasa kurang yang ada pada manusia seturut bagian-bagian jiwa yaitu: *ephitumia*, *thumos* dan *logistikon*.

Pertama, ada relasi cinta berdasar makan, minum, uang, seks, fisik. Kebaikan ini berada pada tataran nafsu-nafsu perut kebawah (*ephitumia*). Kebaikan ini bagi Platon bersifat irasional karena ia menuntut dipuasi tanpa henti bahkan dengan resiko menghancurkan integritas manusia. *Kedua*, relasi berdasarkan harga diri, kekuasaan, pangkat, ambisi politis dan gengsi. Kebaikan ini terletak pada bagian jiwa di dada (*thumos*, tempat bercokolnya rasa bangga dan harga diri). Nilai ini bersifat irasional karena bisa menggelembung berlebihan sehingga membahayakan ketuhan manusia. *Ketiga*, persahabatan yang tertinggi yaitu Kebaikan yang elok sebagai Kebaikan yang melampaui tataran *ephitumia* dan *thumos*. Kebaikan yang elok mewujud pada relasi yang didasarkan pada nilai keadilan, kesetiaan, ketuhanan, kebaikan sejati (*logistikon*). Kebaikan ini, meski abstrak, tetapi bagi mereka berguna. Nilai kegunaan di sini bukan bersifat fisik dan

utilitaris (untung-rugi), melainkan karena memiliki nilai dalam dirinya sendiri.²¹⁷

Bagi Platon, puncak hasrat adalah hasrat yang bersifat maknawi dan rasional (*iradah ruhaniyyah-ma'qul*). Hal ini sangat berbeda dengan Ibn 'Arabi yang menegaskan puncak hasrat pada cinta Ilahiyyah. Selain itu, Ibn 'Arabi juga menggarisbawahi relasi ada dan kemewaktuan cinta. Bagi Ibn 'Arabi, cinta selalu terpaut dengan kehendak pencinta untuk menghadirkan kekasih pada momen kekiniannya.

Berdasar berbagai uraian dan distingsi tersebut, Ibn 'Arabi mulai naik dari karakter cinta elementer menuju level yang lebih tinggi yaitu cinta ilahiyyah. Distingsi tersebut menunjukkan keterpautan cinta, eksistensi sufi dan kemewaktuan sehingga dapat diperoleh relasi cinta dan waktu dalam sufisme Ibn 'Arabi.

2. *Al-Zamān* dalam Sufisme Ibn 'Arabi

Pada bagian ini akan dipaparkan perihal waktu dalam sufisme Ibn 'Arabi. Uraian waktu ini sangat penting sebagai pengantar untuk menegaskan distingsi waktu autentik dan non-autentik dalam cinta. Awal dari refleksi Ibn 'Arabi tentang waktu adalah sebuah karya berjudul "*Kitāb al-Zamān*". Meskipun manuskripnya tidak ditemukan lagi, sebagian gagasannya dimasukkan di dalam *Futūḥat al-Makkiyyah*.

²¹⁷ A. Setyo Wibowo, *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*, Yogyakarta: Kanisius, 2015., h. 35

Bertolak dari penelitian Yunus Masrukhin, secara umum, persoalan waktu dalam wacana logika formal cenderung menjadikan gerak (*ḥarakah*) sebagai acuan makna artikulasinya.²¹⁸ Pada titik ini, bagi para filsuf dan teolog, gerak merupakan acuan atau logika waktu. Berbeda dengan para filsuf, pemaknaan waktu dalam sufisme Ibn 'Arabi memijak pada pergumulan rasa.²¹⁹

Menggunakan contoh-contoh dari Kitab Suci, hadis Nabi dan pengalaman mistik, Ibn 'Arabi menggambarkan keterbatasan cara pengukuran waktu kosmik pada umumnya. *Pertama*, ukuran waktu ilahi mengikuti pola yang berbeda, karena Al-Qur'an menyatakan, "*Sesungguhnya satu hari di sisi Tuhanmu adalah seperti seribu tahun penghitunganmu*" (22: 47) dan, "*Satu hari yang ukurannya setara dengan lima puluh seribu tahun*"(70: 4). Persamaan ini berakar pada tradisi Nabi bahwa "*Allāh huwa al-Dahr*", mengulangi istilah yang ditemukan

²¹⁸ Dalam wacana Aristotelian, waktu masa lalu dan waktu masa depan adalah ketiadaan, oleh karenanya tidak mungkin memaknai waktu sebagai objek yang eksis di alam fenomenal. Waktu kini baginya juga sebuah objek imajinal, sebuah proyeksi mental waktu yang mengalir, via masa kini, dari masa depan ke masa lalu. Mohamed Haj Yousef, *Ibn Arabi: Time and Cosmology*, cet. 1 (London: Routledge, 2008) h. 28.

²¹⁹ Melalui penelusuran beberapa karya filsuf maupun teolog, mulai dari Ibn Sina, al-Baghdadi, Fakhruddin ar-Razi, dan lain sebagainya, Yunus memaparkan bahwa para filsuf dan teolog menjadikan gerak dan perubahan sebagai suatu hal yang membentuk pemahaman tentang waktu. Yunus, *al-Wujud...*, h.86-90

dalam Al-Qur'an, "Dan tidak ada yang membinasakan kita selain Waktu (*dahr*)" (45:24).²²⁰

Berangkat dari titik tolak ini, setidaknya ada tiga term dan gagasan utama yang menjadi tipikal waktu dalam sufisme Ibn 'Arabi. *Pertama, al-waqt (waktu historis). Kedua, al-zamān (waktu eksistensial). Ketiga, al-Dahr (waktu universal).*²²¹ Penegasan ketiga term ini penting sebagai penanda dari distingsi antara waktu partikular (*al-zamān al-juziy*) dan waktu universal (*al-zamān al-kulliy*).

Term pertama yang digunakan Ibn 'Arabi yaitu *al-waqt* (waktu dimensional). Ibn 'Arabi menggunakan istilah *al-waqt* sebagai satuan terkecil dari waktu. Oleh karena itu *al-waqt*, yang pemaknaannya direlasikan dengan gerak perubahan dari satu situasi kepada situasi lainnya, merupakan bagian dari *al-zamān*. Ibn 'Arabi memaparkan:

“Waktu adalah satuan ukuran *al-zamān*.²²² Jika kamu bertanya apa yang dimaksud dengan waktu? Kami menjawab, waktu adalah kondisi yang kamu larut-bergumul di dalamnya, tanpa tersibukkan melihat pada masa lalu atau masa depan.”²²³

Waktu dimensional (*al-waqt*) mengandung suatu pemaknaan waktu historis-partikular yang mengacu pada tiga dimensi waktu (masa lalu, masa kini, dan masa depan). Dengan

²²⁰ Gerhard Böwering. *Ibn al-'Arabī's Concept of Time*. Ishraq 2 (2012). h. 120

²²¹ Gerhard Böwering. *Ibn al-'Arabī's Concept of Time*. h.112

²²² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol.1, h. 480

²²³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h.133

demikian, *al-waqt* adalah term untuk menjelaskan waktu historis atau diistilahkan dengan *al-zamān al-juz'iy*.

Term *al-waqt* adalah momen kekinian (*zamān al-ḥāl*) yang tidak terikat dengan masa lalu (*al-mādli*) atau pun masa depan (*al-mustaqbal*). Ini adalah momen antara dua momen yang tidak ada (*past and future*), suatu ketiadaan yang tidak memiliki wujud (*amr 'adamiy lā wujūda lahu*). Momen kekinian (*al-ḥāl*) adalah sesuatu di antara dua ketiadaan (*'amr wujūdiy bayn 'adamayn*). Singkatnya, *al-waqt* adalah momen dimana individu larut-bergumul (*mā anta bihi*), tanpa terpalingkan melihat masa lalu dan masa depan.

Dalam pengertian ini, dapat dikatakan bahwa manusia yang sempurna, sebagai cermin Tuhan (*mir'āt al-ḥaqq*), dapat didefinisikan sebagai pemilik waktu (*ṣāḥib al-waqt*), pusat waktu (*'ayn al-zamān*). Seorang yang berwawasan mistik menyadari bahwa dia adalah anak zaman (*ibn waqtiḥ*). Dalam bahasa Sufi manusia disebut 'anak momen kini' (*ibn waqtiḥi*). Waktu manusia adalah kekinian. Ini adalah keadaan saat ini (*ḥāl*). Waktu ini adalah refleksi (*mazḥar*) Tuhan, di sini dan saat ini, dalam penerimaan atau kesiapan manusia agar *tajally* Tuhan terjadi pada setiap saat.²²⁴

Dalam penghayatan sufi, waktu partikular tidak diperbincangkan dari titik tolak reflektif-rasional, tetapi berangkat dari penghayatan seorang sufi atas waktu. Bagi Ibn

²²⁴ Gerhard Böwering. "Ibn al-'Arabi's Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012). h.114

Arabi, waktu partikular adalah horizon yang memungkinkan sufi menghadirkan hati kepada Allah. Waktu kesufian adalah waktu untuk melaksanakan laku ketaatan dan penyaksian manifestasi Allah. Alih-alih berhenti pada level partikular, Ibn ‘Arabi menggarisbawahi kualitas waktu sebagai kenaikan dan pelampauan menuju *al-zamān* sebagai penegasan wujud hamba.²²⁵

Term kedua yang digunakan Ibn ‘Arabi yaitu *al-zamān* (waktu eksistensial). Melampaui pemaknaan definitif waktu dimensional, Ibn ‘Arabi memakai term *al-zamān* untuk menjelaskan suatu pemaknaan eksistensial sufi. Dengan kata lain, *al-zamān* adalah momen penegasan wujud seorang hamba. Melampaui artikulasi waktu objektif sebagaimana difahami melalui logika murni, Ibn ‘Arabi mempertautkan *al-zamān* dengan persoalan Wujud. Meminjam analisis Yunus Masrukhin, *al-zamān* menjadi syarat kemungkinan perolehan pemahaman atas Wujud.²²⁶

Intensi Ibn ‘Arabi terhadap persoalan *al-zamān* bukan tanpa landasan diskursif. Signifikansi *al-zamān* dalam setiap artikulasi Ibn ‘Arabi atas sumber otoritatif Islam tercermin, misalnya, dari bagaimana Ibn ‘Arabi memberi komentar atas ayat: *Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah masjid al-Haram (Q.S. 2:419)*. Bagi Ibn ‘Arabi, ayat di atas memaparkan kewajiban seorang muslim

²²⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h.437

²²⁶ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 109

untuk menghadap ke arah Ka'bah ketika melaksanakan ritual shalat wajib. Dari perspektif tafsir isyary, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa '*dari mana saja kamu keluar*' (dari zaman ketiadaan/ noneksistensi menuju keberadaan/ eksistensi) '*maka palingkanlah wajahmu ke arah masjid al-Haram*' (ke arah Wujud Mutlak yang dari-Nya kamu mengada).²²⁷

Dengan demikian, Wujud dalam sufisme Ibn 'Arabi senantiasa dipertautkan dengan al-zamān sebagai horizon ketersingkapan manifestasi al-Haqq. Pada situasi kesadaran seperti inilah, al-zamān (sebagai momen eksistensial) dan al-waqt (sebagai sekuensi durasi waktu partikular) luruh dalam waktu universal (*al-zamān al-kulliy*), sekaligus menandai raibnya dikotomi antara waktu partikular dan universal.²²⁸

Term ketiga yang digunakan Ibn 'Arabi adalah *al-Dahr* (waktu universal). Dalam konteks waktu universal, Ibn 'Arabi sendiri menggunakan istilah *al-Dahr* (waktu sebaga Era yang meliputi seluruh pemaknaan waktu partikular) yang menjadi metafora bagi Realitas manifestal Wujud al-Haqq. "*Saya mempunyai waktu dengan Tuhan (lī ma'a Allah waqt)*", hadis tersebut adalah dasar Rumi melihat relasi intim Nabi Muhammad dengan Yang Abadi.²²⁹ Sementara pembahasan

²²⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 1, h. 502

²²⁸ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 112

²²⁹ Gerhard Böwering. "Ibn al-'Arabi's Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012). h.108

waktu Rumī terinspirasi oleh hadis tersebut, Ibn 'Arabi terpikat oleh pemaknaan sebuah hadis Nabi saw:

“Janganlah kamu mencaci Waktu (*al-Dahr*) karena sesungguhnya Allah adalah Sang Waktu (*al-Dahr*).”²³⁰

Allah menyebut Dirinya *al-Dahr*. Dengan hadis ini, Ibn Arabi mengembangkan visi waktu universal. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa al-Haqq menyingkapkan realitas manifestal-Nya dengan menggunakan pengungkapan waktu yang sekaligus meliputi seluruh partikularitas waktu. Dengan demikian, istilah *al-Dahr* yang mengandung keseluruhan dimensi waktu partikular merupakan metafora bagi manifestasi teofanik Wujud al-Haqq dalam berbagai citra realitas mungkin.²³¹

Dalam bagian panjang bab 291, yang dimaksudkan untuk membahas asal mula waktu (*ṣadr al-zamān*), Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa segala sesuatu memiliki asal (*ṣadr*). Waktu juga memiliki titik awal, *al-Dahr*. Waktu Universal (*al-Dahr*) tidak mengenal penghentian karena tidak ada celah untuk

²³⁰ Hadis tersebut merupakan hadis qudsiy diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dalam Sahihnya No. 4826. Hadis tersebut juga terdapat dalam Sahih Muslim No. 2246. Bagi Ibn Arabi, Allah menamai dirinya dengan *Ad-Dahr*. *Ad-Dahr* merupakan ungkapan bagi Realitas yang keberadaannya tidak memiliki batas akhir ketika istilah ini diungkapkan secara mutlak. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 265.

²³¹ Ibn Arabi menunjukkan bahwa *ad-Dahr* (keabadian) adalah manifestasi Tuhan yang tak ada habisnya melalui Nama Ilahi yang terus menerus diungkapkan dalam gaya hierarkis. Hamid Reza Hashemi. *Ibn Arabi's Treatment of the Time in Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Sophia Perennis 15, no. 34 (2019), h. 203.

aturan waktu ini (*lā farāgha li ḥukmi hādhā al-Dahr*). Transendensi Tuhan (*tanzīh al-ḥaqq*) yang melampaui pembatasan (*taqyīd*) menegaskan bahwa aturan waktu (*ḥukm al-zamān*) tidak bisa membatasi-Nya. Waktu universal tidak memiliki ujung waktu (*‘adam ṭarafay al-zamān*), sama dengan “masa lampau” (*al-azal*) dan “keabadian” (*al-abad*). Satu-satunya keabadian adalah waktu keadaan saat ini (*zamān al-ḥāl*) dari "sekarang" (*al-ān*) yang, jika diutarakan, menegaskan sifat resiprokal waktu antara Tuhan dan dunia. Waktu-Nya adalah kekal, itu adalah keabadian, tanpa awal dan tanpa akhir (*al-azal wa al-abad*).²³²

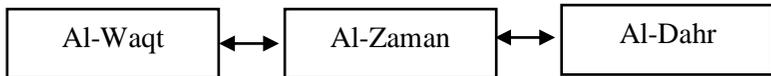
Dilihat dengan cara ini, ada dua tingkatan waktu; waktu universal (*zamān kabīr*) dan waktu partikular (*zamān shaghīr*). Namun kedua tingkatan itu melampaui apa yang biasa kita sebut waktu karena waktu universal membentang sampai keabadian sementara waktu partikular menyusut. Terperangkap di antara dua mode ini (keabadian ilahi dan kesementaraan manusia), manusia memiliki gagasan tentang al-zamān yang imajiner dan subjektif, meskipun diilhami oleh waktu yang nyata dan obyektif dari *al-Dahr* dan *al-waqt*.²³³

²³² Hal ini dapat dipahami dengan dua cara, waktu yang melampaui waktu alam (*fawq at-ṭabī‘ah*) dan waktu partikular historis (*taḥta at-ṭabī‘ah*). Waktu historis merupakan refleksi (*mazhar*) waktu universal. Gerhard Böwering, "Ibn al-‘Arabī’s Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012). h.116

²³³ Gerhard Böwering, "Ibn al-‘Arabī’s Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012). h. 122

Penghadiran hati kepada Allah menjadikan seorang sufi sebagai hamba dari asma Allah *al-Awwal* yang melampaui waktu historis. Hamba selalu merasakan kebersamaannya dengan *tajally* abadi yang tidak terikat waktu. Tetapi, secara paradoksal, kesadaran sufi sendiri tetap berada dalam waktu historis.²³⁴ Berbagai wacana waktu di atas yang begitu kompleks, mungkin dapat digambarkan—tanpa terlalu menyederhanakan—sebagaimana berikut.

Tabel 3.2 Waktu dalam Tasawuf Ibn Arabi



3. Waktu Autentik dan Non-Autentik

Uraian sebelumnya menjelaskan tipologi al-waqt (waktu partikular), al-zamān (waktu eksistensial), al-dahr (*waktu universal*) sebagai penanda eksistensi pencinta. Lalu apa kaitan antara waktu, cinta dan kehendak?

Meminjam analisis Heidegger, ontologi tradisional tidak pernah menengahkan persoalan waktu berikut konsekuensi eksistensialnya. Dalam tilikan ontologi tradisional, waktu difahami sebagai *objective-cosmic-time*, suatu pemahaman waktu dengan mengacu pada benda-benda objektif, seperti mahahari, jam, menit, maupun detik. Waktu, dalam konstruksi pemikiran reflektif, diandaikan sebagai sesuatu yang berada di luar eksistensi manusia. Hal ini berdampak pada

²³⁴ Yunus, *Al-Wujud*, h. 120

raibnya penghayatan manusia atas momen yang dilibati serta hilangnya kekayaan makna waktu.²³⁵

Waktu, bagi Ibn ‘Arabi, menjadi horizon interpretatif yang memungkinkan cinta atas Wujud al-Haqq dipahami pada momen manifestasi teofanik-Nya. Pada titik ini, Ibn ‘Arabi untuk menekankan distingsi antara waktu autentik dan non-autentik.

Pertama, eksistensi pada level non-autentik (*inauthenticity*) selalu menghayati waktu partikular, yaitu waktu yang dilibati tanpa ibadah, penghayatan akan eksistensi diri, kedalaman makna adanya, dan absennya Allah dalam hati seseorang. Tanpa penghayatan tersebut, waktu tidak lebih dari sekedar penggalan-penggalan waktu (*al-zamān al-juz’iy*) yang mengacu pada pemaknaannya sebagai gerak perubahan saja. Kelalaian hamba adalah keterlemparannya atas waktu historis material an sich. Oleh karena itu, kecondongan seseorang pada cinta partikular (*syahwat hayawān*) adalah premis yang mengantar keterlemparannya pada waktu non-autentik.

Kedua, waktu autentik, dalam sufisme Ibn ‘Arabi, adalah zaman ibadah, penghayatan akan eksistensi diri, kedalaman makna adanya, dan hadimya Allah dalam hati seseorang. Ibn ‘Arabi memaparkan “*zaman autentik adalah zaman ibadah, ilmu dan amal*”²³⁶ Waktu ibadah, bagi Ibn ‘Arabi, adalah penanda waktu autentik. Dalam memaknai

²³⁵ Fahmy Farid, *Ontosofi Ibn Arabi*, h. 88

²³⁶ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 113

eksistensi dirinya, seorang sufi senantiasa menggumuli masa kini/momen kekinian (al-hāl) melalui totalitas kesalehan yang lurus dan sarat penghayatan laku religius. Dengan demikian, *al-waqt* merupakan momen eksistensial kekiniannya (*al-āniyyah*) yang senantiasa direngkuh dan digumuli dalam aktivitas kesehariannya. Signifikansi dari kutipan di atas mengilustrasikan bahwa pemahaman waktu dalam tasawuf Ibn ‘Arabi bukan hanya berkaitan dengan konsep kasar durasi waktu obyektif, namun sekaligus berkaitan dengan eksistensi sufi yang mengejawentah melalui praktis religius.

Dalam tilikan Heidegger, *Dasein* terbenam dalam keseharian tetapi sesekali mengambil nafas sebagai momen ketersingkapkan dan melihat keseharian lebih transparan. Jika autentisitas, dalam tilikan Heidegger, adalah keberjarakan *Dasein* dari keseharian sehingga tidak hanyut dalam rutinitas dan merenungkan Ada. Maka dalam sufisme Ibn ‘Arabi, waktu autentik adalah kehadiran Allah dalam hati. Penghayatan ini adalah lokus cinta yang merupakan sarana wusul dan ketersingkapkan. Ibn ‘Arabi menjelaskan:

“Maka Dia menyingkapkan kepadaku di dalam DzatNya dan dengan DzatNya pada setiap saat/waktu, yakni dengan waktu-waktu berupa hari-hari yang setiap hari dia berada di dalam kesibukan maka itu adalah hari-hari-Nya yang rindu diaktualkan di dalamnya.”²³⁷

²³⁷ Ibn Arabi, Dakhāir, h. 23

Praktik religius, pada akhirnya, mengantarkan pelakunya untuk menemukan kedalaman makna eksistensi diri yang terengkuh pada momen kekiniannya. Waktu durasional, meminjam istilah Yunus Masrukhin, merupakan penanda rasa bagi situasi pergumulan batin yang merasakan kehambaannya (ubūdiyyah) di hadapan Tuhan (Rabb).²³⁸ Dengan demikian, cara seorang sufi menjaga (kualitas) eksistensi dirinya hanya dimungkinkan dengan menjaga (kualitas) waktu yang senantiasa dihayatinya sebagai momen transendensi (momen pelampauan waktu partikular menuju waktu universal).

Jika waktu merupakan momen perengkuhan makna cinta atas Wujud al-Haqq melalui praktis kesalehan religius, maka perbincangan waktu terpaut dengan modus eksistensi seorang sufi dalam horizon waktu. Secara fenomenologis, kemewaktuan seseorang telah membuka kemungkinan-kemungkinan untuk hadir secara autentik atau non-autentik atau dalam istilah normatif kesufian sebagai modus *insāniyyah al-insān* (manusia sejati) dan *hayawāniyyat al-insān* (manusia banal). Dalam waktu yang dilibati secara penuh penghayatan dan sarat makna yang dimungkinkan melalui praksis kesalehan religius, seorang sufi akan mendapat autentitas eksistensialnya. Di sisi lain, membiarkan waktu mengalir begitu saja, tanpa pendalaman dan perengkuhan makna Wujud, telah menjatuhkan seorang larut dalam banalitas kescharian non-autentik.

²³⁸ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 109

Menggunakan artikulasi waktu di atas, realitas fenomenal di hadapan seorang sufi, dalam modus kemewaktuan partikularnya, bukan difahami sebatas objek atau realitas material (*al-mādiyyah*) belaka. Melampaui pemaknaan tersebut, realitas fenomenal senantiasa difahami melalui titik tolak muasal eksistensinya yang diniscayakan oleh keterarahan kalbu seorang sufi kepada al-Haqq yang ditempa dan dipersiapkan melalui praksis kesalehan spiritual.

Dapat disimpulkan bahwa cinta bagi Ibn ‘Arabi selalu terkait dengan kehendak. Pada titik ini, kehendak terkait dengan waktu yang autentik dan non-autentik. Kecondongan seseorang pada cinta partikular (*syahwat hayawān*) adalah premis yang mengantar keterlemparan seseorang pada waktu non-autentik, yaitu larut dalam waktu historis-material an sich. Sedangkan kecondongan seseorang pada cinta universal (*syahwat ilahiyyah*) adalah premis yang mengantar hamba pada waktu autentik. Pada titik ini, usaha mengembalikan wacana cinta ke dalam bingkai peristiwa eksistensial juga terpaut pada keniscayaan-nya berada-di-sana. Dengan kata lain cinta selalu terpaut dengan fakta eksistensi seorang sufi di dunia (*al-wujud fi al-‘ālam*).

C. Cinta dan Eksistensi *Al-'Abd*

Spirit mengembalikan cinta atas Wujud al-Haqq pada kekayaan pengalaman manusia meniscayakan keterlibatan dan ketidakterceraian dengan keseharian seorang beriman. Fenomenologi eksistensial menjadi kerangka teoritis yang paling memungkinkan dan memadai untuk digunakan sebagai pemahaman cinta yang bertolak dari peristiwa keseharian. Meminjam kerangka Heidegger bahwa penyelidikan ontologi hanya dimungkinkan melalui fenomenologi maka kemungkinan memperbincangkan cinta sebagai realitas yang terengkuh melalui pengalaman kesufian hanya bisa dilakukan sejauh tersingkap sebagai manifestasi *tajally* al-Haqq di dalam realitas fenomenal.²³⁹ Pada titik ini eksistensi dan kemewaktuan manusia sangat signifikan dalam persoalan cinta Ibn 'Arabi, sebagaimana eksistensi kemenduniaan dan kemewaktuan *Dasein* menjadi poros perbincangan ontologi Heidegger.²⁴⁰

²³⁹ Mengutip sebuah ayat Al-Qur'an, "Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya", Ibn 'Arabi mengatakan bahwa keyakinan setiap orang niscaya bersifat relatif, karena bergantung pada kapasitas dan kemampuannya menangkap tajalli "Tuhan". Bandingkan dengan pernyataan Ibn 'Arabi dalam *Fuṣūṣ*: "Batas masing-masing bentuk ('citra') dari berbagai bentuk ('citra') alam, tidak dapat diketahui kecuali menurut apa yang diperoleh oleh orang yang mengetahuinya dari bentuk tersebut" (wa lā tu'lamu huḍūdu kulli ṣūratin minhā illā 'alā qadri mā haṣala likulli 'ālimin min ṣūratihī). Alam merupakan tempat tajalli, sehingga "lingkup" representasi atau konsepsi seseorang tentang "Tuhan" bergantung, atau koekuivalen, pada "lingkup" pengetahuannya tentang "bentuk-bentuk" tajalli "Tuhan" kepada alam. Dengan kata lain, dalam ungkapan yang lebih sederhana, bergantung pada kemampuan dan kapasitasnya menerima tajalli tersebut. Lihat, Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, h. 68.

²⁴⁰ Batas horizon waktu dan bahasa yang inheren dalam eksistensialitas manusia inilah turut mempengaruhi pemahamannya

Upaya mengembalikan wacana cinta ke dalam bingkai peristiwa eksistensial disebabkan ketidakmungkinan menceraikan hamba dari keniscayaan-nya berada-di-sana (*being-in-there*), fakta eksistensinya di dunia (*al-wujud fi al-'ālam*). Cinta sufi selalu terikat dalam situasi konkret, partikular dan historis yang terbentuk melalui relasi praktis keseharian sufi yang turut mendeterminasi cinta kesufian. Maka persoalannya bukan terletak pada upaya penghayatan cinta atas al-Wujud yang sesungguhnya, melainkan pertama lebih mengarah pada syarat kemungkinan terbentuknya tindakan mencintai.

Untuk membahas bagian ini, penulis membaginya ke dalam tiga bagian, yaitu: *Pertama*, eksistensi al-'abd. *Kedua*, insān kāmil dan cinta. *Ketiga*, makrifat, al-qalb dan cinta.

1. Eksistensi al-'Abd

Bagaimana cara mengungkap makna cinta? Ibn 'Arabi memulai dari mengada yang mampu menanyakan Ada, yaitu *al'abd*. Tindakan memahami cinta hanya mampu dilakukan oleh seorang hamba (*al-'abd*) yang memiliki kemampuan memikirkan dan menghayati makna cinta via akal dan laku syariat. Ibn 'Arabi memberikan kualifikasi al-'abd dalam distingsi antara cinta bawaan (*al-ḥubb al-fiṭriy*) dan cinta perolehan (*al-ḥubb kasbiy*).

tentang Ada al-Ḥaqq. Tanpa mempertimbangkan batas temporalitas dan linguistikalitas manusia, perbincangan Ada al-Ḥaqq cenderung dipahami bukan dari persoalan waktu dan problem batas-batas deskriptif bahasa. Wacana metafisika ketuhanan seringkali mengabaikan kemenduniaan manusia sebagai unsur utama yang mengkonstruksi setiap pemahaman Ada al-Ḥaqq. Dampaknya, pemaknaan Ada al-Ḥaqq tercerabut dari sudut pandang kemanusiaannya, bahkan sering kali melampaui kemanusiaannya itu sendiri. Fahmy Farid, *Ontosofi...*, h.314

Pertama, cinta bawaan (*al-ḥubb al-fithriy*) adalah cinta yang inheren dalam semua adaan-adaan, baik manusia, hewan dan alam semesta. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“...Ini merupakan pujaan bawaan yang esensial (*tasbīḥ fiṭriy dzātiy*) dari Tajalli di baliknya maka mereka mencintai-Nya dan tergerak untuk memuja-Nya tanpa dikenai taklif tetapi ketetapan esensial. Ini adalah ibadah esensial.”²⁴¹

Baginya, Allah menciptakan makhluk untuk bertasbih, memuji dan bersujud kepada-Nya (QS. al-Isra’:44, an-Nur: 41, al-Hajj: 18).²⁴² Semua pemujaan ini, bagi Ibn ‘Arabi, merupakan cinta bawaan yang esensial (*al-ḥubb al-fithriy al-dzātiy*) sebagai *tajally* Allah. Pada akhirnya, semua makhluk mencintai-Nya tanpa paksaan (*taklīf*). Cinta ini adalah ketetapan esensial pada setiap makhluk.

Pemenuhan panggilan alam semesta-- baik dalam tasbih, ibadah dan sujud-- adalah cinta yang esensial (*al-ḥubb al-fithriy al-dzātiy*) pada alam semesta, sehingga seluruh alam semesta masuk dalam lingkup kehambaan (*‘ubūdiyyah*). Kehambaan pada realitas alam adalah cinta esensial yang tidak pernah terlepas dari mereka sehingga mereka tergerak tanpa

²⁴¹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 433

²⁴² Pada ayat tersebut, Allah berfirman “alam tara” dengan khithab mufrod bukan menggunakan menggunakan khithab jama’ “alam taraw”. Khithab pada ayat tersebut adalah Nabi Muhammad karena nabi secara khusus menyaksikan dengan penglihatannya, sedang kita tidak mampu melihatnya kecuali hanya mengimani kebersujudan makhluk yang tinggi (man fis samawat/ulwi) dan makhluk yang berada di bawah (man fil ardl/sufila).

taklif (*idltirāriy*). Jadi semua alam semesta selalu terarah dan menuju cinta kepada Allah, tetapi cinta manusia memiliki kekhasannya yaitu cinta perolehan (*al-ḥubb al-kasbiy*).

Kedua, cinta perolehan (*al-ḥubb al-kasbiy*) sebagai cinta khas manusia. Cinta manusia memiliki kekhasan karena Allah menganugrahkan akal kepada manusia. Dipaparkannya:

“Semua itu menunjukkan bahwa alam secara keseluruhan berada dalam maqam ibadah kecuali setiap makhluk yang mempunyai daya fikir dan entitas yang berfikir hanya manusia dan jin.”²⁴³

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa setiap alam pada maqam penyaksian dan penghambaan (*maqām syuhūd wa al-‘ibādah*) kecuali makhluk yang memiliki kekuatan berfikir yaitu manusia dari sisi realitas eksistensinya bukan esensi mereka. Hal ini karena esensi (*haykal*) mereka, seperti layaknya alam, selalu bertasbih dan sujud kepada-Nya. Kekuatan berfikir yang muncul dari akal menjadi kekhasan cinta manusia dibanding cinta esensial pada alam.

Oleh karena urgensi akal yang hanya merenungkan eksistensi dan asal Adanya dalam mode *tanzīh* (negatif) kepada al-Haqq, maka kekuatan rasio-reflektif menjadi fakultas yang bisa menerima cinta ilahi sekaligus penghalang untuk ketersingkapan cinta ilahi.²⁴⁴ Bertolak dari hal tersebut, Ibn

²⁴³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 433

²⁴⁴ Oleh Ibn Arabi, akal adalah ciptaan yang terbatas untuk memahami Tuhan. Menurutnya, akal mendapat bantuan dari perasaan dan imajinasi untuk mengimbangi kekurangan dalam bentuk intuisi mistik. Oleh karena itu, nalar

‘Arabi menggarisbawahi urgensi dan signifikansi syariat. Bagi Ibn ‘Arabi, syariat datang dengan berita ilahiah yang tidak diketahui siapapun. Jika manusia tetap menggunakan petunjuk akal, sebagaimana pada filsuf, untuk mengetahui esensi, maka makhluk tidak akan pernah sanggup mencintai-Nya.²⁴⁵

Berbagai usaha, misalnya, dilakukan para filsuf untuk memberikan jawaban atas asal usul pertama dan terakhir (*arche*) paling primordial. Tercatat, Plato menyebutnya sebagai *Idea*; Aristoteles menyebut sebagai materi pertama (substansi), Plotinos mengistilahkannya sebagai *To Hen* (Yang Satu); Hegel mengungkapkannya sebagai Roh Absolut.²⁴⁶ Ada sebuah indikasi kuat bahwa Ada cenderung diperbincangkan menggunakan prinsip-prinsip dikotomis dalam bingkai sistem pengetahuan rasional teoritis.

Berbeda dengan fakultas akal-reflektif yang berhenti pada negativitas, penjelasan syariat menekankan kualitas positif (*sifāt as-Tsubūtiyyah*) sehingga ada positifitas yang memungkinkan untuk merengkuh cinta ilahiah. Berangkat dari hal ini, Nabi tidak hanya menyampaikan apa yang membawa kebahagiaan manusia tetapi juga menolongnya untuk

tidak bertentangan dengan imajinasi dan intuisi mistik, tetapi intuisi mistik tumbuh dengan bantuan akal dan imajinasi. Farhad Amoozezaei. "Analyzing the Position of Mystical Intuition, Imagination and Reason in Mola Sadra and Ibn Arabi Theosophy." International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding 7, no. 3 (2020), h. 143

²⁴⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h.430

²⁴⁶ Lorens Bagus, *Metafisika*, h. 5

memperoleh cinta kepada Allah dengan metode yang tidak dapat digapai oleh keterbatasan akal.²⁴⁷

Cinta seorang sufi atas Wujud al-Haqq bukan bawaan (*idltirāry ḥatmiy*) an sich, tetapi merupakan cinta perolehan via syariat dan laku suluk. Pada titik ini ada timbal balik cinta antara Allah dan sufi untuk mencandra makna Keindahan dan Kebajikan al-Wujud al-Haqq.²⁴⁸ Oleh karenanya, tanpa pertolongan syariat dan laku sufi, Keindahan dan Kebaikan, yang menjadi sebab cinta manusia kepada Allah, akan tetap dalam ketersembunyian-Nya.

Signifikansi cinta via laku syariat ini ditegaskan oleh Ibn ‘Arabi dalam cinta *ināyah* dan cinta karamah. Ibn ‘Arabi, dalam *Futūḥāt*, menjelaskan cinta seorang hamba selalu berada di antara dua tipologi cinta ilahiah yaitu cinta *ināyah* dan cinta *karāmah*.

Pertama, cinta *ināyah/’atha*’ didefinisikan sebagai cinta anugrah dan bawaan dimana Allah menganugrahkan cinta-Nya kepada hamba. Cinta *ināyah* adalah cinta Allah kepada hamba sebagai permulaan (sehingga menjadi sebab cinta hamba). *Kedua*, cinta *karāmah/jazā’* adalah cinta hamba sebagai balasan atas cinta Allah. Cinta ini bersifat gradual dan bertahap sebagai buah pelaksanaan ibadah kewajiban (*ḥubb al-fardh*) dan ibadah

²⁴⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 430

²⁴⁸ James Winston Morris, and David B. Burrell. *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn Arabi's Meccan illuminations*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005. h. 149. Annemarie Schimmel. *Mystical Dimensions of Islam*. Univ of North Carolina Press, 1975. h. 291

tambahan (*ḥubb an-nawāfil*). Cinta *jazā'* merupakan aktualisasi dari imitasi atas laku Rasul baik laku wajib atau sunnah. Ibn 'Arabi tidak hanya menjadikan cinta ilahi sebagai pencukupan diri pada laku wajib saja, tetapi meluas pada laku sunnah.

Bagi Ibn 'Arabi, seorang hamba yang menerima anugrah (*fayḍ*) cinta Allah serta menetapi laku Rasul maka hamba tersebut akan merengkuh cinta ilahiyyah sebagai relasi timbal balik antara hamba dan Tuhan. Sebagaimana *Iḥsān* dan *Jamāl* menjadi sebab penghayatan atas cinta, maka penegasan wujud hamba dalam laku aktual (*al-mawjūd bi al-fi'*) menjadi penegasan cinta kepada Allah.

Cinta *ināyah*, sebagai cinta asal, merupakan petanda dari firman Allah “*yuḥibbuhum*”. Cinta *ināyah* bersifat primer karena merupakan asal. Sedangkan cinta *jazā'*, sebagai cinta balasan, merupakan perlambang dari firman Allah “*wa yuḥibbūnahū*”. Cinta *jazā'* bersifat sekunder karena merupakan balasan. Dipaparkan oleh Ibn 'Arabi:

“Cinta yang pertama merupakan permulaan dan cinta kedua merupakan refleksi atas cinta pertama maka cinta kedua tidak menyamainya selamanya karena cinta pertamalah yang menghasilkan cinta kedua yang merupakan objek. Dan objek tidak menyamai kekuatan subjek selamanya.”²⁴⁹

²⁴⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 103

Metafisika cinta yang dihidupi dalam sufisme Ibn ‘Arabi (*living sufism*) memberi landasan bagi makna kehadiran pengada-khusus "*al-‘abd al-khālish*" (hamba murni) yang telah mencapai tingkat kehambaan sedemikian rupa di hadapan Wujud. Eksistensi sufi dalam cinta ilahi selalu berada di antara dua cinta, yaitu cinta sebagai *ināyah* (*ḥubb al-ināyah*) dan cinta sebagai balasan (*ḥubb al-jazā’/karāmah*). Pada titik ini, terdapat timbal balik antara hamba dan Tuhan dalam kedinamisan.

2. Cinta dan *Insān kāmil*

Jika kesahihan metafisika cinta yang hidup memberi landasan bagi al-‘abd, maka hal itu mengisyaratkan spirit untuk mengembalikan cinta atas Wujud al-Haqq pada kekayaan pengalaman manusia. Metafisika yang hidup ini meniscayakan keterlibatan dan ketidakterceraian dengan keseharian dan laku seorang beriman. Pemahaman cinta yang bertolak dari peristiwa keseharian menegaskan keterpautannya dengan *insān kāmil*, sebagai penegasan eksistensi seorang sufi. Di titik ini, *insān kāmil* sangat signifikan dalam persoalan cinta Ibn ‘Arabi.

Meminjam rumusan Izutsu, Ibn ‘Arabi membagi term *insān kāmil* pada dua tataran berbeda: *Pertama*, *insān kāmil* pada level kosmik. *Kedua*, *insān kāmil* pada tataran individu.²⁵⁰

Tipologi pertama adalah *Insān kāmil* pada tataran kosmik. *Insān kāmil* pada tataran ini dapat dimaknai sebagai mikrokosmos (*‘ālam ṣaghīr*), yaitu manusia sebagai ikhtisar dan

²⁵⁰ Izutsu, *Taoism*, h. 256

intisari dari alam (makrokosmos/ *'ālam kabīr*). *Insān kāmil* pada level ini merupakan realitas paling sempurna yang meliputi seluruh pantulan citra Tuhan. Dalam mengilustrasikan kesempurnaan tersebut, Ibn 'Arabi berpijak pada interpretasi sebuah hadis:

“Allah menciptakan Adam sesuai citra-Nya.”²⁵¹

Ibn 'Arabi menggarisbawahi bahwa hadis tersebut mengisyaratkan suatu afinitas eksistensial maknawi yang seluruh artikulasinya termanifestasikan melalui sosok Adam sebagai figur dan simbol *al-Insān al-Kāmil* (manusia sempurna). Ibn 'Arabi, dalam *Insyā' ad-Dawāir*, menjelaskan sebagai berikut:

“Dengan demikian menjadi tegas menurut kami, manusia terbentuk dari dua nuskah (salinan-transkrip), yaitu salinan lahir dan salinan batin. Transkrip lahir bertaut dengan makrokosmos yang meliputi seluruh partikularitas fenomenal, sebagaimana telah kami uraikan; sedangkan transkrip batin bertaut dengan realitas ketuhanan (*al-hadlrah al-ilāhiyyah*). Dengan demikian, watak hakikat

²⁵¹ Hadis tersebut diriwayatkan oleh al-Bukhari no. 6227. Sahih Muslim No. 2841. Terdapat perbedaan pemaknaan di antara para cendekia muslim terkait hadis *Imago Dei* tersebut pada rujukan kata ganti Hu: apakah merujuk pada kata Allah atau pada Adam? Dalam interpretasi Ibn Arabi kata ganti Hu merujuk pada kata Allah. Dengan demikian, as-surah mengandung arti bahwa dalam penciptaan Adam terkandung kualifikasi sifat-sifat ketuhanan. Hadis tersebut dianggap tidak sahih dalam perspektif neraca ilmu riwayat, namun sahih dalam neraca pengetahuan kasyf. Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, vol. 1, h. 217. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 1, h. 106 dan h. 216

eksistensi manusia adalah al-kulliy (yang menghimpun kualitas ketuhanan dan kemakhlukan).”²⁵²

Berdasar kutipan di atas, manusia merupakan eksistensi paradoksal yang bergumul di antara material-spiritual; antropomorfis-teomorfis. Dengan kata lain, eksistensi manusia tidak bisa diandaikan sepenuhnya spiritual oleh sebab ketidakmungkinan menegasi watak kemenduniaannya sebagai sebuah fakta antropologis. Di sisi lain, eksistensi manusia juga tidak bisa serta merta dipersepsikan sebatas biologis dan materialistik belaka.

Manusia juga di satu sisi merupakan *rabb* (tuan) sekaligus *‘abd* (hamba) di sisi lain. Ia merupakan tuan dalam artian khalifah (pemimpin) di dalam realitas makrokosmos oleh sebab terkandung seluruh kualitas ketuhanan dalam eksistensi manusia. Tetapi di sisi lain, hal itu tidak menegasikan watak eksistensi manusia sebagai *al-‘abd* (hamba) sehingga menegaskan perbedaan ontologis dengan al-Haqq. Uraian Ibn ‘Arabi dapat dijadikan acuan:

“Tak ayal, eksistensi manusia adalah seorang hamba ditilik dari posisinya sebagai mukallaf, seseorang yang dikenakan tuntutan sebab sifat kehambaannya...di sisi lain, eksistensi manusia sekaligus juga adalah seorang tuan (*rabb*) ditilik dari kedudukannya sebagai khalifah (pemimpin), as-surah (diciptakan sesuai citra-Nya) dan *aḥsan at-taqwīm* (sebaik ciptaan).”²⁵³

²⁵² Ibn Arabi, *Insyā’ Dawāir*, h. 21

²⁵³ Ibn Arabi, *Insyā’ Dawāir*, h. 21

Melalui interpretasi uraian tersebut, dualitas *al-Zāhir* dan *al-Bātin* inheren dalam eksistensi manusia. Aspek lahir merupakan seluruh kualitas realitas fenomenal makrokosmos yang inheren dalam eksistensi manusia; sedangkan dalam aspek batinnya terkandung seluruh kualitas Nama-Nama dan Sifat-Sifat Ketuhanan. Dalam hal ini, figur yang memiliki kualitas kemencakupan tersebut diistilahkan dengan *al-insān al-kāmil* (Manusia Sempurna sebagai cerminan sempurna citra al-Haqq), *al-kāwn al-jāmi'* dan *al-barnāmij al-kulliy* (eksistensi yang menghimpun kualitas ketuhanan dan kemakhlukan).²⁵⁴

Pada titik ini, visi *insān kāmil* Ibn 'Arabi, meminjam istilah Chittick, adalah visi antropokosmik. *Insān kāmil* menegaskan dunia tidak dapat dipisahkan dengan manusia. Visi antropokosmik *insān kāmil* mendiskusikan signifikansi keberadaan dan kementerian manusia. Kegunaan pengetahuan tidak untuk memanipulasi dunia tetapi untuk memahami dunia dan diri kita sendiri sehingga kita dapat memenuhi kesempurnaan kemanusiaan kita.²⁵⁵ Di sisi lain, *insān kāmil* merupakan gagasan dasar tentang 'cinta yang mendunia'. Ide-ide fundamental *insān kāmil* bertumpu pada — dalam istilah

²⁵⁴ Fahmy Farid, *Ontosofi*,..., h. 109

²⁵⁵ Willian C. Chittick, *The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought* dalam Konferensi Internasional, "God, Life and Cosmos, Theistic Perspective", Islamabad, Pakistan, 6-9 November, 2000.

tradisi monoteis— sejenis 'antroposentrisme' (manusia sebagai sentrum) sekaligus 'teosentrisme' (Tuhan sebagai sentrum).²⁵⁶

Tipologi kedua adalah *insān kāmil* pada tataran individu. Pemaknaan kesempurnaan pada tataran individu mengandung maksud bahwa kesempurnaan antar individu tidak setara, melainkan bertingkat. Dari perspektif ini, setidaknya, terdapat tiga distingsi ontologis antara manusia autentik (*insān kāmil*) dan manusia non-autentik (*insān hayawān*).

Pertama, pendasaran pada laku praktis dan makrifat, bukan reflektif-teoretis. Ibn 'Arabi memaparkan:

“...Kemudian logika memandang atas ayat-ayat semesta dan tenggelam dalam fikiran atas ayat-ayat semesta via penyaksian negasi (*tanzīh*) tanpa positif (*tasybīh*) yang diberikan keserupaan sebab citra, maka ketika Allah memberikan khitab, maka insan hayawan mencerapnya dengan akal, berbeda dengan *insān kāmil*. karena *insān kāmil* mengetahui dengan dirinya sedangkan insan hayawani mengetahuinya via akal.”²⁵⁷

²⁵⁶ Ibn Arabi, bagi Masakata, menggunakan hadis *homo imago dei* dalam epistemologinya dan epistemologi ini menjadi dasar dari pernyataannya bahwa manusia adalah pusat dari semua keberadaan dan mata rantai yang menghubungkan Tuhan dan alam semesta. Kesimpulan Masakata Takeshita bahwa tasawuf Ibn Arabi berporos pada metafisika antroposentris dan humanisme antroposentris tidak dapat dibenarkan. Kesimpulan tersebut mengabaikan fakta bahwa Ibn Arabi juga berpusat pada Tuhan yang puncaknya adalah tauhid. Dengan kata lain, Ibn Arabi tidak hanya menempatkan manusia sebagai pusat tetapi pemikirannya juga berpusat pada ahadiyyat al-wujud. Takeshita, Masataka. "The Homo Imago Dei Motif And The Anthropocentric Metaphysics Of Ibn'arabi In The Insha'al-Dawa'ir." Orient 18 (1982), h. 124.

²⁵⁷ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 511

Melalui interpretasi uraian tersebut, *insān hayawān* merupakan eksistensi yang hanya mendasarkan penyingkapan via akal reflektif; sedangkan *insān kāmil* mendasarkan pada laku praktis dan pengetahuan kedirian.

Kedua, selain laku praktis dan makrifat, *insān kāmil* menerima dan mengaktualisasikan karakter-karakter dan nama ketuhanan sehingga dia menjadi khalifah di dalam alam semesta. Sedangkan *insān hayawān* tidak mencerminkan karakter ketuhanan. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Maka sesungguhnya manusia mengetahui sesuatu bersumber dari pemikiran, gagasan dan pengaturan, sehingga dia mengetahui darimana sumber perkara ini, sedangkan hewan mengetahui sesuatu tetapi tidak mengetahui darimana sumbernya, oleh karenanya dinamakan insan (manusia) bukan yang lainnya karena itu merupakan kondisi yang sama pada semua manusia kecuali orang sempurna kemanusiaannya (*al-kamil fi insaniyyatihī*) karena dia melebihi insan hayawani dengan aktualisasi nama-nama ketuhanan.”²⁵⁸

Ketiga, *insān kāmil* juga dicirikan dengan petanda cinta. Dipaparkannya:

“Tidak ada makhluk yang lebih agung kasihnya daripada *insān kāmil*. Dan tidak ada makhluk yang lebih keras dan menyiksa daripada insan hayawan.”²⁵⁹

Eksposisi tersebut menegaskan distingsi antara *insān kāmil* dan *insān hayawān*. *Insān kāmil* dicirikan memiliki cinta

²⁵⁸ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 511

²⁵⁹ Yunus Masrukhin, *Al-Wujūd*, h. 511

dan kasih yang sempurna dan universal; sedangkan *insān hayawān* dicirikan memiliki kebencian dan kekerasan. Jadi, cinta merupakan petanda autentisitas *insān kāmil*.

Konsep autentisitas tersebut senada dengan gagasan Muhammad Iqbal mengenai intelek dan cinta. Iqbal mengungkapkan bahwa terdapat dua cara untuk menangkap realitas. Cara pertama adalah cara intelek, dan cara kedua adalah cinta/intuisi. Hasil dari pengamatan intelek an sich bersifat parsial karena realitas yang tertangkap hanya bagian-bagian yang insidental dan temporal. Sementara itu, cinta dan intuisi memungkinkan realitas teramati secara keseluruhan.²⁶⁰ Cara intelek memungkinkan tertangkapnya aneka realitas secara khusus, eksklusif dan berturut-turut. Sedangkan cara intuisi memungkinkan tertangkapnya realita menyeluruh dan simultan.

Imanensi eksistensi al-*insān al-kāmil*-- baik dalam pemaknaan sebagai bagian kosmos (mikrokosmos) atau sebagai individu empiris-- yang diniscayakan temporalitas, serta ketidakmungkinan memahami esensi cinta, telah mengantarkan pada penegasan bahwa cara paling memungkinkan untuk menghampiri cinta atas Wujud al-Haqq hanya melalui

²⁶⁰ Dengan mempertimbangkan hal ini, maka Iqbal sepakat dengan Bergson yang mengatakan bahwa intuisi adalah tahapan intelek yang lebih tinggi. Dengan jalan intuisi inilah maka kenyataan dapat terhayati secara hakiki sebagai suatu keseluruhan yang tidak terbagi, seperti menikmati makna suatu lukisan atau simfoni. K.G. Saiyidain, B.A., *Iqbal's Educational Philosophy, terjemahan M.I. Soelacman, Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan*, Bandung, C.V. Diponegoro, 1986, h. 20

pemahaman mendalam tentang watak eksistensinya di dunia. Berbeda dari cinta yang berangkat dari konsep teoritis yang berbasis pada fakultas akal, pengalaman keseharian kesufian mengandaikan suatu situasi personal-emosional yang bekerja secara intuitif yang berbasis pada fakultas hati (*al-qalb*).

3. Makrifat, al-Qalb dan Cinta

Dinamika internal tasawuf, meminjam analisis at-Taftazani, menunjukkan ada dua geliat madzhab tasawuf yaitu (1) Tasawuf praktis (*at-taṣawwuf al-akhlāqiy al-‘amaliy*) yang menekankan pada aspek pembenahan moral-etis terapan. (2) Tasawuf filosofis (*at-taṣawwuf al-falsafiy*) yang menekankan pada aspek wacana teoretis-filosofis dalam bahasa pengungkapan kesufiannya.²⁶¹

Posisi Ibn ‘Arabi seringkali diasosiasikan para penerjemahnya ke dalam geliat tasawuf-filosofis. Hal tersebut merujuk pada tema *Waḥdat al-Wujūd* yang mengandung berbagai pengistilahan filosofis, terlebih banyak para sarjana yang merelasikannya dengan filsafat Neoplatonisme dan mistisisme agama lain.

Pembacaan tersebut cenderung lebih memantik pencerabutan watak kesufian Ibn ‘Arabi. Padahal Ibn ‘Arabi menegaskan dalam salah satu bagian Futūḥāt:

“Jika kamu bertanya apa yang dimaksud tasawuf? Kami menjawab tasawuf adalah mengukuhkan diri kepada adab-

²⁶¹ Abu al-Wafa at-Taftazani, *Madkhal ila at-Tasawwuf*, h. 19

adab terpuji menurut syara' baik pada tataran lahir dan batin hal tersebut merupakan akhlak mulia.²⁶²

Penegasan tersebut turut menggarisbawahi bahwa basis sufisme Ibn 'Arabi pada awalnya adalah aktualisasi nilai moral ketuhanan (*at-takhalluq bi akhlāq Allah*) dan praktik kesalihan yang mengacu pada sumber otoritatif Islam, bukan reflektif-teoritis murni.²⁶³

Cinta yang termaktub dalam Al-Qur'an, sebagaimana tegas Ibn 'Arabi, menerangkan mengenai kekasih Allah lantaran sifat-sifat mereka. Mereka adalah orang-orang yang menerjemahkan berbagai karakter berikut dalam laku keseharian: *al-Tawwābūn* (orang yang kembali), *mutathahhir* (karakter bersuci), *muthohhir* (mensucikan orang lain), *ṣābir* (karakter sabar), *syakūr* (karakter syukur), *muḥsin* (berbuat kebajikan), *mutashaddiqin* (karakter pemurah dan bersedekah), *muttaqin* (karakter takwa), *mutawakkil* (karakter pasrah), *muqātil fi sabilillah* (berjuang di jalan Allah), *ittibā' al-Rasūl* (mengikuti Nabi).²⁶⁴

²⁶² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2, 266

²⁶³ Dalam bagian lain, Ibn Arabi menegaskan bahwa tasawuf adalah menanamkan akhlak mulia dan menjauhi akhlak buruk. Ungkapan tersebut turut menegaskan bahwa tasawuf linier dengan *takhalluq* sebagai jalan spiritual menuju Tuhan. Tak pelak, *takhalluq* tersebut berpedoman pada aturan-aturan syari'at, bukan melepaskan diri dari pedoman syariat. Ibn Arabi, *Iṣtilāḥāt Sūfiyyah*, dalam *Rasāil Ibn Arabi*, Part II, h. 17.

²⁶⁴ Mahmud Ghurab, *al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilāhiyyah min Kalām al-Syaikh al-Akbar Ibn 'Arabi*, Damaskus: Mathba'ah al-Katib al-'Arabi. h. 20-39

Berbeda dengan para filsuf yang mendasarkan pada premis-premis logika formal, pengalaman cinta Ibn ‘Arabi adalah momen eksistensial paling luruh di perbatinan seorang sufi. Selain itu, perkembangan bahasa dan term dalam wacana-wacana filsafat murni sama sekali tidak memiliki pertautan dengan sumber-sumber keagamaan Islam, melainkan berakar dari teks-teks Plato, Aristoteles hingga Plotinos. Sedangkan tasawuf sendiri mendasarkan wacana-wacananya pada sumber otoritatif Islam.²⁶⁵

Dalam terminologi Ibn ‘Arabi, *al-Ma’rifah*, pertamanya, berkaitan dengan aspek praktis daripada pengetahuan teoritis. Dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi:

“Makrifat merupakan sebuah jalan. Dengan demikian, setiap ilmu pengetahuan yang diperoleh melalui amal (praktik kesalehan), ketakwaan, dan pengembaraan spiritual (suluk) adalah makrifat, karena pengetahuan tersebut berasal dari sebuah ketersingkapan langsung (*al-kasyf*) yang di dalamnya tidak terkandung keraguan apa pun. Hal ini berbeda dengan ilmu yang diperoleh melalui suatu penyelidikan reflektif (*an-nazr al-fikry*) yang tidak pernah terlepas dari keraguan dan kebimbangan.”²⁶⁶

Uraian tersebut menegaskan signifikansi praktik kesalehan dalam *al-makrifah* yang merupakan jalan/kondisi persiapan pelaku kesufian (*isti’dād al-‘abd*), sehingga memungkinkannya menerima ketersingkapan teofani *al-Wujūd*.

²⁶⁵ Suad Hakim, *Ibn Arabi wa Maulid Lughah Jadīdah*, h. 30

²⁶⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol II, h. 297

Dalam pemaknaan lain, praktik religiusitas seorang sufi merupakan titik tolak pengetahuannya atas hakikat *Wujūd al-Haqq*, bukan teoritis filosofis.

Term '*ma'rifah*' dibedakan Ibn 'Arabi dari term '*ilm*' atau 'pengetahuan' yang bersifat konseptual dan diskursif. Pengetahuan para teolog (kalām) merupakan sebuah '*ilm*, tetapi bukan *ma'rifah*. Bagi Ibn 'Arabi, *ma'rifah* tidak mengandung gagasan, konsepsi, atau representasi di dalamnya sebagaimana halnya '*ilm*. Pengetahuan ini lebih tepat disebut sebagai 'pengenalan', yaitu pengetahuan yang berangkat dari kesadaran seseorang pada keterbatasan pengetahuannya dan keterbukaannya kepada yang lain.

Jika '*ilm* (pengetahuan konseptual) berusaha memasukkan objeknya ke dalam hukum-hukum pemikiran yang secara tidak langsung bersifat tertutup dan komprehensif dalam batas-batas dan kriteria-kriteria kebenarannya sendiri. Maka, *ma'rifah* merupakan sejenis pengetahuan akan keterbukaan, yang didasari kesadaran akan ketidakmungkinan mereduksi objek—dalam hal ini, Dzat Tuhan—kepada batas-batas atau kriteria-kriteria kebenaran tertentu.

Karena keterbukaannya, maka *ma'rifah* dapat mengantarkan seseorang untuk "mengenal" Dzat Tuhan; mengenal dalam arti tanpa mengetahui-Nya. "Pengenalan" ini tetap tidak pernah absolut dan sepenuhnya positif, tetapi selalu

dihantui oleh negativitasnya sendiri.²⁶⁷ “Pengenalan” ini, menurut Ibn ‘Arabi, berlangsung sejalan dengan *tajally* Dzat Tuhan, yaitu “pengenalan” Tuhan kepada hamba-Nya melalui alam dan realitas selain-Nya. *Tajally* itu dibahasakan Ibn ‘Arabi sebagai anugerah “yang datang dari-Nya” (*wa hadhā kulluhū minhu*), yaitu anugerah ketika Allah ingin dikenali saat seorang hamba ingin mengenali-Nya. Kemungkinan menuju suatu pengetahuan yang baru (yakni pengetahuan non-konseptual dan non-diskursif), sebagai pengetahuan yang berbeda dari pengetahuan konseptual dan diskursif yang dimunculkan oleh kalām. Pengetahuan ini disebut oleh Ibn ‘Arabi sebagai *ma’rifah* (pengenalan), *musyāhadah* (penyaksian), atau *ru’yah* (pandangan). Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Apa yang mendasar dari realitas ini adalah bahwa al-Ḥaqq tidak dapat dibandingkan dengan apa pun, baik dari wujud maupun Dzat-Nya, dan bahwa Dia tidak sah untuk dikehendaki dan dicari Dzat-Nya, dan bahwa seorang pencari hanyalah mencari, dan seorang yang berkehendak hanyalah berkehendak, untuk mengenali-Nya atau menyaksikan-Nya atau memandang-Nya, dan semua ini datang dari-Nya, bukan Dzat-Nya itu sendiri.”²⁶⁸

Tradisi sufisme Ibn ‘Arabi memberikan penekanan pada ketersingkapan langsung dari Tuhan (*kasyf*) yang dimungkinkan melalui intuisi mistik. Penegasan epistemologi sufisme Ibn ‘Arabi sebagai intuisi mistik berangkat dari penekanannya pada

²⁶⁷ Fayyadl, *Tcologi Negatif*, h. 230

²⁶⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol IV, h. 437

term makrifat sebagai laku kesalehan, ketaqwaan dan pengembaraan spiritual (suluk) sehingga memungkinkannya menerima ketersingkapan. Titik tolak pengetahuan melalui kasyf ini hanya dimungkinkan oleh fakultas hati (*al-qalb*). Pertanyaannya, apa pendasaran Ibn ‘Arabi dalam menetapkan hati sebagai sumber dan prosedur pengetahuan (epistemologi)?

Ibn ‘Arabi menjelaskan tipologi pengetahuan dalam mukadimah *Futūḥāt*-nya:

“Ilmu pengetahuan terbagi ke dalam tiga klasifikasi utama. Pertama, *ilm al-‘aql* (pengetahuan akal budi) yaitu pengetahuan yang kamu peroleh baik secara niscaya maupun melalui suatu penyelidikan reflektif tentang sebuah bukti... Kedua, *ilm ahwal* (pengetahuan praktis). Tidak ada jalan lain untuk mengetahuinya selain hanya dengan merasakannya sendiri. Seorang berakal tidak mungkin pernah bisa membatasi (memberi pemaknaan definitif) tentangnya, tidak pula bisa memberikan pembuktian-pembuktian proposisional untuk mengetahuinya... Ketiga, *ilm al-asrār* (pengetahuan tentang segala rahasia) ini adalah bentuk pengetahuan yang melampaui pengetahuan logis yaitu bentuk pengetahuan yang ditiupkan langsung oleh Jibril ke dalam hati...”²⁶⁹

Dalam pemahaman Ibn ‘Arabi, tiga tipologi ilmu pengetahuan mendasar yaitu: ilmu pengetahuan rasional, ilmu pengetahuan empiris dan ilmu pengetahuan yang bersifat intuitif oleh sebab melandaskan pengetahuan yang discrap pada peristiwa ketersingkapan (*al-kasyf*).

²⁶⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol I, h. 31

Basis pengalaman kesufian, yang mengandaikan suatu situasi personal-emosional secara intuitif, adalah fakultas hati (*al-qalb*) daripada teoritis yang berbasis pada fakultas akal. Hal ini mempertimbangkan bahwa berbagai wacana dalam sufisme tidaklah terkait persoalan logika murni (*al-burhān*), melainkan lebih sebagai persoalan pengumpulan rasa (*wijdāniyyah*) yang mendasarkan pengetahuannya pada penyingkapan (*kasyf*) atau ilham secara langsung via intuisi mistik (*'irfān*).

Tipologi ini sejalan dengan al-Qusyairi. Al-Qusyairi membagi tipologi ilmu dalam tiga macam: (1) '*Ain al-yaqīn* sebagai perolehan *al-bayān* (penjelasan literal). (2) '*Ilm al-yaqīn* sebagai pengetahuan yang diakses melalui *al-burhan* (nalar). (3) *Ḥaqq al-yaqīn* sebagai pengetahuan yang diperoleh melalui persaksian langsung.²⁷⁰

Sebagaimana titik tolak *ma'rifah* adalah fakultas hati, bukan akal reflektif, maka mendiskusifkan persoalan cinta juga tidak dicerap melalui fakultas akal tetapi hanya dimungkinkan melalui fakultas hati. Dalam *Futūḥat*, Ibn 'Arabi memaparkan bahwa *al-qalb* merupakan fakultas yang paling memadai untuk menghayati cinta. Diuraikannya:

“Seorang pencinta tidak merasionalkan apa yang dicintai karena rasionalisasi adalah sifat akal dan seorang pencinta tidak memiliki akal. Sebagian orang mengatakan: tidak ada kebaikan di dalam cinta yang diatur oleh akal...begitu pula

²⁷⁰ Al-Qusyairi, *Ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, tahqiq Maruf Zuraiq, Beirut: Dar al-Jail, 1988., vol 1, h. 199

cinta tidak bisa berkumpul dengan akal dalam tempat yang sama maka logika cinta harus menyalahi logika akal.”²⁷¹

Pertanyaannya, mengapa fakultas hati menjadi sangat signifikan? mengapa basis dari epistemologi cinta sufisme terletak pada pencerapan hati bukan akal budi? Untuk menjawab persoalan ini, penting menelusuri bagaimana *al-‘aql* dan *al-qalb* dipahami dalam diskursus sufisme Ibn ‘Arabi. Dipaparkan oleh Ibn ‘Arabi:

“Wadah cinta adalah hati pencinta bukan akal atau persepsi indrawi oleh sebab hati selalu dinamis (*taqallub*) dari satu kondisi ke kondisi lain, sebagaimana Allah sebagai kekasih yang “setiap hari dalam kesibukan” maka pencinta berubah sesuai dengan berubahnya kekasih di dalam aktualisasinya sebagaimana wadah kaca yang bening sesuai dengan warna airnya. Maka warna pencinta adalah warna kekasihnya dan ini tidak lain adalah hatinya karena akal bersifat membatasi karenanya dinamai akal (ikatan/ *‘iqal*) begitu juga persepsi indrawi. Keduanya berbeda dari hati.”²⁷²

Secara etimologis, bagi Ibn ‘Arabi, *al-‘aql* semakna dengan *al-‘iqal* (ikatan dan batasan). Mengacu pada pemaknaan semacam ini, *al-‘aql* mengandung makna pengikatan dan

²⁷¹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 4, h. 341

²⁷² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 4, h. 341. Oleh sebab perubahan-perubahan (*taqallub*) konstanNya melalui semua ragam gambaran/citra dan sifat. Dia tidak berfirman ‘bagi orang-orang yang mempunyai akal dikarenakan akal budi senantiasa membelenggu sehingga cenderung membatasi manifestasi Realitas Absolut dalam suatu kualifikasi tertentu yang statis. Padahal hakikatnya, Realitas Absolut dalam dirinya sendiri tidak menerima pembatasan seperti itu...Atas dasar inilah, Dia berfirman bagi orang-orang yang mempunyai hati (Qs. 50: 37) sehingga mereka mengetahui perubahan-perubahan ragam citra teofani karena ragam bentuk tampilan. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 1, h. 304

pembatasan segala sesuatu. Hal ini berbeda dengan *al-qalb* yang secara etimologis semakna dengan kedinamisan (*taqallub*), sebab proses memahami yang terjadi dalam hati senantiasa berubah secara konstan. Perubahan konstan ini menjadikan watak hati tidak statis dalam mencerap cinta. Oleh karena itu, fakultas hati dalam diri manusia yang mampu menerima cinta karena hati mampu keragaman manifestasi kekasihnya.²⁷³

Signifikansi *al-qalb* sebagai penghayatan cinta ini juga diuraikan Ibn ‘Arabi dalam *Futūḥāt*:

“Hal itu karena cinta memiliki hukum yang plural, beragam dan paradoks maka hanya orang yang mempunyai kekuatan perubahan yang bisa menerimanya yaitu hati.”²⁷⁴

Oleh sebab kecenderungan cinta yang paradoks maka lokus hati mencerminkan kelapangan perbatinan sufi yang mampu memahami logika cinta yang plural, beragam dan paradoksal. Hal ini berbeda dengan kecenderungan fakultas *al-‘aql* yang senantiasa membatasi, membelenggu dan mengikat. Sedangkan watak cinta selalu menegaskan setiap upaya pembatasan. Pertanyaannya, apakah konsekuensi pendirian Ibn ‘Arabi tentang mencintai yang bertitik tolak dari fakultas hati?

²⁷³ Hal ini tidak berarti Ibn Arabi menyingkirkan fungsi rasio intelek manusia. Menurut Coates, aspek positif rasio intelek manusia dalam sufisme Ibn Arabi terletak pada penegasan bahwa rasio merupakan anugerah ilahi (divine gift) yang hanya ada dalam diri manusia. Ibn Arabi hanya menekankan keterbatasan rasio intelek untuk mencandra al-Haqq. Peter Coates, *Ibn ‘Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Anqa Publishing, 2002. h.40

²⁷⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 4, h. 341

Pertama, fakultas dalam diri seorang sufi dalam mencandra cinta pada al-Haqq adalah *al-qalb* merupakan spirit mengembalikan persoalan cinta ke dalam bingkai peristiwa pra-reflektif. Titik tolak hati ini disebabkan kapasitas hati yang mampu mengakses ketersingkapan Wujūd serta wataknya yang mampu memahami perubahan konstan citra teofani Wujūd.

Kedua, cinta kepada al-Haqq yang dihayati melalui *al-qalb* tengah dikembalikan ke dalam bingkai peristiwa eksistensial. Cinta atas Wujud al-Haqq bukan lagi ilustrasi layaknya objek yang dianggap tuntas dengan cara mendeskripsikannya, melainkan sebagai peristiwa yang dilibati dalam suatu penghayatan praktik kesalehan religius.

Ketiga, watak intuisi mistik yang bersifat pra-reflektif memungkinkan cinta kepada al-Haqq pada momen ketersingkapan teofani yang senantiasa hadir dalam kalbu seorang sufi dalam pasivitasnya. Maka melalui intuisi mistik, cinta atas Wujud al-Haqq bukan lagi difahami semata objek di hadapan subjek, melainkan pencandraan dan perengkuhan cinta yang mengatasi dualitas dikotomis. Jikapun momen eksistensial sufi dieksplisitkan secara aktif via pembahasan tentang cinta, maka pemaknaannya tidak lagi difungsikan untuk menemukan suatu deskripsi objektif perihal cinta, melainkan perbincangan hermeneutis untuk merengkuh makna cinta yang secara potensial terkandung dalam momen ketersingkapan teofanik.

Kecempat, dengan mengembalikan cinta sebagai pengalaman spiritual, diskursifikasi cinta dapat difahami

sebatas pembahasan untuk mengeksplisitkan peristiwa eksistensial yang sebelumnya implisit dalam pengalaman seorang sufi. Diskursifikasi cinta dalam kesufian sebatas upaya mengangkat persoalan cinta ke tahap interpretasi sebagai sebuah wacana fenomenologis-eksistensial. Pada titik inilah, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak serta merta dipahami sebagai momen reflektif-filosofis murni. Cinta dalam sufisme Ibn Arabi tidak diceraikan dari momen eksistensial sebagai pengalaman kesufian atas ketersingkapan teofanik al-Haqq.

Pertanyaannya, bagaimana cinta Ibn ‘Arabi dipahami dari fenomenologi eksistensial? Sebagaimana fenomenologi Heidegger memberi jalan bagi filsafat untuk menjadi menyangka, Ibn ‘Arabi juga memberi dasar bagi cinta sufisme untuk menjadi menyangka dan memberi dasar bahwa cinta dalam mistisisme Ibn ‘Arabi adalah laku kescharian. Di sisi lain, subjek fenomenologis tetaplah suatu subjek individual yang egosentris, *al-‘abd* sebagai individu yang meresapi keseluruhan penampakan teofani cinta. Bertolak dari ilustrasi umum di atas, maka mengembalikan persoalan cinta pada peristiwa eksistensial mengandung arti bahwa kemewaktuan manusia di dunia fenomenal mbingkai seluruh pemahaman dan interpretasinya tentang cinta. Dalam pengertian, makna cinta tidak mungkin tersingkap tanpa eksistensi manusia.

Hal ini berangkat dari ketidakmungkinan memahami Realitas Esensial al-Wujud serta ketidakmungkinan logos manusia diceraikan dengan realitas fenomenal. Pembacaan yang tidak tercairkan dari eksistensi manusia sangat penting sehingga cinta atas al-Haqq tidak

lagi dipersepsi sebagai objek deskriptif, tetapi pertama-tama sebagai fenomena eksistensial. Hanya di dalam dan melalui waktu, cinta seorang sufi mendapat kemungkinan penyingkapan makna yang kaya.

Pada akhirnya, cinta Ibn ‘Arabi tidak berangkat dari premis filsafat dan metafisika. Cinta Ibn ‘Arabi berangkat dari pengalaman kesufian dan keseharian (*living sufism*). Pengetahuan akan eksistensi diri (*ma’rifat an-nafs*) mengantarkan seseorang pada pengetahuan tentang hakikat ketuhanan (*ma’rifat ar-rabb*). Dengan kata lain, pemahaman tentang al-Haqq senantiasa bermuara pada bagaimana seseorang sufi memahami eksistensi dirinya. Pemahaman tentang diri, oleh karenanya, menjadi pengantar bagi seseorang untuk merengkuh hakikat al-Haqq. Konsekuensi logis dari makrifat seorang hamba adalah pengukuhan tauhid, sebagaimana yang akan dielaborasi pada bab selanjutnya.

BAB IV

TAUHID, DIALEKTIKA DAN IMPLIKASI AL-ḤUBB AL-WUJŪD

Dalam sufisme Ibn ‘Arabi, relasi ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam, sering diistilahkan para penafsirnya dengan *Waḥdat al-Wujūd* (kesatuan Ada atau *Unity of Being/existence*). Banyak dari para penafsir Ibn ‘Arabi menganggap bahwa istilah *Waḥdat al-Wujūd* merangkum seluruh korpus pengalaman spiritual Ibn ‘Arabi. Padahal, istilah tersebut tidak ditemukan secara eksplisit dalam berbagai karya Ibn ‘Arabi, bahkan baru digunakan oleh Sadr ad-Din al-Qunawi (salah satu murid terdekat Ibn ‘Arabi).²⁷⁵

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

“Afirmasilah yang plural pada entitas permanen dan negasikan dari al-wujud. Afirmasilah yang tunggal pada al-wujud (al-waḥdah fi al-wujūd) dan negasikan dari entitas permanen.”²⁷⁶

²⁷⁵ Claude Addas, *Quest for The Red Sulphur; The Life of Ibn Arabi*, terj. Peter Kingsley (UK: The Islamic Text Society, 1993), h. 232.

²⁷⁶ Mahmud al-Ghurab, *Syarḥ Kalimāt aṣ-Ṣūfiyyah fī ar-Radd al-‘Ibn Taymiyyah*, cet. ke-2 (Cairo: Maṭmaḥ Naḍr, 1993), h. 468; bdk. Muhyiddin Ibn ‘Arabi, *Al-Futūḥāt al-Makiyyah*, vol. II, h. 502. Dalam penelitian Azhari, ada beberapa ungkapan Ibn Arabi yang menegaskan hal tersebut: “*Entitas wujud adalah tunggal, tetapi hukum-hukumnya beraneka ragam. Semua wujud adalah tunggal dalam realitas, tiada sesuatupun dalam wujud selain Dia. Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali al-Haqq karena wujud adalah al-Haqq dan Dia adalah satu. Dia adalah esa dalam wujud karena semua yang mungkin dilihat disifati dengan ketiadaan.*” Kautsar Azhari, *Waḥdatul Wujud*, h. 35

Berdasarkan kutipan di atas, *Waḥdat al-Wujūd* dianggap sebagai istilah paling memadai dalam mengilustrasikan keseluruhan wacana al-Wujūd dalam sufisme Ibn ‘Arabi. Pembaca yang akrab dengan teks-teks Ibn ‘Arabi akan seketika membaca klaim bahwa istilah *Waḥdat al-Wujūd* merupakan terminologi kunci dalam keseluruhan ajaran sufismenya. Tuduhan tersebut merupakan klaim beberapa orientalis bahwa tasawuf Ibn Arabi berakar dari filsafat Neoplatonisme dan mistisisme agama lain.²⁷⁷

A.A Afifi, dan beberapa penafsir lain, menegaskan teori cinta ilahi Ibn ‘Arabi bercirikan *Waḥdat al-Wujūd* dan *Waḥdat al-Maḥbūb*. Dalam artian, walaupun ada perbedaan realitas, tetapi objek cinta adalah Allah secara mutlak. Berangkat dari *Waḥdat al-Wujūd*, konsep cinta Ibn ‘Arabi, dalam pembacaan mereka, adalah bagian integral dari filosofinya tentang kesatuan wujud.²⁷⁸

²⁷⁷ Upanishad dengan jelas menyebutkan Kesatuan Keberadaan dan dalam hal ini mirip dengan pandangan Ibn Arabi, tetapi ada perbedaan yang jelas di antara keduanya. Ibn Arabi percaya bahwa tidak ada keberadaan kecuali Tuhan dan keberadaan alam semesta selain Tuhan tidak lain adalah pencitraan. Sebaliknya, Upanishad menganggap dunia sebagai yang benar-benar ada yang merupakan manifestasi Tuhan. Nasiri, Ali Akbar, and Maryam Mohammad Rezakhani. "A Comparative Study of the Unity of Existence and Existent from Ibn Arabi and Upanishads' point of view." *Journal of Subcontinent Researches* 8, no. 26 (2016). h. 127.

²⁷⁸ AA. Afifi, *al-Falsafah as-Shufiyyah inda Ibn Arabi*, h. 259. Lihat juga Victor Sa'd Basl, *Waḥdat al-Wujūd inda Ibn Arabi wa al-Nablisi*, h. 305. Ahmad Mahmud al-Jazar dalam *al-Fana wa al-Hubb inda Ibn Arabi*, h. 3. Iyyad ‘Athar az-Zaydiy, *Al-Jamāl al-Ilāhī baina al-Itlāq wa al-Taqyīd*, *Majallah al-Falsafat*, no.14, 2016, h. 55. Huda Luthfi, *The Feminine Element in Ibn ‘Arabi’s Mystical Philosophy*, *Alif: Journal of Comparative Poetics*, No. 5, *The Mystical Dimension in Literature* (Spring, 1985), h. 7. Akbar, Ali. "Looking at Ibn ‘Arabi’s Notion of *Waḥdat al-Wujud* as a Basis for Plural Path to God." *Journal of Islamic Studies and Culture* 4, no. 1 (2016), h. 45.

Ibrahim Madzkur menggarisbawahi bahwa konsep cinta Ibn ‘Arabi linier dengan konsep Spinoza. Asin Palacios juga berpendapat bahwa tujuan cinta Ibn ‘Arabi adalah *ittihād* (penyatuan esensial antara pencinta sebagai kekasih). Cinta, bagi Plotinos dan para pengikutnya, adalah persatuan substansial (*māhiyah*) antara hamba dan Allah.²⁷⁹ Pengaruh klaim para orientalis tersebut seringkali mencerabut kekhasan tradisi kesufian Ibn ‘Arabi.²⁸⁰

Implikasi dari penafsiran *Wahdat al-Wujūd* ini adalah berkembangnya pemikiran *ittihād* di kalangan pemikir Muslim. Ahmad Mahmud Jazar, misalnya, mengatakan bahwa tujuan cinta dalam tasawuf Ibn ‘Arabi adalah pencapaian *fana’* dan *ittihād* (cinta yang

²⁷⁹ Oleh para pemikir ini, Ibn Arabi, sebagaimana Spinoza, menjelaskan bahwa keberadaan dunia dapat dipahami dengan menyangkal dan menegaskan identitas manusia dengan Tuhan. Kamal, M. (2017). *Ibn ‘Arabi and Spinoza on God and the World* *Open Journal of Philosophy*, 07 (04), pp.409-421. Ibrahim Madkur dalam *al-Tidzkari* dengan tema *Wahdat Wujud Ibn Arabi dan Spinoza*, h. 382. Asin Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuhu*, h. 251. Frithjof Schuon, *Esoterism as Principle and as Way*, h. 230. Reynold A Nicholson, *The Mystics of Islam*, h. 105. Shayanfar, Shahnaz. "A comparative study on the definability of The One for Plotinus and The Essence for Ibn Arabi." *Journal of Ontological Researches* 1, no. 1 (2012), h. 71. Morteza Shajari, and Zahra Gozali. "Ibn Arabi and Molla Sadra; On Knowledge and its Role in Human Perfection." *Journal of Philosophical Investigations* 7, no. 13 (2014). h. 19.

²⁸⁰ Ibn Arabi diklaim sejalan dengan posisi semua nabi (pendiri agama dunia), orang suci dan filsuf tradisional seperti Plato. Semangat Ibn Arabi untuk 'Kebenaran' cenderung berdialog berdasarkan wahyu, kebijaksanaan, dan pemurnian moral; kontemplasi cinta, keindahan, belas kasihan, inspirasi dan komandan membuatnya mengagumkan untuk dieksplorasi untuk sumber daya tentang masalah dialog antar peradaban. Muhammad Maruf Shah, and Musarrat Jabeen. "Ibn Arabi Passions Truth to Dialogue: The Paradigm of Connectivity." *Iqbal Review* 59, no. 2 (2018). h. 89

mewujud dalam leburnya pencinta dan kekasih).²⁸¹ Senada dengan Mahmud Jazar, Taufiq Thowil berpendapat bahwa para pelaku tasawuf meletakkan kebahagiaan dalam kehidupan ruhani yang dihayatinya. Ibn ‘Arabi, menurut Taufiq Thowil, menegaskan bahwa wusul adalah kedekatan hamba dengan Tuhan bahkan sampai pada taraf persatuan esensi (*waḥdat ad-zāt*) bersama Allah.²⁸²

Secara singkat, para penafsir di atas menegaskan bahwa Ibn ‘Arabi memanfaatkan beragam sumber, baik dari Yunani, Persia, Helenisme Timur, India, Kristen dan Yahudi, lalu membuat sintesa baru. Titik temu kesimpulan para penafsir tersebut adalah penegasan bahwa tujuan cinta Ibn ‘Arabi merupakan (1) *waḥdat al-wujūd* dalam artian penyatuan substansial (*al-māhiyah*), (2) *ḥulul* dalam artian Tuhan yang bersemayam dalam diri manusia atau benda-benda di alam ini, (3) *ittiḥād* (*unity/union*) sebagai pengalaman penyatuan diri (*nasut*) dengan Tuhan (*lahut*).²⁸³ Mereka mencukupkan pada penekanan *ittiḥād* dan menafsirkan teks-teks Ibn ‘Arabi secara parsial, sehingga tergesa-gesa merumuskan *waḥdat al-wujūd* sebagai intisari pemikiran Ibn ‘Arabi. Pembaca yang jeli dan adil akan mengetahui bahwa Ibn ‘Arabi berangkat dari prinsip suluk tasawuf yang bertentangan dengan konsep *ittiḥād*.

²⁸¹ Ahmad Mahmud Jazar, *al-Fanā wa al-Ḥubb al-Ilāhiyy an Ibn Arabi*, h.25

²⁸² Tawfiq Thowil, *Falsafat al-Akhlāq al-Shūfiyyah inda Ibn Arabi*, h. 182

²⁸³ Said Aqil Siroj, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*, terj. Ahmad Baso. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj. 2021. h.372.

Atas pembacaan tersebut, kita dapat mempersoalkan bahwa tidak ada korelasi yang meyakinkan antara cinta Ibn ‘Arabi dan panteisme, neoplatonisme serta mistisme agama lain. Dengan demikian, pembacaan tersebut tidak memiliki dasar rasional untuk diberlakukan. Pada bab ini, penulis akan menegaskan bahwa pembacaan cinta Ibn ‘Arabi berakar dari tradisi Islam yaitu tauhid dan cinta ilahiyah. Tujuan yang hendak dicapai dalam bab ini adalah menunjukkan bahwa pembacaan Ibn ‘Arabi via panteisme, neoplatonisme dan mistisme agama harus ditolak karena mengabaikan prinsip tauhid dan tradisi sufisme.

Pada bab ini, penulis akan mengembangkan dua argumen untuk mendukung tesis tersebut.

Pertama, keberakaran Ibn ‘Arabi pada ajaran tauhid dalam Islam. Berbeda dari pembacaan yang menekankan *Waḥdat al-Maḥbūb* (penyatuan total pencinta dan objek yang dicintai), tasawuf Ibn ‘Arabi juga menekankan transendensi (*tanzīh*) al-Haqq. Relasi ontologis antara Tuhan, manusia, dan alam dalam pemikiran Ibn ‘Arabi tidak bisa direduksi dalam term *Waḥdat al-Wujūd* (kesatuan Ada atau *Unity of Being*). Merangkum ajaran Ibn ‘Arabi dalam *Waḥdat al-Wujūd* seringkali mereduksi sufismenya. Hal ini dikarenakan Ibn ‘Arabi tidak pernah secara eksplisit menyebutkan term *Waḥdat al-Wujūd* dalam berbagai karyanya.

Kedua, penegasan dialektika cinta Ibn ‘Arabi yang berpuncak pada cinta ilahiyah. Persoalan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak memadai jika hanya dipahami dalam bingkai *Waḥdat al-Wujūd*, neoplatonisme, panteisme dan mistisisme agama lain. Sudah

sepatutnya, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normatifitas wacana sufisme. Oleh karenanya sangat penting membaca paradigma cinta Ibn ‘Arabi dari aspek eksistensial-sufistik yang berangkat dari perspektif *al-wujūd* dan *al-zamān*.

Berdasar argumen di atas, bab ini dipetakan ke dalam tiga sub-bab utama: *Pertama*, bab ini akan memaparkan relasi cinta dan tauhid. Tema ini penting dalam sufisme Ibn ‘Arabi sebagai penegasan tauhid dalam cinta Ibn ‘Arabi. *Kedua*, bab ini berisi tentang uraian umum dialektika cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi, watak dasar, hingga kekhasan yang meniscayakan adanya pergeseran paradigmatis ke fenomenologi cinta. Dengan mendudukan dialektika cinta, maka cinta Ibn ‘Arabi memiliki posisi yang berbeda dari cinta dalam tradisi panteisme, neoplatonisme dan mistisme agama lain. *Ketiga*, bab ini berupaya menampilkan analisis kekhasan dan implikasi cinta Ibn ‘Arabi dalam tradisi keberagamaan sehingga menghasilkan satu pemahaman baru atas cinta sebagai *Al-Ḥubb al-Wujūdy*.

A. *Al-Ḥubb dan Tauhid*

Setelah bagian sebelumnya menjelaskan pendasaran *al-Ḥubb al-Wujūdy*, makrifat serta fakultasnya, pertanyaannya ‘apakah “cinta” dari segala yang-ada ini merupakan cinta itu sendiri?’. Pada titik ini, Ibn ‘Arabi meragukan bahwa baik cinta yang-ada maupun eksistensi dari yang-ada merupakan cinta itu sendiri, karena yang-ada maupun eksistensi yang-ada tidak memiliki ada-dalam-dirinya, dan karena itu, keduanya bukan cinta itu sendiri. Oleh karena itu, cinta mutlak pastilah bersifat niscaya-ada dan ia adalah cinta pada dirinya sendiri. Hal ini

mengantarkan pada pembahasan relasi *aḥadiyyat al-ḥubb*, *tajally* serta signifikansi *al-jamāl* dan *al-ihsān*.

1. *Aḥadiyyat al-Ḥubb*

Bagi Ibn ‘Arabi, cinta yang niscaya-ada adalah “Cinta al-Wujūd”, dalam pengertiannya yang paling harfiah, yaitu “Cinta Allah”. Dengan kata lain, “cinta mutlak” adalah cinta Ilahiyah. Tendensi tersebut bertitik tolak dari komentar Ibn ‘Arabi atas hadist Nabi SAW. Ibn ‘Arabi memberi komentar atas hadis “*Aku dibuat terpikat atas tiga hal: perempuan, wewangian dan kenikmatan pandangan saat sholat*”²⁸⁴ sebagai berikut:

“Dijadikan wanita memikat bagi pria maka lelaki mencintai wanita karena termasuk cinta keseluruhan kepada sebagian kemudian Allah menjelaskan perihal perkara tersebut dari sisi al-Haqq di dalam perkataannya “dan saya meniupkan kepada Adam dari ruhku.”²⁸⁵

²⁸⁴ Hadis tersebut diriwayatkan oleh imam Ahmad dalam musnadnya no. 14069. Imam Baihaqi dalam Sunan al-Kubro, no. 1383. An-Nasai, no. 3940. Al-Hakim dalam Mustadrak no. 2676.

²⁸⁵ Pembalikan gender feminin pada hadits di atas sungguh menarik. Setidaknya, menurut Ibn ‘Arabi, ada dua pembongkaran, yaitu: Pertama, Nabi membuat gender feminin mendominasi maskulin. Pemilihan redaksi bilangan (‘adad) feminin “tiga hal” (ثلاث) –sebagai ganti bilangan (‘adad) maskulin, ثلاثة– menunjukkan betapa besar pengutamaan gender feminin, walaupun tradisi Arab lebih mengutamakan gender maskulin. Kedua, Nabi menempatkan maskulin (at-thīb) diantara dua feminin (yaitu an-nisā’ dan as-sholāt). Hal ini sebagaimana maskulinitas (Adam) berada diantara dua bentuk femininitas (Dzat Tuhan dan Hawa) dalam eksistensi. Bagi Ibn ‘Arabi, redaksi esensi (Dzāt), atribut (Shifat) dan kekuasaan (Qudrat) Tuhan, bahkan ketika dikatakan bahwa Tuhan merupakan penyebab (‘Illat) dari kosmos pun, kesemuanya adalah bentuk feminin. Dalam artian, Nabi menempatkan maskulin (Adam/at-thīb) diantara dua feminin, yaitu perempuan sebagai petanda feminin hakiki (ta’niṣ haqiqi) dan shalat sebagai bentuk feminin yang tidak hakiki (ta’niṣ ghair haqiqi), sebagaimana Adam berada diantara dua

Persoalan fundamental dalam cinta, berangkat dari relasi perempuan-lelaki, berakar dari kisah Adam-Hawa. Bagi Ibn ‘Arabi, kecenderungan hati Adam terhadap Hawa adalah kecenderungan terhadap dirinya sendiri, sebab Hawa merupakan bagian dari dirinya (berasal dari tulang rusuk Adam).²⁸⁶ Oleh karenanya, cinta Adam kepada Hawa adalah kerinduan “yang universal” kepada “yang partikular” (*ḥanīn al-kull ilā al-juz*). Tetapi, bagi Ibn ‘Arabi, cinta tersebut hanya metafora bagi cinta hamba kepada al-Haqq. Pada hakikatnya, cinta Adam kepada Hawa adalah cinta “yang partikular” kepada ‘yang partikular’ (*ḥanīn al-juz’ ilā al-juz’*) oleh sebab keduanya adalah manifestasi dari Wujud al-Haqq sebagai asal dari semua yang-ada. Hal ini kemudian diperjelas dalam *Futūḥat*:

“Salah satu anugrah Allah yaitu menjadikan realitas mengalir dalam setiap esensi yang memungkinkan disifati wujud dan menyertai dengan kenikmatan yang tiada tara. maka kosmos pun saling mencintai satu sama lain dengan

bentuk femininitas (Tuhan dan Hawa). Hal ini menunjukkan bahwa bentuk feminin mendapatkan prioritas. Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, h. 218. Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, h. 215.

²⁸⁶ Ibn ‘Arabi, meminjam analisis Murata, mendaftarkan beberapa oposisi biner sebagai berikut: *Aktif/pasif, Ielaki/perempuan, Adam/Hawa, matahari/bulan, siang/malam, bapak/ibu, murka/kasih, kekuasaan/kelembutan, ketakterbandingan/ keserupaan*. Ada sebuah hierarki, dalam wacana agama, yang mendudukan sisi “feminin” pada kutub negatif sebagai sesuatu yang tak berdaya. Saat perempuan teralienasi dalam ruang agama, Ibn ‘Arabi justru menginisiasi terjadinya arus balik ke arah poros feminin. Murata, *Kosmologi...*, h. 129.

cinta yang terbatas (*hubb taqyid*), dari realitas cinta yang mutlak (*hubb mutlak*).”²⁸⁷

Dalam bahasa yang negatif-afirmatif, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa cinta Allah adalah cinta mutlak dan demikian pula sebaliknya, cinta mutlak adalah cinta Allah itu sendiri. Cinta Allah adalah cinta yang mutlak, karena menurutnya, *mawjūd* bersumber dari Wujud *al-Haqq*. Hanya cinta Allah, dalam konteks ini, yang layak disebut sebagai Cinta Mutlak, karena tidak ada selain Allah yang berhak menyandang *al-Ḥubb al-Muṭlaq* (cinta dalam pengertiannya yang mutlak).

Argumentasi logis dari hal ini dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi dengan menegaskan alasan, bahwa Allah satu-satunya yang berhak disebut Cinta Mutlak, karena realitas selain Allah tidak memiliki *wujūd* yang sejati, melainkan ber-*wujūd* karena *wujūd* Allah atau karena Allah adalah *al-Wujūd al-Ḥaqq*. Dengan kata lain, selain Allah tidak berhak disebut Cinta Mutlak, karena cinta mereka pada dasarnya adalah “cinta partikular dan terbatas” (*al-juz’ wa al-taqyīd*). Dalam konteks ini, maka *al-Wujūd* dan cinta yang terlihat di alam semesta ini merupakan cinta dalam pengertian metaforis dan partikular. Dalam artian, andaikan tidak ada cinta Allah, maka tidak ada cinta partikular.

²⁸⁷ Mahmud Ghurab, *al-Ḥubb*,,h. 49

Ibn ‘Arabi mempertautkan perbincangan cinta dengan al-Wujud. Pertautan tersebut turut menegaskan bahwa persoalan cinta sama mendasarnya dengan persoalan al-Wujud. Poros tasawuf Ibn ‘Arabi, meminjam istilah Yunus Masrukhin, adalah prinsip *aḥadiyyat al-wujūd*. Jika artikulasi Wujud mengacu pada dua pemaknaan, yaitu Wujud dalam dirinya sendiri dan Wujud sebagai *mawjudat* yang tersingkap dalam realitas fenomenal, maka dalam persoalan cinta pemaknaanya tertuju pada cinta partikular sebagai relasi dengan mawjud (*ḥubb al-juz’ li al-juz’*) dan cinta universal sebagai relasi dengan Al-Wujud al-Haqq (*ḥubb al-juz’ li al-kull*).

Implikasi dari *aḥadiyyat al-Wujūd* adalah penegasan cinta itu adalah tunggal, atau esa.²⁸⁸ Pandangan tentang

²⁸⁸ Dalam menegaskan tentang ketunggalan/kesatuan/keesaan al-wujūd ini, menariknya, Ibn ‘Arabi menggunakan dua istilah yang berbeda, yaitu “al- aḥad” dan “al-wāḥid”, walaupun keduanya memiliki makna yang sama yang menunjuk pada “yang tunggal/satu/esa”. Meski keduanya terlihat sama, namun penekanan Ibn ‘Arabi terhadap dua istilah ini berbeda. Al-aḥad adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan yang hanya dimiliki Allah, namun tidak dapat terungkapkan. Ketunggalan/kesatuan/keesaan ini tidak dapat dibayangkan, sehingga siapa pun tidak dapat membayangkan bagaimana Allah itu tunggal/satu/esa, tetapi hanya bisa mempercayai dan meyakinkannya. Ibn ‘Arabi menandai al-aḥad dengan kata-kata al-infirād, yakni kesendirian absolut Allah sebagai Allah itu sendiri. Dan karena al-infirād ini, maka Allah adalah Dzat yang Maha Sendiri, yang sendiri dalam kedirian-Nya, menyendiri, atau mandiri dalam kemenyendirian-Nya (fardan aw munfaridan aw mutafarridan). Dengan kata lain, al-aḥad adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan Allah yang tak terbayangkan. Namun berbeda dengan al-aḥad, meski serupa, al-wāḥid adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan Allah yang diketahui lewat selain Allah, yaitu alam dan seisinya. Dengan kata lain, al-wāḥid adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan al-wujūd yang diketahui melalui al-mawjud, yakni segala yang-ada dan keberadaan yang-ada. Maka, al-wāḥid adalah ketunggalan/ kesatuan/

ketunggalan/keesaan dari cinta ini diistilahkan *aḥadiyyat al-ḥubb*, yang berarti ajaran tentang ketunggalan, atau keesaan cinta. Hal ini dijelaskan oleh Ibn ‘Arabi sebagai berikut:

“Karena wujud hakiki hanya Allah, maka realitas wujud adalah pencinta dan kekasih. Maka Allah hanya mencintai dirinya sendiri karena tidak wujud selain dirinya. Pun hakikatnya ketika seseorang mencintai kekasih maka hakikatnya ia mencintai tuhan tetapi ia hanya terhalang dariNya dengan mawjud (hindun, zainab, layla, dunia, pangkat).”²⁸⁹

Penyematan *ahadiyyat al-wujud dan aḥadiyyat al-ḥubb* pada sufisme Ibn ‘Arabi, meski Ibn ‘Arabi ditemukan tidak pernah menggunakan istilah ini, dapat dibenarkan, dan memang benar adanya. Konsep *aḥadiyyat al-ḥubb* didasarkan, selain pada teks-teks Ibn ‘Arabi yang mengisyaratkan pandangan ke arah itu, juga beralasan mengingat kenyataan pertama di atas, bahwa *al-Wujūd* secara hakiki adalah Allah itu sendiri, dan hanya Allah secara hakiki—dalam konteks ini—yang layak disebut *al-Wujūd (ahadiyyat al-Wujud)*.²⁹⁰

keesaan al-wujūd yang tampak melalui segala yang-ada dan eksistensi yang-ada. Meski berbeda, keduanya tetap menegaskan bahwa al-wujūd adalah tunggal, satu, atau esa. Dengan begitu, maka al-wujūd selain pertama-tama dinyatakan sebagai Allah itu sendiri, ia pertama-tama adalah tunggal, satu, atau esa, dengan sifatnya sebagai al-aḥad. Ketunggalan dan keesaan ini membuat selaras dengan tawḥīd. Muhammad Al-Fayyadl, *Tecologi Negatif*, h.189

²⁸⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2, 341

²⁹⁰ Ibn Arabi menggunakan berbagai simbol dalam menjelaskan relasi Tuhan dan alam diantaranya matahari, pelangi dan cermin. Setiap mawjud adalah cahaya dari cahaya matahari kekuasaan. *Pertama*, cahaya matahari serta matahari tidak dalam tingkat setara (*rutbat al-ma’iyyah*). *Kedua*, aneka ragam

Mengapa istilah *aḥadiyyat al-wujūd* lebih kompatibel daripada wahdat al-wujud untuk menjelaskan ajaran cinta Ibn ‘Arabi? *Pertama*, Ibn ‘Arabi tidak pernah secara eksplisit menyebutkan term *Wahdat al-Wujūd* dalam berbagai karyanya. *Kedua*, Alih-alih menegaskan panteism-an sich (kesamaan antara Tuhan dengan alam), Ibn ‘Arabi tidak mengingkari transendensi al-Haqq. Ibn Arabi menekankan transendensi dan imanensi sekaligus. *Ketiga*, Pemakaian kategori filsafat Barat menghadapi resiko penyimpangan doktrin serta mereduksi tasawuf Ibn Arabi. *Kempat*, Jika panteisme adalah sebuah sistem, maka pelabelan sistem panteisme pada tasawuf Ibn Arabi tidaklah tepat oleh sebab Ibn Arabi tidak pernah merumuskan sebuah sistem. *Kelima*, Penyematan istilah wahdat al-wujūd dinilai tidak adil karena istilah tersebut dipakai kecuali untuk tujuan celaan dan penolakan.²⁹¹

Aḥadiyyat al-ḥubb pada dasarnya berintikan pandangan bahwa cinta pertama-tama adalah tunggal, atau esa. Konsisten dengan argumentasi pertama, hanya cinta Allah yang dapat disebut cinta mutlak, *aḥadiyyat al-ḥubb* pertama-tama mengajarkan bahwa cinta itu tunggal, tidak ada pengasih dan

warna pelangi, dalam penglihatan kita, tidak lain adalah pecahan warna putih. *Ketiga*, analogi cermin menjelaskan sebab penciptaan alam. Al-Haqq senang melihat DiriNya oleh karenanya al-Haqq menciptakan alam sebagai cermin agar dapat melihat dirinya. Pada titik ini, yang melihat adalah tunggal tetapi bentuk atau gambarnya beraneka ragam. Ibn Arabi, *al-Ajwibah al-Lā’iqah alā al-As’ilah al-Fā’iqah*, dikutip oleh Suad Hakim, Mu’jam, 1153. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 167. Ibn Arabi, *Fusus*, vol.1, h. 48

²⁹¹ Azhari Noer, *Wahdatul Wujud*, h. 211-214

kekasih kecuali Allah itu sendiri. Cinta adalah Esa, dalam artian bahwa hanya Allah *sendiri*, dan bukan lain-Nya dalam konteks ini, yang adalah *al-Wujūd* itu sendiri. Cinta dan hasrat seseorang akan kekasih pada hakikatnya adalah cinta dan hasrat atas Tuhan. Hanya saja, seseorang terhalang dan terselubung dengan kekasih yang merupakan adaaan/*mawjud* (baik itu Hindun, Zainab, Layla, harta, pangkat dan lainnya).

Berdasar hal tersebut *aḥadiyyat al-ḥubb* berkorelasi dengan *aḥadiyyat al-Wujūd*. Dan *aḥadiyyat al-Wujūd* berkorelasi, bahkan bisa dikatakan identik, dengan ajaran *tauhid* itu sendiri, yaitu keimanan bahwa Allah adalah Esa, tidak memiliki sekutu, dan tidak ada dua bagi-Nya. Dengan begitu, maka cinta selain pertama-tama dinyatakan sebagai Allah itu sendiri, ia pertama-tama adalah tunggal, atau Esa, dengan sifatnya sebagai *al-Aḥad*. Ketunggalan/keEsaan ini membuat *aḥadiyyat al-ḥubb* selaras dengan *tawḥīd*.

Jika cinta ilahiyyah adalah sumber dari semua aktivitas ketersingkapan manifestasi al-Haqq, maka semua aktivitas di alam semesta ini berasal dari dan menuju cinta Tuhan. Dipaparkannya:

“Dari cinta (Allah) kita lahir dan atas cinta kita muncul. Kita menuju cinta dan menerima cinta.”²⁹²

Bagi Ibn ‘Arabi, semua cinta dan hasrat makhluk mengikuti pola cinta Tuhan, yang berarti bahwa mereka juga

²⁹² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 426

diarahkan pada cinta ilahiyyah. Kita dapat meringkas pentingnya cinta ilahiyyah dalam sufisme Ibn ‘Arabi dengan mengatakan bahwa cinta Allah adalah pilar yang menopang seluruh hasrat alam semesta.

Pada gilirannya, poin selanjutnya yang patut dicatat, selain bahwa cinta mutlak adalah cinta Allah itu sendiri, dan bahwa ia bersifat *aḥad* (tunggal/esa), Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan bahwa cinta ilahiyyah di atas bukanlah realitas yang dapat diketahui (*al-ḥubb al-majhūl*). Cinta ilahiyyah secara hakiki, yakni cinta-pada-dirinya, tidak pernah terjangkau oleh pengetahuan apa pun, sehingga ketika berbicara tentang cinta ilahiyyah dalam konteks ini, kita sebenarnya tidak pernah mengerti dan memahami apa yang kita bicarakan.

Ibn ‘Arabi menyebut dalam konteks ini bahwa cinta ilahiyyah adalah *al-ḥubb al-majhūl* yaitu “cinta Allah sebagai misteri yang absolut”.¹⁵ Dipaparkannya:

“Cinta Allah itu tidak diketahui (*majhūl*) karena tidak ada sesuatu pun yang serupa dengannya. maka tidak ada yang mengetahui cinta al-Haqq kecuali yang mengetahui al-Haqq. Dengan demikian penisbatan cinta tidaklah diketahui.”²⁹³

²⁹³ Mahmud Ghurab, *al-Ḥubb*, h. 49. Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan bahwa al-wujūd di atas bukanlah realitas yang dapat diketahui. Al-wujūd secara hakiki, yakni al-wujūd-pada-dirinya atau al-wujūd sebagai Allah itu sendiri, tidak pernah terjangkau oleh pengetahuan apa pun, sehingga ketika berbicara tentang al-wujūd dalam konteks ini, kita sebenarnya tak pernah mengerti dan memahami apa yang kita bicarakan. Ibn ‘Arabi menyebut bahwa dalam konteks ini, al-wujūd adalah al-ghayb al-muṭlaq, yaitu “Misteri yang Absolut”. Ia Almond, *Sufism and Deconstruction*, h. 32.

Cinta ilahiyyah, dalam bahasa fenomenologis, selalu menyembunyikan dirinya. Cinta ilahiyyah adalah *tanzīh*, yaitu negasi atas segala sesuatu yang tidak layak bagi-Nya. Di titik ini, cinta ilahiyyah adalah “ketiadaan”, “tirai tak terungkap”, yakni suatu kondisi bagi absennya pengetahuan yang mungkin tentang-Nya. Ibn ‘Arabi menyiratkan bahwa cinta ilahiyyah ditandai oleh “negativitas (*salb*)”-Nya yang absolut, di mana tidak ada sesuatu yang menyertai-Nya, suatu kesendirian murni diri-Nya sebagai diri-Nya. Oleh karenanya, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa:

“Cinta Allah kepada hambaNya dari aspek ini tidak bermula dan berakhir karena cinta-Nya tidak menerima hal-hal baru (*huduts*) dan hal-hal yang berubah.”²⁹⁴

Berdasar paparan di atas, cinta ilahiyyah adalah “negasi” (*salb*) atau “negativitas” (*salbiyyah*) yang sama sekali tidak mungkin dijelaskan, digambarkan, atau dideskripsikan. Ia bahkan tidak dapat diidentifikasi, diberi simbol, nama, atau

²⁹⁴ Mahmud Ghurab, al-Hubb,,,h. 49 Al-wujūd dalam konteks ini adalah “ketiadaan”, “tirai tak terungkap”, suatu kondisi bagi absennya pengetahuan yang mungkin tentang-Nya. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi menyiratkan bahwa al-wujūd ditandai oleh “negativitas”-nya yang absolut, di mana tak ada sesuatu yang menyertainya, suatu kesendirian murni diri-Nya sebagai diri-Nya. Ibn ‘Arabi mengutip sebuah hadis bahwa “Allah ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” (*kāna Allāh wa lā shay’a ma’ahu*), yang dijelaskannya sebagai kondisi: [di mana] tak ada kesesuatun apa pun (*shay’iyyah*) yang menyertai-Nya ... Dia ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, karena wujud-Nya merupakan sifat Dzāt-Nya; terhadap wujud-Nya, terdapat negasi kesesuatun apa pun dari-Nya (*salb al-shay’iyyah ‘anhu*), dan negasi terhadap kebersamaan kesesuatun apa pun (*wa salb ma’iyyah al-shay’iyyah ‘anhu*). Futūḥāt, vol. III, h. 85.

disematkan dengan identitas, kondisionalitas, terma, istilah, atribut, simbol, gramatika, atau tanda apa pun yang mungkin.

Diparkannya:

“Bahwa Allah memerintahkan kepada kita tawhid uluhiyyah (pengesaan dalam ketuhanan) sebagaimana Dia melarang kita untuk berfikir tentang Dzatnya, tetapi para ahli fikir, dari kalangan mutakallimin dan sebagian sufi, menentanginya (dengan berfikir tentang Dzat-Nya).”²⁹⁵

Uraian di atas memaparkan bahwa Ibn Arabi menegaskan titik beda antara *tauhid sufi* dan *tauhid aqliy*. *Tauhid aqliy*, baginya, adalah hasrat untuk mencari hakikat al-Wujud al-Haqq, sedangkan *tawhid sufi* menegaskan “*tanzīh*”, yaitu ketika cinta ilahiyah “tidak terkatakan, tidak terungkap oleh kata-kata, dan tidak terisyaratkan.”

Tauhid sufi berarti pengalaman kesufian untuk mengetahui bahwa Allah yang menciptakannya adalah Tunggal/Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam hal ketuhanan-Nya.²⁹⁶ Berbeda dengan tauhid dalam terang argumentasi rasional atau penalaran ilmiah, tauhid sufi menekankan bahwa cinta ilahiyah tidak dapat diketahui, tidak dapat diungkapkan, tidak dapat dijelaskan, tidak dapat disimbolkan atau diisyaratkan dengan bahasa atau pengetahuan apapun. Di sini, dalam kesendiriannya sebagai cinta ilahiyah, Dia adalah negativitas absolut yang mustahil bagi pikiran untuk menjangkau, apalagi mengetahui-Nya secara utuh dan

²⁹⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. IV, h. 106.

²⁹⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 3, h. 434

menyeluruh. Namun demikian, apakah ini adalah akhir dari segalanya? apakah kesunyian absolut, kekosongan absolut, dan kemustahilan absolut menjadi satu-satunya kata yang mungkin bagi cinta-Nya?

2. Cinta dan *Tajally*

Dengan eksposisi dan uraian di atas, menjadi jelas sementara ini bahwa cinta ilahiyyah tidak dapat diketahui, tidak dapat diungkapkan, tidak dapat dijelaskan, tidak dapat disimbolkan atau diisyaratkan dengan bahasa atau pengetahuan apapun. Cinta yang tersembunyi (*al-Ḥubb al-Majhūl wa al-Mabthūn*) tidak mungkin disifati bahkan mustahil untuk digambarkan, dikonstruksikan, dikonseptualisasikan, dan direpresentasikan karena tersembunyi dalam kemutlakan *Aḥadiyyah*. Di sini, dalam kesendirian-Nya, cinta yang tersembunyi (*al-Ḥubb al-Majhūl wa al-Mabthūn*) adalah negativitas absolut yang mustahil bagi pikiran untuk menjangkau, apalagi mengetahui-Nya secara utuh dan menyeluruh.

Dalam kondisi serba negatif ini, terdapat hasrat al-Wujūd agar Ia juga dikenali oleh selain-Nya. Oleh karena itu, ada pergerakan dari cinta dalam kondisi negatif, yaitu dari cinta yang tersembunyi dan tidak diketahui (*al-Ḥubb al-Majhūl wa al-Mabthūn*) dalam pengetahuan ilahiah, menuju cinta aktual dan termanifestasi (*al-ḥubb al-mutaḥaqqaq*). Pergerakan ini merupakan permulaan cinta ilahiah. Ibn ‘Arabi menjelaskan:

“Jika dikatakan bahwa cinta Allah memiliki permulaan itu adalah al-Haqq yang cinta untuk dikenal.”²⁹⁷

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa cinta ilahiah tidak selamanya tidak dapat dikenali; pada titik tertentu, ia juga mengenalkan diri-Nya kepada selain-Nya, dan itu terjadi karena dalam *al-Wujūd* terdapat kehendak untuk dilihat, dikenali, dan diketahui oleh selain-Nya. “Pengenalan” ini terjadi dalam apa yang diistilahkan oleh Ibn ‘Arabi sebagai *tajally*, yaitu “manifestasi/penampakan” *al-Wujūd* dari kondisinya yang semula tidak diketahui menjadi diketahui, atau “ketersingkapan” *al-Wujūd* dari kemustahilan untuk dikenali menjadi kemungkinannya untuk dikenali. Ibn ‘Arabi mendasarkannya pada hadis Qudsiy:

"Aku adalah harta karun tersembunyi dan aku suka untuk dikenal maka aku menciptakan makhluk dan membuat diriku dikenal mereka; mereka mengenal Aku."²⁹⁸

Dengan kata lain, *tajally* merupakan sebuah cara *al-Wujūd* menyingkapkan dirinya melalui penciptaan, yang kemudian memberi segala yang-ada *wujūd*-nya masing-masing. *Tajally* menjadikan *al-wujūd* yang negatif dan misterius itu (“Allah”) sebagai *al-khāliq*, “Pencipta”, dan menjadikan yang-ada sebagai *al-khalq*, “ciptaan”. Relasi antara *al-khāliq* dan *al-khalq* ini disebut juga oleh Ibn ‘Arabi sebagai relasi antara

²⁹⁷ Mahmud Ghurab, *al-Hubb*, h. 49

²⁹⁸ Hadis tersebut, sebagaimana tegas Ibn Arabi, dianggap tidak sah dalam perspektif neraca ilmu riwayat, namun sah dalam neraca pengetahuan kasyf. Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah vol 2*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), h.399.

“Allah” dan “al-‘ālam” (alam semesta), antara “al-Rabb” (Tuhan) dan “al-marbūb” (hamba), antara “al-Ilāh” (Tuhan) dan “al-‘abd” (hamba).

Dalam tasawuf Ibn ‘Arabi, manifestasi cinta terbagi dalam tiga tahapan. Meminjam tilikan Izutsu, tahapan pertama adalah manifestasi cinta Esensial al-Haqq (*at-Tajalliy al-Wujūdiyyah ad-Zātiyyah*). Tahapan kedua adalah manifestasi cinta pada tataran eksistensi sifat (*at-Tajalliy al-Wujūdiyyah ad-Sifātiyyah*). Tahapan ini bekerja pada tataran kesatuan-diferensial ontologis (*alam al-wāḥdah*) yang memperantarai dan memberikan distingsi antara emanasi paling suci (*al-faydl al-aqdas*) dan emanasi suci (*al-faydl al-muqaddas*). Tahapan ketiga adalah manifestasi cinta pada tataran eksistensi aktual (*at-Tajalliy al-Wujūdiyyah al-af‘aliyyah*) yaitu manifestasi cinta pada tahapan realitas fenomenal.²⁹⁹

Sebab *tajally*, “cinta yang tersembunyi” itu membuka dirinya sehingga “dari cinta yang samar itu, tampaklah berbagai jejak cinta dari segala yang-ada (*al-mawjūdāt*). *Tajally* muncul karena “kerinduan Tuhan untuk dikenali oleh ciptaan-Nya”, “kerinduan” yang terekspresi dari kata *al-ilāh*, “Tuhan”, yang berakar dari “*walah*”, yang berarti “kesedihan mendalam”, suatu

²⁹⁹ Toshihiko Izutsu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015). h. 139

pathos (Maha-Duka) pada *al-Wujūd* yang begitu sendiri, tak dikenali, dan terpencil dalam kesunyiannya.³⁰⁰

“Kerinduan” itu diungkapkan dalam hadis Qudsi sebagai *maḥabbah* (“cinta”), yang diterjemahkan kembali oleh Ibn ‘Arabi sebagai *al-hawā* (“hasrat”, “gairah”)—yang berkorelasi dengan *al-Huwa* dan *al-Huwiyyah* (“Dia” dan “ke-Dia-an” *al-wujūd*)—atau sebagai *al-rahmah* (“kasih sayang”) atau dalam bentuk hiperbolik sebagai *al-rahmāniyyah* atau *al-rahāmūt* (“kasih sayang yang amat sangat mendalam”).³⁰¹ Karena “hasrat” ini—perasaan dan getaran yang tidak terlukiskan dalam *al-Wujūd* itu sendiri—maka *al-Wujūd* menampakkan diri-Nya kepada selain-Nya, yaitu alam semesta yang merupakan manifestasi sekaligus hamba bagi-Nya.

Konsepsi *tajally* berkaitan erat dengan konsepsi cinta ilahiyah yang telah ditegaskan sejak awal. Dalam konteks ini, keterkaitan itu terutama disebabkan karena hubungan keduanya dengan sifat *negatif* dalam cinta ilahiyah itu sendiri, yang pasti mengandaikan adanya sifat *positif* di sisi lain. Dengan *tajally* itu, maka cinta ilahiyah —yang misterius, negatif, tersembunyi—terbuka kepada kemungkinannya untuk dipahami, dikenali, diakses, didekati, diketahui, diekspresikan, dicitrakan, digambarkan, disimbolkan, dimetaforkan, diserupakan, dibayangkan, diimajinasikan, dikonstruksikan,

³⁰⁰ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 112-113.

³⁰¹ Muhammad al-Fayyadl, *Tecologi Negatif*, h. 196

dinamai, diucapkan, dideskripsikan, direpresentasikan, diappropriasi, diinternalisasi, diinterpretasikan, dituliskan, dipikirkan, dibicarakan, diwacanakan; dengan kata lain, “dipositifkan”.

Dalam konteks ini, maka cinta ilahiyyah dikaitkan oleh Ibn ‘Arabi dengan *tasybīh*, yaitu “penyerupaan”, sebagai lawan dari *tanzīh*. *Tasybīh* menunjuk pada kemungkinan “menyerupakan” atau “menyerupainya” cinta Allah dengan selain-Nya lewat citraan-citraan, konstruksi simbolik atau epistemik, yang disusun oleh makhluk sehingga cinta ilahiyyah dapat dipahami, dikenali, diakses, didekati, dan lain seterusnya.³⁰²

Karena *tasybīh*, maka *waḥdat* (ketunggalan/keesaan) menjadi *kathrah* (perbedaan, pluralitas, multiplisitas); yang “Tunggal” (*al-wāḥid*) menjadi “Banyak” (*al-kathīr*); dan kesendirian (*al-infirād*) menjadi pluralitas (*al-ta’addud*). Sejalan dengan itu, cinta ilahiyyah yang tidak ternamai dan sepenuhnya negatif (*al-ulūhiyyah*) menjadi “ketuhanan” yang dikenali (*al-rubūbiyyah*). Pada konteks ini, “ketuhanan” terbuka pada “relasi-relasi” (*nusub, idāfāt, irtibāt*), sehingga “ketuhanan” terbuka kepada kemungkinannya untuk imanen, mewujudkan, dan menjelma pada makhluknya. Transendensi absolut cinta

³⁰² Gerak tajalli ini, yang menurut Ibn ‘Arabi terjadi terus-menerus, “selama- lamanya ada dan akan selalu ada” (*al-dā’im alladhī lam yazāl wa lā yazāl*). Azhari Noer, *Waḥdat al-Wujud: Ibn Al-‘Arabi*, h. 59. Ini dikarenakan, “penciptaan” terjadi secara terus- menerus dalam proses “pengadaan wujūd dan pengembaliannya kembali” (*al-ijād wa al-i’ādah*), lihat, *Futūḥāt*, vol. VIII, h. 7.

ilahiyah, yang dicirikan oleh ketidakmungkinan atau kemustahilan, bergeser menjadi imanensi relatif yang dicirikan oleh kemungkinan dan relasi.³⁰³

Perlu digarisbawahi sejak awal bahwa prinsip *tajally* ini sekaligus menandai perbedaan dengan konsep *creatio ex nihilo* teologi dan konsep emanasi Neoplatonisme. Dalam konsep *creatio ex nihilo*, penciptaan adalah tindakan mewujudkan yang muncul dari Realitas uluhiyyah yang melibatkan Realitas Esensial-Nya, tanpa pernah memberikan suatu pemahaman relasi antara al-Haqq dan al-khalq. Bagi Ibn ‘Arabi, penciptaan adalah jejak (*atsar*) dari peristiwa *tajally* sehingga ada relasi antara al-Haqq dan al-khalq. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa Esensi al-Haqq merupakan Realitas pada tataran nonmanifestasi Mutlak.

Adapun dalam konsep emanasi Neoplatonism, pertautan antara *To Hen* dengan rangkaian ciptaan adalah pancaran hierarkis dalam kerangka relasi genus-spesies. Plotinos melihat persoalan kemutlakan melalui titik tolak determinasi negatif (*al-muṭlaq bi syarṭ lā*). Konsekuensinya, realitas yang terderivasi dari *To Hen* memiliki status ontologis mandiri. Sedangkan pada *tajally* Ibn ‘Arabi tidak mengandaikan suatu relasi genus-spesies. *Tajally* Ibn ‘Arabi berangkat dari titik tolak nondeterminasi Mutlak (*al-muṭlaq bi lā syarṭ*). Ibn ‘Arabi memaknai Wujud sebagai Realitas hakiki Yang Maha

³⁰³ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn ‘Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012). h. 199

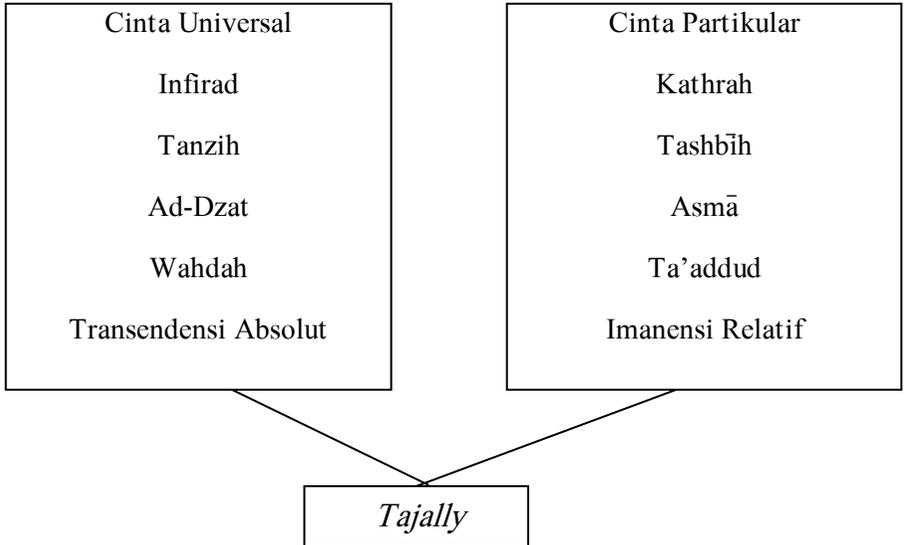
Esa, sehingga tidak mungkin ada dualitas atau pluralitas Wujud. Sedangkan selain-Nya hanya sebatas manifestasi yang tidak memiliki status ontologis.³⁰⁴

Berangkat dari diferensi ontologis antara cinta ilahiyyah yang negatif dan cinta ilahiyyah yang positif, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa cinta bukan dipahami sebagai relasi dengan al-Haqq dalam dirinya sendiri, melainkan pada relasi manifestasi teofaniknya dengan makhluk di dalam lokus fenomenal. Implikasinya, cinta ilahiyyah bukan terjadi pada tataran Esensi, melainkan pada tataran eksistensi yang terengkuh melalui berbagai *tajally*-Nya. Pada titik inilah, semakin tampak tegas bahwa Ibn ‘Arabi tengah mengembalikan cinta ke dalam bingkai peristiwa fenomenal: yaitu dengan tidak menjadikan esensi cinta sebagai titik tolak, melainkan eksistensi-Nya melalui pencandraan fenomena untuk merengkuh peristiwa ketersingkapan makna al-Wujud yang dihayati di dalam dan melalui keseharian sufi dengan waktu sebagai horizon interpretatifnya.

Berbagai kondisi di atas, yang begitu kompleks, mungkin dapat digambarkan, tanpa terlalu menyederhanakan, sebagaimana berikut. Penggambaran ini untuk mempermudah langkah menuju pemetaan struktural “al-Ḥubb al-Wujūdy” dalam tasawuf Ibn ‘Arabi.

³⁰⁴ Osman Yahya, *Muqaddimah Syarh Ibn Sawdakin ala Kitab at-Tajalliyat li as-Syaikh al-Akbar*, Teheran: Markaz Nasyr Dansykahiy, 1988. h. 20-23

Tabel 4.1 Signifikasi Tajally



3. Relasi *Al-Ḥubb*, *al-Jamāl* dan *al-Ihsan*

Eksposisi di atas sementara menjelaskan bahwa cinta ilahiyyah dicirikan *aḥadiyyat al-ḥubb* (tunggal/Esā), cinta ilahiyyah tersebut merupakan realitas yang tidak dapat diketahui dan sekaligus positif. Pertanyaannya, mengapa cinta merupakan atribut inheren dari wujūd? Dengan kata lain, apa yang menjadikan cinta mawjūd?

Dalam satu bagian, Ibn ‘Arabi menjelaskan asal-usul cinta dengan mengacu pada prinsip Keindahan (*Jamāl*) dan Kebaikan (*Ihsān*). Keindahan dan kebaikan adalah sesuatu yang menarik cinta, sama seperti cinta ditarik oleh segala sesuatu yang indah dan baik. Singkatnya, cinta bagi Ibn ‘Arabi mawjūd disebabkan adanya keindahan dan kebajikan.

Keindahan (Jamāl), tegas Ibn ‘Arabi, adalah milik Allah. Ibn ‘Arabi menyitir sebuah hadis: *Allah maha Indah, Ia mencintai keindahan*.³⁰⁵ Di sisi lain, semua kebaikan (*Iḥsān*) adalah dari Allah, tidak ada pelaku kebajikan kecuali Allah. Konsekuensinya, jika seseorang mencintai keindahan (*jamāl*) dan kebajikan (*iḥsān*), maka hakikatnya ia mencintai Allah sebab Allah adalah Yang Maha Indah (al-Jamīl) dan Sang Pelaku Kebaikan (*al-Muḥsin*).³⁰⁶

Pada titik ini, Ibn ‘Arabi berbeda dari Platon dan al-Ghazali. Platon, misalnya, menarik kesimpulan atas Keindahan dan Kebaikan (*Kalos Kagathos*) dari titik tolak rasional. Bagi Platon, persahabatan selalu bersifat segitiga (triangular). Maksudnya, bila ada dua kawan berelasi itu karena ada pihak ketiga, yaitu motif relasi sebuah Kebaikan atau boleh juga disebut kepentingan yang diharapkan. Dalam kosa kata Yunani, sesuatu dikatakan baik apabila berguna. Keelokan dan kebajikan (*Kalos Kagathos*) menjadi pihak ketiga yang mengikat persahabatan karena dalam tindak perkawanan orang mencari sesuatu yang berguna baginya.³⁰⁷

Adapun bagi al-Ghazali penyebab cinta ada lima. Penyebab pertama adalah cinta pada diri sendiri dan kondisinya yang memungkinkan seseorang untuk bertahan hidup. Penyebab

³⁰⁵ Sahih Muslim no. 275. Sahih Ibn Hibban no. 5466. Imam Ahmad no. 3789.

³⁰⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 431

³⁰⁷ A. Setyo Wibowo, *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*, Yogyakarta: Kanisius, 2015. h. 99

kedua adalah kebaikan. Penyebab ketiga dari cinta adalah untuk mencintai orang yang berbuat baik dan dermawan (*al-muḥsin*) tanpa mempertimbangkan kepentingan pribadi. Penyebab keempat cinta adalah keindahan (*jamāl*) dan kebaikan (*ḥusn*). Penyebab kelima dan terakhir dari cinta adalah kesamaan dan afinitas yang ada di antara keduanya pencita dan yang dicintai.³⁰⁸

Selain mengasalkan keindahan dan kebaikan pada Allah semata, Ibn ‘Arabi juga mengaitkan (1) makna esensial (*ma’na ad-dzātīy*) pada keindahan (*jamāl*) dan (2) makna aktual-Nya (*ma’na al-fi’li*) pada kebajikan (*ihsān*). Penegasan keindahan sebagai makna esensial berporos pada *tajally*. Keindahan menjadi relasi antara Allah yang ber-*tajally* dan makhluk sebagai lokus *tajally*. Oleh karena itu, keindahan (*jamāl*) adalah makna esensi *mawjūd* pada setiap lokus *tajally*. Dengan kata lain, makna keindahan selalu eksis pada setiap *tajally* karena setiap makhluk adalah *tajally* dari nama-nama keindahan Allah (*asmā’ al-ḥusnā wa al-ḥasanah*).³⁰⁹

Di sisi lain, jika makhluk adalah cermin bagi Keindahan al-Haqq, maka eksistensi makhluk adalah cermin Keindahan al-Haqq.³¹⁰ Allah mencintai makhluk karena keindahan esensial-Nya tampak pada makhluk. Pada saat yang sama, makhluk,

³⁰⁸ Ghazali, *Iḥyā’*, vol 4, h. 314

³⁰⁹ Henry Corbin, *Imajinasi Kreatif*, h. 134-135

³¹⁰ Ibn Arabi, *Fusus*, vol. 1, h. 48

terlebih manusia, mencintai Allah sebab keindahan yang aktual pada *tajally*-Nya.

Selain keindahan sebagai makna esensial, Ibn ‘Arabi menjelaskan kebajikan sebagai makna aktual (*al-ma’nā al-fi’liy*). Kebaikan (*iḥsān*) adalah pendasaran cinta sufi setelah keindahan (*jamāl*), oleh sebab kebaikan (*iḥsān*) bagi sufi merupakan kemungkinan tercapainya kesadaran bahwa eksistensinya adalah anugerah dari Allah. Dipaparkannya:

“Ada adalah cahaya dan ketiadaan adalah kegelapan. Keburukan adalah ketiadaan dan kita berada dalam wujud artinya kita berada dalam kebaikan.”³¹¹

Bagi Ibn ‘Arabi, keberlimpahan kebaikan wujud merupakan kebaikan yang aktual (*iḥsān*) dari Allah. Dia menciptakan makhluk agar dapat memenuhi panggilan cinta ilahi sehingga ada relasi timbal balik antara Al-Haqq dan al-khalq; kekasih dan pencinta. Ibn ‘Arabi menjelaskan perihal kebaikan (*iḥsān*) dengan terperinci pada mutiara hikmah kalimat nabi Syits dalam Fuṣūṣ:

“...Bahwa anugrah ada dua yaitu dari (1) esensi (*dzātiyyah*) atau (2) dari nama-nama-Nya (*asmā’iyyah*). Anugrah yang esensial selalu dari Tajalli ilahi dan Tajalli dari Dzat selalu sesuai dengan kesiapan objek kenampakan. Adapun anugrah yang muncul dari nama-nama-Nya ada kalanya (a) rahmat murni dan (b) bercampur. Rahmat murni (‘*athā’ raḥmāny*) seperti kebaikan dan nikmat rizki di dunia sampai hari kiamat. Dan rahmat percampuran (‘*athā’ ilāhy*) seperti obat yang tidak pahit disertai dengan kesembuhan...

³¹¹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 439

‘Athā’ ilāhy muncul dari dominasi nama-nama Allah; nama ar-Raḥmān, al-Wasī’, al-Ḥakīm, al-Wahhāb, al-Jabbār, al-Ghaffār.”³¹²

Walaupun Ibn ‘Arabi tidak menyebut term *ihsān*, tetapi penjelasannya perihal ‘*atha*’ *ilāhiy* merupakan penegasan tentang kebaikan dari Tuhan kepada alam semesta. Kebaikan yang mencakup keseluruhan hamba adalah kebaikan Allah yang merupakan manifestasi *rahmat ilāhiyyah* dari realitas ketuhanan (*rubūbiyyah*). Rahmat tersebut beraneka ragam sesuai ragam nama ilahi sebagai kebaikan Allah yang aktual kepada makhluk.

Pada titik ini, *aḥadiyyat al-ḥubb* mendapat pendasaran dan nalar logis karena objek cinta selalu mengacu pada Keindahan (*Jamāl*) dan Kebaikan (*Ihsān*) mutlak. Cinta dan hasrat seseorang akan kekasih pada hakikatnya adalah hasrat seseorang akan Keindahan dan Kebaikan. ‘Keindahan dan kebaikan partikular’ yang ada pada alam semesta, dalam konteks ini, merupakan *tajally* dari ‘Keindahan dan Kebaikan Universal’. Jadi setiap makhluk selalu menghasrati Keindahan dan Kebaikan Universal. Pertanyaannya, Jika cinta partikular berasal dari cinta ilahi, maka apakah cinta setiap manusia itu setara dan sama?

B. Dialektika Cinta

Berbeda dengan makhluk lain di alam semesta, manusia adalah realitas lengkap penyingkapan diri dari Realitas Ilahi. Manusia

³¹² Ibn Arabi, *Fusus*, vol. 1, h. 61

memanifestasikan semua nama dan atribut Tuhan. Akan tetapi hal tersebut tidak berarti dapat disimpulkan bahwa eksistensi manusia setara dalam peraian cinta. Cinta sempurna untuk Tuhan hanya ditemukan pada diri Manusia Sempurna. Dalam *Futūḥāt*, Ibn ‘Arabi menjelaskan tentang tipologi kekasih, eksistensi pencinta dan tujuan di dalam mencintai kekasih.

Realitas pencerapan cinta berbeda tingkatan sesuai dengan kesiapan dan suluk dalam lingkup kehambaan. Hal ini menegaskan urgensi eksistensi sufi dalam mengaktualkan cinta yang mengharuskan adanya dialektika dan lompatan eksistensi. Di sisi lain, hal ini juga menegaskan relasi antara tujuan pada setiap tingkatan cinta dengan *al-wujūd* dan *al-zamān* dalam tasawuf sebagai kritik atas fenomena *fanā* yang kerap mencerabut manusia dari kemewaktuan dan eksistensinya. Untuk membahas bagian ini, penulis membaginya ke dalam tiga bagian, yaitu: cinta alamiah, cinta ruhani dan cinta ilahiah. Oleh karena berangkat dari titik tolak waktu partikular, maka sistematika pembahasan ini berangkat dari cinta yang paling dangkal yaitu cinta alamiah.

1. *Al-Ḥubb al-Ṭabī’iy* (Cinta Alamiah): Karakter dan Tujuan

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa cinta alami merupakan karakter umum dari setiap cinta, baik cinta ilahi maupun cinta ruhani. Hal ini karena, bagi Ibn ‘Arabi, semua cinta menerima realitas alamiah seturut hakikat yang diberikan kepada mereka. Oleh karenanya, setiap cinta disifati sebagaimana sifat cinta alamiah,

misal suka, rindu, senang bertemu, melihat dan berhubungan dengan kekasih.³¹³

Ibn ‘Arabi membagi cinta alami ini ke dalam dua tipologi: (1) cinta natural (*al-ḥubb at-ṭabī‘iy*) dan (2) cinta elemental (*al-ḥubb al-'unṣūriy*). *Pertama*, cinta natural merupakan cinta yang lebih umum yakni tidak terikat pada satu sosok realitas fisik. *Kedua*, cinta elemental merupakan cinta yang lebih khusus karena terbatas pada satu sosok dan umumnya oleh lawan jenis, misalnya, Qays dan Laila, Qays dan Lubna, Jamil dan Buthayna.³¹⁴ Kedua tipologi cinta ini sama-sama berupaya menghadirkan kekasih dalam aktualitasnya. Lalu muncul pertanyaan, apa yang menjadikan keduanya menghadirkan kekasih secara aktual? Dengan kata lain, apa tujuan dari cinta pada tataran alamiah?

Bagi Ibn ‘Arabi, cinta alamiah dibangun di atas perolehan manfaat dan kesenangan yang diterima dari orang yang dicintai, bukan demi orang yang dicintai. Penanda utama cinta alamiah adalah mencintai karena dirinya sendiri. Cinta seperti itu ada dalam sifat semua makhluk; Ibn ‘Arabi menyebutnya cinta alami. Cinta ini bawaan dalam sifat semua makhluk. Cinta alami adalah titik sama antara manusia dan hewan karena manusia juga memiliki sisi hayawani. Binatang mencintai dengan watak yang sama yaitu penegasan eksistensinya bukan demi yang lain, hanya saja hewan tidak mengetahui arti penegasan eksistensinya (*qiwām wujūdih*).

³¹³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 441

³¹⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 441

Nada utama cinta alamiah adalah relasi, kedekatan dan imediasi sensual (*maḥsūs*). Inilah yang diistilahkan Ibn ‘Arabi “raga dengan raga” (*jutsman bi jutsman*) yang merupakan tujuan cinta alamiah.³¹⁵ Pada titik ini, kehadiran kekasih secara aktual dalam realitas memberikan kenikmatan dan kesenangan yang memungkinkan kedekatan dengan kekasih, sehingga berupaya untuk keberlangsungan dan kementerian kenikmatan tersebut. Relasi inilah yang menjadi tujuan akhir cinta alamiah yang diistilahkan oleh Ibn ‘Arabi dengan penyatuan semangat kebinatangan (*ittihād fi ar-rūḥ al-hayawāniy*).³¹⁶

Penyatuan disini bukan dalam artian penyatuan material tetapi penyatuan ruhani. Ibn ‘Arabi menjelaskan:

“Ketika dua kekasih saling berpelukan dan menelan ludah masing-masing dan lebur dalam kedua kekasih, bernafas dalam satu ciuman dan pelukan, nafas keluar dan masuk dalam kerongkongan masing-masing kekasih. Ruh hayawani bukan dalam realitas alamiah kecuali pada ruh (nafas) tersebut. Masing-masing jiwa menjadi ruh bagi kekasih yang bernafas, nafas dan ciuman itu dihidupkan dari hati maka ruh Zaid menjadi ruh amr yaitu nafas yang berhembus dari diri kekasih sehingga aktual dalam cinta yang berorientasi pada kenikmatan. Ruh yang berpindah ini disebut ittihād pada masing-masing kekasih.”³¹⁷

³¹⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 145

³¹⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 438

³¹⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 441

Ittiḥād dalam hal ini adalah kesalingterpautan ruh pencinta dan kekasih oleh sebab keduanya masih tetap dalam kediriannya secara material. Dalam arti ini, *ittiḥād* adalah kesadaran untuk merasakan kehadiran kekasih dalam dirinya sehingga berkehendak untuk tidak ada kejauhan dan perpisahan.

Senada dengan Ibn ‘Arabi, Kierkegaard menyebut eksistensi pada tahap ini sebagai eksistensi estetis. Nada utama terkait tahap ini adalah imediasi sensual sebagai representasi cinta inderawi/alamiah.³¹⁸ Eksistensi pada level ini bersifat jangka pendek dan merupakan hidup yang tidak dihidupi.³¹⁹ Cinta estetis ini dinilai immoral karena kesetiaan palsu yang akan menjadi kebodohan belaka.³²⁰ Kelemahan ini menunjukkan bahwa cintanya didasarkan pada elemen kesementaraan (temporal) dan yang ragawi (aksidental). Cinta erotik adalah tampilan ilusi karena memiliki fondasi lahiriah dan penentu alamiah (kecantikan ragawi), karenanya yang kekal kemudian didasarkan pada kesementaraan.³²¹ Perkawinan (relasi) atas dasar manfaat (ekonomi, kedudukan dan lainnya), sebagai percontohan cinta romantik, merupakan ilusi dan cacat karena

³¹⁸ Pada dasarnya manusia dapat melakukan kontak dengan dunia materi yang eksis hanya melalui pencerapan inderawi Ketergantungan pada empiris bai persepsi manusia adalah permulaan polemiknya dengan idealistik dan absolut Hegel. James Collins, *The Mind of Kierkegaard*. Vol. 858. Princeton University Press, 2014. h. 50

³¹⁹ Michael Watts, *Kierkegaard, One World*, Oxford, English, h. 192

³²⁰ Kierkegaard, *Either/or...*, h. 22

³²¹ Kierkegaard, *Either/or...*, h. 21

tidak reflektif.³²² Perkawinan ini dicirikan immoral karena mereduksi pasangan sebagai alat belaka. Selain itu eksistensi pada tahap ini dinilai rentan (*fragile*) karena perkawinannya bersyarat. Kierkegaard menyebut perkawinan atas dasar manfaat sebagai yang tidak etis dan irreligius.³²³

Linier dengan eksistensialisme Kierkegaard, penekanan Ibn ‘Arabi pada tahap cinta alamiah adalah cinta pada tataran realitas imajinal. Penyatuan dengan kekasih pada tataran ruhani menjadi rumus utama penyatuan ruh hewani. Cinta ini bercirikan penyatuan keinginan (*syahwat*) dalam keberlangsungan dan kemenetapan demi kemaslahatan pencinta dan mengabaikan kepentingan kekasih. Oleh karenanya, cinta pada tataran ini, bagi Ibn ‘Arabi, harus dilampaui dan naik menuju tahap selanjutnya, yakni cinta spiritual.

2. *al-Ḥubb ar-Rūhāniy* (Cinta Spiritual): Karakter dan Tujuan

Cinta ruhani, berbeda dari prinsip cinta alamiah yang berangkat dari aspek pemujaan mereka akan hasrat yang sensual. Cinta ruhani tidak berangkat dari dunia-tubuh (materi) atau bahkan yang imajiner dimana pencinta-kekasih dapat dipisahkan atau mungkin dipengaruhi oleh kedekatan yang berlebihan, sebagaimana yang terjadi pada cinta alami. Hal ini dikarenakan realitas spiritual tidak dibatasi oleh bentuk, ruang atau waktu an sih.

³²² Kierkegaard, *Either/or...*, h. 30

³²³ Kierkegaard, *Either/or...*, h. 66

Berbeda dengan eksistensi pada tataran cinta alamiah yang mencintai karena dirinya sendiri (egosentris), cinta ruhani adalah eksistensi pencinta yang mencintai kekasihnya demi kekasih dan dirinya sendiri.³²⁴ Bagi Ibn Arabi, cinta pada tataran ini dianggap melampaui cinta alamiah karena menetapkan eksistensi pencinta-kekasih dengan jalan yang diverifikasi oleh akal dan pengetahuannya. Dengan akal, seorang pencinta menjadi bijak. Dan dengan kebijakan, seorang pencinta menjadi tahu. Cinta pada tataran ini dicirikan bijaksana dan tidak melampaui batasnya. Ibn ‘Arabi menegaskan:

“Ketika ia mencintai ia tahu: apa hakikat cinta, apa makna cinta, apa hakikat kekasih, apa yang diinginkan kekasih, apakah kekasihnya memiliki kehendak atau pilihan sehingga mencintai apa yang dicintai kekasih, atukah kekasih tidak memiliki kehendak dan pilihan sehingga mencintai hanya demi dirinya. Atukah mawjud yang tidak menginginkan hadirnya kekasih kecuali dalam dzat mawjud itu sendiri.”³²⁵

Elaborasi di atas menegaskan bahwa pendayagunaan akal dan pengetahuan pada akhirnya mengantarkan kesadaran pencinta ruhani yang selalu disertai dengan ilmu dan hikmah. Keduanya, ilmu dan hikmah, menjadikan pencinta menyadari maqamnya dan maqam kekasih sehingga tidak melampaui batasnya di hadapan kekasih. Cinta ini selalu menyadari bahwa

³²⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 438

³²⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 439

kekasih selalu dalam ketiadaan yang diketahui (*ma'dūm ma'lum*).

Ilmu dan kebijaksanaan menjadikan pencinta selalu berupaya secara sadar mengaktualkan penghayatannya atas cinta. Cinta ruhani menjadikan aktualisasi cinta seorang sufi selalu dalam relasi untuk menegaskan eksistensinya di depan al-Wujud. Dengan kata lain, ilmu dalam cinta ruhani adalah penegasan diri seorang hamba atas eksistensinya di hadapan al-Wujud, dengan melaksanakan hak dan kewajiban kepada Tuhan. Oleh karenanya, pengetahuan pencinta menjadi titik tolak eksistensial kemungkinan penisbatan cintanya pada kehendak kekasih atau dirinya. Pertanyaannya, apakah kekasih dalam hal ini mempunyai kehendak?

Mayoritas postulat Ibn 'Arabi menegaskan bahwa ekistensi kekasih bertaut dengan kehendak. Hakikat kekasih, bagi Ibn 'Arabi, adalah ketiadaan. Oleh karenanya, kehendak kekasihpun adalah kehendak pencinta sendiri. Ibn 'Arabi berpendapat bahwa seseorang tidak mungkin mencintai kekasih demi kekasih itu sendiri, tetapi selalu demi dirinya sendiri.³²⁶ Mengapa demikian? Karena kekasih, yang dalam ketiadaan, tidak dapat disifati dengan kehendak, maka yang ada hanyalah mencintai kekasih demi pencinta sendiri.

Jika cinta ruhani selalu menegaskan kesadaran pencinta ruhani, ekistensi kekasih, dan kehendaknya yang selalu

³²⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 440

berporos pada diri pencinta bahkan merupakan kehendak diri pencinta. Pertanyaannya, apa maksud postulat Ibn ‘Arabi bahwa cinta ruhani merupakan kompilasi cinta demi dirinya dan kekasihnya? Dipaparkannya:

Jika kekasih tidak memiliki kehendak maka pencinta mencintai kekasih demi dirinya karena sang kekasih tidak memiliki cinta atau keinginan terhadap sesuatu. Hanya saja kekasih kadang memiliki kehendak, hingga sang pencinta harus mencintai kekasih dalam mawjud tersebut. Dia pun mencintai karena kekasihnya tetapi sebagai hukum akibat.”³²⁷

Kekhasan cinta rohani, dibandingkan cinta ilahi dan alamiah, dimana petandanya adalah pendasaran pada akal dan ilmu, adalah penegasan bahwa kekasih mewujud dari perolehan pengetahuan atas kekasih. Dengan kata lain, kekasih mewujud dari ilmu pencinta tersebut. Kekasih tentu memiliki wujud tertentu (misal al-Haqq, budak, perempuan dan kekasih lainnya), tetapi bagi Ibn ‘Arabi mawjud tersebut bukan esensi/hakikat dari kekasih. Sosok itu hanyalah wadah bagi eksistensi yang dicintai.

Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa ada distingsi antara kekasih (*maḥbūb*) dan yang-ada (*mawjūd*). Kekasih (*maḥbūb*) adalah lokus percakapan kesadaran pencinta berdasarkan ilmu dan hikmah, sedangkan yang-ada (*mawjūd*) adalah lokus eksistensi kekasih supaya dapat dikenali dengan ilmu dan hikmah perihal kehendak dan ketiadaannya.

³²⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 439

Pengetahuan atas kekasih sangat penting untuk mengetahui fenomena dan keterkaitan cinta yang berangkat dari kedirian kekasih untuk memenuhi apa yang dicintai kekasih. Dan pada saat yang sama, pengetahuan tersebut memungkinkan pencinta untuk menegaskan posisinya di hadapan kekasih sehingga bisa menempatkan dirinya dalam posisi yang diridlai kekasih. Jika hamba mencintai al-Haqq, misalnya, maka al-Haqq menampak sesuai dengan ilmu dan hikmah yang dimiliki hamba sehingga hamba mengetahui posisi Kekasih, tidak melampaui perintah kekasih, dan memperoleh ridla-Nya. Jika demikian, apa tujuan pencinta pada tataran ruhaniyyah?

Tujuan pencinta rohani dalam sufisme Ibn ‘Arabi adalah upaya mengetahui kehendak kekasih dalam bingkai kesufian. Ibn ‘Arabi memaknai *ittiḥād* sebagai peniruan karakter kekasih.³²⁸ Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa tujuan cinta ruhani adalah imitasi (*tasyabbuh*) atas laku kekasih.³²⁹

Hal ini kontras dengan para penafsir Ibn ‘Arabi yang hanya mencukupkan pada prinsip *ittiḥād* dan abai pada prinsip *tasyabbuh*. Ahmad Mahmud Jazar, Asin Palacios dan Taufiq Thowil, misalnya, mencukupkan pada pencapaian *ittiḥād* yang mewujud dalam leburnya pencinta (*fanā*). *Ittiḥād* dalam cinta

³²⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 441

³²⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 441

Ibn Arabi adalah persatuan substansial (*māhiyah*) antara hamba dan Allah (*waḥdat ad-zāt*).³³⁰

Atas pembacaan tersebut, kita dapat mempersoalkan bahwa ada distingsi ontologis antara *ittiḥād* dan *tasyabbuh*. Jika *ittiḥād* adalah penyatuan dua entitas sehingga kedirian pencinta raib dan lebur dalam kekasih, maka *tasyabbuh* adalah upaya agar identik dan dekat dengan karakter kekasih. *Tasyabbuh* tetap menjaga kesadaran dan pengetahuan akan eksistensi pencinta dan kekasih. Alih-alih menegasikan eksistensi diri, tasyabbuh tetap mengafirmasi eksistensi pencinta dan kekasih.

Bagi Ibn ‘Arabi, al-Wujud al-Haqq ber-*tajally* pada nama *al-Qarīb* (Yang Maha Dekat) sebagaimana Ia ber-*tajally* pada nama *al-Ba‘īd* (Yang Maha Jauh), maka al-Haqq itu dekat sekaligus jauh. Makna kedekatan ini adalah imitasi atas sifat dan karakter al-Haqq. Signifikansi kedekatan ini diafirmasi oleh Ibn ‘Arabi dari hadis Nabi, saw:

“Tidak ada yang paling Aku cintai dari seorang hamba kecuali beribadah kepada-Ku dengan sesuatu yang telah Aku wajibkan kepadanya. Adapun jika hamba-Ku selalu melaksanakan laku sunnah, niscaya Aku akan mencintanya. Jika Aku telah mencintainya, maka (Aku) menjadi pendengarannya yang dia mendengar dengannya, menjadi penglihatan yang dia melihat dengannya, menjadi

³³⁰ Ahmad Mahmud Jazar, *al-Fanā wa al-Ḥubb al-Ilāhiyy an Ibn Arabi*, h.25. Asin Palacios, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuhu*, h. 251. Tawfiq Thowil, *Falsafat al-Akhlāq al-Shūfiyyah inda Ibn Arabi*, h. 182

tangan yang dia memukul dengannya, menjadi kaki yang dia berjalan dengannya”³³¹

Dalam hadis tersebut, Allah menjadi pendengaran dan penglihatan hamba, dalam arti karakter hamba adalah karakter ilahi. Selain sisi kedekatan (*al-qurb*), ada juga sisi kejauhan (*al-bu'd*). Berangkat dari penegasan eksistensi kehambaan, pencinta, pada saat yang sama, menegaskan kejauhan dengan kekasihnya. Hal ini menjadi puncak relasi dalam hakikat hamba. Oleh karena itu, bagi Ibn ‘Arabi, cinta dalam modus kejauhan (*al-Ba’īd*) lebih utama daripada cinta kedekatan (*al-Qarīb*).³³²

Berdasar eksposisi tersebut, *ittiḥād* yang dinisbatkan sebagai tujuan cinta ruhani tidak dapat difahami secara tekstual. Bagi Ibn ‘Arabi, tujuan cinta ruhani adalah *takhalluq* (peniruan karakter) pencinta sesuai dengan karakter Kekasih. Term *takhalluq* lebih sejalan dengan term *tasyabbuh* dibanding term *ittiḥād*. Sejak awal perlu ditekankan bahwa tujuan cinta ruhani adalah *tasyabbuh sifāṭiy* (imitasi karakter) bukan *tasyabbuh dzāṭiy* (imitasi esensial). Cinta pada eksistensi ruhani merupakan pengantar bagi sufi untuk naik menuju tataran cinta ilahi. Cinta spiritual adalah tingkat pertama dari gerakan cinta yang naik dan menuju cinta ilahi.

³³¹ Hadis riwayat Imam al-Bukhari no. 6502

³³² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 467

3. *Al-Ḥubb Al-Ilāhiy* (Cinta Ilahi): Karakter dan Tujuan

Dalam tilikan Ibn ‘Arabi, makna cinta ilahi adalah cinta Allah kepada makhluk, (1) demi diri-Nya dan (2) demi makhluk. *Pertama*, makna cinta Allah kepada makhluk demi diriNya didasarkan pada “QS. Ad-Dzariyat: 56” dan hadis tentang “perbendaharaan tersembunyi”. Dalam artian Allah tidak menciptakan kita kecuali demi diri-Nya sehingga kita mengenal dan menyembah-Nya. *Kedua*, makna cinta Allah kepada makhluk demi makhluk ialah pemberitahuan kemaslahatan makhluk di dunia dan akhirat; cara mengenal dan mengetahui-Nya; memberi rezeki dan nikmat; bahwa semua adalah dari-Nya dan akan kembali kepada-Nya; serta dia mewujudkan makhluk demi makhluk.³³³ Penjelasan tersebut menegaskan bahwa cinta Ilahi adalah cinta al-Haqq kepada al-khalq baik demi diri-Nya dan demi makhluk.

Pertanyaannya, apa kekhasan cinta ilahi, dibanding cinta ruhani dan alamiah? Jika cinta alamiah dan ruhani adalah cinta yang hanya satu arah, yaitu dari pencinta kepada kekasih. Maka cinta ilahi, bagi Ibn ‘Arabi, merupakan cinta resiprokal yang tidak hanya satu arah saja tetapi ada timbal balik antara *al-Haqq* dan *al-khalq*. Cinta ilahi ini, sebagaimana terang Ibn ‘Arabi, tetap menekankan bahwa relasi antara al-Haqq dan al-khalq itu tidak setara pada nilai dan eksistensinya, karena eksistensi manusia adalah terbatas (*muqayyad*) sedang al-Haqq

³³³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 432

adalah eksistensi mutlak (*wujūb muṭlaq*).³³⁴ Di sisi lain, makhluk, baik sebagai pencinta atau kekasih, selamanya adalah objek dari *tajally* Allah karena eksistensinya berasal dari al-Haqq, sedangkan al-Haqq, baik sebagai pencinta atau kekasih, selamanya adalah subjek.

Dapat disimpulkan bahwa cinta ilahi adalah cinta Allah kepada hamba dan cinta hamba kepada Allah seperti firman-Nya: *yuhibbuhum wa yuhibbūnah*. Puncak dari kedua arah adalah penyaksian hamba akan eksistensinya sebagai *tajally* al-Haqq Yang Nampak (*al-Zāhir*).³³⁵ Hal ini menegaskan bahwa timbal balik cinta antara Tuhan dan hamba bersifat dinamis pada keduanya. Cinta ilahi adalah cinta dinamis yang mewujud dalam lingkup ‘ubūdiyyah (kehambaan) dan rubūbiyyah (ketuhanan) seturut pengetahuan pencinta atas hak kekasih, baik pada hamba dan Tuhan.

Dalam Futūḥāt, Ibn ‘Arabi menegaskan timbal balik tersebut dalam laku ibadah. Bagi Ibn ‘Arabi, shalat adalah munajat dan kedekatan antara Allah dan hamba, sebagaimana firman *fadzkurūnī adzkurkum (ingatlah aku, maka aku akan mengingatmu)*. Shalat adalah laku ibadah timbal balik antara Allah dan hambanya dalam dua kategori, yaitu: sebagian adalah bagi Allah dan sebagian adalah bagi hamba.³³⁶

³³⁴ Ibn Arabi, Futūḥāt, vol. 2, h. 442

³³⁵ Ibn Arabi, Futūḥāt, vol.2, h. 111

³³⁶ Ibn Arabi, Futūḥāt, vol. 2, h. 186. Lihat juga Ibn Arabi, Fuṣūṣ, vol.

Sebagaimana Hadis dari Abu Hurairah, Nabi SAW. bersabda, Allah berfirman:

“Saya membagi sholat antara diri-Ku dan hamba-Ku menjadi dua. Untuk hamba-Ku apa yang dia minta. Apabila hamba-Ku membaca, “*Alḥamdulillāhi rabbil ‘ālamīn,*” Allah berfirman, “Hamba-Ku memuji-Ku.” Apabila hamba-Ku membaca, “*Ar-rahmānir Raḥīm,*” Allah berfirman, “Hamba-Ku mengulangi pujian untuk-Ku.” Apabila hamba-Ku membaca, “*Māliki yaumid dīn,*” Allah berfirman, “Hamba-Ku mengagungkan-Ku.” Apabila hamba-Ku membaca, “*Iyyāka na’budu wa iyyāka nasta’īn,*” Allah berfirman, “Ini antara diri-Ku dan hamba-Ku, dan untuk hamba-Ku sesuai apa yang dia minta.” Apabila hamba-Ku membaca, “*Ihdinas-Shirāthal mustaqīm...sampai akhir surat,*” Allah berfirman, “Ini milik hamba-Ku dan untuk hamba-Ku sesuai yang dia minta.”³³⁷

Berdasar hadis di atas, surat al-Fatihah dalam sholat adalah relasi timbal balik antara Tuhan-hamba. Bagian untuk Allah terdapat pada bagian awal, bentuknya adalah pujian untuk Allah, mulai dari ayat, ‘*Alḥamdulillāhi rabb al-‘ālamīn*’ sampai ‘*Māliki yaum ad-dīn.*’ Sementara bagian hamba adalah doa permohonan petunjuk agar menapaki jejak orang-orang yang telah mendapat nikmat. Dengan kata lain, al-Fatihah merupakan dialog antara hamba dengan Allah.

Dalam pembahasan surat Al-Fatihah di atas, sholat bagi Ibn ‘Arabi, tidak hanya menjalankan perintah Allah

³³⁷ Abd al-Ghaniy al-Nablisy mengomentari bahwa hadis diriwayatkan oleh Imam Muslim, Imam Malik, at-Tirmidziy dan an-Nasaiy. Abd al-Ghaniy al-Nablisy, *Syarḥ Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥill Kalimāt al-Nuṣūṣ*, vol.2, h. 328.

sebagaimana dalam wacana fikih formal-legalistik. Pada sholat, terdapat dimensi kehambaan, ketersingkapan dan cinta antara Allah dan hamba. Sholat, bagi Ibn ‘Arabi, mempunyai dimensi cinta sebab sholat merupakan dialog dan kedekatan antara pencinta dan kekasih. Dengan kata lain, sholat merupakan representasi relasi timbal balik antara pencinta dan kekasih.

Cinta ilahi dalam tasawuf Ibn Arabi, meminjam istilah Annemarie Schimmel, adalah mistisisme kepribadian (*mysticism of personality*) yang menegaskan eksistensi manusia dan Wujud al-Haqq beserta transendensi-Nya. Hal ini berbeda dengan watak mistisisme ketaktherhinggaan (*mysticism of infinity*). Yang terakhir adalah penegasian eksistensi kemanusiaan secara sempurna dan menyatu/melebur dengan Yang Ilahi.³³⁸

Atas dasar ini, Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa Allah mempunyai hamba yang dicintai dan mencintai Allah. Konsekuensinya, para pencinta mengikuti kewajiban dan anjuran kesunnahan serta laku Nabi Muhammad. Oleh sebab mengikuti sunnah Rasul, maka Allah mencintai mereka.³³⁹ Hal ini berbeda dengan Kierkegaard, yang berangkat dari tradisi Kristiani. Ia mengartikulasikan cinta sempurna yang disebutnya cinta Kristiani.³⁴⁰ Kierkegaard menjadikan Yesus sebagai penanda cinta sempurna. Autentisitas, dalam eksistensialisme

³³⁸ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension*, h. 5.

³³⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 130

³⁴⁰ Kierkegaard, *Work of Love*, h. 140

Kierkegaard, adalah bagaimana individu mengimitasi pola laku Kristus yang dalam cintanya rela mengorbankan dirinya.

Ibn ‘Arabi menegaskan relasi antara Tuhan-hamba ini dengan mengatakan bahwa hamba secara esensial adalah hamba. Akan tetapi kehambaannya tidak logis jika tidak dinisbatkan pada Tuhan. Sedangkan Tuhan secara esensi adalah Tuhan tetapi ketuhanan-Nya tidak logis jika tidak dinisbatkan pada hamba. Oleh karena, satu sama lain saling berhubungan, maka realitas yang ada adalah Tuhan dan hamba.³⁴¹

Uraian ini menunjukkan bahwa cinta ilahiah adalah puncak cinta dalam wacana kesufian Ibn ‘Arabi yang berporos pada dialektika antara *ubūdiyyah* dan *rubūbiyyah*. Oleh karena itu, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi selalu bertaut dengan kesahihan makrifat hamba dan *ubūdiyyah*-nya. Hal ini menegaskan bahwa cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak tercerabut dari akar pengalaman kesufian dan tradisi Islam.

Ibn ‘Arabi dengan demikian merumuskan sebuah dialektika eksistensial kesufian, yaitu laku hidup individu dalam tahapan eksistensial. Dialektika eksistensial Ibn ‘Arabi dirumuskan dalam tiga tahap cinta dimana individu eksis dalam makna cinta tertentu. Setiap tahap cinta berasal dari kondisi kesadaran yang menentukan pandangan, nilai-nilai, ideal-ideal, motivasi dan laku dari cara mencintai. Untuk mencapai autentisitas, seorang hamba harus melakukan lompatan dari

³⁴¹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h.130

cinta pada tahap alamiah menuju tahap spiritual (ruhani) dan puncaknya pada cinta ilahi.

Berbagai perbedaan dan kesamaan karakter di atas, yang begitu kompleks, mungkin dapat digambarkan, tanpa bermaksud menyederhanakan, pada tabel berikut.

Tabel 4. 2 Dialektika Cinta Ibn ‘Arabi

	Alamiah	Ruhani	Ilahi
Orientasi	Egosentris	Timbal balik	Timbal balik
Episteme	Indrawi	Rasional	Hati
Tujuan	Penyatuan	Imitasi	Imitasi
Relasi	Non resiprokal	Non resiprokal	Resiprokal

Secara singkat, Ibn 'Arabi berbicara tentang tiga tahapan dialektika cinta. *Pertama*, cinta alamiah yang merupakan tingkat paling rendah yang berpusat pada diri pencinta saja tanpa memperhatikan kemaslahatan kekasih. *Kedua*, cinta spiritual rohani yang memperhatikan pencinta dan kekasih dari sudut pandang cinta manusia saja dan sifatnya psikologis. *Ketiga*, cinta ilahiah sebagai relasi aktual (*tafā'ul bi al-fi'l*) antara pencinta dan kekasih yaitu resiprosalitas antara *al-Haqq* dan *al-khalq*. Setelah perbincangan dialektika cinta yang berpuncak pada cinta ilahi, pertanyaannya, apa implikasi *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam tradisi keberagamaan?

C. Al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn ‘Arabi: Sebuah Kekhasan dan Implikasinya

Eksposisi di atas telah menjelaskan relasi makrifat, tauhid dan cinta serta berbagai konsekuensi teoritisnya. Bagian ini merupakan bagian terakhir dari penelitian yang berisi tentang penegasan kekhasan

cinta dalam kesufian Ibn ‘Arabi serta implikasinya. Bagian ini, pertama-tama, akan menjelaskan distingsi antara cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dan paradigma cinta dalam tradisi filsafat serta teologi. Pada akhirnya, bagian ini akan menjelaskan implikasi *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam sufisme Ibn ‘Arabi sebagai penegasan relasi antara Tuhan-manusia-alam. Hal itu berarti memberi dasar bagi mistisisme sebagai laku keseharian. Laku keseharian tersebut akan memberi landasan bagi makna kehadiran pengada-khusus "*al-‘abd al-khālīsh* (hamba murni). Dengan demikian, kekhasan dan implikasi *al-Ḥubb al-Wujūdy* tersebut dapat ditilik melalui berbagai konten wacana yang diperas dari sufisme Ibn ‘Arabi, yakni: *Pertama, Al-Ḥubb al-Wujūdy* sebagai kekhasan kesufian. *Kedua, Al-Ḥubb al-Wujūdy* dan implikasinya.

1. *Al-Ḥubb al-Wujūdy* Sebagai Kekhasan Kesufian

Berbagai usaha dilakukan untuk memberikan jawaban spekulatif terhadap pertanyaan cinta. Tercatat, Platon memaparkan bahwa cinta segaris dengan hasrat karena pencinta adalah yang merasakan kekurangan (menghasrati/menginginkan) sesuatu. Rasa kurang (*lackness*) yang primordial pada diri manusia adalah rasa kurang akan kebaikan. Cinta hanya muncul antara dua orang yang merasakan aspirasi (kekurangan) pada *proton philon* (objek pertama persahabatan) yaitu Kebaikan.³⁴²

Aristoteles mengistilahkan cinta sebagai hasrat akan Motor pertama (*motore immobile/The Unmoved Mover*) sebagai ‘yang ilahi’. Motor pertama menggerakkan tanpa ia sendiri bergerak, karena

³⁴² A. Setyo Wibowo, *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*, Yogyakarta: Kanisius, 2015, h. 46

menurut Aristoteles ialah yang membuat semua yang lain bergerak padanya (lewat hasrat/cinta akan Kebaikan). *Motore immobile* adalah (cita dan idealisme) yang tidak bergerak. Kita mengidealinya maka kita bergerak dan berusaha supaya seperti. Mereka menggerakkan kita karena kita menghasrati kesempurnaan seperti *motore immobile* (puncak hasrat manusia) sehingga kita bergerak dan semua yang ada di dunia ini ada. Kesempurnaan (*forma*) adalah *motore immobile* yang menggerakkan proses kemenangan tanpa ia sendiri bergerak. Sedangkan, materia yang adalah sebuah rasa-kurang (*steresis*) membuatnya menghasrati forma. *Motore immobile* dinamakan demikian karena dialah yang menggerakkan langit pertama sejauh ia menjadi “objek hasrat cinta.”³⁴³

Neoplotinos mengungkapkan, sebagai sebuah filsafat eklektik antara Platon dan Aristoteles, bahwa cinta adalah hasrat (*drive*) untuk menyatu (*henosis*) dengan Yang Satu (*To Hen*). Penyatuan ini hanya bisa dilakukan dengan kenaikan dan pelepasan identitas, *being* dan *logos* (*Nous*). Kosmologi Yunani tidak pernah menjelaskan gerakan dari “atas ke bawah (*top-down*),” melainkan selalu “dari bawah ke atas (*bottom-up*).” Skemanya bukan *top-down* (model penciptaan) tetapi *bottom up* (dari hasrat ingin menyerupai kekekalan di langit, muncullah gerak dan perubahan).³⁴⁴

Terlepas dari berbagai pemaknaan cinta dalam tradisi Yunani yang mengacu pada dewa-dewa pagan, wacana cinta diartikulasikan

³⁴³ A. Setyo Wibowo, *Manusia Sebagai Kami Menurut Plotinos*, Diskursus Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara, vol 13 (1), h. 25

³⁴⁴ A. Setyo Wibowo, *Manusia Sebagai Kami*. h. 52

dalam konstruksi imanensi yang tentunya berbeda dengan doktrin Tuhan dalam agama samawi. Namun pertautan ini semakin tampak tegas saat teologi dan filsafat membincang cinta atas Tuhan yang dikonstruksi melalui berbagai argumen ontologis.

Ilustrasi penggunaan argumen ontologis sebagai pembuktian rasional cinta tampak seperti dalam teologi dan filsafat Islam yang sedikit-banyak telah terpengaruh tradisi filsafat Yunani. Beberapa filsuf dan teolog Islam, semisal al-Farabi, Ibn Sina, Ikhwan as-Safa hingga Ibn Hazm, mengembangkan argumen ontologis atas cinta Tuhan dengan mengacu pada reflektif-teoritis. Ibn Sina, misalnya, memeriksa berbagai tingkat dan macam cinta dan memuncak dengan diskusi cinta kepada Kebaikan Mutlaq, cinta yang penuh gairah untuk Tuhan. Cinta mengalir di berbagai entitas mulai dari jiwa vegetatif, hewani dan jiwa-jiwa rasional. Hal ini menjadi titik tolak untuk distingsi antara cinta profan dan cinta intelektual sebagai hasrat akan Kebaikan Mutlak (*al-khayr al-mutlaq*). Bagi Ibn Sina, Kebaikan Mutlak atau Murni (*al-khayr al-mahdl*), yang diidentifikasi dengan Penyebab Pertama, adalah objek sebenarnya dari cinta. Karena itu, baginya cinta yang sempurna adalah cinta Tuhan.³⁴⁵

Senada dengan Ibn Sina, berangkat dari penafsiran bercorak falsafi atas QS. Al-Hadid: 3, Al-Farabi menjelaskan bahwa Allah adalah cinta pertama oleh karenanya Ia menjadi tujuan akhir dari setiap

³⁴⁵ Ibn Sina, *Risālat fi Māhiyat al-'Isyq*, Mesir: Dar an-Nasyr al-Hindawiy, 2010. h. 5-7

cinta dan hasrat. Dengan kata lain, Allah adalah Dzat yang mencintai dirinya sendiri karena dia adalah Kebaikan dan Keindahan mutlak.³⁴⁶

Teori cinta juga dikembangkan oleh para filsuf yang disebut Ikhwan as-Safa, dalam karya *fi māhiyat al-‘isyq*. Mereka menggambarkan *‘ishq* sebagai cinta yang surplus dan kerinduan yang kuat untuk persatuan (*al-ittihād*).³⁴⁷ Seperti Ibn Sina, mereka percaya bahwa Tuhan adalah objek pertama cinta yang penuh gairah.

Berbeda dari ketiga filsuf tersebut, Ibn Hazm melacak perkembangan cinta, menganalisis berbagai unsurnya dan memadukan antara teks-teks Al-Qur'an dan hadis, ide-ide filosofis dan fakta historis serta pengalaman pribadi. Dia tidak berhenti pada batas idealisme Platonisme sebagai cinta abstrak, tetapi juga mengandalkan pendekatan psikologi, realitas, pengalaman, serta fenomena.³⁴⁸

Dalam tradisi pemikiran dan mistisisme Kristen, tercatat berbagai argumen ontologis oleh beberapa filsuf, misalnya Agustinus, Eckhart hingga Kierkegaard. Dalam sebuah pengembaraannya, Agustinus bertanya-tanya kepada dirinya, siapa yang sebenarnya ia cintai ketika ia mencintai Tuhan. Secara konseptual, Agustinus tidak membangun konsep yang utuh tentang cinta negatif, namun cinta negatif itu ia alami justru sebagai pengalaman yang membentuk

³⁴⁶ Adil Kamal Al-alusi, *Al-Ḥubb inda al-‘Arab*, Lebanon: Ad-Dar al-‘Arabiyyah li al-Mausu’at, 1999. h. 256. Al-Farabi, *Fuṣuṣ al-Hikam*, tahqiq Muhammad Hasam Al-Yasin, Qum; Intisyarat Baydar, 1405 H, h. 66

³⁴⁷ Ikhwan As-Safa, *Rasā’il Ikhwān as-Ṣafā*, Beirut: Dar Sadr, 1957. vol. 3, h.270

³⁴⁸ Ibrahim Arabi, dalam pengantar *Thauq al-Ḥamamah*, h. 17

perjalanannya dalam mencari Tuhan. Di tangan Augustinus, cinta negatif didekati bukan sebagai konsep, tetapi sebagai pengalaman yang konkret.³⁴⁹

Hasrat akan Tuhan, menurut Eckhart, berarti keinginan untuk mencapai Tuhan dalam diri. Hasrat itu menandakan keinginan seseorang untuk memiliki Tuhan, dan memiliki berarti mengubah Tuhan dari tak dikenal menjadi dikenal. Ini berarti bahwa setiap keinginan memiliki akan mereduksi negativitas Tuhan menjadi sesuatu yang positif. Setiap keinginan juga menandakan adanya upaya mengidentifikasi Tuhan ke dalam satu identitas yang dapat dipahami. Hal ini, menurut Eckhart, akan membawa klaim pada Tuhan, dan setiap klaim adalah reduksi terhadap realitas ketuhanan (*Godhead*).³⁵⁰

Kierkegaard dikenal dengan tiga tahapan dialektika eksistensial, yaitu laku hidup individu dalam berbagai tahapan eksistensial. Dialektika eksistensial Kierkegaard dikenal sebagai tahap dimana individu eksis dalam makna hidup tertentu. Setiap cara individu bereksistensi selalu berasal dari kondisi kesadaran yang menentukan pandangan dan bertanggung jawab atas nilai-nilai, ideal-ideal, motivasi dan laku dari cara bereksistensi. Tugas utama individu adalah menjadi diri autentik dan masuk dalam eksistensi diri. Untuk mencapai autentik,

³⁴⁹ Augustinus, *Pengakuan-pengakuan*, terj. Winarsih Arifin & Dr. Th. Van den End (Yogyakarta: Kanisius, cet. I, 1997), h. 284.

³⁵⁰ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012). h. 138

harus ada lompatan dari tahap estetis menuju tahap etis selanjutnya menuju ke ranah religi.³⁵¹

Dalam tradisi pemikiran dan mistisisme Yahudi, tercatat berbagai argumen ontologis oleh beberapa filsuf, misalnya Maimonides hingga Spinoza. Dari “diam”, Maimonides lalu menyinggung tentang “cinta”, tentang pengetahuan sebagai sebetuk cinta kepada Tuhan. Ketika pikiran gagal menangkap hakikat Tuhan, maka pikiran dan akal budi, kata Maimonides, akan mengalami getaran cinta yang membuatnya terus bergairah mencari Tuhan. Cinta adalah tahapan intelektual yang lebih tinggi daripada pengetahuan dan lewat cinta, seseorang mencapai kebijaksanaan.³⁵²

Berbeda dari Maimonides, Spinoza berangkat dari tesis hanya ada satu substansi, artinya segala kemajemukan yang kita alami hanya cara-cara (modus) substansi yang satu itu berada. Apapun yang ada hanyalah cara berada Allah maka alam pada hakikatnya adalah Allah, dan Allah adalah alam. Cinta itu pertama-tama adalah cinta Allah terhadap diri sendiri. Oleh karena itu, cinta intelektual manusia kepada Allah adalah bagian dari cinta Allah sendiri. Alasan paling dasar kesatuan itu adalah bahwa budi manusia pada hakikatnya adalah modus ilahi menyadari diri. Bagi Spinoza, puncak etika adalah cinta intelektual kepada Allah. Bertolak dari pengetahuan intuitif, Spinoza menyebutnya pengetahuan ketiga dari tiga cara pengetahuan (indrawi,

³⁵¹ Kierkegaard menjelaskan tahap estetis dalam tulisan *Either/or* I, tahap etis dalam *Either/Or* II, tahap religi pada *Fear and Trembling* dan *Work of Love*.

³⁵² Ehud Z. Benor, “*Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology*”, *Harvard Theological Review*, 88:3 (1995), h. 342.

rasio dan hati). Dari mode pengetahuan ketiga ini mengalir cinta kepada Allah. Cinta kepada Allah, karena merupakan keterbukaan kita kepada realitas dan dengan sendirinya bersifat abadi. Kebahagiaan terdiri atas cinta kepada Allah, oleh karena cinta adalah keutamaan itu sendiri. Semakin kita menikmati cinta ilahi, kita mampu untuk menguasai emosi dan nafsu-nafsu.³⁵³

Dari paparan di atas, pemaknaan cinta pada metafisika maupun teologi cenderung diperbincangkan dalam bingkai pengetahuan rasional-teoritis. Dalam pengertian, tradisi teologi maupun filsafat lebih berupaya membangun berbagai proposisi logis untuk menemukan suatu rumusan deskriptif paling jernih, objektif dan definitif cinta atas Ada. Implikasinya, perbincangan cinta cenderung dioperasikan melalui prinsip negasi atau afirmasi an sich. Hal tersebut berdampak pada pergumulan wacana metafisika cinta yang lebih memprioritaskan kesatuan universal daripada keragaman partikular, ataupun mendahulukan esensi daripada eksistensi. Berangkat dari titik tolak metafisika tersebut, cinta atas Wujud al-Haqq berporos pada kesatuan dan penyatuan dimana tidak ada timbal balik antara keduanya. Implikasinya, cinta pada tataran ini menegaskan eksistensi pencinta yang mengatasi kemenduniaan serta kemewaktuan.

Terlalu kukuhnya hasrat untuk menemukan rumusan definitif atas Ada dalam tradisi filsafat maupun teologi telah menjadikan argumen ontologis hanya terfokus pada pertanyaan ‘apa itu cinta atas Ada?’ melalui sesuatu di luar Realitas diriNya, baik dielaborasi

³⁵³ Frans Magniz Suseno, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius, 2000, h. 39

menggunakan cara baca afirmatif maupun negatif. Sedangkan ‘mengapa cinta atas Ada menjadi mungkin diperbincangkan?’ yang justru sangat mendasar dalam metafisika, seringkali luput, bahkan terlupakan, dalam setiap penyelidikan teologis maupun filosofis. Pertanyaannya, Bagaimana kekhasan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi? Dimanakah persisnya letak kekhasan wacana cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi?

Berbagai kekhasan perbincangan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dapat dirumuskan dalam berbagai poin sebagai berikut:

Pertama, sufisme Ibn Arabi memberikan suatu model interpretasi wacana cinta yang khas yaitu cinta yang dihayati via laku makrifat dan bingkai peristiwa eksistensial. Tidak seperti tradisi teologi ataupun filsafat paripatetik (*masya’iyyah*) yang memperbincangkan persoalan metafisika sebagai wacana reflektif untuk mendapatkan artikulasi paling objektif dan memadai tentangnya, tasawuf Ibn ‘Arabi justru memahami cinta atas Wujud, pertama-pertama, bukan sebagai Realitas yang dipikirkan. Wujud dalam tasawuf bukanlah persoalan yang dipahami melalui abstraksi spekulatif-teoritis, melainkan peristiwa ketersingkapan teofanik langsung yang dikondisikan melalui kesalehan religius seseorang.³⁵⁴

Kedua, berangkat dari kenyataan manusia sebagai *insān kāmil* (suatu watak paradoks yang diniscayakan oleh eksistensi dan

³⁵⁴ Dalam hal ini, distingsi antara tuan Hamba (*‘abd ar-rabb*) dan tuan nalar (*‘abd al-nazar*) perlu diketengahkan. Tuan hamba tidak berangkat dari nalar rasionya tetapi dari penyingkapan intuitif (*kasyf*) dan rasa (*dzawq*). Sedangkan tuan nalar adalah orang terikat dengan badan dan hawa nafsunya. Kategori kedua ini mengetahui Tuhan dengan nalar pikiran. Ibn Arabi, *Fusus*, vol. 1, h. 185

temporalitasnya), maka perbincangan cinta harus dipahami secara paradoks yaitu memahami pertentangan segala sesuatu dalam satu kesatuan interpretatif.³⁵⁵ Menginterpretasi makna *al-Ḥubb al-Wujūdy* secara fenomenologi menuntut suatu penyelidikan yang tidak diceraikan dari eksistensi manusia di dunia. Melalui titik tolak kemenduniaan ini, *al-Ḥubb al-Wujūdy* hadir secara paradoksal. Paradoks *al-Ḥubb al-Wujūdy* tersebut diniscayakan kekhasan manusia sebagai eksistensi ambigu oleh sebab batas temporalitas serta berbagai relasi yang melingkupinya di dunia.

Ketiga, cinta paradoksal sendiri menjelaskan bahwa al-Haqq, sebagaimana ungkapan al-Kharraz yang dikutip Ibn ‘Arabi, sebagai yang tidak bisa dikenal kecuali melalui kesatuan pertentangan-pertentangan.³⁵⁶ Konsekuensinya, cinta ilahi tidak lagi difahami dalam perspektif dikotomis (*either/or*) antara positif (*tasybīh*) atau negatif (*tanzīh*), melainkan sekaligus (*both/and*) positif dan negatif. Keniscayaan menghayati cinta melalui kesatuan pertentangan-pertentangan juga menyiratkan adanya fakultas dalam diri manusia yang beroperasi secara paradoksal yaitu hati (*al-qalb*) yang tidak membatasi dan mengarakterisasi kekhasan cinta Ibn ‘Arabi.

Watak paradoksal ini menjadi lokus-antara sebagai titik tolak perbincangan cinta atas al-Haqq sehingga menghindarkan seseorang dari jebakan dua kecenderungan dikotomis dalam wacana cinta atas Wujud al-Haqq: yaitu kecenderungan transendental absolut (*tanzīh*) dan

³⁵⁵ Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn Arabi*, Yogyakarta: Penerbit Aurora, 2018, h. 109

³⁵⁶ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, vol. I, h. 76-77

imanensi absolut (*tasybih*). Implikasinya, perbincangan cinta dioperasikan melalui prinsip paradoks, yaitu negasi dan afirmasi sekaligus.³⁵⁷

Paradoks mengandaikan suatu pemahaman bahwa premis ‘antara ini/itu’ (*either/or*) mengandung makna ‘sekaligus ini dan itu’ (*both/and*). Paradoks sangat dihindari dalam logika murni karena dianggap tidak memberikan suatu keterukuran definitif-logis. Logika murni tidak memberi ruang pada kontradiktoris (*tanaqudl*) maupun kontraris (*tadlad*). Oleh karenanya, paradoks dalam logika formal dianggap sebagai inkonsistensi pikiran (*logical fallacy*). Persoalannya, bagaimana logika paradoks mungkin diperbincangkan? bagaimana kita bisa berbicara tentang teori yang tidak konsisten?

Tentu saja, dengan mengubah logika yang mendasarinya menjadi logika yang mengakui ketidakkonsistenan. Logika parakonsisten (*paraconsistent logics*) melakukan pekerjaan ini. Asal mula logika parakonsisten kembali ke studi sistematis pertama yang membahas kemungkinan menolak atau membatasi hukum (atau prinsip) non-kontradiksi, yang (dalam salah satu formulasinya yang mungkin)

³⁵⁷ Ibn 'Arabi dan Derrida mendekati gagasan kebingungan (dalam bahasa Arab, *hayrah*) - bagi Ibn' Arabi, ini adalah awal menuju pertemuan dengan Al-Haqq. Jika konstruksi rasional menjadi penghalang bagi pemahaman kita tentang Allah - dan jika kebingungan berarti melumpuhkan fakultas rasional kita - maka kebingungan tidak lagi menjadi tanda kegagalan dan kekacauan spiritual, melainkan kemungkinan pengetahuan yang lebih benar tentang Tuhan. Derrida menulisnya dalam *tout autre* - bagaimana kita hanya benar-benar melihat Yang Lain ketika kita bingung. Baik untuk dekonstruktif dan sufi, poin dasarnya adalah sama. Ian Almond. "The honesty of the perplexed: Derrida and Ibn'Arabi on 'bewilderment'." *Journal of the American Academy of Religion* 70, no. 3 (2002): 515.

mengatakan bahwa formula dan negasinya tidak mungkin keduanya benar. Awalan '*para*' dalam bahasa Inggris memiliki arti *beyond* (melampaui) konsistensi. Logika parakonsisten adalah cara untuk bernalar tentang informasi yang tidak konsisten tanpa jatuh ke dalam absurditas. Di ujung spektrum yang paling kuat, logika parakonsisten menegaskan klaim bahwa beberapa kontradiksi memang benar.³⁵⁸

Signifikansi paradoks ini terlihat misalnya manakala mencermati syair Ibn 'Arabi saat memperbincangkan transendensi (*tanzīh*) dan imanensi (*tasybīh*):

“Jika engkau berpegang pada *tanzīh*, engkau mengikat-Nya
Jika engkau berpegang pada *tasybīh*, engkau membatasi-Nya
Jika engkau berpegang pada keduanya, engkau benar
Engkau adalah imam dan guru dalam pengetahuan ruhani
Siapa berpegang pada dualitas belaka adalah musyrik
Siapa berpegang pada kesatuan belaka adalah pengEsaan
yang keliru
Berhati-hatilah dengan *tasybīh* jika engkau mengakui
dualitas
Berhati-hatilah dengan *tanzīh* jika engkau mengakui
keEsaan
Engkau bukanlah Dia, tapi engkau adalah Dia.
Engkau melihatNya dalam segala hal, sebagai Yang Tak
Terbatas dan Yang Terbatas.”³⁵⁹

Melalui syair yang berwatak paradoksal tersebut, Ibn 'Arabi menegaskan pentingnya menghindari dua radikalisisasi cinta atas al-Haqq yaitu cinta transenden mutlak (*tanzīh mutlaq*) dan imanen mutlak

³⁵⁸ da Costa, N. C., Krause, D., & Bueno, O. (2007). *Paraconsistent logics and paraconsistency*. In *Philosophy of logic*. North-Holland. h. 792

³⁵⁹ Ibn Arabi, *Fuṣūṣ*, vol. I, h. 70

(*tasybīh mutlaq*). Melalui pengungkapan paradoksal, Ibn ‘Arabi justru tengah memupus ketegangan dua ekstrim, yaitu aspek *tanzīh* dan *tasybīh*, kemudian meleburkannya dalam cinta paradoksal. Situasi paradoksal dalam perbincangan cinta inilah yang mengantarkan manusia pada momen kebingungan (*al-ḥayrah*).³⁶⁰

Pencermatan terhadap *al-Ḥubb al-Wujūdy* sebagai paradoks sangatlah penting agar tidak terperosok pada salah satu ekstrim baik *tanzīh* absolut atau *tasybīh* absolut. Melandaskan cinta hanya pada aspek *tanzīh* sering kali terjebak dalam Realitas Impersonal yang tak terjembatani, yang berjarak dari dunia fenomenal. Sedangkan, mendasarkan cinta hanya pada aspek *tasybīh* akan menjerumuskan seseorang pada praktik pemberhalaan yang tercerabut dari spirit tauhid dalam iman.

Penghindaran dua kemungkinan paling radikal dari diskursifikasi cinta tersebut menegaskan bahwa perbincangan cinta via negatifa atau via afirmatifa semata tidaklah memadai. Hal ini berangkat dari ketidakmungkinan memahami Realitas Esensial al-Wujud serta ketidakmungkinan logos manusia diceraikan dengan realitas fenomenal. Pembacaan yang tidak tercercaikan dari eksistensi

³⁶⁰ Bagaimana *al-ḥayrah* sebagai penanda *al-Ḥubb al-Wujūdy* ini menjadi mungkin? *Al-ḥayrah* muncul sebab keterbatasan akal manusia yang senantiasa terbentur pada kontradiksi-kontradiksi dalam logika. Oleh karenanya, Ibn Arabi berangkat dari dua proposisi paradoksal yang dirumuskannya dengan singkat: *huwa la huwa*. Keidentikan dalam pertentangan (*identity of opposites*) dalam imanen-transenden; impersonal-personal; *tasybīh-tanzīh*, meminjam istilah Azhari, adalah suatu rumusan *coincidentia oppositorum/al-jam’ bayna al-addad*. Azhari Noer, *Wahdatul Wujud*, h. 217

manusia penting sehingga cinta atas al-Haqq tidak lagi dipersepsi sebagai objek deskriptif, tetapi pertama-tama sebagai fenomena eksistensial. Hanya di dalam dan melalui waktu, cinta seorang sufi mendapat kemungkinan penyingkapan makna yang kaya.

Melalui destruksi yang inhern dalam cinta paradoks, makna cinta dibebaskan dari berbagai belenggu yang membatasi, kemudian dikembalikan pada-meminjam istilah Heidegger-momen ketersingkapan manifestal makna cinta. Pada titik inilah, cinta menjadi penghayatan yang ‘hidup’ dan ‘dihidupi’. Watak paradoksal ini menjadi lokus-antara sebagai titik tolak perbincangan cinta atas al-Haqq sehingga menghindarkan seseorang dari jebakan dua kecenderungan dikotomis dalam wacana cinta atas wujud al-Haqq: yaitu kecenderungan transendental absolut (*tanzīh*) dan imanensi absolut (*tasybīh*).³⁶¹

Kcempat, Ibn ‘Arabi tidak mengungkapkan adanya *waḥdat al-mahbūb* (persatuan antara pencinta dan kekasih), sebagaimana penganut faham *ittihād* dan *ḥulul*. Pada maqam *al-Qurba* (maqam kedekatan), sebagai maqam tertinggi bagi sufi, Ibn ‘Arabi tetap menegaskan timbal balik antara Tuhan dan hamba. Bagi Ibn ‘Arabi, maqam *al-Qurbā* tetap menegaskan eksistensi hamba. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Ketika Abu Yazid al-Busthami bingung sebelum mencapai maqam al-qurba, Abu Yazid berkata kepada Tuhan: Wahai Tuhan, dengan apa saya bisa mencapai kedekatan dengan Engkau? Allah menjawab: dengan

³⁶¹ Al-Quran sendiri menyajikan transendensi dan imanensi Tuhan. Perihal transendensi-Nya, antara lain Allah berfirman pada QS. 42: 11. QS. 112: 4. QS. 6: 103. Tentang imanensi-Nya, antara lain Allah berfirman pada QS. 50:16. QS. 56: 85. QS. 2: 115. QS. 57: 4.

sesuatu yang tidak Aku punyai. Abu Yazid menjawab: wahai Tuhanku, apa gerangan yang tidak Engkau punyai, sedang segala sesuatu adalah milik Engkau? Allah menjawab: dengan rasa hina dan butuh (*dzillah wa al-iftiqār*) maka Abu Yazid mengetahui apa yang dimiliki (hamba) dan tidak dimiliki Dzāt-Nya (Tuhan).”³⁶²

Peraihan kedekatan dengan al-Haqq adalah pengakuan akan eksistensi Tuhan (dalam ketuhanannya) dan hamba (dalam kehinaan dan kehambaan). Kedekatan dengan al-Haqq, pada uraian di atas, tetap menegaskan timbal balik antara Tuhan-hamba, bukan menegasikan eksistensi hamba dalam penyatuan dengan Tuhan. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Sesungguhnya tidak ada kompromi bagi manusia antara penghambaan dan ketuhanan dari satu sisi, karena keduanya merupakan ketimbalbalikan. Oleh karenanya hamba merupakan realitas yang tidak ada ketuhanan di dalamnya dan Tuhan merupakan realitas yang tidak ada kehambaan (di dalamnya), maka tidak ada kompromi antara Tuhan dan hamba selamanya. Seyogyanya hamba tidak berdiri di maqam ketuhanan karena itu adalah kebohongan dan sungguh kebodohan....siapa yang mencium bau ketuhanan dalam dirinya maka ia melupakan musyahadah kehambaannya.”³⁶³

Uraian diatas menegaskan bahwa Ibn ‘Arabi sangat menekankan kesalingan dan distingsi antara Tuhan-hamba. Pencermatan terhadap distingsi ini sangatlah penting agar tidak terperosok pada kekeliruan interpretatif wacana *waḥdat al-mahbub*.

³⁶² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2 h. 350

³⁶³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 3, h. 488

Signifikansi maqam *al-Qurbā* ini terlihat misalnya manakala mencermati bahwa maqam *al-Qurbā* tidaklah menegaskan eksistensi hamba dalam peleburan (*fanā*), sebagaimana didalilkan paradigma *waḥdat al-mahbub*. Diparkannya:

Kefakiran kepada Allah adalah asali dan orang yang mengetahui Allah adalah yang menjaga kondisi mereka.³⁶⁴ Ubūdiyyah sebagai keterhinaan mutlak esensial yang murni adalah milik hamba tanpa dipaksa untuk menunaikannya karena kehambaan adalah esensi hamba maka ketika hamba menunaikannya maka ia menunaikan ibadah.”³⁶⁵

Ibn ‘Arabi sendiri memberikan nasihat terhadap para penganut faham *ḥulul* dan *ittihād*, wali yang mengucapkan pernyataan-pernyataan estatik (*syathāhāt*) saat mengalami momen ekstase. Bagi Ibn ‘Arabi, *ḥulul* dan *ittihād* itu merupakan sebuah ucapan kebodohan dan kepura-puraan, dua buah sifat yang nyaris tak terdapat pada manusia yang memiliki pencapaian spiritual. Ibn Arabi memaparkan:

“Siapa yang berpendapat tentang hulul maka pendapatnya cacat. Dan tidak ada yang berpendapat tentang ittihad kecuali orang yang tidak beragama. (Man qāla bi al-ḥulūl fa huwa ma’lūl³⁶⁶ Wa mā qāla bi al-ittihād illa ahl al-ilhād).”³⁶⁷

Segaris dengan Ibn Arabi, al-Qusyairi mengingatkan agar tidak terlampau ekstrim memaknai fana’, sehingga seseorang terjerebab ke dalam sikap fana’ absolut. Dampaknya, kesadaran seseorang akan sirna

³⁶⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2, h, 348

³⁶⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 2, h. 297

³⁶⁶ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4. 379

³⁶⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 372

secara total dan menuntunnya kepada konsep ittihad dan hulul, sebagaimana pandangan tasawuf falsafi. Dipaparkannya:

“Fanā’, bagi sebagian kalangan, adalah sirnanya sifat tercela, sedangkan baqā’ adalah bersemayamnya sifat terpuji pada diri seseorang.... jika dikatakan seseorang telah fanā’ dalam artian sirnanya kedirian seseorang dari segenap makhluk; padahal, dalam kenyataannya, dirinya itu tetap ada.”³⁶⁸

Al-Thusi, senada dengan al-Qusyairi, menegaskan argumen yang sama:

“Ada pandangan sebagian orang yang keliru memahami fanā’ sebagai sirnanya hakikat kemanusiaan seseorang... orang bodoh dan sesat ini sebenarnya tidak mampu membedakan antara kemanusiaan dan karakter moralitas manusia. Kemanusiaan tidak mungkin sirna dari seseorang. Sementara karakter moralitas seseorang dinamis.”³⁶⁹

Dapat disimpulkan, Ibn Arabi mengambil sikap linier dengan al-Qusyairi dan al-Thusi. Bagi ketiganya, penegasian diri (*self annihilation*), sebagaimana dijumpai dalam tasawuf falsafi, adalah pengalaman yang terlalu ekstrim.

Uraian di atas menegaskan bahwa Ibn ‘Arabi tidak menegaskan adanya kesatuan antara hamba dan Tuhan. Oleh karena itu, cinta sufi memiliki relasi kuat dengan penegasan eksistensi hamba (dalam kehambaannya) dan Tuhan (dalam ketuhanan-Nya). Cinta, bagi Ibn ‘Arabi, tetap menegaskan eksistensi keduanya oleh sebab penanda maqam *al-Qurbā* adalah penegasan eksistensi hamba dalam kehambaan.

³⁶⁸ Al-Qusyairi, *Risālah al-Qusyairiyyah*, h.90.

³⁶⁹ Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *Al-Luma’*, (ed. Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi) h. 543

Seorang hamba ketika masuk dalam laku suluk maka akan sampai pada maqam tertinggi, maqam kedekatan (*qurbah*) yang ditandai dengan perendahan (*dzillah*) dan butuh (*iftiqār*) di hadapan Tuhan.

Al-Qurbā, dimana merupakan maqam tertinggi, merupakan spektrum penegasan eksistensi seorang hamba dalam kehambaan dan Tuhan dalam ketuhanan-Nya. Hal ini menjadi titik tolak relasi timbal balik antara hamba dan Tuhan, bukan penegasian eksistensi hamba dalam kesatuan dengan al-Haqq (*waḥdat al-maḥbūb*).

Kelima, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak pernah menceraikan seorang hamba dari pelaksanaan ibadah syariat. Hal ini berbeda dengan klaim beberapa penafsir. Taufiq Tawil dan Abdul Qadir Mahmud, misalnya, menyimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi menegaskan bentuk ekstase (*syataḥiyyat*) fana cinta ilahi dan kebolehan secara mutlak penentangan atas syariat. Bagi para penafsir tersebut, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi adalah rasa ekstase dan kerinduan dari hamba, sehingga mengeluarkannya dari taklif syariat.³⁷⁰ Dipaparkannya:

“Ibn ‘Arabi menyajikan dalam Futūḥātnya sifat pencinta yang fana dalam cinta Allah sehingga melampaui batasan setelah pemenuhan dan penjagaan atas syariat. hukum pencinta adalah seperti orang gila yang diangkat pena sehingga tidak ada kewajiban. “apakah orang gila yang kehilangan akal akan dihisab perbuatannya atau apakah ia berhak dipuji dan dicela?”.³⁷¹ Allah ketika mengetahui hamba yang pencinta maka mereka tidak dituntut untuk melaksanakan kewajiban mereka boleh meninggalkannya setelah menjaganya. Bahkan ia

³⁷⁰ Abdul Qadir Mahmud, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fī al-Islām*, h. 315.

³⁷¹ Taufiq Thowil, *Falsafat al-Akhlāq al-Shūfiyyah inda Ibn Arabi*,

menyimpulkan bahwa apa yang dilarang bagi yang lainnya menjadi halal bagi pencinta, pencinta diizinkan berbuat sekehendaknya.”³⁷²

Alih-alih sejalan dengan Ibn ‘Arabi, kesimpulan tersebut tidak sesuai dengan pengalaman kesufian Ibn ‘Arabi oleh sebab pembacaan atas teks-teks Ibn ‘Arabi secara parsial. Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa:

“Allah membolehkan dan mengeluarkan dari batas dalam dunia karena Allah tidak mungkin menyuruh perbuatan keji. Maka pencinta ini tidak akan maksiat kepada Allah sebaliknya tetap menjaga apa yang dibolehkan Allah.”³⁷³

‘Pelampauan’ dalam teks Ibn ‘Arabi bukan dalam arti ‘melampaui syariat’ tetapi pelampauan dan keberlimpahan balasan Allah kepada kekasih-Nya. Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa:

“Allah memberi balasan kepada pencinta apa yang telah diwajibkan bahkan memberinya tanpa hisab dan melebihi batas. Karena batas balasan adalah sepuluh kebaikan sampai tujuh ratus kali lipat. Pelampauan batas adalah firman-Nya *lilladzīna aḥsanul ḥusnā wa ziyādah*. Tambahan adalah pelampauan batas atas apa yang ditetapkan.”³⁷⁴

Dengan intonasi yang agak tegas, Ibn Arabi menjelaskan dalam Futuhat:

“Berhati-hatilah jangan melemparkan timbangan syariat dari tanganmu. Jika engkau memahami dari syara’ sesuatu yang berbeda dengan kebanyakan paham dan juga pemahamanmu sehingga mencegahmu dari melaksanakan zahir hukum, janganlah bersandar kepada pemahamanmu sendiri karena hal

³⁷² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 472

³⁷³ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 472

³⁷⁴ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 472

itu adalah penipuan diri dengan kemasam ilahiyah meskipun tidak engkau sadari.”³⁷⁵

Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa seorang salik tidak hanya mencukupkan diri pada laku wajib saja, tetapi meluas juga pada laku-laku sunnah sebagaimana laku Nabi saw.³⁷⁶ Laku wajib dan sunnah ini merupakan laku hamba supaya dapat mendekati diri kepada-Nya. Bagi Ibn ‘Arabi, cinta ilahi, sebagai relasi timbal balik antara hamba dan Tuhan, tidak serta merta menceraikan hamba dari sunnah rasul, sebaliknya justru mengukuhkan dan menetapi laku wajib dan sunnah.

Pangkal dari sufisme Ibn ‘Arabi sebenarnya adalah imitasi laku Nabi (*ittibā’ sunnat an-nabi*). Setiap maqam hamba itu sesuai dengan laku fardhu dan sunnah yang dilaksanakan oleh setiap hamba. Siapapun yang tidak mengikuti laku Rasulullah, maka kadar kecintaan Allah terhadapnya juga berkurang dan berdusta dalam pengakuan cintanya kepada Allah, lantaran ketidaksempurnaannya mengikuti Nabi Muhammad. Tanda kesungguhan cinta hamba kepada Allah adalah imitasi atas Rasul-Nya. Berdasar hal tersebut, tampak jelas bahwa Ibn ‘Arabi meletakkan *ittibā’ an-Nabī* sebagai urutan teratas. Pernyataan tersebut mengungkapkan *prophet-centered* dan signifikansi syariat dalam ajaran cinta Ibn ‘Arabi.

Dalam kerangka tradisi sufisme Ibn ‘Arabi, adalah Nabi Muhammad yang menjadi teladan sempurna bagi para sufi dan benar-

³⁷⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h. 234

³⁷⁶ Ibn Arabi, dalam *Futūḥāt*nya, menegaskan bahwa tidak ada hakikat yang bertentangan dengan syari’ah. Oleh karena itu, tidak ada satupun pelaku spiritual sejati yang melepaskan diri dari syariah. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 4, h. 288.

benar dijadikan acuan. Aksioma inilah yang memberikan dasar dan struktur bagi doktrin Ibn ‘Arabi serta berpengaruh terhadap pengalaman spiritualnya. Ajaran Ibn ‘Arabi, betapapun tampak rumit dalam beberapa pengembangannya dan luas pengetahuan yang diliputinya, dalam analisis finalnya berujung pada gagasan bahwa ia berada dalam kesesuaian yang paling ketat terhadap “*the excellent model*” (teladan luar biasa) yang direpresentasikan oleh Rasulullah.

Menurut Ibn ‘Arabi, cinta seseorang kepada Tuhan sebanding dengan kadar dan intensitas imitasi atas laku Sunnah Nabi. Semakin seseorang mengikuti laku Nabi, semakin ia mencintai Tuhan. Hal ini sesuai dengan klaim Ibn ‘Arabi sebagai Penutup Wilayah Muhammad (*khatam al-wilāyah al-muhammadiyah*). Klaim ini menyiratkan bahwa ia akan menjadi orang terakhir yang menyatakan, mewarisi semua karya, dan kewalian Muhammadiyah. Konsekuensinya, jika Ibn ‘Arabi menganggap dirinya sebagai pewaris paripurna terakhir Nabi Muhammad, tidak mengherankan bahwa ajaran sufisme tidak menyalahi bahkan menjaga syariat dan laku Nabi Muhammad.

Hanya melalui ketaatan terhadap hukum Ilahi dan sunnah Rasul, *al-Ḥubb al-Wujūd*y dapat dicapai dan disempurnakan. Ibn ‘Arabi menegaskan dalam sebuah syair:

“Aku beragama dengan agama cinta, ke manapun ia bergerak, maka cinta adalah agama dan keyakinanmu.”³⁷⁷

Makna agama cinta (*dīn al-ḥubb*) yang terdapat pada syair di atas, sebagaimana terang Ibn ‘Arabi dalam *Dakhāir al-A’lāq*,

³⁷⁷ Muhammad Abd ar-Rahman al-Kurdi, *Dakhāir al-A’lāq Syarḥ Tarjumān al-Asywāq*, Paris: Dar Babilon, h. 65

mengandung makna suatu totalitas kepasrahan (tunduk) seorang pencinta kepada al-Haqq via imitasi laku Nabi saw. Pemaknaan ini mengacu pada ayat Al-Qur'an: "*Ikutilah aku (Muhammad), niscaya Allah akan mencintaimu!*" (QS. 3:31).³⁷⁸

Itulah mengapa Ibn 'Arabi menamakan agama Sang Nabi yang dipeluknya sebagai "Agama Cinta". Dengan kata lain, syari'at Nabi adalah kendaraan menuju cinta ilahi, ke mana pun ia mengarah, pasti akan berlabuh ke haribaan Sang Maha Cinta. Berbeda dengan faham *wahdat al-adyān* (kesatuan agama-agama), dalam tilikan Ibn Arabi, Islam adalah perwujudan agama paling sempurna. Dipaparkannya:

"Semua agama adalah cahaya. Di antara agama-agama ini, agama yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad ibarat cahaya matahari di antara cahaya bintang-bintang lain. Ketika matahari muncul, cahaya bintang-bintang lain akan tersembunyi dan tercakup dalam cahaya matahari. Ketersembunyian ini seperti naskh atas agama-agama lain. Sekalipun demikian, agama-agama itu tetap eksis, sebagaimana cahaya-cahaya bintang tetap terpancar. Hal ini menjelaskan mengapa dalam agama inklusif kita, kita diwajibkan untuk mengimani rasul dan aneka ragam agama yang diwahyukan. Semua agama tersebut tidak menjadi batal dengan naskh adalah pendapat orang bodoh. Yang benar adalah berbagai syariah itu semuanya bermuara pada syariah Nabi."³⁷⁹

Berdasar uraian di atas, pembacaan atas cinta Ibn 'Arabi harus sesuai dengan kerangka penghayatan dan pengalaman kesufian Ibn 'Arabi tanpa mencerabut dari kerangka triadik makrifat-tauhid-cinta.

³⁷⁸ Ibn Arabi, *Dakhāir*, h. 49-50

³⁷⁹ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 5, h. 227

Cinta ilahi, sebagai lokus timbal balik antara cinta hamba dan Tuhan, menegaskan relasi yang kuat antara makrifat dan ‘ubūdiyyah.

Dengan demikian, gagasan cinta Ibn ‘Arabi memiliki akar sejarah dan tekstual yang mendalam pada tradisi Islam, bukan sekadar hasil dari pengaruh fisafat dan mistisime agama lain. Setelah menelusuri berbagai watak kekhasan Ibn ‘Arabi, kesimpulan keterpengaruhan, seperti klaim beberapa penafsir, tampaknya bias, terfragmentasi, tidak kritis, terlalu disederhanakan, bersifat ahistoris dan cenderung tidak menggali tradisi dan sumber Islam yang sangat kaya. Jadi, ada perbedaan esensial antara cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dan filsafat serta mistisisme agama lain. Berbagai watak kekhasan al-Ḥubb al-Wujūdy di atas, yang begitu kompleks, mungkin dapat digambarkan pada tabel berikut.

Tabel 4. 3 Cinta Antara Filsuf dan Sufi

No	Filsuf	Sufi
1	Akal	Hati
2	Reflektif-teoretis	Pengalaman langsung
3	Wacana filsafat	Wacana syariat
4	Negatif/positif	Negatif dan positif
5	Ittiḥād Ḥulul	Tasyabbuh dan takhalluq
6	Tidak ada timbal balik	Kesalingan
7	Negasi eksistensi subjek	Penegasan kedua subjek
8	Mencerabut dari kemewaktuan dan kemenduniaan	Mewaktu dan mendunia

2. Implikasi Al-Ḥubb al-Wujūdy

Setelah menguraikan al-Ḥubb al-Wujūdy sebagai kekhasan cinta sufi Ibn ‘Arabi, bagian ini akan menitikberatkan pada berbagai implikasi al-Ḥubb al-Wujūdy seturut pengalaman perengkuhan cinta ilahi dan penegasannya atas visi universal. Peneliti mengajukan tiga implikasi utama al-Ḥubb al-Wujūdy, yaitu: (a) relasi Tuhan dan hamba, (b) cinta sebagai penegasan kemanusiaan dan autentisitas sufi (c) cinta universal sebagai relasi dengan liyan.

a. Cinta sebagai Relasi Tuhan dan Hamba

Teologi dan metafisika, dalam objek yang dibicarakan, sama-sama berbicara tentang Yang Absolut. Meminjam analisis al-Fayyadl, jika teologi memaknai Yang Absolut itu sebagai Tuhan, maka metafisika mengidentikkannya dengan Ada. Walaupun sekilas tampak berbeda, namun dalam keinginan dan hasratnya untuk mencapai Yang Absolut itu, teologi sebenarnya bisa dikatakan adalah metafisika dalam bentuknya yang lain.

Terdapat eksploitasi sistem metafisika dalam *epistēmē* teologi dan penggunaan kosakata metafisika oleh kaum teolog. Dalam hal ini, setidaknya ada tiga ciri penting yang menjadi tipikal sistem metafisika ketuhanan tersebut: *pertama, thematization of being*, bahwa Tuhan dapat “dibicarakan” dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepada-Nya dengan kerangka itu dapat mewakili “ada”-Nya (*understandability of God*); *kedua, positivity of being*, sebagai kehadiran “ada” dalam suatu gambaran positif yang memungkinkannya untuk dibicarakan, diimajinasikan, dan dikonstruksi untuk keperluan diskursif; dan *ketiga, economy of being* (pengandaian

bahwa subjek dan objek yang dibicarakan (“Tuhan”) berada dalam satu level yang sama, dan terlibat dalam satu relasi yang setara.³⁸⁰

Dalam bahasa Heidegger, metafisika dan teologi jatuh pada *onto-theo-logi* artinya wacana atau pola pikir (*logos*) yang mengidentifikasi Ada (*to on*) terakhir sebagai pengasal, sekaligus bersifat ilahi (*theos*).³⁸¹ Derrida menyebut metafisika jatuh pada tendensi logosentris. Hal tersebut tampak dari pembakuan pencarian ketuhanan ke dalam suatu “konsep” tertentu.³⁸² Konsep tersebut kemudian dianggap “hadir dengan sendirinya” (*self-present*), dan “kehadiran” ini mengandaikan bahwa konsep itu pada gilirannya menunjuk langsung kepada objek yang dituju (Tuhan).

Argumen metafisika menawarkan penjelasan bahwa Tuhan adalah realitas objektif yang dapat didekati secara metafisis. Sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” adalah realitas yang dapat dikonseptualkan dengan pengetahuan manusia. Sementara bagi

³⁸⁰ Fayyadl, *Teologi Negatif*, h. 100

³⁸¹ A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, Galangpress Group, 2004, h.302.

³⁸² Kesatuan antara metafisika dan teologi itu diistilahkan dengan baik oleh Jacques Derrida sebagai logosentrisme. “Logosentrisme” adalah keterpusatan segala wacana pada logos yang diyakini sebagai sesuatu yang sudah niscaya dan tidak perlu ditanyakan lagi. Pada tingkat wacana, kecenderungan logosentris ini tampak dari legitimasi suatu wacana sebagai satu-satunya wacana yang paling benar, sehingga meniscayakan bahwa wacana “lain” yang tidak sejalan dengan wacana tersebut dengan sendirinya “tidak benar”. Kecenderungan ini yang membuat unit-unit wacana yang muncul seolah tidak dapat dipertanyakan lagi. Logosentrisme merupakan awal dari ketertutupan setiap wacana. Dengan menampilkan kebenaran sebagai sesuatu yang sudah niscaya dan karenanya tidak perlu dipertanyakan lagi, maka sebuah pemikiran akan cenderung untuk menerima suatu hal secara a priori tanpa pertanyaan lebih lanjut. Fayyadl, *Teologi Negatif*, 10

fenomenologi, penjelasan objektif tersebut menyimpan paradoksnya sendiri, karena “Tuhan” bukan realitas yang objektif, bahkan bukan realitas dalam pengertian seperti umumnya dipahami.

Fenomenologi Heidegger, sebagai kritik metafisika, berusaha mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsi yang selama ini telah mengkristal dalam sejarah metafisika Barat. Upaya ini ditandai dengan penyelidikan mendalamnya tentang persoalan Ada, yaitu dengan mempertanyakan makna Ada (*Being*) dalam relasinya dengan adaan-adaan (*beings*).³⁸³ Oleh banyak pembaca, penyelidikannya tersebut—dianggap—berhasil mendestruksi berbagai anomali metafisika Barat yang telah berkembang sejak masa Plato hingga Husserl.

Jika fenomenologi merupakan destruksi atas metafisika Barat yang ditimbulk oleh berbagai asumsi-asumsi filosofis maupun teologis apapun, maka cinta dalam sufisme Ibn Arabi yang dipahami secara fenomenologis dalam penelitian ini merupakan penyelidikan cinta atas Ada al-Ḥaqq, kemudian mengembalikannya—pertama-tama—sebagai peristiwa eksistensial atas iman. Dengan demikian, membicarakan cinta atas Wujud al-Ḥaqq dalam konteks fenomenologi sufistik bukan hanya perbincangan cinta atas Ada al-Ḥaqq sebagaimana dipikirkan sebagai sebuah konsep teologis maupun filosofis belaka, namun sekaligus sebagai cinta atas Wujud al-Ḥaqq sebagaimana ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh kesufian.

Pada titik inilah tasawuf sebagai kritik atas metafisika ketuhanan yang dikukuhkan teologi dialektis difungsikan untuk

³⁸³ Martin Heidegger. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press, 1988. h. 17

mendestruksi berbagai warisan asumsi dasar teologi yang menyelubungi makna cinta atas Ada al-Ḥaqq, untuk kemudian mengembalikannya pada momen eksistensial; yaitu dengan membiarkannya tersingkap dalam dirinya sendiri, sesuai dengan kesiapan seorang sufi dalam menerima kualitas *tajally*-Nya.

Kedalaman makna yang diandaikan dalam fenomenologi ini berakar dari prinsip dasar fenomenologi untuk ‘membiarkan sesuatu menampakkan/menyingskapkan dirinya sendiri’ (*showing-itself*).³⁸⁴ Heidegger tidak berupaya menyelidiki Ada dalam dirinya sendiri (*Being in itself*), melainkan menyingkap makna mengada (*what it means to be*).³⁸⁵ Dalam artian, Heidegger tidak memberikan rumusan-rumusan tentang Ada karena pemahaman atasnya senantiasa samar. Dalam fenomenologi Heidegger, peristiwa tersingkapnya suatu fenomena selalu bersamaan dengan momen tertabir atau tersembunyinya hal lain di balik penampakannya.³⁸⁶

Al-Ḥubb al-Wujūdy yang menjadi tawaran dalam penelitian ini adalah suatu pendekatan kritis terhadap metafisika cinta ketuhanan yang menjadi ciri khas teologi selama ini. Al-Ḥubb al-Wujūdy merupakan kritik terbuka, bahkan subversi, terhadap teologi positif yang cenderung membakukan cinta ketuhanan menjadi sebuah tema atau objek yang sudah “pasti” dan “final”. Di titik ini, al-Ḥubb al-Wujūdy berusaha melampaui metafisika dengan memperlihatkan

³⁸⁴ Martin Heidegger, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, cet. ke-7 (UK: Blackwell, 2001), h. 51-53

³⁸⁵ Martin Heidegger, *Being..*, h. 25. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time*, h.5

³⁸⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 60.

keterbatasan-keterbatasan cinta dalam teologi tradisional yang menjadi acuan dogmatik. Purifikasi dalam konteks al-Ḥubb al-Wujūdy adalah problematisasi terus-menerus terhadap klaim teologis apa pun tanpa membangun satu klaim yang teleologis dan final tentang Tuhan.

Al-Ḥubb al-Wujūdy menegaskan bahwa Ia Yang Tak Terbatas merupakan tanda atas Hasrat yang tidak final pada diri yang berelasi dengannya. Pikiran ingin mencapai yang tidak terbatas, namun semakin menginginkannya, Ia semakin tidak dapat dicapai dan semakin jauh untuk dicapai. Negativitas dalam ketakterbatasan adalah negativitas yang dibahasakan dalam kritik metafisika sebagai “retakan” (*break*), yaitu momen keterbukaan dan keterpancaran pada suatu esensi atau substansi metafisis. Ketakterbatasan Tuhan membuat-Nya mustahil untuk dicandra sebagai totalitas metafisis seperti yang diinginkan oleh teologi.

Jika teologi dan metafisika, seperti digambarkan di atas, berusaha memahami cinta atas Wujud al-Haqq dalam kerangka-kerangka esensi, substansi, atau identitas, maka al-Ḥubb al-Wujūdy adalah resistensi bagi kerangka-kerangka itu. Resistensi itu merupakan pelepasan Tuhan dari pembatasan-pembatasan yang diciptakan oleh gagasan tentang esensi, substansi, atau identitas. Hasilnya, tentu saja, bukannya menutup diri dari yang tak terbatas, adanya dimensi *infinity of love* pada al-Ḥubb al-Wujūdy, sebaliknya justru membuka seseorang kepada pengalaman yang tak terbatas bersama Tuhan. Keterbukaan ini menandai transisi seseorang dari pengetahuan tentang Tuhan menjadi pengalaman bersama Tuhan, yaitu pengalaman yang tak terbatas bersama Ia yang tak terbatas. Dalam artian itu, al-Ḥubb al-Wujūdy juga

menunjuk pada proses dan pembongkaran terus-menerus relasi seseorang dengan Tuhan.

Fenomenologi dicirikan dengan intuisi langsung (*direct intuition*) sebagai sumber utama filsafat dan wawasan struktur paling esensial (*essential structures*) yang direngkuh via intuisi langsung.³⁸⁷ Basis intuisi ini menjadi dasar merengkuh fenomena sebelum terkontaminasi oleh berbagai tindakan reflektif terhadapnya (prarefleksif/prakognitif), baik proposisi filosofis atau ilmu pengetahuan.

Baik sufisme Ibn ‘Arabi maupun fenomenologi Martin Heidegger memberikan penekanan pada intuisi manusia. Pada momen intuitif, berbagai dikotomi yang diniscayakan oleh tindakan kognitif terhadap realitas menjadi raib. Pengalaman cinta atas Wujud al-Haqq sebagai ketersingkaan pada awalnya dicandra secara intuitif, sedangkan fakultas kognitif hanyalah lanjutan dari eksternalisasi intuisi tersebut. Dengan kata lain, Ibn ‘Arabi menekankan intuisi langsung yang bersifat prarefleksif, sebagaimana momen terengkuhnya cinta atas Wujud al-Haqq yang dimungkinkan oleh intuisi.

Pada titik ini, al-Ḥubb al-Wujūdy berupaya mengembalikan kajian cinta dalam teologi maupun filosofis pada kekayaan pengalaman manusia. Melalui fenomenologi, kajian cinta dalam filsafat dan teologi yang sering kali direduksi sedemikian rupa menjadi sebatas data persepsi indrawi, ataupun sebagai lapangan penelitian yang dipahami sekedar kerja pemahaman rasio kognitif belaka, dikembalikan kepada

³⁸⁷ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Vol. 5. Springer Science & Business Media, 2013. h. 5

kedalaman peristiwa sebagaimana tampil pada kesadaran (*consciousness*), bahkan fenomena yang tampil melampaui kesadaran (*trans-consciousness*).

Fenomenologi, bagi Heidegger, bertautan dengan pertanyaan *how* (bagaimana) bukan *what* (apa).³⁸⁸ Heidegger memandang pentingnya mengajukan sebuah pertanyaan yang tepat dan mendasar dalam proses penyelidikan-makna-Ada. Bagi Heidegger, filsafat tradisional gagal membedakan dua macam pertanyaan yang diajukan untuk memahami sesuatu, yaitu pertanyaan ontis yang mempertanyakan atribut sesuatu (entitas) dan pertanyaan ontologis yang mempertanyakan modus meng-ada sesuatu.³⁸⁹

Al-Hubb al-Wujūdy dalam sufisme Arabi, sebagaimana fenomenologi, bukan berangkat dari pertanyaan “apa itu cinta atas Wujud al-Haqq?” “apa itu Ada?”, tetapi berangkat dari pertanyaan “bagaimana cinta atas Wujud al-Haqq tersingkap?” “Bagaimana makna Wujud tersingkap di hadapan kita sebagai sesuatu yang memiliki makna di dunia?”.³⁹⁰ Jawaban pertanyaan pertama hanya sebuah deskripsi

³⁸⁸ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 59

³⁸⁹ Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press 1989), h. 8-10.

³⁹⁰ Heidegger memandang pentingnya mengajukan sebuah pertanyaan yang tepat dan mendasar dalam proses penyelidikan—makna—Ada. Menurutnya, pertanyaan bagaimana—misalnya—agama/iman tersingkap di hadapan kita sebagai sesuatu yang memiliki makna di dunia? lebih mendasar dari pada pertanyaan apa yang dimaksud dengan—misalnya—agama/iman? Bagi Heidegger, filsafat tradisional gagal membedakan dua macam pertanyaan yang diajukan untuk memahami sesuatu, yaitu pertanyaan ontis yang mempertanyakan atribut sesuatu (entitas) dan pertanyaan ontologis yang mempertanyakan modus meng-ada sesuatu. Dalam contoh pertanyaan pertama, jawaban tentang agama/iman hanya sebuah deskripsi layaknya benda-benda

layaknya benda-benda objektif (*whatness*), sedangkan jawaban pertanyaan kedua bukan lagi berbicara tentang ‘apa’ secara kategoris, tetapi memiliki relasi praksis, sehingga memiliki makna (*howness*). Jadi cinta, bagi Ibn ‘Arabi, selalu bertautan dengan pertanyaan *how* (bagaimana) bukan *what* (apa).

Pemahaman atas Ada, bagi Heidegger, selalu terjadi pada momen ketersingkapan Makna Ada yang ditempatkan dalam kemenduniaan (*worldhood*) *Dasein* di dalam dan melalui horizon waktu. Untuk memahami Ada itu sendiri, Heidegger menjelaskan bahwa tindakan itu hanya mampu dilakukan oleh penyelidik (*inquirer*) yang memiliki kemampuan memikirkan dan menanyakan makna Ada, yakni *Dasein* (Ada-di-sana/*Being-in-there*).³⁹¹ Pada titik ini, fenomenologi Heidegger merupakan respon terhadap ancaman nihilisme yang menyangkal kebermaknaan eksistensi manusia.

Al-Ḥubb al-Wujūdy Ibn ‘Arabi mempertimbangkan al-wujūd dan al-zamān sebagai terminologi kunci dalam keseluruhan penghayatan cinta atas Wujud al-Haqq. Ibn ‘Arabi, berdasar ayat-ayat Al-Qur'an dan ucapan kenabian, menunjukkan, pertama-tama, bahwa cinta adalah atribut ilahi. Ibn ‘Arabi mendaftar beberapa ayat Al-Qur'an di mana Tuhan adalah subjek dari kata kerja “*al-Ḥubb*”. Empat belas

objektif, sedangkan jawaban pertanyaan kedua bukan lagi berbicara tentang ‘apa’ secara kategoris, tetapi memiliki relasi praksis, sehingga memiliki makna. Michael Gelven, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press 1989), h. 8-10.

³⁹¹ Kata ini merupakan kata kerja infinitif yang mengandaikan aktivitas/proses mengada secara terus menerus (*to be*) dan memahami Ada oleh sebab kemenduniaanya, jadi bukan sebatas benda/objek pasif. Richard Polt, Heidegger: *An Introduction*, Routledge, 2013. h. 29-30

dari ayat-ayat ini menyebutkan hamba dicintai dan dua puluh tiga ayat lagi menyebutkan mereka yang tidak dicintai.³⁹² Dalam ayat-ayat di atas, objek cinta Tuhan adalah manusia. Allah, dalam ayat-ayat al-Qur'an di atas, mengasosiasikan cinta hanya dengan manusia di antara semua makhluk lainnya. Oleh karenanya cinta adalah istilah kunci autentisitas manusia dari makhluk ciptaan lainnya. Dengan kata lain, cinta dalam sufisme Ibn 'Arabi menegaskan kebermaknaan eksistensi manusia yang tidak tercerai dari kemenduniaan dan kemewaktuuan.

Diskursus waktu, dalam fenomenologi Heidegger, bertaut dengan modus eksistensi *Dasein* karena waktu merupakan horizon eksistensial yang memungkinkan ketersingkapkan makna Ada.³⁹³ Waktu, bagi Heidegger, bertaut erat dengan struktur eksistensial *Dasein*. Waktu bukan eksternal-objektif tetapi modus eksistensial *Dasein* sebab watak kemenduniaan *Dasein*.³⁹⁴ Temporalitas mengandaikan kesatuan masa depan, masa lalu, masa kini dalam satu arus waktu (*estatic unity of time*), ketiganya senantiasa hadir secara bersamaan dalam modus eksistensi *Dasein*.³⁹⁵ Selain itu, temporalitas senantiasa terproyeksikan ke masa depan (*future*).³⁹⁶ Keterarahan ke masa depan inilah yang menjadi basis ontentisitas *Dasein*.

Waktu dalam sufisme Ibn 'Arabi dipahami sebagai horizon yang memungkinkan seorang sufi memahami kedalaman makna eksistensinya. Berbeda dengan Heidegger, eksistensi sufi mengacu pada

³⁹² Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2, h.341

³⁹³ Martin Heidegger, *Being and Time*, h. 38

³⁹⁴ Richard Polt, *Heidegger...*, 2013. h. 107

³⁹⁵ Budi Hardiman, *Heidegger: Mistik Keseharian*, h. 111

³⁹⁶ Stephen Mulhal, *Heidegger and Being and Time*, h. 145

masa kini (*al-hāl*) sebagai momen terengkuhnya keseluruhan makna wujud seorang sufi. Ketersingkapan makna Wujud hanya dimungkinkan di dalam dan melalui horizon waktu, namun waktu pulalah yang menegaskan ketersembunyian-Nya. Waktu senantiasa menyingkap makna Wujud al-Haqq pada kekinian, namun pada saat bersamaan sekaligus menabir-Nya oleh sebab ketidakmungkinan terjadinya repetisi manifestasi teofanik di dalam horizon waktu yang digumuli manusia. Hal ini disebabkan eksistensi manusia yang dibatasi oleh kemenduniaannya yang senantiasa dalam horizon waktu.³⁹⁷

Dalam fenomenologi eksistensial Heidegger, autentisitas *Dasein* bertautan dengan proses penentuan kemungkinan-kemungkinannya di masa depan dalam arus waktu. Dalam hal ini, eksistensi *Dasein* menjadi autentik hanya ketika pemahamannya senantiasa diproyeksikan ke masa depan (*future*), melampaui aktual-kekiniannya, sehingga masa kini menjadi penting sejauh dipahami sebagai titik tolak proyeksinya ke masa depan. Hal ini sangat jauh berbeda dengan pemahaman waktu dalam sufisme Ibn ‘Arabi yang justru memberikan penekanan pada waktu kini, waktu sekarang. Dalam pengertian, seorang sufi hanya akan menemukan autentisitas eksistensialnya melalui suatu perhatian penuh terhadap situasi kekiniannya; sebagai momen perengkuhan makna Wujud.³⁹⁸

Sebagai pengetahuan, fenomenologi sufistik berusaha mengembangkan sebuah pemahaman bahwa rasio manusia tidak

³⁹⁷ Fahmy Farid Purnama, *Ontosofi Ibn Arabi*, Yogyakarta: Penerbit Aurora, 2018. h. 297

³⁹⁸ Fahmy Farid, *Ontosofi Ibn Arabi*, h. 284

mungkin mampu mencapai pemahaman definitif paling jernih dan paripurna cinta atas Wujud al-Haqq. Dengan menyadari ketidakmampuan fakultas kognitif tersebut, maka cinta atas Wujud al-Haqq menjadi suatu proyeksi laku keagamaan yang rendah hati, yang sadar akan batas-batas kemanusiaannya, yang tidak mungkin melampaui ketersituasian dirinya.

Jika fenomenologi eksistensial Heidegger berusaha mengembalikan filsafat ke penghayatan sehari-hari (*lebenswelt*) sebelum ditimbun oleh berbagai asumsi-asumsi filosofis maupun teologis apapun, maka cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi yang dipahami secara fenomenologi eksistensial dalam penelitian ini merupakan penyelidikan cinta atas Wujud al-Haqq sebagaimana ditemukan dalam praktis keseharian melalui penghayatan yang luruh. Sebagai sebuah penghayatan, cinta atas Wujud al-Haqq tengah dipahami sebagai momen eksistensial yang luruh dalam suatu praktis pencarian atau pengembaraan seorang sufi yang ditapaki melalui penghayatan dan pengkayaan makna dalam setiap peristiwa ketersingkapan al-Wujud di dalam batas kemenduniaannya.

Pada titik inilah, al-Ḥubb al-Wujūdyy melampaui orientasi filsafat dan teologi yang tertuju pada upaya mencapai pengetahuan yang universal, objektif, dan persisif tentang segala sesuatu masih ditopang oleh suatu konstruksi metafisika (ontologi) yang menegaskan pemahaman tentang waktu dan eksistensi di dalamnya.³⁹⁹ Dampaknya,

³⁹⁹ Mengacu pada pemaknaan Christian Wolff, metafisika merupakan ilmu tentang Ada secara keseluruhan. Ia membaginya ke dalam tiga bagian umum, yaitu ontologi, kosmologi umum, dan teori mengenai Roh. Metafisika

cinta atas Wujud al-Haqq tidak dipikirkan sebagai sesuatu di luar konstruksi sejarah. Keterlibatan seorang sufi dengan dunia meniscayakan ketidakmungkinan adanya suatu sudut pandang yang murni objektif atau—diandaikan—berjarak dengan dunia kescharian yang melampaui waktu (*wujūd fi al-kawn wa al-zamān*).

b. Hamba dan Autentisitas

Pada bagian ini, penulis ini akan mengelaborasi cinta, autentisitas dan relasinya berbagai tema eksistensial—kematian, kebebasan, dan kecemasan—yang khas pada manusia. Melalui pelbagai kata kunci dan variabel tersebut, cinta Ibn ‘Arabi justru menegaskan urgensi berbagai tema-tema eksistensial, tetapi tetap menegaskan kekhasan watak kesufian di dalamnya.

Berbeda dari Arthur Scopenhauer yang memberi finalitas negatif pada realitas (*to declare reality evil*) atau Friedrich Nietzsche yang tidak memberi finalitas pada realitas (nirnilai),⁴⁰⁰ sufisme Ibn ‘Arabi memberi finalitas positif pada realitas. Implikasinya, realitas yang ada bernilai baik bagi seorang sufi. Berbeda dari penilaian negatif yang menegaskan atau nihilisme yang menganggap realitas sebagai nirnilai, pilihan dasar sufisme Ibn ‘Arabi adalah cinta. Jika pilihan dasarnya adalah cinta maka realitas seadanya akan diterima dengan positif (*the goodness of nature*).

secara keseluruhan belum bisa melepaskan diri dari asumsi-asumsi dasar metafisika kehadiran. Metafisika masih mengandaikan adanya ego transendental yang melampaui/mengatasi ruang-waktu. Donny Gahral Adian, *Senjakala Metafisika Barat*, h. 94. Takatura Ando, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, cet. ke-2 (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974), h. 47.

⁴⁰⁰ A. Setyo Wibowo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, Galangpress Group, 2004, h. 429

Pilihan dasar ini juga memberikan distingsi pada cinta sebagai struktur eksistensial manusia. Pertanyaan-pertanyaan eksistensial, menurut Heidegger, disingkap dalam keseharian ketika menghayati suasana hati tertentu. Itulah gerak hati (*stimmung/mood*) yang membuat jelas bagaimana *Dasein* Ada dan menjadi. Pada 'bagaimana seseorang ada' inilah suasana hati membawa Ada (*Being*) pada ke'di-sana'an-nya (*there*). Menghayati suasana hati (*Befindlichkeit/ Stimmung*), dengan demikian, merupakan suatu cara untuk mencandra Ada.⁴⁰¹

Heidegger memeriksa kecemasan (*Angst*) sebagai suasana hati dasar.⁴⁰² Heidegger tidak melihat kecemasan hanya sebagai gejala

⁴⁰¹ *Befindlichkeit* diterjemahkan sebagai Berada, merasa, terdapat. Di sini sangat jelas bagaimana merasa terkait erat berada dan berada terpaut erat dengan terdapat. Dimana kita berada disitulah suasana hati kita disituasikan, maka di sana juga cara mengada kita diselaraskan sesuai dengan situasi, itulah Ketersituasian *Dasein*. Dalam terminologi Heidegger, suasana hati adalah kediseanan *Dasein* (*Da Dasein*). Budi Hardiman, *Heidegger...* hlm. 81

⁴⁰² Suasana hati dasar yang mendahului dari segala suasana hati yang lain yaitu angst. Takut objeknya jelas entitas (mengada) sedang cemas objeknya bukan mengada melainkan melampaui keseharian kita yang penuh motif praktis. Objek cemas timbul dari dasariah kita berada-dalam-dunia itu sendiri, menyingkap keterlemparan kita dalam momen eksistensial. Sehingga menyendirikan *dasein* pada being-in-the-world yang tidak dapat dipertukarkan dengan *dasein* lain. Angst berkait dengan Ada, menghempas eksistensi kita di dunia bahwa kita Ada untuk kemungkinan itu sendiri. Kierkegaard melompat pada iman. Sedang hiedgger dihayati sebagai yang asing, ganjil, ketiadaan, kekosongan. Bahwa dasar Ada manusia adalah ketiadaan dasar (keterlemparan/ada begitu saja). Kekosongan ini bukan suatu nihilisme atau raibnya nilai tetapi justru merupakan kontak dengan Adanya dengan bergerak melalui pemahaman dlm rancangan untuk meraih kemungkinan. *Dasein* otentik tidak lari dari kecemasan karena bermukim dalam cemas adalah akses Adanya. Ontis-inotentik : lari dari suasana hati dan larut dalam kesibukan praktis. Ontologis otentik: membuka diri terhadap adanya dan mencandra keseharian secara mendalam. Martin Heidegger, *Being and Time*, 387-388

psikologistis. Baginya, kecemasan menyalurkan *Dasein* terhadap dunianya, bahwa *Dasein* tidak masif seperti batu tetapi membuka diri terhadap dunia. Kecemasan menegaskan keberadaan *Dasein* di dalam dunia dan keterlemparan primordial *Dasein*, terlempar ke dunia ini. Kecemasan *Dasein* berbeda dengan anjing. Kecemasan *Dasein* bukan sekedar emosi tetapi mengguncang maknanya, sesuatu yang menyangkut cara beradanya di dunia. Suasana hati ini tidak sekedar eksternal tetapi merupakan struktur ada kita di dunia. Dengan demikian, kecemasan menegaskan ketersituasian (*being-in*) kita di dunia. Suasana hati tersebut menyingkap faktisitas bahwa kita berada-dalam-dunia. Suasana hati (*stimmung*) adalah cara kita berada, menyangkut keterbukaan kita terhadap dunia.

Sementara Heidegger berangkat dari kecemasan, Ibn ‘Arabi memeriksa cinta sebagai suasana hati dasar. Dengan memakai kosa kata yang sama, maka dengan cinta, kita mengalami kontak dengan Ada (*Being*). Ibn ‘Arabi, sebagaimana ajaran Syaikhah Fatimah bint al-Mutsanna, adalah orang yang selalu ceria. Tak jarang dalam keceriaannya, Syaikhah Fatimah seringkali menabuh rebananya. Fatimah memberikan kritik kepada mereka yang mengaku cinta kepada Allah tetapi tidak faham maksud dan tidak memberikan bukti nyata dalam laku keseharian. Ibn ‘Arabi berkata:

“Aku pernah mendengar Ibunda Fatimah berkata: aku merasa heran dengan orang yang mencintai Allah tetapi tidak merasa gembira. Padahal ia selalu diperhatikan oleh-Nya di manapun dan kapanpun.”⁴⁰³

⁴⁰³ Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn ‘Arabi*, h. 77

Bagi Ibn ‘Arabi, cinta adalah struktur dimana seseorang merasakan kehidupan seharinya bermakna, artinya seluruh konstruksi kehidupannya seolah hidup. Cinta di sini bukan dalam artian psikologistis tapi dalam artian eksistensial yang membawanya pada permenungan Ada.

Dalam tradisi Heideggerian, kematian, sebagai tepi horizon eksistensi *Dasein*, memaknai eksistensi manusia. Dengan kata lain, *berada-di-dalam-dunia* adalah *berada-menuju-kematian*. Pandangan ini, meminjam analisis Budi Hardiman, tidak memberi harapan karena akan berakhir pada kesia-siaan.⁴⁰⁴

Jika Heidegger berangkat dari kematian, maka Ibn ‘Arabi justru berangkat dari kelahiran. Signifikansi kelahiran dalam setiap artikulasi Ibn ‘Arabi atas sumber otoritatif Islam tercermin, misalnya, dari bagaimana Ibn ‘Arabi memberi komentar atas ayat: *Dan dari mana saja kamu keluar, maka palingkanlah wajahmu ke arah masjid al-Haram (Q.S. 2:419)*. Dari perspektif tafsir isyary, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa ‘*dari mana saja kamu keluar*’ (dari zaman ketiadaan/noneksistensi menuju keberadaan/eksistensi) ‘*maka palingkanlah wajahmu ke arah masjid al-Haram*’ (ke arah Wujud Mutlak yang dari-Nya kamu mengada).⁴⁰⁵

Berbeda dengan Heidegger, kelahiran dari ketiadaan menuju keberadaan, bagi Ibn ‘Arabi, mengubah perspektif ontologis karena memaknai eksistensi dari harapan dan kebahagiaan. Dalam konteks ini, kelahiran dan harapan selalu merupakan pelampauan atas ketiadaan.

⁴⁰⁴ Budi Hardiman, *Heidegger...* hlm. 81

⁴⁰⁵ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 1, h. 502

Pemahaman atas eksistensi manusia akan sangat berbeda jika kelahiran ditetapkan sebagai pusat eksistensi. Kelahiran, sebagai keterlemparan, memberi makna permulaan baru dan harapan. Kelahiran biologis memang sekali saja, tetapi kelahiran eksistensial, sebagai memulai hidup baru, bisa berulang kali tanpa finalitas. Kelahiran, dengan memulai harapan dan tindakan baru, memberi makna eksistensi manusia sebagai *berada-untuk-memulai-lagi*.

Kekhasan watak kesufian Ibn ‘Arabi juga nampak dalam berbagai tema eksistensial lainnya. *Insān kāmil* Ibn Arabi, misalnya, bertolak belakang dengan konsep (*Uebermensch*) Nietzsche. Dalam tilikan Nietzsche, manusia super (*Uebermensch*) hidup dengan kehendak untuk berkuasa, berkebalikan dengan mentalitas budak. Sementara *insān kāmil* Ibn Arabi hidup, tidak hanya sebagai khalifah, tetapi juga hidup dengan penuh kerendahan, ketundukan dan kepatuhan kepada Tuhan (*‘ubdiyyah*).⁴⁰⁶

Selain term *insān kāmil*, Ibn ‘Arabi juga memberikan penekanan pada pemerolehan kebebasan. Dalam tradisi kesufian, kebebasan justru direngkuh pada penghambaan (*‘ubdiyyah*). Dipaparkannya:

Barangsiapa yang merasakan penghambaan maka ia akan memperoleh kebebasan (*Man dzāqa tha’im al-‘ubdiyyah ta’allam bi al-ḥurriyyah*).⁴⁰⁷

Kutipan di atas merupakan penegasan Ibn ‘Arabi bahwa, secara paradoks, pada penghambaanlah seorang al-‘abd memperoleh

⁴⁰⁶ Kautsar Azhari, *Wahdatul Wujud*, h.142

⁴⁰⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 4, h. 356

kebebasan. Berkebalikan dengan Ibn ‘Arabi, Sartre menyingkirkan sama sekali nilai-nilai yang diproduksi oleh kepercayaan kepada Tuhan. Hanya dengan begitu, setiap manusia dapat menemukan kebebasan dan menghasilkan nilai-nilai yang digumulinya dalam hidup. Dengan kata lain, penyingkiran Tuhan adalah satu-satunya cara yang memungkinkan manusia menghidupi individualitasnya. Tanpa Tuhan, Manusia akan lepas dari cengkeraman kebenaran-kebenaran yang diproduksi dari luar, bebas dari beragam determinasi religius-etis dan menjadi tuan atas dirinya sendiri.

Selain pelbagai tema eksistensialitas di atas, Ibn ‘Arabi juga menekankan pembahasan autentisitas. Autentisitas seorang sufi di dalam keseharian tercermin melalui uraian:

“Abu Madyan sering kali mengatakan: ‘Di antara tanda-tanda benarnya seorang murid (seorang yang menuju realitas ketuhanan) dalam keinginan/kehendaknya adalah upayanya untuk berpaling/mengasingkan diri dari makhluk’. Sikap ini adalah sikap Rasulullah saw. pada saat momen pengasingan dan pemalingannya dari manusia, kemudian bertahannus di Goa Hira. Kemudian dia melanjutkan perkataannya: ‘Di antara tanda-tanda benarnya seorang murid dalam upaya berpaling dari makhluk adalah upayanya untuk menghadapkan keberadaan kepada al-Haqq. Dalam hal ini, tidak henti-hentinya Rasulullah saw. senantiasa bertahannus, seraya berpaling, mengasingkan dari makhluk, hingga al-Haqq menemuinya (menyingkapkan Adanya) secara tiba-tiba.

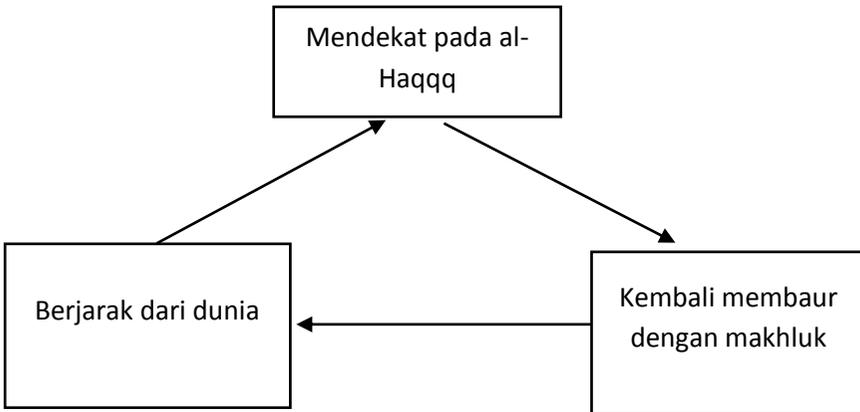
Kutipan di atas menyiratkan bahwa menjadi manusia autentik dalam bingkai kesalehan sufistik yaitu momen pemalingan diri dari

mahluk, momen keluruhan dalam totalitas penghambaan diri melalui praktik ibadah (totalitas penghambaan). Lalu Ibn ‘Arabi melanjutkan:

“Di antara tanda-tanda benarnya seorang murid dalam menghadapi keberadaan/eksistensinya kepada al-Haqq adalah dengan kembalinya eksistensi diri kepada mahluk.’ Maksudnya adalah momen diutusnya Nabi Muhammad saw. dengan membawa risalah agama kepada manusia.”⁴⁰⁸

Autentisitas sufi, tegas Ibn ‘Arabi, menuntut juga keterlibatan sufi dalam realitas keseharian (*everydayness*). Tidak hanya berjarak dari dunia, menjadi hamba autentik dalam bingkai kesalehan sufistik juga menuntut kembalinya hamba kepada realitas fenomenal dengan membawa kesadaran baru saat memahami realitas dunia dalam satu keadaan sirkular.

Tabel 4.4 Momen Tripartite Sufi



Ketiganya bergerak dalam suatu sirkulasi dinamis yang diniscayakan oleh pemahaman waktu sebagai perubahan momen

⁴⁰⁸ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol 1, h. 250-251

eksistensial dari satu keadaan menuju keadaan lainnya secara kontingen. Pergumulan dalam momen triadik tersebut menjadikan manusia autentik memiliki kemampuan menangkap setiap tekstur makna yang menyebul dari segala bentuk pengalaman diri, persinggungan dengan liyan, serta keterlibatannya di dunia fenomenal.⁴⁰⁹

Paradigma autentisitas Ibn ‘Arabi tersebut linier dengan wacana Heidegger. Bagi Heidegger, kesendirian dan permenungan akan Ada adalah pembebasan eksistensial, tetapi kesebersamaan dengan orang lain (*mitsein*) juga tidak mengganggu dan menghancurkan otentisitas. Dengan kata lain, *Mitsein* juga merupakan momen eksistensial *Dasein*. Lewat *mitsein*, *Dasein* menentukan diri mereka sehingga *berada-bersama* juga merupakan momen otentik. Keduanya adalah momen eksistensial yang saling berganti satu sama lain. *Dasein* mendayung diantara dua lokus yaitu larut dalam keseharian dan suasana eksistensial yang memutuskan rantai keseharian yaitu suasana hati (*stimmung/ mood*).⁴¹⁰

⁴⁰⁹ Signifikansi tasawuf tidak hanya sebatas ritual dan asketisme yang bersifat personal. Asumsi dasarnya ialah bahwa tasawuf merupakan sebuah misi kemanusiaan, yang menggenapi misi Islam secara holistik. Mulai dari dimensi iman, Islam, hingga ihsan. Tasawuf menempati posisinya sebagai aktualisasi dimensi ihsan ini. Praktik tasawuf sebagai manifestasi ihsan tidak hanya sebagai ibadah individu yang mengutamakan kesalehan pribadi dan tidak peka terhadap realitas yang terjadi disekitarnya. Sebagai mahluk sosial, manusia dalam menjalani kehidupan diniscayakan untuk berperan dan berinteraksi dengan realitas sosial yang ada. M. Amin Syukur, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), h. 5.

⁴¹⁰ Hardiman, *Heidegger...* hlm. 85

Dasein selalu melarutkan diri dalam keseharian (anonim dan tenggelam dalam keseharian) dan mematahkan diri dari keseharian (menyembul dari kolam keseharian dan bergumul dengan Adanya). Oleh karenanya, *Dasein* itu sejati sekaligus palsu, tersingkap dan tersembunyi, tidak tersingkap dan tidak tersembunyi secara keseluruhan. *Dasein* selalu menghayati cinta dalam kebersamaan satu sama lain (*fursorge*) saling merawat satu sama lain. Di sisi lain, pengalaman kecemasan eksistensial memaksa *Dasein* berhadapan dengan Adanya sendiri. Dari sini kita bisa menyimpulkan bahwa *Being and Time* tidak hanya bernuansa individualisme karena juga ada penekanan pada penghayatan cinta bersama yaitu *mitDasein* dan *mitscin* (berada-bersama).

Berdasar uraian di atas, Ibn ‘Arabi tidak menceraub cinta dari masalah kemenduniaan (*worldliness*). Untuk memungkinkan bertindak secara efektif dan penuh kasih di dunia, Ibn ‘Arabi secara eksplisit menolak evaluasi pesimis dunia. Implikasinya, Ibn ‘Arabi menolak klaim bahwa ajaran cinta dalam sufisme itu eksklusif dan pesimistis. Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa semangat cinta dalam sufisme adalah untuk melayani dan mengabdikan diri bagi masyarakat.

Visi ini secara tidak langsung menolak klaim tasawuf sebagai pelarian dari tanggung jawab sosial dengan alasan tidak ingin terlibat dalam fitnah yang terjadi di tengah-tengah umat.⁴¹¹ Tasawuf, sebagaimana klaim Al-Afghani, Muhammad Abduh, dan Rasyid Rida, dipandang sebagai salah satu faktor penyebab kemunduran umat

⁴¹¹ Hamka, 1978, *Tasawuf: Perkembangan Dan Pemurniannya*, Jakarta: Yayasan NurulIslam. h. 76

Islam.⁴¹² Tarekat-tarekat sufi yang muncul dari kebutuhan merohanikan Islam akhirnya menjadi unsur yang menyebabkan kemandegan orang-orang Islam.⁴¹³ Di bawah pesona sufi, Muslim menjadi apolitis, asosial, amiliter, dan tidak produktif. Para sufi dituduh tidak peduli umat, individualis, dan menjadi egois. Hal ini disebabkan karena tujuan utama sufi, dalam klaim mereka, adalah keselamatan diri dan peleburan dalam cinta Tuhan. Para sufi diklam tidak bergeming dengan kesengsaraan, kemiskinan, dan keberatan masyarakat, serta nasib umat dalam sejarah.⁴¹⁴

Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa para sufi itu aktif dan terlibat dengan masyarakat yang lebih luas, tidak membatasi diri mereka dan aktif dalam pekerjaan pelayanan. Ibn ‘Arabi percaya bahwa *insān kāmil* adalah pengembangan pribadi individu yang berkarakter ketuhanan dan cinta. Dengan cara yang sama, Ibn ‘Arabi menafsirkan kesempurnaan manusia dalam kaitannya dengan pekerjaan menebarkan cinta dan kesejahteraan kepada sesama. Hal ini menekankan tindakan nyata di dunia ini untuk menyelesaikan masalah manusia dengan melakukan pekerjaan kemanusiaan.

Berdasar berbagai variabel di atas, Ibn ‘Arabi melakukan transformasi sufi sebagai yang paradoks. Seorang sufi selalu mengafirmasi jiwa sekaligus tubuh; rohani dan jasmani; etika individu

⁴¹² Jhon O.Voll, “*Tarekat-Tarekat Sufi*”, dalam John L. Esposition, *Ensiklopedi Oxford*....,2001, h. 223.

⁴¹³ Annemarie Schimel, *Dimensi Mistik dalam Islam*., terj. Supardi Djoko Damono dkk., dari *Mystical Dimension of Islam* (1975), Pustaka Firdaus, Jakarta, 1986, h. 243.

⁴¹⁴ Isma’il R. Al-Faruqi dan Lois Lamya Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 2000, h. 334-336.

dan etika sosial; meditasi menyendiri dan aksi sosial; vertikal sekaligus horizontal; *top-down* sekaligus *bottom-up*. Singkatnya, cinta dalam tasawuf tidak menceraikan dari kemenduniaan dan kemewaktuan seorang sufi.

c. Cinta sebagai Relasi Diri dan Liyan

Akar masalah sosial modern berangkat dari keberpusatan pada ego. Kultur egoisme ini bisa dilacak akarnya dari asumsi metafisika individual. Oleh karenanya, untuk melampauinya harus ada pembalikan paradigmatik pada level metafisik. Melalui *Al-Ḥubb al-Wujūdy*, pembalikan ini dimulai dari tataran metafisika keterhubungan (*metaphysics of relatedness*) untuk selanjutnya mewujudkan sebuah etika kepedulian (*ethics of care*).

Ibn ‘Arabi tidak memahami manusia sebagai sosok yang egois dan individualis. Hal ini yang membedakan Ibn ‘Arabi dengan filsuf eksistensialis lainnya. Sartre, misalnya, memandang perjumpaan manusia dengan manusia lain selalu dalam kondisi tegang, konfliktual—kesadaran subjek yang saling mengobjekkan. Oleh karena itu, orang lain pun, bagi Sartre, adalah neraka (*hell is other people*).

Bagi Ibn ‘Arabi, senada dengan Heidegger, relasi pencinta dengan liyan terjalin lewat laku merawat/memelihara. Artinya, perjumpaan manusia dengan sesamanya di dunia tidak dengan saling mengobjekkan sebagaimana dalam eksistensialisme Sartre, tetapi

dengan saling memelihara dan saling menjaga. Sebab pencinta berorientasi bukan demi dirinya sendiri tetapi juga demi kekasih.⁴¹⁵

Cara berada (*mode of being*) ini, dalam bahasa Heidegger, merupakan cara ada *leaping-ahead*. Heidegger merinci ada dua macam kepedulian (*solicitude/fursorge*) yaitu (1) cara Ada *leaping-in (einspringende-fursorge)* dan (2) cara Ada *leaping-ahead (vorspringende-furosrge)*. Cara Ada *leaping-in* merupakan cara ada tertutup yang mempunyai kecenderungan untuk mendefinisikan eksistensi orang lain berdasarkan kriteria-kriteria yang ia buat dan anggap benar sendiri. Dalam cara Ada ini, terlihat adanya kecenderungan dominasi dan sikap intimidasi terhadap cara Ada yang lain. Cara Ada ini sering dianggap sebagai cara Ada non-autentik (*Inauthenticity*) yang tidak mengakui dan mendominasi cara berada liyan.

Cara Ada *leaping-ahead* lebih merupakan cara Ada yang mengakui Ada-ada lain dengan cara eksistensi mereka sendiri. Cara Ada ini memberikan ruang untuk cara berada liyan.⁴¹⁶ Heidegger mengatakan:

“Melompat ke depan dari yang lain dalam eksistensial dan potensialitas menjadi ada, bukan untuk menghilangkan ”kepedulian”nya tetapi membawa kembali kepeduliannya secara autentik pertama kali. Penyepian ini dilakukan untuk

⁴¹⁵ Bagi Heidegger, relasi manusia (*Dasein*) dengan manusia lain (*Mitdasein*) terjalin lewat laku *Füsrorgen* atau *Concern* (merawat/memelihara). Artinya, perjumpaan manusia dengan sesamanya di dunia tidak dengan saling mengobjekkan sebagaimana dalam pertemuan manusia dengan alat (*Zuhandenes*), tetapi dengan saling memelihara dan saling menjaga. Sebab manusia selalu butuh kepada manusia lainnya—hidup di dalam dunia secara bersama. Heidegger, *Being and Time*, h. 114

⁴¹⁶ Martin Heidegger, *Being and Time*, h.227

melakukan kepedulian murni, yakni, untuk eksistensi yang lain, bukan untuk dijadikan ‘apa’ dimana itu merupakan kepentingannya, tetapi untuk membantu yang lain menjadi transparan pada dirinya sendiri dalam kepeduliannya dan untuk menjadi bebas.”⁴¹⁷

Artinya, didalam cara berada *leaping ahead*, kita terbuka pada segala kemungkinan dan menerima kemungkinan adanya pengalaman yang berlainan pada ada yang lain. Dengan demikian, yang dituntut dalam *leaping ahead* adalah kesediaan untuk selalu terlibat dengan ada lain. Oleh sebab itu, baginya, *leaping ahead* merupakan metafisika keterhubungan (*interrelatedness*) yang tidak menghegemoni cara berada lain seperti yang terjadi dalam metafisika kehadiran (*presence*). Pada akhirnya, metafisika keterhubungan ini melandasi lahirnya etika kepedulian (*ethics of care*).

Sebagai bagian dari tradisi besar filsafat, etika kepedulian sendiri mengalami perkembangan yang cukup variatif. Iris Murdoch berpendapat bahwa etika Kant, apalagi etika pasca-Kant, gagal menangkap apa yang terjadi dalam pengalaman moral. Masalahnya tidak terletak dalam kehendak—padanya filosof-filosof itu memasang perhatiannya—melainkan bagaimana mendobrak keterpusatan pada diri sendiri. Lévinas menarik kesimpulan bahwa tanggung jawab terhadap *yang lain* adalah data realitas paling pertama. Berhadapan dengan *yang lain*, yang tidak dapat dimanipulasi itu, aku menyadari tanggung jawab, keunikan, identitas saya. Karena tanggung jawab itu tak dapat diserahkan kepada siapa pun juga. Dasar paling dasar dalam sikap kita

⁴¹⁷ Martin Heidegger, *Being and Time*, h.122

terhadap orang lain adalah kebaikan: kita dipanggil menyelamatkannya. Bagi Spaemann, hubungan antara manusia dan model segala kewajiban etika adalah cinta dan persahabatan. Spaemann mengangkat ucapan Augustinus “di mana ada cinta, di situ mata melihat (*ubi amor ibi oculus*)”. Tetapi segala “keharusan moral” harusnya diresapi oleh cinta menjadi suatu *ordo amoris* (tatanan cinta, istilah Augustinus).⁴¹⁸

Etika kepedulian tampak dalam sufisme Ibn Arabi oleh sebab Ibn ‘Arabi menempatkan cinta di pusat etika. Visi cinta Ibn ‘Arabi adalah bentuk transformasi universal dan tidak eksklusif. Ibn ‘Arabi memiliki visi cinta yang universal dan aktivitas yang dinamis dalam menangani masalah dasar manusia dan masalah duniawi. Cinta seorang sufi universal; merentang melampaui batasan agama, gender dan alam.

Cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi melimpah kepada semua penganut agama. Sikap mulia dan terpuji, seperti humanis, toleran dan pluralis, dimiliki oleh sufi yang mengembangkan sekaligus menjwai

⁴¹⁸ Dari “bagaimana bentuk realitas” tidak dapat ditarik kesimpulan tentang “bagaimana kita harus bersikap terhadapnya”. Jadi bagaimana kita dapat keluar dari egoisme yang semata-mata berpusat pada diri kita sendiri? Dalam situasi ini imperatif kategoris Kant, keputusan otonom Hare, loncatan eksistensial Sartre atau utilitarianisme John Stuart Mill tidak membantu. Yang terjadi adalah bahwa saya *bertanggung jawab primordial total* atas orang itu yang mukanya seakan-akan berseru “jangan membunuh saya”. Pada saat pertemuan itu orang itu seakan-akan ditiptkan seluruhnya kepada saya, saya tersandera olehnya. Dalam kemutlakan kesadaran itu Yang Mutlak di belakang segala-galanya disadari. Maka pertemuan itu sebuah *epifani*, saat di mana Yang Ilahi menyatakan diri. Seperti Iris Murdoch, Spaemann bertolak dari Platon. Dari Platon ia mendobrak absurditas etika Kant yang memisahkan kewajiban dari kebahagiaan. Seperti sudah diketahui Platon, dalam cinta kita melihat dengan paling benar. Tentu berlaku juga kebalikan. Dalam kebencian kita sendiri semakin buta. Cinta membuka mata hati. Franz Magnis, *Etika Kepedulian*, makalah kuliah umum, Komunitas Salihara, 2013.

cinta universal.⁴¹⁹ *Al-Hubb al-Wujūdy* mempunyai implikasi positif bagi penerimaan atas hubungan antar agama dan keyakinan, yaitu toleransi. Sebagaimana dipaparkan oleh Ibn ‘Arabi:

“Sebelumnya, aku acapkali mengingkari sahabatku
Jika agamaku dan agama mereka tidak dekat
Tetapi, Hatiku telah siap menyambut segala realitas,
padang rumput bagi rusa, kuil para rahib;
Rumah para berhala, Kakbah orang yang thawaf,
Lelebaran Taurat dan Mushaf Al-Qur’an.”⁴²⁰

Pada titik ini, cinta Ibn ‘Arabi merupakan pengatasan oposisi biner antara antroposentrisme dan teosentrisme. Alih-alih menghindari keimanan dan kemanusiaan diletakkan dalam relasi antagonis, jalan ketiga bermaksud mendialogkan dan saling mengandaikan. Bahwa keimanan dan kemanusiaan tidak dipilih secara eksklusif dan terpisah. Agama menyempurnakan kemanusiaan sejati dan kemanusiaan merupakan prasyarat untuk agama sejati.

Al-Hubb al-Wujūdy, pertama-tama, dapat mengatasi stereotip kekerasan yang belakangan kerap dilekatkan pada agama dan

⁴¹⁹ Muslim selalu memandang diri mereka sendiri sebagai penganut agama yang pada dasarnya toleran, di mana semua manusia dianggap setara. Hal ini didasarkan pada pandangan tentang martabat yang melekat pada manusia sebagai khalifah Tuhan, sebagaimana telah diungkapkan paling komprehensif oleh guru besar Andalusia Ibn ‘Arabi. Ibn ‘Arabi menggambarkan posisi manusia yang diciptakan menurut gambar Tuhan, dan konsekuensinya bagi pemahaman kita tentang hak dan toleransi: khususnya, arti penghormatan terhadap semua orang, termasuk alam, yang pada akhirnya didasarkan pada cinta. Stephen Hirtenstein. *Human Dignity and Divine Chivalry: Rights, Respect, and Toleration According to Ibn ‘Arabi*. In *Secularization, Desecularization, and Toleration*. Palgrave Macmillan, Cham, 2020. h. 61-79

⁴²⁰ Muhammad Abd ar-Rahman al-Kurdi, *Dakhāir al-A’lāq Syarh Tarjumān al-Asywāq*, Paris: Dar Babilon, h. 65

keberagamaan. Agama, terkhusus Islam, menjadi lokus dari dirkus seputar kekerasan. Tak pelak, term-term negatif, seperti radikalisme, fundamentalisme, fanatisme dan sejenisnya, acapkali dilekatkan atas Islam.⁴²¹ Alih-alih *eros-oriented-religion* (agama yang berorientasi pada cinta), Islam dicitrakan sebagai *nomos-oriented-religion* (agama yang berorientasi pada hukum).⁴²² *Al-Hubb al-Wujūdy* menegaskan bahwa

⁴²¹ Pada masa pencerahan, Voltaire, sang filsuf Perancis, melalui karyanya *Fanatism, or Muhammad the Prophet*, mengolok-olok Islam dengan menggambarkan Nabi Muhammad sebagai sosok tiran dengan pemerintahan yang teokratis. Ernest Renan mengatakan Islam tidak sesuai dengan sains dan menganggap kaum muslim sebagai kumpulan orang picik yang tak mampu membuka diri bagi gagasan-gagasan baru. Jauh sebelum itu, Martin Luther melihat Islam sebagai suatu gerakan kekerasan anti-Kristus yang berbahaya dan hanya bisa dihentikan dengan pedang. Seorang tokoh liberal, Mark A. Gabriel, melalui bukunya *Islam and Terrorism*, secara lugas juga memberikan klaim terjadinya relasi antara Islam dan terorisme. Gabriel berpandangan bahwa motif utama dari jihad adalah untuk membasmi manusia yang tidak menerima Islam sebagai agamanya. Gagasan tentang ketiadaan kasih dalam Islam dinyatakan secara sinis oleh cendekiawan Skotlandia John Arnott MacCulloch (1950) dalam *Religion, Its Origin and Forms*. Islam, sebagaimana klaimnya, paling setia dengan karakteristik semitik dan ketakutan. Perhatian tersebut juga tercermin dalam karya akademik berpengaruh Samuel Huntington. Ia menyebut peradaban Islam sebagai sumber ancaman utama pada peradaban Barat yang dipimpin AS, dan pada nilai-nilai demokrasi liberal yang konon melekat padanya. Tomoko Masuzawa, “*Islam, A Semitic Religion*,” (Chicago: University of Chicago Press, 2005), h. 197. Albert Hourani, *Europe and the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1980), h. 10-12. Samuel Huntington, *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, Summer: 1993, h. 22 – 49

⁴²² Agama, dalam tilikan Barat, dipetakan ke dalam dua kelompok. *Pertama*, *nomos oriented religion* atau *law oriented religion*, yaitu agama yang berorientasi pada hukum (*nomos*). *Kedua*, *eros oriented religion* atau *love oriented religion*, yaitu agama dengan prioritas dan berorientasi pada cinta. Belakangan, mereka menarik dan mengoreksi penilaian ini, seperti Robert Heiler, Annemarie Schimmel, yang kemudian menggolongkan Islam ke dalam *eros oriented religion*. Haidar Baghir, *Buku Saku Tasawuf*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005, h. 71

Islam bukan hanya agama ritual, hukum, ketakutan, tetapi agama yang memberikan ruang untuk cinta.

Penghayatan cinta Ibn 'Arabi tidak hanya melampaui batas perbedaan agama, tetapi juga melampaui batasan gender. Hal ini terlihat jelas dalam penegasan bahwa perempuan adalah teofani (*tajally*) Tuhan yang paling sempurna. Ibn 'Arabi memaparkan:

“Penyaksian Allah pada diri perempuan merupakan penyaksian paling agung sekaligus paling sempurna. Dan sarana paling agung adalah pernikahan.”⁴²³

Bagi Ibn 'Arabi, teofani (*tajally*) Tuhan dalam diri manusia (sebagai mikrokosmos/*al-'ālam al-shaghīr*) dinilai lebih sempurna dibanding teofani (*tajally*) Tuhan pada alam raya (makrokosmos/*al-'ālam al-kabīr*). Tetapi kesempurnaan teofani (*tajally*) Tuhan pada manusia kembali dirangking oleh Ibn 'Arabi. Menurut Ibn 'Arabi, perempuan adalah teofani (*tajally*) Tuhan paling sempurna.⁴²⁴

Bagi Ibn 'Arabi penyaksian pria atas Tuhan menemukan lokus termegah dan terlengkap dalam diri wanita. Pengetahuan tentang perempuan sebagai pusat spiritual sangat penting bagi sufi, karena kemungkinan perenungan sempurna atas Realitas hadir di dalam diri perempuan. Singkatnya, untuk Ibn 'Arabi, perenungan atas Tuhan oleh laki-laki melalui perempuan mewakili pengalaman spiritual dari tatanan tertinggi, karena ia menganggap penyatuan seksual sebagai cinta yang mendalam memiliki potensi untuk menjadi penyingkapan diri Tuhan yang terbesar.

⁴²³ Ibn 'Arabi, *Fushūsh*, vol I. h. 217

⁴²⁴ Ibn 'Arabi, *Fushūsh*, vol 1, h. 217

Ibn ‘Arabi juga mengajukan kesetaraan dalam pencapaian spiritual. Dalam bidang spiritual, perempuan atau lelaki mempunyai kesempatan yang setara dalam pencapaian derajat *insān kāmil* (manusia sempurna). Ibn ‘Arabi mengatakan:

“Kaum perempuan sama dengan kaum pria dalam semua tingkatan, bahkan sebagai quthb, hendaknya kamu tidak membiarkan dirimu terselubung oleh hadits Rasul bahwa “suatu bangsa yang menyerahkan pengurusan atas permasalahan mereka kepada seorang perempuan tidak akan pernah berjaya”. Kami sedang membicarakan tentang kekuasaan yang diberikan Tuhan bukan kekuasaan yang diberikan oleh rakyat, sementara hadis itu berbicara tentang kekuasaan yang diberikan oleh rakyat. Jika satu-satunya hal yang telah sampai kepada kita menyangkut soal ini adalah kata-kata nabi “kaum perempuan adalah padanan kaum pria” itu sudah cukup, sebab itu berarti bahwa segala sesuatu yang dapat dicapai oleh seorang pria – kedudukan, tingkat atau atribut- juga dapat dicapai setiap perempuan.”⁴²⁵

Penggalan ini ditulis oleh Ibn ‘Arabi untuk merespons konstruksi pembatasan simbolik yang dibangun oleh kultur maskulin. Ia mengajak perempuan untuk mencapai berbagai pencapaian bahkan dalam bidang spiritual. Dengan upaya yang dilakukan Ibn ‘Arabi, perempuan dapat menjadi eksis dan dianggap eksistensinya dalam bidang spiritual. Sufisme Ibn ‘Arabi adalah salah satu sufisme di mana peran wanita sebagai sufi diterima sepenuhnya. Akibatnya wanita memainkan peran penting dalam sufisme Ibn ‘Arabi.

⁴²⁵ Ibn Arabi, *Kitab Tarājim*, Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, h. 2. Lihat juga Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol 3, h. 87.

Cinta Ibn ‘Arabi tidak hanya melimpah kepada sesama manusia, tetapi juga kepada seluruh alam. Hal ini bermula dari pemahamannya tentang wujud dan segala sesuatu. Ia menuturkan:

“Tak ada substansi pun (jawhar fard) didalam seluruh semesta, betapapun tinggi atau rendah derajatnya---yang terlepas dari realitas Ilahiyah (haqiqah al-Ilahiyyah), dan dari sudut pandang yang mahakuasa, semua tak ada bedanya (tafādhul).”⁴²⁶

Kutipan di atas menunjukkan bahwa setiap sesuatu bersifat mulia jika dilihat dari hubungannya dengan Allah. Sejatinya dari sudut pandang hakikat Ilahi, tidak ada wujud yang lebih unggul atau lebih rendah. Seorang sufi memandang dunia dengan pandangan cinta, dunia yang penuh keindahan, tasbih dan pujian yang diucapkan setiap benda di jagad raya (QS. al-Isra: 44, an-Nur: 41, al-Hajj: 18). Pemujaan dan peribadatan alam semesta adalah cinta bawaan yang esensial (*al-ḥubb al-fīṭrī al-dzāṭiy*) pada alam semesta,⁴²⁷ sehingga seorang sufi mencintai seluruh makhluk tanpa terkecuali, sebab setiap dari makhluk adalah *tajally* dan selalu memuja atas al-Haqq.

Makhluk sebagai manifestasi al-Wujud, dalam sufisme Ibn ‘Arabi adalah prinsip sentral dan dapat dikatakan sebagai salah satu pilarnya. Sufisme Ibn ‘Arabi berdasar pada prinsip semua yang ada sebagai manifestasi dari al-Wujud al-Haqq. *Tajally* adalah metafora bahwa semua entitas adalah manifestasi cinta al-Wujud al-Haqq.⁴²⁸ *Tajally* adalah metafora untuk dunia keterhubungan, entitas

⁴²⁶ Ibn ‘Arabi, *Futūḥāt*, vol. I, h. 506.

⁴²⁷ Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 2. h. 433

⁴²⁸ Gadis Arivia. *Filsafat berperspektif feminis*. Yayasan Jurnal Perempuan (YJP), 2003., h. 120

yang saling bergantung dan berinteraksi, meminjam bahasa Heidegger sebagai keterhubungan. Di dalam setiap entitas, bagian-bagiannya juga saling bergantung, dan interaksi timbal baliklah yang membuat seluruh alam semesta bergerak harmonis. Hal ini menegaskan bahwa ekosufisme Ibn ‘Arabi memiliki penjelasan radikal mengapa manusia harus memiliki relasi ekuilibrium dengan alam. Pendasaran *al-Ḥubb al-Wujūdī* memudahkan sufi untuk melihat secara lebih murni apa yang terjadi antara dirinya dan alam.⁴²⁹

Ekosufisme Ibn ‘Arabi berpandangan bahwa hubungan antar wujud terjalin pada hubungan yang saling menyempurnakan. Manusia wajib menjaga alam lantaran dalam hakikatnya relasi Tuhan-manusia-alam merupakan relasi yang harmonis. Mencintai alam artinya mencintai Tuhan, merusaknya merupakan perbuatan mendurhakai Tuhan. Seorang sufi mentransformasikan dirinya dari *insān hayawān* menuju insan paripurna melalui *takhalluq bi akhlāq Allah* (berakhlak dengan akhlak Allah). Konsekuensinya, seorang sufi mampu mengemban tugas pokoknya menjadi khalifah (wakil Tuhan) di bumi yang mengatur kehidupan, memimpin, menjaga, melestarikan lingkungan sekitar, dan sebagai rahmat bagi semesta alam.⁴³⁰

⁴²⁹ Saras Dewi. *Ekofenomenologi: Mengurai disekuilibrium relasi manusia dengan alam*. Marjin Kiri, 2015. h. 39

⁴³⁰ Berangkat dari QS. 45:13, bagi Ibn Arabi, Allah menundukkan (*taskhīr*) seluruh alam kepada manusia. Penundukan (*taskhīr*) tersebut bukan berarti Allah menjadikan alam patuh pada kehendak manusia, tetapi berarti bahwa Allah menampakkan (idzhar/tajalli) semua realitas alam kepada manusia oleh sebab manusia adalah perpaduan semua realitas wujud. Ibn Arabi, *Futūḥāt*, vol. 1, h. 199. Kautsar Azhari, *Wahdatul Wujud*, h. 133

Memang, jika membaca pemikiran-pemikiran Ibn ‘Arabi, akan didapati bahwa kesemuanya berujung dan berpangkal pada cinta: cinta Allah kepada makhluk, cinta hamba kepada Allah, dan cinta hamba kepada semesta. Inklusivitas cinta ini, sebagai relasi Allah-manusia-alam, memiliki implikasi bahwa Tuhan tidak mengecualikan beberapa makhluk dari cinta-Nya. Alih-alih eksklusif dan terbatas, *al-Hubb al-Wujūdy* dalam sufisme Ibn Arabi bersifat universal dan mencakup seluruh semesta.⁴³¹ Seorang sufi, bagi Ibn ‘Arabi, melibatkan aktivitas membimbing dan mencurahkan cinta kepada semua makhluk dan alam. Ibn ‘Arabi memaparkan:

“Aku bersyukur karena aku bukanlah termasuk orang yang menyukai balasan dan hukuman. Sebaliknya, Allah telah menciptakan aku sebagai rahmat dan menjadikan aku sebagai pewaris rahmatnya yang lantaran dia difirmankan: “Tidaklah kami mengutus engkau kecuali untuk menjadi rahmat bagi seluruh alam” (QS. al-Anbiya’: 107). Dia telah menjadikan aku sebagai seorang penyayang absolut (rahiman muthlaqan). Allah berfirman: “Beritahukan kepada hamba-hamba-ku apa yang engkau pahami mengenai kebaikan-Ku... Mengapa hamba-

⁴³¹ Konsep ekosufisme Ibn Arabi merupakan paradigma baru dalam memahami alam, dominasi dan penguasaan sumber daya alam di tengah krisis lingkungan global, akibat eksploitasi antroposentris terhadap alam. Konsep Ibn Arabi tentang *al-insān al-kāmil* (manusia sempurna) membangkitkan persepsinya tentang pelestarian alam. Konsep fundamental ini relevan untuk dijadikan paradigma dalam mempromosikan ekosufisme, yang menganggap alam sebagai manifestasi Tuhan. Manusia yang sempurna adalah orang yang dapat mewujudkan perspektif seperti itu. Melindungi alam diperlukan karena posisinya sebagai manifestasi Tuhan. Syafwan Rozi. "*Memahami Konsep Ekosufisme: Harmoni dan Hubungan Tuhan, Alam dan Manusia dalam Filsafat Mistik Ibn Arabi.*" *Ulumuna* 23, no. 2 (2019), h. 242.

hamba-Ku berputus asa dari rahmat-Ku, padahal rahmat-Ku mencakup segala sesuatu?”⁴³²

Pada titik ini, Ibn ‘Arabi tidak membuat “pengecualian” terhadap cinta. Deklarasi Ibn ‘Arabi sebagai pencinta absolut (*rahīm muṭlaq*) adalah, meminjam bahasa Derrida, modus “mencintai yang tak dapat dicintai” (*love the unloveable*). Meminjam kerangka Derrida, Ibn ‘Arabi menunjukkan paradoks dari cinta dan mengajukan pertanyaan tajam, apakah arti dari cinta bila ia hanya mencintai yang dapat dicintai (*love the loveable*). Bila ia hanya mampu mencintai yang dapat dicintai, maka ide tentang cinta hilang dengan sendirinya. Cinta hanya mencintai yang tak dicintai (*love the unloveable*). Jalan buntu –aporia– dari “mencintai yang tak dicintai” ini adalah cinta yang-tak-mungkin (*the impossible*) karena cinta hanya mungkin dilakukan pada yang tak mungkin (*it can only possible in doing the impossible*).⁴³³

Tabel 4.5 Cinta antara Yunani, Modern dan Kesufian

Yunani	Modernisme Barat	Kesufian
Dewa, alam, manusia	Manusia dan alam	Allah, manusia dan alam
Tanpa agama (panduan syariat)	Tanpa agama	Dengan Agama (panduan syariat)
Kosmosentrisme (pra-Sokratik) dan Antroposentrisme (pasca-Sokratik)	Antroposentrisme	Koeksistensi dan koevolusi

⁴³² Claude Addas, *Mencari Belerang*, h.416

⁴³³ Jacques Derrida. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge. New York & London. 2002. Hlm 34 diterjemahkan dalam Bahasa Inggris Oleh Michael Hughes.

Tabel di atas disajikan guna menegaskan bahwa cinta tasawuf Ibn ‘Arabi pada puncaknya merupakan perengkuhan cinta dan kedekatan kepada Allah namun [secara bersamaan] menebarkan cinta dan dekat dengan makhluk. Dengan demikian, jelas bahwa cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi telah diterjemahkan ke dalam tindakan dan aktivitas konkret yang bermanfaat bagi umat manusia. Singkatnya, jelas bahwa cinta kesufian diaktualisasikan dalam pengalaman keseharian para sufi dalam kegiatan filantropi. Cinta dalam tasawuf secara aktif terlibat dalam masalah kemanusiaan dan masalah duniawi lainnya. *Al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam sufisme Ibn ‘Arabi merupakan perengkuhan cinta Allah-manusia-alam oleh sebab seorang sufi selalu melihat wajah Allah di dalam segala sesuatu.

Pertanyaannya, apa kekhasan wacana *al-Ḥubb al-Wujūdy*? Apa implikasi *al-Ḥubb al-Wujūdy* terhadap tradisi keberagamaan?. Persoalan cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi tidak memadai jika hanya dipahami dalam bingkai *Waḥdat al-Wujūd*, neoplatonism, panteism, mistisisme agama lain. Sudah sepatutnya, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normatifitas wacana sufisme. Pada titik ini, cinta Ibn ‘Arabi tidak bercorak falsafi, melainkan bercorak akhlaqi yg mempunyai orientasi pembentukan akhlak insan. Tujuan cinta sufistik bukan penyatuan dengan Tuhan dan peleburan diri, melainkan imitasi karakter ilahiah. Oleh karenanya sangat penting membaca paradigma cinta Ibn ‘Arabi dari aspek eksistensial-sufistik yang bepusat pada perspektif *al-wujūd* dan *al-zamān*. Singkatnya, gagasan cinta Ibn ‘Arabi tidak dicabut dari, melainkan, berdasarkan ajaran Islam dan penghayatan kesufian.

Bab ini menegaskan bahwa ajaran cinta Ibn ‘Arabi secara kreatif, dengan menerapkan lensa fenomenologi eksistensial dan pendekatan kontekstual, adalah cinta yang tidak tercerabut dari kemenduniaan dan kemewaktuan. Implikasinya, cinta Ibn ‘Arabi merupakan penegasan atas kemanusiaan seorang sufi sehingga cinta menjadi watak dan identitas kesufian.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berbagai pandangan, pembacaan dan tafsir atas cinta Ibn ‘Arabi bermunculan. *Pertama*, kelompok yang menyajikan cinta Ibn ‘Arabi pada tataran metafisik. *Kedua*, kelompok yang menegaskan tujuan cinta Ibn ‘Arabi sebagai *ittiḥād*. *Ketiga*, kelompok yang menyatakan bahwa pemikiran cinta Ibn ‘Arabi berakar dari tradisi di luar Islam. Riset ini merupakan subversi atas ketiga pembacaan di atas. Sudah sepatutnya, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normatifitas wacana sufisme dan tradisi Islam. Penelitian ini menyajikan suatu pembacaan baru atas cinta Ibn ‘Arabi dari perspektif fenomenologi eksistensial Martin Heidegger. *Al-Ḥubb al-Wujūdy* sebagaimana disajikan dalam riset ini, adalah suatu pembacaan yang berangkat dari aspek eksistensial-sufistik yang bpusat pada perspektif *al-wujūd* dan *al-zamān*.

Alih-alih berangkat dari premis-premis abstrak filosofis, riset ini menjelaskan bahwa *al-Ḥubb al-Wujūdy* Ibn ‘Arabi berangkat dari kesadaran sufistik dan perjumpaannya dengan para guru sufi. Berbagai pembelajaran, momen, tantangan serta cobaan membentuk kesadaran cinta kesufian pada pribadi Ibn ‘Arabi. Di sisi lain, perjumpaan dengan guru sufi dan penghayatan momen-momen cinta sufistik ini melahirkan cinta kesufian. Berangkat dari fenomenologi eksistensial, momen-momen penting dalam perjalanan spiritual Ibn ‘Arabi pada zamannya menegaskan *al-Ḥubb al-Wujūdy* sebagai cinta kesufian yang dihidupi

(*living sufism*). Pengalaman cinta yang ‘hidup’ dalam fenomena dan praktik keseharian (*love in everyday life*).

Berdasarkan kajian terhadap cinta Ibn ‘Arabi dapat dikemukakan bahwa cinta Ibn ‘Arabi berangkat dari triadik makrifat-tauhid-cinta. Cinta Ibn ‘Arabi berangkat dari kesufian dan pengalaman keseharian, bukan dari premis filsafat dan metafisika. Pengetahuan akan eksistensi diri (*ma’rifat an-nafs*) mengantarkan seseorang pada pengetahuan tentang hakikat ketuhanan (*ma’rifat ar-rabb*). Dengan kata lain, cinta atas Wujud al-Haqq senantiasa bermuara pada bagaimana seseorang sufi memahami eksistensi dirinya. Pemahaman tentang diri, oleh karenanya, menjadi pengantar bagi seseorang untuk merengkuh hakikat al-Haqq.

Sebagaimana fenomenologi memberi jalan bagi filsafat untuk menjadi menyehari, Ibn ‘Arabi juga memberi dasar bagi cinta sufisme untuk menjadi menyehari. Kemewaktuan dan kemenduniaan menjadi bingkai eksistensial manusia sekaligus horizon yang memungkinkan sufi merengkuh makna cinta atas Wujud al-Haqq. Tanpa determinasi keduanya, cinta atas Wujud al-Haqq tidak akan pernah tersingkap, bahkan tidak mendapati watak interpretatif yang menjadi sumber segala makna.

Batas horizon kemewaktuan dan kemeduniaan yang inheren dalam eksistensi manusia ini turut mempengaruhi penghayatan cinta atas Wujud al-Haqq. Tanpa mempertimbangkan batas temporalitas dan eksistensi manusia, cinta atas Wujud al-Haqq cenderung dipahami bukan dari persoalan waktu dan problem batas-batas kemenduniaan. Wacana metafisika cinta seringkali mengabaikan kemenduniaan

manusia sebagai unsur utama yang mengkonstruksi setiap cinta atas Wujud al-Ḥaqq. Dampaknya, cinta atas Wujud al-Ḥaqq tercerabut dari sudut pandang kemanusiaannya, bahkan sering kali melampaui kemanusiaannya itu sendiri.

Persoalan di atas mengandaikan adanya watak paradoksal pada setiap tingkatan eksistensi yang diniscayakan kemanusiaan seseorang yang mencintai Wujud al-Ḥaqq. Dalam pengertian, cinta atas Wujud al-Ḥaqq sebagai Realitas yang ‘tak terbatas’ dan transendental, serta-merta diperbincangkan dalam horizon waktu yang merupakan batas eksistensial manusia, dalam imanenitas manusia. Seseorang tidak mungkin mengandaikan dirinya sebagai eksistensi yang mengatasi atau melampaui waktu dan dunia. Demikian pula, seseorang hanya mungkin menemukan makna eksistensinya melalui kemewaktuan dan kemenduniaan. Pada titik inilah, cinta paradoksal mendapati signifikasinya dalam cara manusia menyelidiki persoalan cinta atas Ada al-Ḥaqq, dalam batas kemanusiaannya.

Konsekuensi logis dari makrifat seorang hamba adalah penguatan tauhid. Riset ini memunculkan suatu intervensi teoretis atas penafsiran cinta Ibn ‘Arabi dalam bingkai *Waḥdat al-Wujūd*, neoplatonisme, panteisme, mistisisme agama lain. Sudah sepatutnya, cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi dipahami melalui bingkai kesufiannya, dalam batas-batas normativitas wacana sufisme. Cinta dalam tasawuf Ibn Arabi, pada puncaknya, (1) tidak bisa dikategorikan dalam panteisme, (2) tidak mendalilkan ajaran kesatuan agama-agama, dan (3) tetap memperhatikan dan tidak melonggarkan syariat.

Dialektika cinta Ibn ‘Arabi, pada puncaknya, tidak bercorak falsafi, melainkan bercorak akhlaqi yang mempunyai orientasi pembentukan akhlak sufi. Tujuan cinta sufistik bukan penyatuan dengan Tuhan dan peleburan diri, melainkan imitasi karakter ilahiah. Oleh karenanya sangat penting membaca paradigma cinta Ibn ‘Arabi dari aspek eksistensial-sufistik yang berpusat pada prinsip tauhid. Singkatnya, gagasan cinta Ibn ‘Arabi tidak dicabut dari, melainkan, berdasarkan ajaran Islam dan penghayatan kesufian.

Implikasi *al-Ḥubb al-Wujūdy* adalah penegasan relasi ekuilibrium antara Tuhan-manusia-alam. Dalam konteks relasi antara Tuhan dan hamba, implikasi riset ini adalah kritik atas absennya *al-Ḥubb al-Wujūdy* dalam diskursus ketuhanan dalam teologi dan filsafat. Absennya *al-Ḥubb al-Wujūdy* telah membuat teologi bergerak jauh menjadi sebuah bentuk metafisika ketuhanan, yaitu teologi yang berpretensi menjelaskan “Tuhan” dengan prinsip-prinsip metafisika, beserta logika dan prosedur konseptualnya. Melalui titik tolak *al-Ḥubb al-Wujūdy* yang mengandaikan suatu tindakan destruksi oleh sebab determinasi horizon waktu, cinta atas Wujud al-Haqq tidak bisa diandaikan sebagai sesuatu yang menyeluruh dan paripurna. Oleh sebab ketidakmungkinannya untuk memberikan suatu penjelasan definitif dan memadai atas Ada al-Haqq dalam relasinya dengan manusia, maka *al-Ḥubb al-Wujūdy* tidak berusaha memberikan suatu deskripsi, penjelasan, ataupun konsep, melainkan menawarkan suatu kekayaan makna cinta atas Wujud al-Haqq—sejauh dihayati dan disingkap dalam eksistensi manusia. Sehingga cinta atas Wujud al-Haqq dikembalikan

ke dalam bingkai peristiwa eksistensial yang menjadi tempat tumbuh bermukimnya segala makna penghayatan cinta sufi.

Dalam konteks relasi diri dan liyan, al-Ḥubb al-Wujūdy berusaha melampaui cara berada manusia yang individualis, narsistis, angkuh, dominatif, dan hegemonial. Melalui wacana al-Ḥubb al-Wujūdy sebagai keniscayaan eksistensi manusiawi, berbagai proyeksi cara berada manusia dipahami sebagai ruang untuk silih berbagi pengalaman cinta, bukan klaim-klaim egosentris, narsistis, dan kebencian. Relasi ekuilibrium Tuhan-manusia-alam inilah yang berusaha diketengahkan melalui titik tolak al-Ḥubb al-Wujūdy, khususnya di tengah krisis peradaban modern yang cenderung egosentris, narsistis, angkuh, arogan, dan melampaui batas kemanusiaan.

Pada puncaknya, al-Ḥubb al-Wujūdy dapat diproyeksikan sebagai momen kreatif dan autentisitas sufi dalam upaya menemukan kedalaman makna hidup. Bagi Ibn Arabi, mendefinisikan manusia sebagai ‘binatang berakal (*hayawān nāṭiq*)’ atau dalam diktum Cartesian “*cogito ergo sum*” (aku berfikir, maka aku ada) adalah suatu kekeliruan. Kemampuan berfikir bukanlah sifat utama yang membedakan manusia dengan makhluk lain. Sifat utama yang menjadi ciri khas manusia adalah cinta. Jika bagi Descartes menjadi subyek berarti menjadi manusia yang berpikir (*I think therefore I am*), maka Ibn ‘Arabi merumuskan diktum kesufiannya dengan “aku cinta maka aku ada (*I love therefore I am*).

B. Saran-saran

Kajian ini merupakan sebuah *provokasi*, undangan menuju diskursus berikutnya. Dengan kata lain, hipotesis-hipotesis kajian ini perlu diuji kembali dalam kajian-kajian selanjutnya. Kajian-kajian selanjutnya perlu mempertajam kembali penjelasan mengenai diskursus cinta dalam sufisme, teologi, sains, psikologi dan filsafat. Hubungan ini penting dikaji, mengingat sufisme memiliki asumsi-asumsi yang khas. Dengan mengkaji kembali hubungan-hubungan itu, sufisme dapat melakukan kritik-internal bagi bangunan pemikirannya. Kajian semacam itu sangat penting di zaman “pasca-sekular” saat ini, ketika agama dan sufisme mengalami krisis karena ketidakmampuannya menggali makna-makna baru dalam tradisi pemikirannya dan realitas eksternal.

Kajian-kajian selanjutnya juga perlu mempertajam kembali cinta dalam sufisme Ibn ‘Arabi, dan merelevansikannya dengan perkembangan teoretis kekinian. Pemikiran Ibn ‘Arabi memiliki sisi-sisi kompleksitasnya sendiri, yang membuka kemungkinan bagi interpretasi lain. Hal terpenting yang perlu digarisbawahi, bahwa kompleksitas cinta atas Wujud al-Haqq perlu didialogkan dengan perkembangan pembacaan kontemporer dalam berbagai aspeknya, dengan tetap memperhatikan kekhasan watak kesufian.

Cinta sufi atas Wujud al-Haqq tidaklah seperti bajak laut yang sedang berburu harta karun (*kanz makhfiy*), mengumpulkan petunjuk di sepanjang jalan di mana harta karun itu berada, dan begitu semua komponen teka-teki itu diketahui, ia dapat sepenuhnya memahami lokasi harta itu; dalam hal ini, perburuan berakhir dan selesai. Harta

karun (*kanz makhfīy*) itu bagi sufi selalu memiliki misteri dan kompleksitas. Ketersingkapannya Al-Wujud al-Haqq, bagi Ibn ‘Arabi, selalu bersamaan dengan momen tertabir atau tersembunyinya hal lain di balik penampakanNya.

Pada akhirnya, cara berada (*mode of being*) sufi memiliki watak, karakter serta identitas cinta. Cinta Ibn ‘Arabi mempromosikan nilai-nilai universal dan inklusifitas. Kewajiban sufi, bagi Ibn ‘Arabi, tidak hanya menjaga ilmu spiritual. Lebih dari itu, secara umum dan sejalan dengan teladan yang diberikan Nabi yang diutus kepada segenap umat manusia, kewajibannya juga melibatkan aktivitas membimbing dan mencurahkan cinta kepada semua makhluk dan alam. Al-Ḥubb al-Wujūdy tidak eksklusif terbatas namun universal mencakup relasi Tuhan-manusia-alam. Cara berada sufi, sebagaimana terang Ibn ‘Arabi, adalah cara berada cinta, kasih dan sayang (*Fa al-ḥubb dīny wa imāny*). *Wa Allahu a’lamu bi al-showab wa ilaihi al-ma’āb...*

DAFTAR PUSTAKA

- Abrahamov, Binyamin, *Ibn 'Arabi on Divine Love*, Tribute to Michael, Tel Aviv University, 2009
- Abu Zaid, Nashr Hamid, *Hākadzā Takallama Ibn 'Arabī* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al- 'Arabi, cet. II 2004).
- _____, *Mathūm al-Naṣ: Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Beirut: Markāz al-Tsaqafi al-'Arabi, 2014).
- Addas, Claude, "*The Experience and Doctrine of Love in Ibn 'Arabī*", Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, vol. 32, 2002.
- _____, *Quest for The Red Sulphur; The Life of Ibn Arabi*, terj. Peter Kingsley (UK: The Islamic Text Society, 1993).
- Adian, Donny Gahril, *Senjakala Metafisika Barat dari Hume Hingga Heidegger*. Jakarta: Penerbit Koekoesan (2012).
- Afifi, A. E, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnu Arabi*, cet. ke-1, Lahore-Pakistan: SH. Muhammad Ashraf, 1979.
- _____, *al-Taṣawwuf al-Tsawrah al-Rūhiyyah fī al-Islām*, Beirut: Dar al-Sya'b.
- Ahmad Ibrahim, Hany Talat, *Ibn 'Arabi's Metaphysics of Love: a Textual Study of Chapter 178 of al-Futūhāt al-Makkiyyah*, University of Lethbridge, 2014.
- Ajluni, Ismail, *Kasy al-Khaḫā' wa Mazāl al-Ilbās 'ammā Isytahara min al-Aḫādīts 'ala Alsinat al-Nās*, vol.II, (Beirut: Dar Ihya al-Turats al-'Arabiy, 1351 H).
- Akbar, Ali. "*Looking at Ibn 'Arabi's Notion of Wahdat al-Wujud as a Basis for Plural Path to God.*" Journal of Islamic Studies and Culture 4, no. 1 (2016).
- Al-Alusi, Adil Kamal, *Al-Ḥubb inda al-'Arab*, Lebanon: Ad-Dar al-'Arabiyyah li al-Mausu'at, 1999.
- Al-Farabi, *Fuṣuṣ al-Hikam*, tahqiq Muhammad Hasam Al-Yasin, Qum; Intisyarat Baydar, 1405 H.

Al-Fayyadl, Muhammad, *Struktur Fanatisme Beragama dan Pelampauannya: Tinjauan Sosio-Filosofis*, dalam Prosiding Simposium Nasional VI: Membongkar Rezim Fanatisme, Penerbit Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, 2018.

_____, *Teologi Negatif Ibn Arabi: Kritik Metafisika Ketuhanan*, cet. ke-1 (Yogyakarta: LKiS, 2012).

Al-Ghazali, *Ihyā' Ulūm al-Dīn*, Mesir: Mustafa al-Baby al-Halbiy.

Al-Hallaj. "*Kitab al-Tawāsīn*, ed." *L. Massignon, Paris* (1913).

Al-Jami, Abdurrahman, Syarḥ al-Jāmi alā Fushūs al-Ḥikam, Ashim Ibrahim al-Kayali (ed.), cet. ke-1 (Libanon: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004).

Al-Jazar, Ahmad Mahmud, *al-Fanā' wa al-Ḥubb inda Ibn Arabi*, Mesir: Maktabah at-Tsaqafah ad-Diniyyah, 2009

Al-Kurdi, Muhammad Abd ar-Rahman, *Dakhāir al-A'lāq Syarḥ Tarjumān al-Asywāq*, Paris: Dar Babilon.

Al-Makki, Abu Thalib. *Qūt al-Qulūb*, ed." *Asim Ibrahim, Beirut, Dar al-Kutub al-Ilmiyya* (2005).

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

Almond, Ian, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn 'Arabi* (London-New York: Routledge, 2004).

_____. "*The honesty of the perplexed: Derrida and Ibn'Arabi on'bewilderment'*." *Journal of the American Academy of Religion* 70, no. 3 (2002).

Al-Nabliisy, Abd al-Ghaniy, *Syarḥ Jawāhir al-Nuṣūṣ fī Ḥill Kalimāt al-Nuṣūṣ*, vol.2, Mesir: Mathba'ah al-zaman.

Al-Qashani, 'Abd al-Razzaq , *Syarḥ Fuṣūṣ al-Ḥikam* (Cairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1306 H).

Al-Qusyairi, *Ar-Risālah al-Qusyairiyyah*, tahqiq Maruf Zuraiq, Beirut: Dar al-Jail, 1988.

- Al-Thusi, Abu Nashr al-Sarraj, *Al-Luma'*, (ed. Abdul Halim Mahmud dan Thaha Abdul Baqi).
- Al-Talmasani, Afifuddin, *Syarh Mawaqif al-Nifary* (Markaz al-Mahrusah, edited by Jamal al-Marzuqi, 1997), cet. 1.
- Amoorezaei, Farhad. "Analyzing the Position of Mystical Intuition, Imagination and Reason in Mola Sadra and Ibn Arabi Theosophy." *International Journal of Multicultural and Multireligious Understanding* 7, no. 3 (2020).
- Ando, Takatura, *Metaphysics: A Critical Survey of Its Meaning*, cet. ke-2 (Netherlands: Martinus Nijhoff, 1974).
- Arivia, Gadis. *Filsafat berperspektif feminis*. Yayasan Jurnal Perempuan (YJP), 2003.
- As-Safa, Ikhwan, *Rasā'il Ikhwān as-Ṣafā*, Beirut: Dar Sadr, 1957.
- As-Suyuthi, *Al-Hawā'ī li al-Fatāwā*, vol. 2, Lebanon: Daar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.
- At-Taftazani, Abu al-Wafa, *Madkhal ila at-Tasawwuf al-Islāmiy*, Qatar: Dar at-Tsaqafah li at-Thaba'ah, 1979.
- Augustinus, Pengakuan-pengakuan, terj. Winarsih Arifin & Dr. Th. Van den End (Yogyakarta: Kanisius, cet. I, 1997).
- Awad, Dalia Mohammed, *Sufism and Transcendentalism: A Comparative Study between Ibn Arabi, Emerson and Whitman*, Jordan: Middle East University, 2018.
- Azhari Noer, Kautsar, *Ibn al-Arabi: Waḥdat al-Wujud dalam Perdebatan*, cet. ke-1 (Jakarta: Paramadina, 1995).
- Az-Zaydiy, Iyyad 'Athar, *Al-Jamāl al-Ilāhī baina al-Itlāq wa al-Taqyīd*, Majallah al-Falsafat, no.14, 2016.
- Baghir, Haidar, *Buku Saku Tasawuf*. Bandung: Mizan Pustaka, 2005.
- _____, *Semesta Cinta; Pengantar Kepada Pemikiran Ibnu Arabi*, Jakarta: Mizan, 2015.
- Bagus, Lorens, *Metafisika*, Jakarta: Gramedia, 1991.

- Basl, Victor Sa'd, *Waḥdat al-Wujūd inda Ibn Arabi wa al-Nablisi*. Beirut: Dar al-Farabi, 2006.
- Bencito, Pablo, *On the Divine Love of Beauty*, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, 1995.
- _____, *The Servant of the Loving One-On the Adoption of the Character Traits of al-Wadūd*, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabī Society, 1995, Volume XXXII.
- Broadbent, Christine, *Celestial Magic as the 'Love Path': The Spiritual Cosmology of Ibn 'Arabi*, Celestial Magic, special issue of Culture and Cosmos, Vol. 19, nos. 1 and 2, Autumn/Winter and Spring/Summer 2015.
- Böwering, Gerhard. "Ibn al-'Arabī's Concept of Time." *Ishraq* 2 (2012).
- Cavus, Cennet Caren, *Overcoming Religious Violence through The Mercy Centric of Ibn 'Arabi*, Individual and Society Journal of Social Science, vol 9, 2019.
- Chittick, William, C, *EBNO'L-" ARABI AS LOVER."* (1991).
- _____, *Imaginal Worlds: Ibn al-ʿArabi and The Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994).
- _____, *The Anthropocosmic Vision in Islamic Thought* dalam Konferensi Internasional, "God, Life and Cosmos, Theistic Perspective", Islamabad, Pakistan, 6-9 November, 2000.
- _____, *The Divine Roots of Human Love*. Journal Muhyiddin Ibn Arabi Society vol. 17.
- _____. *Ibn al-'Arabi's Hermeneutics of Mercy*, Mysticism and Sacred Scripture. Ed. Stephen Katz. (2000).
- _____. *Ibn' Arabi: Heir to the Prophets*, Oneworld Publications, 2012.
- Chodkiewicz, Michael, *An-Nubuwwah wa al-Wilayah 'inda Syaikh al-Akbar Ibn al-Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmed Tayyib, Dar al-Qubba al-Zarqa' Marakish, tt.
- Coates, Peter, *Ibn 'Arabi and Modern Thought: The History of Taking Metaphysics Seriously*. Anqa Publishing, 2002.

- Collins, James, *The Mind of Kierkegaard*, Collins, James Daniel. *The mind of Kierkegaard*. Vol. 858. Princeton University Press, 2014.
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Da Costa, N. C., Krause, D., & Bueno, O. (2007). *Paraconsistent logics and paraconsistency*. In *Philosophy of logic*. North-Holland.
- Derin, Suleyman, *From Rabi'a to Ibn al-Farid: towards some paradigms of the Sufi conception of love*, University of Leeds, 1999.
- _____, *The Self and The Other in Ibn Arabi and Rumi*, Sufi Journal of Scientific & Academic Research, vol. 23, 2009.
- Derrida, Jacques. *On Cosmopolitanism and Forgiveness*. Routledge. New York & London. 2002. diterjemahkan dalam Bahasa Inggris Oleh Michael Hughes.
- Dewi, Saras. *Ekofenomenologi: Mengurai disekuilibrium relasi manusia dengan alam*. Marjin Kiri, 2015.
- Freud, Sigmund, *Tafsir Mimpi*, Terj. Apri Dananto, dkk. (Yogyakarta: Jendela, 2001).
- Gelven, Michael, *A Commentary on Heidegger's Being and Time* (Illinois: Northern Illinois University Press 1989).
- Ghurab, Mahmud, *al-Ḥubb wa al-Maḥabbah al-Ilāhiyyah min Kalām al-Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi*, Damascus: Mathba’ah al-Katib al-‘Arabi.
- _____, *Syaṭḥ Kalimāt aṣ-Ṣūfiyyah fī ar-Radd alā Ibn Taymiyyah*, cet. ke-2 (Cairo: Maṭmaḥah Naḍr, 1993).
- Gloton, Maurice, “*The Quranic Inspiration of Ibn ‘Arabi’s Vocabulary of Love: Etymological Links and Doctrinal development*,” terj. Cecilia Twinch, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society* 27 (2000).
- Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, terj. Andras dan Ruth Hamori, (New Jersey: Princenton University Press, 1981).

- Guignon, Charles B., "Introduction", dalam Charles Guignon (ed.), *The Cambridge Companion to Heidegger*, cet. ke-1 (USA: Cambridge University Press, 1993).
- Hakim, Suad, *Ibn Arabi wa Maulid Lughah Jadīdah*, Beirut: Muassasah Dandarah li ad-Dirasah, 1994.
- Hamka, *Tasawuf: Perkembangan Dan Pemurniannya*, Jakarta: Yayasan Nurul Islam, 1978.
- Hardiman, Budi, *Fanatisme Dari Cara Berfikir Sampai Cara Berkuasa*, dalam Prosiding Simposium Nasional VI: Membongkar Rezim Fanatisme, Penerbit Fakultas Filsafat Universitas Katolik Widya Mandala Surabaya, 2018.
- _____, *Heidegger: Mistik Keseharian*. Jakarta: Kepustakaan Populer Gramedia, 2016.
- Hashemi, Hamid Reza. *Ibn Arabi's Treatment of the Time in Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. *Sophia Perennis* 15, no. 34 (2019).
- Heidegger, Martin, *Being and Time*, terj. John Macquarrie dan Edward Robinson, cet. ke-7 (UK: Blackwell, 2001).
- _____. *The Basic Problems of Phenomenology*. Indiana University Press, 1988.
- Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn 'Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2001.
- _____. *"Human Dignity and Divine Chivalry: Rights, Respect, and Toleration According to Ibn 'Arabi."* In *Secularization, Desecularization, and Toleration*. Palgrave Macmillan, Cham, 2020.
- Hourani, Albert, *Europe and the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1980).
- Huntington, Samuel, *The Clash of Civilizations*, Foreign Affairs, Summer: 1993.
- Ibn 'Arabi, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, A. E. Afifi (ed.) (Libanon: Dār al-Kitāb al-Arabiyy: tt.), vol. I, h. 181; bdk.

- _____, *Kitab Tarājim*, Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabi, h. 2. Lihat juga Ibn ‘Arabi, *Futuhāt*, vol 3.
- _____, Muhyiddin, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah vol 2*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), h.399.
- _____, *Rasā’il Ibn ‘Arabī*, ed. Muhammad ‘Abd al-Karim al-Namri (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007).
- _____, *Rūḥ al-Quds*. Tahqiq Hamid Tahir, Kairo: al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab. 2005.
- _____, *al-Ajwibah al-Lā’iqah alā al-As’ilah al-Fā’iqah*, dikutip oleh Suad Hakim, Mu’jam, 1153.
- _____, *Iṣtilāḥāt Ṣūfiyyah*, dalam *Rasā’il Ibn Arabi*, Part II.
- Ibn al-Faridl, *Diwān Ibn al-Fāridl*, Suriah: Hijr Halb, 1841.
- Ibn Hazm, *Thauq al-Hamāmah: fi al-Ulfah wa al-Ālaf*, kata pengantar Ibrahim A’rabi, Beirut: Dar al-Arqam, 2016.
- Ibn Sina, *Risālat fi Mahiyat al-‘Isyq*, Mesir: Dar an-Nasyr al-Hindawiy, 2010.
- Izutsu, Toshihiko, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn Arabi*, terj. Musa Kazhim dan Arif Mulyadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2015).
- Kaelan, *Metode Penelitian Kualitatif Bidang Filsafat*, cet. ke-1 (Yogyakarta: Paradigma, 2005).
- Kierkegaard, Soren, *Either/or: A Fragment of Life*, Penguin UK, 2004.
- _____, *Kierkegaard’s Writings: Work of Love, vol 16. Princeton University Press, 2013.*
- Kimball, Charles, *Kala Agama Jadi Bencana*, terj. Nurhadi, cet. ke-1 (Bandung: Mizan, 2003).
- Lewisohn, Leonard. *Sufism’s Religion of Love, from Rābi’a to Ibn ‘Arabī*, *The Cambridge Companion to Sufism* (2014).
- Luthfi, Huda, *The Feminine Element in Ibn ‘Arabi’s Mystical Philosophy*, Alif: Journal of Comparative Poetics, No. 5, The Mystical Dimension in Literature (Spring, 1985).

- Madkur, Ibrahim, *Wahdat Wujud Baina Ibn Arabi wa Spinoza dalam al-Kitab al-Tidzkariy*, Seminar Ibn Arabi 1969.
- Mahmud, Abdul Qadir, *al-Falsafah al-Shūfiyyah fi al-Islām*. Beirut: Dar al-Fikr al-‘Arabiyy, 1967.
- Masrukhin, Muhammad Yunus, *Al-Wujūd wa az-Zamān fī al-Khithāb aṣ-Ṣūfīy ‘inda Muhyiddin Ibn Arabi*, cet. ke-1, Beirut: Mansyūrāt al-Jamal, 2015.
- _____, *Biografi Ibn ‘Arabi*, Depok: Keira Publishing, 2015.
- Massignon, Louis. *The Passion of Al-Hallaj, Mystic and Martyr of Islam, Volume 2: The Survival of Al-Hallaj*. Princeton University Press, 2019.
- Masuzawa, Tomoko, “*Islam, A Semitic Religion*,” (Chicago: University of Chicago Press, 2005).
- Miftah, Thoha ‘Abd al-Baqi, *Buhūts Hawla Kutub Mafāhīm al-Syaikh al-Akbar Ibn ‘Arabi*, Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah.
- Morris, James Winston, and David B. Burrell. *The Reflective Heart: Discovering Spiritual Intelligence in Ibn Arabi's Meccan illuminations*. Louisville, KY: Fons Vitae, 2005.
- _____, *Ibn'Arabi's' Short Course'on Love, Journal of the Muhyiddin Ibn 'Arabi Society*, vol. 50, 2011.
- Muhadjir, Noeng, *Metode Penelitian Kualitatif* (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998).
- Mulhal, Stephen, *The Routledge Guidebooks Heidegger's Being and Time*. Routledge, 2013.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS Nasrullah, Bandung: Mizan, cet. IX 2004.
- Nasiri, Ali Akbar, and Maryam Mohammad Rezakhani. "A Comparative Study of the Unity of Existence and Existent from Ibn Arabi and Upanishads' point of view." *Journal of Subcontinent Researches* 8, no. 26 (2016).

- Nicholson, Reynold A, *The Mystics of Islam*. Routledge and Kegan Paul Books, 1914.
- O.Voll, Jhon, “*Tarekat-Tarekat Sufi*”, dalam John L. Esposition, *Ensiklopedi Oxford*....,2001.
- Palacios, Asin Miguel, Abdurrahman Badawi, *Ibn Arabi: Hayatuhu wa Madzhabuhu*, Kairo: Maktabah al-Anjelo Mishriyyah, 1965.
- Polt, Richard, *Heidegger: An Introduction*, Routledge, 2013.
- Purnama, Fahmy Farid, *Ontosofi Ibn Arabi*, Yogyakarta: Penerbit Aurora, 2018.
- R. Al-Faruqi, Isma'il dan Lois Lamy Al-Faruqi, *Atlas Budaya Islam*, terj. Ilyas Hasan, Mizan, Bandung, 2000.
- Rahmani, Qadur, *Haqīqat al-Jamāl ‘inda Ibn ‘Arabi, al-Khithab no.5, 2009*.
- Rozi, Syafwan. "*Memahami Konsep Ekosufisme: Harmoni dan Hubungan Tuhan, Alam dan Manusia dalam Filsafat Mistik Ibn Arabi*." *Ulumuna* 23, no. 2 (2019).
- Saiyidain, B.A, K.G, Iqbal's Educational Philosophy, terjemahan M.I. Soelaeman, Percikan Filsafat Iqbal Mengenai Pendidikan, Bandung, C.V. Diponegoro, 1986.
- Schimmel, Annemarie, *My Soul Is a Women: The Feminine in Islam*, terj. Rahmani Astuti, Bandung: PT. Mizan Pustaka, 1995.
- _____. *Mystical Dimensions of Islam*. Univ of North Carolina Press, 1975.
- Schunon, Frithjof, *Esoterism as Principle and as Way*. Middlesex Perennial Books, 1981.
- Shah, Muhammad Maruf, and Musarrat Jabeen. "*Ibn Arabi Passions Truth to Dialogue: The Paradigm of Connectivity*." *Iqbal Review* 59, no. 2 (2018).
- Shahzad, Qaiser, *Ibn ‘Arabi Contribution to The Ethics of Divine Names*, Islamic Research Institute, International Islamic University, Islamabad, 2004.

- Shajari, Morteza, and Zahra Gozali. "*Ibn Arabi and Molla Sadra; On Knowledge and its Role in Human Perfection.*" *Journal of Philosophical Investigations* 7, no. 13 (2014).
- Shayanfar, Shahnaz. "*A comparative study on the definability of The One for Plotinus and The Essence for Ibn Arabi.*" *Journal of Ontological Researches* 1, no. 1 (2012).
- Siroj, Said Aqil, *Allah dan Alam Semesta: Perspektif Tasawuf Falsafi*, terj. Ahmad Baso. Jakarta: Yayasan Said Aqil Siroj. 2021.
- Spiegelberg, Herbert, *The Phenomenological Movement*, Vol. 5. Springer Science & Business Media, 2013.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1996).
- Suseno, Frans Magniz, *12 Tokoh Etika Abad ke-20*, Yogyakarta: Kanisius.
- _____, *Etika Kepedulian*, makalah kuliah umum, Komunitas Salihara, 2013
- _____, *Ledakan Bom di Bali: Etika Hidup Bersama Masyarakat Plural*, dalam Thomas Hidyta Tjaya dan J. Sudarminta (ed.), *Menggagas Manusia sebagai Penafsir* (Yogyakarta: Kanisius, 2005).
- Syukur, M. Amin, *Tasawuf Sosial*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004).
- Takeshita, Masataka. "*The Homo Imago Dei Motif And The Anthropocentric Metaphysics Of Ibn'arabi In The Insha'al-Dawa'ir.*" *Orient* 18 (1982).
- Thawil, Tawfiq, *Falsafat al-Akhlāq al-Shūfiyyah inda Ibn Arabi*, Seminar Muhyiddin Ibn Arabi.
- Toscano, Alberto, *Fanaticism: on The Uses of an Idea* (London: Verso, 2010).
- Watts, Michael, *Kierkegaard*, One World, Oxford, English.
- Wibowo, A. Setyo, *Gaya Filsafat Nietzsche*, Galangpress Group, 2004.
- _____, *Manusia Sebagai Kami Menurut Plotinos*, Diskursus Jurnal Filsafat dan Teologi STF Driyarkara, vol 13 (1).

- _____, *Platon: Lysis (Tentang Persahabatan)*, Yogyakarta: Kanisius, 2015.
- Yahya, Osman, *Muqaddimah Syarh Ibn Sawdakin ala Kitab at-Tajalliyat li as-Syaikh al-Akbar*, Teheran: Markaz Nasyr Dansykahiy, 1988.
- Yousef, Mohamed Haj, *Ibn Arabi: Time and Cosmology*, cet. 1 (London: Routledge, 2008).
- Z. Benor, Ehud, “*Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology*”, *Harvard Theological Review*, 88:3 (1995).