

Insan Kamil: Bentuk Teofani Paling Sempurna

Akhmad Muzakki

Dosen Fakultas Bahasa & Sastra UIIS - Malang

Abstract

The doctrine "wahdatul wudjud" developed by Ibnu Arabi is considered a high tauhid. It states that the existence of things in the world is the reflection of Allah, the Oneness. Arabi further confirms that human has a potential capability to manifest Allah's asma and aushaf. From this point, every human has great chance to realize the existence of the "insan kamil" a reflection of Allah's tajalli, the special¹ position given to human as she/he perfectly reflects Allah's asma' and aushaf.

Pengantar

Membicarakan Tuhan bukanlah sesuatu yang *sakral* sekalipun Tuhan itu sendiri tidak dapat didefinisikan dengan tepat. Misalnya dalam perspektif teologis-rasionalis, jika posisi Tuhan dianggap sebagai sesuatu keniskalaan yang logis, tetapi kosong tanpa isi maka dalam pandangan teologis-tradisionalis Tuhan dianggap sebagai penguasa yang absolut. Di pihak lain, para filosof berusaha untuk menjembatani antara agama dan filsafat, tetapi mereka terjebak dalam mereduksi sebagian sifat-sifat Tuhan, sehingga Tuhan tidak berkreativitas lagi. Munculnya

polemik dalam mempersepsikan Tuhan mendorong kaum sufi untuk tampil dengan membawa konsep tersendiri sebagai reaksi terhadap corak pemikiran yang berkembang saat itu.¹

Dengan memperhatikan perkembangan tasawuf serta tipologinya secara global dapat diformasikan adanya tiga konsepsi tentang Tuhan, yaitu konsepsi *etikal*, *estetikal* dan *union mistikal*.² Konsepsi *etikal* tentang Tuhan berkembang di kalangan *asketik (zuhhâd)*—mereka dianggap sebagai embrio bagi perkembangan tasawuf berikutnya—, menurut mereka Dzat Tuhan adalah sumber dari segala keindahan dan kesempurnaan. Dan juga diyakini bahwa Tuhan adalah sumber kekuatan dan daya *irâdat* yang mutlak. Tuhan adalah Pencipta Tertinggi, Pengatur segala kejadian dan asal dari segala yang ada.

Adapun konsepsi *estetikal* tentang Tuhan bersumber dari keyakinan bahwa Tuhan adalah asal segala yang ada, sehingga antara manusia dengan Tuhan ada jalur komunikasi timbal-balik (*nisbah/dalam dunia filsafat dikenal dengan istilah dialektika*). Dengan berkembangnya tasawuf sebagai jalan dan latihan untuk merealisasikan kesucian batin dalam perjalanan menuju kedekatan dengan Tuhan, maka sangat menarik perhatian para pemikir muslim yang memiliki *basic* teologi dan filsafat. Sehingga tidak heran, apabila dari kelompok ini mampu melahirkan sejumlah sufi yang filosofis atau filosofis yang sufis. Konsep-konsep tasawuf yang mereka kembangkan disebut dengan istilah “tasawuf falsafi”, yaitu tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Mereka itu antara lain adalah, Abû Yâzid al-Bustâmî (w. 874) dengan konsepnya *al-Ittihâd*, Husein ibn Mansûr al-Hallâj (w. 308) dengan konsepnya *al-Hulûl*, Umar ibn al-Farîdh (w. 632) dengan konsepnya *Wahdat al-Syuhûd*, Suhrawardi al-Maqtûl (w. 578) dengan konsepnya *al-Isyrâqiyyah*, dan Muhyî al-Din Ibn `Arabî (w. 638) dengan konsepnya *Wahdat al-Wujûd*.

Atas dasar pemikirannya tentang Tuhan mereka berpendapat bahwa alam ini, termasuk manusia merupakan radiasi hakekat Ilahi (*union mistikal*). Dalam diri manusia terdapat unsur-unsur ke-Tuhan-an karena manusia merupakan pancaran dari Nur Ilahi. Jadi segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Sedangkan alam semesta yang serba ganda ini hanyalah sebagai lokus *tajallî* dari *asmâ'* dan *aushâf* Ilahi dalam wujud yang terbatas. Dan *tajallî* Tuhan atau teofani paling sempurna ada pada diri manusia yang disebut dengan insan kamil.

Dalam tulisan yang terbatas ini penulis ingin mengkaji kembali pikiran Ibn ‘Arabî (konsep insan kamil) yang kontroversial, dengan harapan kita tidak berapriori menuduh dia “kafir” dikarenakan keterbatasan yang ada.

Teori *Wahdat al-wujud*

Wahdat al-wujûd (kesatuan wujud) merupakan pengembangan dari konsep *hulûl* yang di bawa al-Hallâj.³ Menurut faham ini, *nâsût* yang ada dalam *hulûl* diganti dengan *khalq* (makhluk) dan *lâhût* menjadi *haqq* (Tuhan). *Khalq* dan *haqq* adalah dua aspek bagi setiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *khalq* dan aspek yang sebelah dalam disebut *haqq*. Kata-kata *khalq* dan *haqq* merupakan sinonim dengan *al-‘ardh* (*accident*) dan *al-jauhar* (*substance*) dan dari *al-dzâhir* (luar) dan *al-bâthin* (dalam). Jadi aspek luar (*‘ardh* dan *khalq*) itu mempunyai sifat kemakhlukan, dan aspek dalam (*jauhar* dan *haqq*) mempunyai sifat ke-Tuhan-an. Dengan kata lain, dalam setiap yang berwujud terdapat sifat ke-Tuhan-an dan sifat kemakhlukan.⁴

Usaha untuk mengekspresikan ke dalam bahasa teologis, dalam pandangan Ibn ‘Arabî *al-haqq* adalah yang satu (yang riel = Tuhan), dan *al-khalq* adalah yang banyak (wujud ciptaan = dunia fenomena). Yang satu adalah Tuhan (*lord*) dan yang banyak adalah hamba (*slave*).⁵

Bertolak dari prinsip ini, Ibn ‘Arabî memandang dan menjadikan realitas tunggal menjadi dua aspek. Pertama, disebut *al-haqq* yang dipandang sebagai essensi dari semua fenomena, dan kedua, disebut *al-khalq* yang dipandang sebagai fenomena yang memmanifestasikan essensi itu. *Al-haqq* dan *al-khalq*, realitas dan penampakan, yang satu dan yang banyak tidak lain hanyalah sebutan bagi dua aspek dari satu hakekat, yaitu Tuhan. Kedua aspek ini muncul hanyalah dari tanggapan akal semata, sedangkan pada hakekatnya segala itu hanyalah satu.

Dalam teorinya, Ibn ‘Arabî menjelaskan alam ini diciptakan Tuhan dari ‘*ain* wujud-Nya, apabila Tuhan ingin melihat-Nya maka cukup Tuhan melihat alam ini yang pada hakekatnya tidak ada perbedaan diantara keduanya. Artinya, walaupun pada lahirnya alam ini kelihatan berbeda-beda, tetapi pada setiap yang wujud itu terdapat sifat ke-Tuhan-an dan pada hakekatnya Tuhan-lah yang menjadi essensi dari sesuatu itu. Disinilah timbul paham kesatuan wujud, dengan pengertian bahwa

yang nampak dengan indera yang penuh variasi ini sebenarnya adalah satu. Hal ini dapat diibaratkan seperti orang yang melihat bayangannya dalam beberapa cermin. Betapapun banyak bayangan itu tetapi orangnya adalah satu, sebab bayangan itu tidak mempunyai substansi. Realitas-realitas yang diciptakan tidaklah identik dengan Tuhan, melainkan sebagai refleksi dari sifat-sifat-Nya.⁶

Insan Kamil: Lokus *Tajalli* Tuhan

Istilah insan kamil secara teknis muncul dalam literatur Islam sekitar awal abad ke 7 H atas gagasan Ibn ‘Arabî yang dipakai untuk melabeli konsep manusia ideal yang menjadi lokus penampakan diri Tuhan. Insan berarti manusia, dan kamil berarti sempurna. Istilah sempurna berbeda dengan *tamâm*/lengkap. *Tamâm* lebih mengacu pada terselesainya sesuatu sesuai dengan rencana yang telah ditetapkan.⁷ Dalam perspektif filsafat eksistensialisme, manusia dipandang sebagai realitas yang belum selesai. Manusia adalah realitas yang selalu berproses untuk menjadi.⁸

Dalam doktrin *al-hulûl*, manusia dipandang sebagai penampakan lahir dari cinta Tuhan yang *azalî* kepada dzat-Nya yang mutlak dan tidak mungkin disifatkan. Karena itu, Adam diciptakan Tuhan dalam citra (*shûrah*)-Nya yang mencerminkan *aushâf* dan *asmâ*’-Nya. Sehingga “ia adalah Dia”, inilah menurut al-Hallâj menjadi alasan kemungkinan persatuan manusia dengan Tuhan, karena di dalam keduanya terdapat unsur *lâhût* dan *nâsût*.

Menyertai pandangan diatas, al-Hallâj mengemukakan pandangannya tentang munculnya alam semesta yang serba ganda ini dari Tuhan Yang Maha Esa melalui teori Nur Muhammad. Menurut al-Hallaj Nabi Muhammad mempunyai dua essensi. Pertama, essensinya sebagai nur *azalî* yang *qadîm* dan menjadi sumber segala ilmu dan makrifat. Kedua, sebagai putra Abdullah serta menjadi Nabi dan Rasul.⁹

Menurut teori ini, Nur Muhammad bukanlah Nabi Muhammad dan Nabi Muhammad bukanlah Nur Muhammad. Tetapi Nur Muhammad mengambil bentuk pada diri Muhammad. Dengan demikian, meskipun Nabi Muhammad telah wafat, Nur Muhammad tetap abadi dan dapat menampakkan diri kepada seseorang yang masih hidup dan yang dikehendaki.

Konsep al-Hallâj ini kemudian menjadi titik pijak bagi pengembangan teori Ibn 'Arabi dalam merumuskan konsep *insan kamil*, dengan mengganti *lâhût* menjadi *haqq* dan *nâsût* menjadi *khalq*. Menurut Ibn 'Arabi, manusia mempunyai dua transkripsi, yaitu transkripsi lahiriyah sama dengan makrokosmos secara keseluruhan, sementara transkripsi batiniyah sama dengan Tuhan.¹⁰

Alam empiris merupakan lokus *tajallî* dari *asmâ'* dan *aushâf* Tuhan yang dipandang sebagai aspek batin.¹¹ Tanpa alam ini, *asmâ'* dan *aushâf* akan kehilangan makna dan senantiasa berada dalam bentuk potensialitasnya pada Dzat Tuhan. Demikian pula, Dzat Yang Mutlak itu sendiri akan tetap dalam kesendirian-Nya, tidak dikenal oleh siapapun.¹²

Sebagaimana yang dikutip oleh Sachiko Murata, para pakar dan ahli kosmologi muslim sering kali mendeskripsikan alasan bagi penciptaan alam sebagaimana yang tertera dalam hadis *qudsî* “*Aku adalah harta terpendam yang belum dikenal, Aku rindu agar dapat dikenal. Maka Kuciptakan makhluk, Aku pun memperkenalkan diri-Ku kepada mereka, sehingga mereka mengenal-Ku* “. Mengapa Engkau menciptakan makhluk? Tuhan menjawab, Aku adalah khazanah tersembunyi dan Aku ingin dikenal. Karena itu, Aku menciptakan makhluk agar Aku dikenal. Disamping sebagai essensi, Tuhan adalah khazanah tersembunyi dalam peti tertutup dan terkunci yang berisi permata. Pertama, ini adalah segenap kesempurnaan eksistensi yang dilambangkan oleh nama-nama dan sifat-sifat Ilahi. “*Aku adalah khazanah tersembunyi*” bermakna bahwa Aku Maha Hidup, Maha Mengetahui, Maha Berkehendak, Maha Kuasa, Maha Mendengar, Maha Melihat, Maha Pengasih, Maha Pengampun dan sebagainya. Akan tetapi, semua nama itu tidak nampak, dan tanpa kosmos nama-nama itu tidak bisa dibedakan.

“*Aku ingin diketahui*” dalam ujaran lain, karena Aku mempunyai segenap kesempurnaan dalam diri-Ku sendiri, maka Aku ingin semuanya ditunjukkan secara lahiriyah agar yang lain bisa juga melihat-Nya. “*Karena itu, Aku menciptakan makhluk agar Aku diketahui*”. Seluruh makhluk adalah lokus yang didalamnya nama-nama Tuhan bisa diperlihatkan. Tanpanya, khazanah itu tetap tersembunyi untuk selam-lamanya.

Dari uraian hadis diatas, ada semacam relasi (*nisbah*) yang kuat antara Tuhan dan makhluk (manusia). Tuhan membutuhkan makhluk agar Dia bisa dikenal, begitu pula makhluk membutuhkan Tuhan agar mereka lebih dekat, dan tidak ada jarak dengan Dia.

Disinilah letak urgensi wujud alam sebagai wadah *tajalli* Ilahi, yang padanya Tuhan melihat citra diri-Nya dalam wujud yang terbatas. Akan tetapi alam empiris ini tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh yang disebabkan keterpecahan wujudnya, maka Tuhan baru dapat melihat citra-Nya secara utuh dan sempurna pada diri manusia yang disebut dengan insan kamil. Kesempurnaan insan kamil ini tidak lain adalah karena ia merupakan identifikasi dari hakekat Muhammad (Nur Muhammad) sebagai wadah *tajalli* paripurna Tuhan yang termanifestasikan secara sempurna.¹³ Jadi insan kamil —menurut Ibn ‘Arabi— merupakan *miniatur* dan realitas ke-Tuhan-an dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya, karena ia mampu memmanifestasikan *asmâ*’ dan *ushâf*’ Tuhan. Ibn ‘Arabi menyebutnya sebagai *al-‘alam al-ashgar* (mikrokosmis).

Potensi manusia

Wadah pertama sebagai tempat Nur Muhammad mengidentifikasi diri-Nya secara sempurna ialah jasad Adam sebagai manusia pertama yang diciptakan Tuhan. Hal ini disebutkan Nabi SAW “*Sesungguhnya Tuhan menciptakan Adam dalam bentuk citra-Nya*”. Bahkan jabatan *khalifah* yang diduduki Adam sebenarnya tidak terlepas dari rekayasa Tuhan (QS: 2; 30). Keunggulan Adam yang menyebabkan ia dianggap Tuhan sebagai *khalifah* disini bukan karena dirinya dapat memmanifestasikan *asmâ*’ dan *ushâf*’ Tuhan. Diakui bahwa malaikat adalah makhluk Tuhan yang senantiasa berada dalam kesalehan, tetapi mereka tidak dapat menyandang jabatan *khalifah* karena dirinya tidak mampu menerima *tajalli* secara sempurna, mereka hanya dapat memmanifestasikan salah satu dari dua sifat dasar Tuhan, yakni sifat *Jamâl* (Maha Indah) atau sifat *Jalâl* (Maha Perkasa). Berbeda dengan Adam, kedua sifat tersebut bisa dimanifestasikan secara sempurna, sehingga Tuhan memerintahkan segenap malaikat bersujud kepadanya, kecuali iblis (membanggang).

Penolakan iblis terhadap perintah Tuhan menyebabkan ia ditempatkan dalam kelompok *kâfirun*. Perkataan iblis “*Anâ Khoirun Minhu*” menggaung sepanjang masa penciptaan sebagai ekspresi kesombongan ketika berhadapan dengan Adam yang baru saja diciptakan.

Kesombongan dan arogansi iblis timbul dari keyakinannya atas superioritas essensi ciptaan dirinya dari pada essensi ciptaan Adam. Api kelihatan lebih baik dan lebih kuat dari pada tanah liat. Tidak ada keraguan dalam pikiran iblis bahwa ia makhluk superior (*fādhil*), yang seharusnya tidak pernah bersujud dihadapan makhluk yang lemah ini, untuk sementara waktu telah mendapatkan kesenangan dan kemuliaan dari Tuhan (*mafadhūl/inferior*). Superioritas yang dipersepsi iblis dalam dirinya adalah superioritas eksternal. Ia tidak menyadari bahwa dalam pikiran Tuhan kemuliaan sebenarnya adalah kualitas internal, batin, suatu kualitas yang sangat berhubungan erat dengan kesempurnaan, kepercayaan dan dedikasi makhluk terhadap karya-karya yang baik. Iblis mengabaikan roh yang Tuhan tiupkan kedalam tubuh Adam dan kedalaman pengetahuan yang dimilikinya.

Memang ada gambaran yang menarik dari al-Diyarbakri tentang iblis dalam istilah-istilah kesufian. Iblis adalah seorang pertapa suci, *zāhid*, yang berjuang dari tingkat yang paling rendah ke tingkat keberadaan tanda-tanda ke-Tuhan-an yang paling tinggi. Sebagai hasil ribuan tahun beribadah, iblis mencapai kedekatan dengan singgasana Tuhan, dimana ia beribadah sebagai salah seorang terpilih yang dekat dengan-Nya. Tampaknya tidak ada tempat yang terukir dilangit dan di bumi dimana iblis tidak bersujud kepada Tuhan-nya.¹⁴

Al-Hallāj melihat iblis maupun Muhammad sebagai karakter yang sangat penting dalam mengungkapkan perbuatan Tuhan. Keduanya adalah instrumen yang taat, yang ketaatannya sangat teguh meskipun masing-masing mengalami perubahan yang berbeda.¹⁵ Ia juga, dalam pandangan al-Hallāj, merupakan model spiritual bagi semua orang muslim, karena ia lebih sempurna dari makhluk lain yang telah menyaksikan keesaan Tuhan, sekalipun mengakibatkan kerusakan dirinya.¹⁶

Karena manusia memiliki potensi untuk memanifestasikan *asmā'* dan *auṣhāf* Tuhan, lebih-lebih dua sifat dasar Tuhan diatas, yaitu sifat *Jamāl* seperti, kasih sayang, santun, pemurah dan lain-lain, dan sifat *Jalāl* seperti, perkasa, menjatuhkan hukuman atas yang bersalah, maka manusia mempunyai peluang yang besar untuk memasuki dan menjadi *tajalli* Tuhan yang sempurna (insan kamil).

Dalam pandangan Sachiko murata, essensi tujuan hidup manusia (laki-laki / perempuan) adalah untuk menjadi insan kamil, yaitu manusia yang dapat menyatukan sisi Ilahiyah sifat *Jamāl* (Yin) dan sifat *Jalāl* (Yang) untuk menjadi *kamāl* (sempurna). Untuk memperoleh pengetahuan yang benar tentang Tuhan, manusia perlu menggabungkan sifat ketakterbandingan (*Jalāl*) dan pemahaman mengenai

sifat keserupaan (*Jamāl*). Memahami semuanya secara penuh, berarti membina sikap-sikap tertentu dalam jiwa. Sikap-sikap ini bisa diringkas oleh dua kata kunci dalam al-Qur'ân, yaitu hamba ('*abd*) dan wakil (*khalifah*). Penghambaan dan kekhalifahan adalah dua sisi dari mata uang yang sama.

Memahami Tuhan dari sisi manusia adalah bergantung pada sudut pandang yang diambil. Baik Tuhan maupun manusia tidak mempunyai essensi. Tuhan adalah satu essensi, begitu pula manusia. Akan tetapi manusia itu bagaikan cermin yang mempunyai dua sisi. Satu sisi mencerminkan kualitas-kualitas penghambaan, sebagaimana termanifestasi dalam segenap ciptaan, dan sisi lainnya mencerminkan kualitas-kualitas ke-Tuhan-an seperti yang dimiliki Tuhan.¹⁷

Menurut Ibn 'Arabî, semua manusia mempunyai potensi untuk meraih derajat insan kamil. Yaitu manusia yang mampu memasuki *maqâmat* sampai pada tingkat dimana ia menyadari sepenuhnya kesatuan hakekatnya dengan Tuhan. Pencapaian ini ditandai dengan keadaan simanya kesadaran manusia terhadap segala alam, fenomena dan bahkan terhadap segala nama dan sifat Tuhan, sehingga yang betul-betul ada secara hakiki dan *baqâ'* dalam kesadarannya ialah wujud mutlak.

Untuk sampai kepada keadaan demikian, para sufi secara gradual harus menempuh enam tingkat *fanâ'*. Hal ini diungkapkan Ibn 'Arabî dalam kitabnya *al-Futûhât al-Makkiyah*, di antaranya adalah;

1. *Fanâ' An al-Mukhâlafât* (sirna dari segala dosa)
2. *Fanâ' An Af'âl al-'Ibâd* (sirna dari tindakan-tindakan hamba)
3. *Fanâ' An Shifât al-Makhlûqîn* (sirna dari sifat-sifat makhluk)
4. *Fanâ' An al-Dzât* (sirna dari personalitas diri)
5. *Fanâ' An Kull al-Alam* (sirna dari segenap alam)
6. *Fanâ' An Kull Mâ Siwallâh* (sirna dari segala sesuatu selain Tuhan)

Penutup

Sesungguhnya doktrin *Wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabî adalah suatu usaha untuk mempertahankan kemurnian tauhid dari segala bentuk syirik, karena tauhid adalah prinsip atau intisari Islam, dan syirik adalah dosa yang paling besar dalam ajaran Islam. Dalam pandangan para pendukungnya, dikatakan bahwa doktrin

Wahdat al-Wujūd yang dikembangkan Ibn 'Arabî tersebut merupakan bentuk tauhid yang tertinggi. Karena yang wujud haqiqi hanyalah Tuhan, sedangkan wujud-wujud lain yang ada di dunia ini merupakan refleksi dari *asmâ'* dan *aushâf*-Nya.

Menurut Ibn 'Arabî, setiap manusia mempunyai potensi untuk memanasifasikan *asmâ'* dan *aushâf* Tuhan, lebih-lebih dua sifat dasar, yaitu sifat *Jamâl* dan *Jalâl*, sehingga ada peluang besar bagi mereka untuk memasuki dan menjadi *tajalli* Tuhan (teofani) yang sempurna, yaitu insan kamil. Kesempurnaan insan kamil ini tidak lain adalah karena ia merupakan identifikasi dari hakekat Muhammad (Nur Muhammad) sebagai wadah *tajalli* paripurna Tuhan yang termanifestasikan secara sempurna. Lebih lanjut ia mengatakan, insan kamil merupakan *miniatur* dan realitas ke-Tuhan-an dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya, karena ia mampu memanasifasikan *asmâ'* dan *aushâf* Tuhan.

Endnotes

Salah satu faktor munculnya tasawuf adalah karena corak kodifikasi hukum Islam dan perumusan ilmu kalam yang rasionalis sehingga kurang bermotivasi *etikal* yang menyebabkan kehilangan moralitasnya, ia menjadi semacam wahana tiada isi atau semacam bentuk tanpa jiwa. H.A. Rivay Siregar, *Tasawwuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja grafindo, 1999), hal. 39.

Ibid., hal. 141.

Pengertian *hulûl* secara sederhana adalah Tuhan mengambil tempat dalam tubuh manusia tertentu, yaitu manusia yang telah dapat membersihkan dirinya dari sifat-sifat kemanusiaannya melalui *fanâ'* atau *ekstase*, sehingga terjadilah kesatuan manusia dengan Tuhan. Dengan lahirnya konsep ini, al-Hallâj menerima eksekusi. Tragedi ini rupanya agak diwarnai oleh motif politik pada saat al-Muqtadir menjabat khalifah 'Abbasiyah. Reynold A. Nicholson, *Mistik Dalam Islam*, terj. Team BA, (Jakarta: Bumi Askara, 1998), hal. 113.

- ⁴ Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999), hal. 92. Untuk lebih jelasnya pengertian *al-hoqq* dan *al-khalq* lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 46-57.

AE. Affifi, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terj. Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hal. 31-35.

- ⁶ Menurut Ibn 'Arabî, wujud hakiki adalah wujud Tuhan. Adapun wujud makhluk hanyalah bayangan, begitu juga halnya dengan gambar yang ada pada cermin. Ibn 'Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt), hal. 119.
- Murtadha Muthahhari, *Manusia Sempurna: Pandangan Islam Tentang Hakekat Manusia*, terj. M. Hasyim, (Jakarta: Lentera, 1992), hal. 2.
- Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat, Jilid 2*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), hal. 149
- ⁹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 10.
- ¹⁰ Sachiko Murata, *The Tao Of Islam*, (Bandung: Mizan, 1999), hal. 40.
- ¹¹ Ibn 'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 1980), hal. 76.
- ¹² Tuhan dari segi essensi-Nya tetap transenden, namun dari segi *asmâ'* dan *aushâf* – Nya, Tuhan itu immanen. Penjelasan lebih luas tentang transenden dan immanen bisa dibaca pada AE. Affifi, *op. cit.*, hal. 37-44. Pengertian ini berbeda dengan panteisme murni yang memandang Tuhan immanen dalam segala sesuatu dan manunggal dengan-Nya, sehingga segala sesuatu bersifat Ilahi. Selama ketransendenan itu masih diakui, dan disertai dengan pernyataan yang tegas tentang keimmanenan Tuhan, yang demikian itu tidak dapat disebut panteisme. Dalam pandangan Ibn Arabi, Tuhan secara substansial tidak diidentifikasi dengan ciptaan-Nya, karena Dia sendiri melebihi kualitas substansi yang sebaik apapun. Kenyataannya Dia adalah jauh lebih tinggi diatas semua kategori. Pengertian panteisme, teori dan tokohnya bisa dibaca pada Kutsar Azhari Noer, *op. cit.*, hal. 159.
- ¹³ Ibn 'Arabî memandang Nur Muhammad sebagai realitas universal (*al-haqîqah al-kulliyah*) yang menghimpun segenap realitas. Ia merupakan milik bersama antara Tuhan dan makhluk. Oleh karena itu ia tidak dapat disifati dengan *wujûd* (ada) maupun *'adam* (tidak ada), tidak dapat disifati dengan baru maupun *qadîm*, karena bila ia berada pada ada yang *qadîm*, maka iapun *qadîm*, tetapi bila ia berada pada yang baru, maka iapun baru. Jadi wujud Nur Muhammad merupakan bentuk wujud tersendiri yang menghubungkan antara yang Mutlak dan alam yang terbatas. Ia disebut *qadîm* jika dipandang sebagai ilmu Tuhan yang *qadîm*, dan ia dikatakan baru karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru. Yunasri Ali, *op. cit.*, hal. 55.
- ¹⁴ Peter J. Awn, *Tragedi Setan : Iblis dalam Psikologi Sufi*, terj. Arif Rakhmat, (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000), hal. 64.
- ¹⁵ *Ibid.*, hal. 265.
- ¹⁶ *Ibid.*, hal. 266.
- ¹⁷ Sachiko Murata, *op. cit.*, hal. 40.

Bibliography

- Affifi, AE, *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*, terj. Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995)
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi*, (Jakarta: Paramadina, 1997)
- 'Arabi, Ibn, *Fusûs al-Hikam*, (Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabiyah, 1980)
- , *Al-Futûhât al-Makkiyah*, (Beirut: Dâr al-Fikr, tt)
- Azhari Noer, Kautsar, *Ibn 'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995)
- Awn, Peter J, *Tragedi Setan : Iblis dalam Psikologi Sufi*, terj. Arif Rakhmat, (Yogyakarta: Yayasan Benteng Budaya, 2000)
- Hadiwijono, Harun, *Sari Sejarah Filsafat Barat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1995), Jilid 2,
- Murata, Sachiko, *The Tao Of Islam*, (Bandung: Mizan, 1999)
- Muthahhari, Murtadha, *Manusia Sempurna: Pandangan Islam Tentang Hakekat Manusia*, terj. M. Hasyim, (Jakarta: Lentera, 1992)
- Nasution, Harun, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1999)
- Nicholson, Reynold A, *Mistik Dalam Islam*, terj. Team BA, (Jakarta: Bumi Askara, 1998)
- Siregar, H.A. Rivay, *Tasawwuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, (Jakarta: Raja grafindo, 1999)