

BAB III

BIOGRAFI TOKOH

A. Riwayat Hidup Ibnu Arabi

Ibnu Arabi memiliki nama lengkap Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad ibn Abdullah al-Hatimi al-Ta'i al-Andalusi. Ia lebih dikenal dengan gelar kehormatan *Muhyiddin* (Penghidup Agama) dan *Syaikh al-Akbar* (Guru Agung), dua gelar yang mencerminkan betapa luar biasanya kedudukan intelektual dan spiritual yang ia sandang dalam tradisi tasawuf Islam. Nasabnya berasal dari suku Arab terkemuka, Bani Ta'i, yang dikenal memiliki akar kesejarahan yang kuat dalam peradaban Arab-Islam, sehingga latar belakang keluarga ini turut membentuk kepribadian dan orientasi intelektualnya sejak masa kecil.¹

Ibnu Arabi lahir pada 17 Ramadhan 560 H, yang bertepatan dengan 28 Juli 1165 M, di kota Mursia, sebuah kota yang terletak di wilayah Andalusia, Spanyol bagian tenggara,

¹ Kautsar Azhari Noer, “*Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*,” Jurnal Islamica, UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 6, No. 1, September 2011, hlm. 73–74.

yang pada masa itu berada di bawah kekuasaan Islam dan menjadi salah satu pusat peradaban dan keilmuan Islam di Barat. Ayahnya, Ali bin Muhammad, merupakan seorang pejabat pemerintahan yang cukup berpengaruh di lingkungan istana, sehingga keluarga Ibnu Arabi termasuk dalam kalangan terpandang secara sosial maupun intelektual. Kondisi ini memberikan Ibnu Arabi akses yang luas terhadap lingkungan keilmuan dan pergaulan dengan para ulama serta cendekiawan sejak usia muda. Ketika Ibnu Arabi masih berusia sekitar delapan tahun, keluarganya berpindah ke kota Sevilla, yang pada saat itu merupakan ibu kota dinasti Muwahhidun dan pusat kebudayaan Islam yang paling bergairah di seluruh Andalusia, sehingga mendorong ini membuka wawasan intelektual Ibnu Arabi secara lebih luas dan sistematis.²

Sejak masa remajanya di Sevilla, Ibnu Arabi menunjukkan kecerdasan yang luar biasa dan kerakusan intelektual yang sulit ditandingi. Ia menuntut ilmu kepada sejumlah ulama besar Andalusia pada masanya, mempelajari al-Qur'an, hadits,

² Rofi'ie, "*Wahdat al-Wujud dalam Pemikiran Ibnu Arabi*," Ulul Albab: Jurnal Studi Islam, UIN Malang, Vol. 3, No.1, 2001, hlm. 2–3.

fikih, nahwu, sastra Arab, serta filsafat dengan kesungguhan yang mendalam. Salah satu momen paling bersejarah dalam perjalanan intelektual awal Ibnu Arabi adalah pertemuannya dengan Ibnu Rusyd, filsuf besar Islam yang terkenal dengan komentar-komentarnya atas karya-karya Aristoteles. Pertemuan ini terjadi ketika Ibnu Arabi masih sangat muda, dan dikisahkan bahwa Ibnu Rusyd sendiri merasa terkagum-kagum menyaksikan kedalaman pemahaman seorang remaja yang belum lama menekuni ilmu, namun sudah mampu melampaui batas-batas pengetahuan diskursif yang selama ini menjadi kebanggaan kaum penyair.³

Pertemuan dua generasi yang berbeda ini sangat simbolis: Ibnu Rusyd mewakili puncak tradisi rasionalisme filsafat, sementara Ibnu Arabi mewakili gelombang baru pemikiran mistis yang tidak membuang rasio, melainkan memeluknya sekaligus melampauinya melalui *dzauq* (cita rasa spiritual) dan *kasyf* (penyingkapan). Ibnu Arabi tidak hanya menyerap tradisi keilmuan Islam klasik, tetapi juga

³ Happy Susanto, “*Filsafat Manusia Ibnu Arabi*,” Jurnal Tsaqafah, UNIDA Gontor, Vol. 10, No.1, Mei 2014, hlm. 3–4.

secara aktif berguru kepada para sufi terkemuka di Andalusia dan Maghrib, di antaranya Abu Madyan al-Ghawts yang pengaruhnya sangat besar dalam membentuk orientasi sufistik Ibnu Arabi, serta sejumlah syaikh lain yang memperkenalkannya pada dimensi-dimensi lebih dalam dari ilmu batin (*ilm al-bathin*). Proses pendidikan ini berlangsung tidak hanya melalui jalur formal, tetapi juga melalui pengalaman langsung dalam halaqah-halaqah tasawuf yang semakin intensif.⁴

yang paling membedakan Ibnu Arabi dari ulama dan filsuf lainnya adalah intensitas perjalanan spiritualnya yang luar biasa, yang tidak hanya bersifat geografis tetapi juga bersifat batiniyah dan transendental. Sejak usia muda, Ibnu Arabi telah mengalami berbagai pengalaman spiritual yang luar biasa, termasuk mimpi-mimpi profetis dan perjumpaan spiritual dengan tokoh-tokoh besar, seperti pengakuannya bahwa ia pernah berjumpa secara spiritual dengan Nabi Isa, Nabi Musa, dan Nabi Muhammad saw. dalam maqam-

⁴ Zainul Adzfar, “*Tajalli Tuhan dalam Perspektif Ibnu Arabi*,” Jurnal Theologia, UIN Walisongo Semarang, Vol. 24, No.1, 2013, hlm. 128–129

maqam tertentu selama perjalanan ruhaniyahnya. Pengalaman-pengalaman ini bukan sekadar bagian dari biografi pribadi yang bersifat anekdotal, melainkan merupakan sumber langsung dari pemikiran-pemikiran besar yang kemudian ia tuangkan dalam karya-karyanya.⁵

Perjalanan fisik Ibnu Arabi juga tidak kalah luar biasa. Ia meninggalkan Andalusia pada tahun 590 H/1194 M dan memulai pengembaraan panjang yang membawa melintasi berbagai wilayah dunia Islam: dari Maroko, Tunisia, Mesir, hingga akhirnya ia tiba di Makkah Al-Mukarramah pada sekitar tahun 598 H/1202 M. Di Makkah inilah Ibnu Arabi mengalami salah satu pengalaman spiritual paling puncak dalam hidupnya, yang ia ungkapkan sebagai ilham untuk mulai menulis karya terbesar sepanjang hidupnya. Dari Makkah, perjalanannya berlanjut ke Bagdad, Mosul, Anatol, dan akhirnya ia menetap di Damaskus, Suriah, di mana ia menghabiskan tahun-tahun terakhir hidupnya dalam

⁵ Syamsun Ni'am, "*Wahdatul Wujud dan Implikasinya dalam Kehidupan Beragama*," Jurnal Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 2, No.1, Juni 2012, hlm. 44–46

ketenangan untuk menyelesaikan karya-karyanya dan mengajarkan ilmu kepada murid-muridnya. Perjalanan panjang ini bukan sekadar perjalanan geografis, melainkan merupakan suluk kosmis yang membentuk kedalaman dan keluasan wawasan pemikirannya.⁶

Wafat Ibnu Arabi pada tanggal 22 Rabi'ul Akhir 638 H, bertepatan dengan tanggal 16 November 1240 M, di kota Damaskus, Suriah, dalam usia sekitar 75 tahun. Ia dimakamkan di lereng bukit Qasyiun, Damaskus, di mana makamnya hingga hari ini tetap menjadi tempat yang diziarahi oleh ribuan orang dari berbagai penjuru dunia sebagai penghormatan atas keagungan ilmu dan kedalaman spiritualitasnya. Kematian Ibnu Arabi tidak mengakhiri pengaruhnya; Sebaliknya, sepeninggalnya, pemikirannya terus menyebar luas dan mengalami proses penerimaan,

⁶ Maulana, “*Filsafat Ketuhanan Ibnu Arabi: Telaah Kitab Bukit al-Rumuz wa Mafatih al-Kunuz*,” Jurnal Yaqzhan , IAIN Syekh Nurjati Cirebon, Vol. 4, No.2, Desember 2018, hlm. 38–40

komentar, serta pemikiran yang tidak pernah berhenti hingga era kontemporer.⁷

Warisan intelektual Ibnu Arabi sangat luar biasa luasnya. Dalam dunia tasawuf, ia dianggap sebagai arsitek utama dari apa yang kemudian disebut sebagai tasawuf falsafi atau tasawuf spekulatif, yang membedakannya dari tasawuf *amali* (praktis) yang lebih fokus pada aspek ibadah dan akhlak. Konsep-konsepnya seperti *wahdat al-wujud*, *tajalli*, *al-insan al-kamil*, *al-a'yan al-tsabitah*, dan *barzakh* menjadi pemahaman standar dalam wacana sufistik global yang terus dikaji, diperdebatkan, dan dikembangkan oleh para pemikir setelahnya, mulai dari Shadriddin al-Qunawi (murid sekaligus menantunya), Jalaluddin Rum, Abd al-Karim al-Jili, hingga para pemikir Islam kontemporer. Di Indonesia sendiri, kajian terhadap pemikiran Ibnu Arabi semakin berkembang pesat, terutama di lingkungan akademik UIN dan IAIN, yang menjadikan pemikirannya sebagai objek kajian tesis, disertasi, dan penelitian-riset

⁷ Cecep Alba, "*Konsep Al-Insan Al-Kamil dalam Perspektif Tasawuf*," Jurnal Pendidikan Agama Islam (Ta'lim), UPI Bandung, Vol. 10, No.1, 2012, hlm. 55–56.

ilmiah yang terus bertambah dari tahun ke tahun, sebagai bukti bahwa relevansi pemikirannya tidak pernah benar-benar usang di hadapan modernitas.⁸

B. Latar Belakang Pemikiran Ibnu Arabi

Secara garis besar, kerangka pemikiran Ibnu Arabi dipengaruhi oleh empat sumber utama: tradisi tasawuf klasik Islam, filsafat Islam yang dipelopori oleh Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd, warisan Neoplatonisme Yunani yang masuk ke dunia Islam melalui gerakan penerjemahan, serta al-Qur'an dan Sunnah Nabawiyyah sebagai landasan wahyu yang menjadi titik berangkat dan titik kembali seluruh bangunan pemikirannya. Namun pengaruh yang paling dominan dalam membentuk bangunan metafisika dan ontologi Ibnu Arabi bersumber dari dua sumber utama, yaitu tradisi tasawuf klasik dan filsafat Islam melalui pemikiran Ibnu Sina. Bertolak dari dua arus besar inilah Ibnu Arabi kemudian merumuskan sistem pemikirannya yang khas dan

⁸ Kautsar Azhari Noer, "*Wahdat al-Wujud Ibnu Arabi: Sebuah Pengantar*," Jurnal Islamica, UIN Sunan Ampel Surabaya, Vol. 6, No. 1, September 2011, hlm. 80–82

orisinal, yang memadukan antara pengalaman mistis (*dzauqiyyah*) dan artikulasi rasional-filosofis secara sekaligus.⁹

1. Tasawuf Klasik

Pengaruh pertama dan paling langsung yang membentuk pemikiran Ibnu Arabi adalah tradisi tasawuf klasik Islam yang telah berkembang selama berabad-abad sebelumnya. Ibnu Arabi bukan muncul dari ruang kosong; ia adalah pewaris dan puncak dari sebuah tradisi spiritual panjang yang dimulai dari generasi sahabat Nabi dan terus berkembang melalui tangan para sufi besar seperti Hasan al-Bashri, Rabi'ah al-Adawiyyah, Ma'ruf al-Karkhi, hingga tokoh-tokoh besar abad ke-3 dan ke-4 Hijriyah seperti Abu Yazid al-Bistami, al-Junayd al-Baghdadi, dan al-Husain ibn Mansur al-Hallaj. Dari Abu Yazid al-Bistami, Ibnu Arabi menyerap gagasan tentang *fana* (pelenyapan diri) yang radikal dan pengalaman *baqa* (kekekalan dalam Tuhan)

⁹ Egi Tanadi Taufik, “Genealogi Pemikiran Mistisisme Ibnu Arabi: Dari Tasawuf Klasik menuju Tasawuf Falsafi,” Jurnal Kalimah: Jurnal Studi Agama dan Pemikiran Islam, UNIDA Gontor, Vol. 15, No. 2, September 2017, hlm. 211–213

yang menjadi salah satu poros utama dalam doktrin mistisnya. Dari al-Junayd, ia mengambil pendekatan yang lebih terukur dan sistematis dalam mengintegrasikan pengalaman mistis dengan kerangka syariat. Sementara dari al-Hallaj, yang terkenal dengan ungkapan kontroversialnya "*Ana al-Haqq*" (Akulah Yang Maha Benar), Ibnu Arabi mendapatkan keberanian intelektual untuk mengungkapkan pengalaman spiritual yang paling dalam dalam bahasa yang melampaui batas-batas ekspresi biasa.¹⁰

Di antara seluruh sufi pendahulunya, pengaruh paling langsung dalam kehidupan Ibnu Arabi datang dari gurunya di Andalusia dan Maghrib, terutama Abu Madyan al-Ghawts (w. 594 H/1198 M), seorang wali besar yang berasal dari Sevilla dan kemudian menetap di Tlemcen (Aljazair). Meskipun Ibnu Arabi tidak pernah bertemu langsung dengan Abu Madyan karena sang guru wafat sebelum pertemuan itu dilaksanakan, pengaruh ajarannya sangat

¹⁰ Badrudin, "*Al-Hallaj dan Pengaruhnya terhadap Perkembangan Tasawuf Falsafi*," Jurnal Al-Qalam, UIN Sultan Maulana Hasanuddin Banten, Vol. 21, No.1, Juni 2015, hlm. 78–80

besar melalui para murid Abu Madyan yang menjadi guru langsung Ibnu Arabi. Dari sinilah Ibnu Arabi mewarisi tradisi tasawuf Andalusia-Maghribi yang memadukan antara zuhud, mahabbah, dan *ma'rifah* secara harmonis. Lebih dari sekedar pewarisan, Ibnu Arabi kemudian mensistematisasikan seluruh warisan tasawuf klasik ini ke dalam sebuah bangunan metafisika sufistik yang jauh lebih koheren dan komprehensif dari yang pernah ada sebelumnya, menjadikannya bukan sekedar penerus tetapi juga transformator tradisi tasawuf Islam.¹¹

2. Ibnu Sina dan Ibnu Rusyd

Pengaruh kedua yang sangat signifikan terhadap pemikiran Ibnu Arabi berasal dari tradisi filsafat Islam, khususnya pemikiran Ibnu Sina (Avicenna, 980–1037 M) dan dalam taraf tertentu juga pemikiran Ibnu Rusyd (Averroes, 1126–1198 M). Ibnu Sina menyusun sebuah sistem filsafat yang memadukan antara metafisika Aristotelian dan Neoplatonisme dalam kerangka Islam, yang paling relevan

¹¹ Egi Tanadi Taufik, "*Silsilah Pemikiran Mistisisme Ibnu Arabi*," hlm. 215–216.

bagi Ibnu Arabi adalah konsep Ibnu Sina tentang emanasi (*al-sudur*) dan hirarki wujud, yakni bagaimana wujud memancar dari Wujud Pertama (Tuhan) secara bertahap melalui Akal-Akal Kosmis (*uqul*) hingga mencapai alam materi. Kerangka emanatif Ibnu Sina ini diserap dan ditransformasikan oleh Ibnu Arabi menjadi doktrin *tajalli* (manifestasi/penampakan diri Tuhan), meskipun Ibnu Arabi mengisinya dengan muatan sufistik dan ontologis yang jauh melampaui apa yang terkandung oleh Ibnu Sina sendiri. Jika Ibnu Sina berbicara tentang proses emanasi yang bersifat niscaya dan impersonal, Ibnu Arabi berbicara tentang *tajalli* yang bersifat personal dan gerakan oleh kehendak cinta (*mahabbah*) Tuhan yang ingin mengenal diri-Nya melalui ciptaan.¹²

Pertemuan Ibnu Arabi dengan Ibnu Rusyd merupakan salah satu hal paling berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam. Pertemuan ini terjadi di Cordoba ketika Ibnu Arabi

¹² Mukhtar Hadi, "Pengaruh Ibnu Sina terhadap Perkembangan Tasawuf Falsafi dalam Islam," Jurnal Pemikiran Keislaman, IAIN Tulungagung, Vol. 24, No. 2, Agustus 2013, hlm. 303–305

masih sangat muda, atas permintaan ayahnya yang mengenal Ibnu Rusyd secara pribadi. Ibnu Rusyd, yang pada saat itu merupakan filsuf paling terkemuka di dunia Islam Barat, ingin bertemu dengan pemuda yang kabarnya telah memiliki kedalaman pemahaman yang luar biasa. Dalam pertemuan itu, yang dikisahkan oleh Ibnu Arabi sendiri dalam *Futuh al-Makkiyyah*, Ibnu Rusyd mengajukan sebuah pertanyaan filsafati dan pesona menyaksikan bagaimana Ibnu Arabi menjawabnya bukan melalui penalaran diskursif (*Burhan*), melainkan melalui intuisi spiritual (*Dzauq*) yang melampaui batas-batas filsafat rasional. Pertemuan ini menjadi simbolik: Ibnu Rusyd mewakili puncak rasionalisme filsafat yang memberdayakan akal (*aql*), sementara Ibnu Arabi mewakili tradisi gnosis sufistik yang melampaui akal melalui kasyf. Ibnu Arabi tidak menolak filsafat, tetapi menempatkannya sebagai tangga yang harus dilampaui, bukan sebagai tujuan akhir pengetahuan.¹³

¹³ Muh. Tasrif, "Epistemologi Ibnu Arabi: Kasyf sebagai Sumber

3. Neoplatonisme Yunani

Warisan pemikiran Yunani, khususnya arus Neoplatonisme yang dipelopori oleh Plotinus (205–270 M), memasuki dunia pemikiran Islam melalui gerakan besar penerjemahan (*harakah al-tarjamah*) pada masa Dinasti Abbasiyyah, terutama melalui institusi *Bayt al-Hikmah* di Baghdad. Di antara teks-teks yang diterjemahkan dan sangat berpengaruh adalah Teologi Aristoteles, yang sesungguhnya merupakan terjemahan dan adaptasi dari karya Plotinus, *Enneads* IV-VI, dan seringkali secara keliru dianggap sebagai karya Aristoteles oleh para cendekiawan Muslim. Teks inilah yang memperkenalkan gagasan-gagasan khas Neoplatonisme ke dalam wacana filsafat Islam, termasuk konsep Yang Satu (*to hen*) sebagai sumber tunggal dari seluruh realitas, proses emanasi dari Yang Satu menuju Akal Universal, Jiwa

Kosmis, dan akhirnya materi, serta gagasan tentang kembali (*epistrophe*) jiwa ke sumbernya melalui kontemplasi.¹⁴

Pengaruh Neoplatonisme terhadap Ibnu Arabi tidak bersifat langsung dalam arti Ibnu Arabi mengambil begitu saja konsep-konsep Plotinus, melainkan melalui sebuah proses penyerapan, transformasi, dan islamisasi yang sangat mendalam. Konsep Yang Satu dalam Neoplatonisme bertransformasi menjadi *al-Ahadiyyah* (Keesaan Mutlak) Tuhan dalam pemikiran Ibnu Arabi; proses emanasi bertransformasi menjadi doktrin *tajalli*; dan gagasan tentang kembali jiwa kepada sumbernya bertransformasi menjadi konsep *ma'rifah* dan *fana* sebagai perjalanan spiritual manusia kembali kepada Tuhan. Meski demikian, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya: dalam Neoplatonisme, Yang Satu bersifat impersonal dan tidak dapat disifati dengan apapun, sementara Tuhan dalam pemikiran Ibnu Arabi memiliki dimensi personal yang

¹⁴ Wahyu Murtiningsih, "Neoplatonisme dan Pengaruhnya dalam Filsafat Islam," *Jurnal Filsafat*, Universitas Gadjah Mada Yogyakarta, Vol. 21, No. 2, Agustus 2011, hlm. 144–147.

sangat kuat, yaitu Tuhan yang mencintai, berkehendak, dan mewujudkan diri bukan karena keharusan logis, melainkan karena kehendak cinta-Nya yang bebas dan tak terkondisi. Inilah yang membuat pemikiran Ibnu Arabi, meski sangat mempengaruhi Neoplatonisme, tetap tertanam kuat dalam tradisi monoteisme Islam yang personal.¹⁵

4. Al-Qur'an dan Sunnah Nabawiyyah

Seluruh pengaruh eksternal yang telah disebutkan, sumber yang paling mendasar, paling otoritatif, dan paling menentukan dalam seluruh bangunan pemikiran Ibnu Arabi adalah al-Qur'an al-Karim dan Sunnah Nabawiyyah . Ibnu Arabi bukan sekedar seorang filsafat atau sufi yang mengutip al-Qur'an sebagai ornamen retorik dalam karyanya, melainkan seorang pemikir yang sungguh-sungguh membangun seluruh kerangka metafisikanya dari dalam teks al-Qur'an melalui metode tafsir esoterik (*ta'wil batini*) yang sangat khas. Ia membaca al-Qur'an bukan

¹⁵ Arifuddin Ahmad, “*Transformasi Neoplatonisme dalam Tasawuf Ibnu Arabi*,” Jurnal Ushuluddin, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, Vol. 22, No. 2, Juli 2014, hlm. 168–170.

hanya pada lapisan makna lahirnya (*tafsir zahir*), melainkan mengalami lapisan-lapisan makna batinnya yang tidak terbatas, sesuai dengan keyakinannya bahwa Kalamullah memiliki dimensi kedalaman yang tak terhingga sama dengan tak terhingga-nya Dzat yang Menyetujuinya.¹⁶

Dalam karya terbesarnya, *al-Futuh al-Makkiyyah*, Ibnu Arabi secara eksplisit menyatakan bahwa seluruh ilmu yang ia tuangkan dalam karya tersebut bersumber dari *ilham Ilahi* dan *kasyf rabbani*, bukan semata-mata dari proses berpikir rasional atau pembelajaran tekstual biasa. Ia mengklaim bahwa *Fusus al-Hikam*, karya yang paling padat dan konsentrat, diterima langsung dari Rasulullah saw. dalam sebuah pengalaman spiritual, di mana Nabi secara langsung menyerahkan buku itu kepadanya untuk disampaikan kepada umat. Klaim ini mencerminkan betapa Ibnu Arabi menempatkan tradisi kenabian sebagai sumber otoritas tertinggi dalam seluruh sistem pemikirannya. Tidak

¹⁶ Ahmad Fawaid, “*Hermeneutika Sufi: Metode Tafsir Esoterik Ibnu Arabi dalam al-Futuh al-Makkiyyah*,” *Jurnal Nun: Jurnal Studi Alquran dan Tafsir*, IAIN Bukittinggi, Vol. 3, No.1, 2017, hlm. 34–37.

mengherankan jika setiap konsep besar dalam pemikirannya, mulai dari *wahdat al-wujud*, *tajalli*, *al-insan al-kamil*, hingga *al-a'yan al-tsabitah*, selalu didasarkan pada ayat-ayat al-Qur'an dan hadits-hadits Nabi yang ia tafsirkan secara mendalam dan berlapis. Dalam hal ini, Ibnu Arabi sesungguhnya tidak memisahkan antara pengalaman mistis dan otoritas wahyu; keduanya adalah dua jalan yang saling memperkuat satu kebenaran yang sama.¹⁷

C. Karya-Karya Ibnu Arabi

Al-Futuh al-Makkiyyah (Pembukaan-Pembukaan Makkah) merupakan karya terbesar dan paling monumental yang pernah dihasilkan Ibnu Arabi, mulai ditulis sekitar tahun 598 H/1202 M di Makkah al-Mukarramah dan terus disempurnakan hingga menjelang akhir hayatnya. Karya ini terdiri dari 560 bab yang mencakup hampir seluruh dimensi pemikiran Islam secara sekaligus: dari kosmologi, ontologi, epistemologi sufistik, tafsir esoterik al-Qur'an, ilmu-ilmu

¹⁷ Imam Kanafi, "Epistemologi Irfani Ibnu Arabi dan Relevansinya bagi Pengembangan Spiritualitas Islam Kontemporer," Jurnal At-Taqaddum, UIN Walisongo Semarang, Vol. 9, No.1, (2017) hlm. 55–57.

syariat, hingga ulasan yang sangat rinci tentang maqamat dan ahwal dalam perjalanan spiritual. Ibnu Arabi sendiri menegaskan bahwa karya ini tidak lahir dari proses penalaran rasional semata, melainkan dari ilham langsung (*ilham rabbani*) yang ia terima selama tinggal di Makkah. Dalam karya ini, Ibnu Arabi menjelaskan bahwa seluruh realitas yang ada di alam semesta ini tidak lain merupakan penampakan (*tajalli*) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang tak terbatas, dan manusia sebagai *al-insan al-kamil* menduduki posisi paling istimewa di antara seluruh ciptaan karena kemampuannya mencerminkan keseluruhan nama dan sifat Tuhan secara sempurna dan menyeluruh. *Al-Futuh al-Makkiyyah* hingga hari ini masih menjadi rujukan utama dan paling otoritatif bagi para peneliti yang ingin memahami pemikiran Ibnu Arabi secara komprehensif dan mendalam.¹⁸

¹⁸ Ismail Hasan, “*Al-Futuh al-Makkiyyah sebagai Ensiklopedia Sufistik: Kajian atas Struktur dan Muatan Pemikiran Ibnu Arabi*,” Jurnal Ilmu Ushuluddin , UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 14, No. 1, Januari 2015, hlm. 45–47

Fusus Al-Hikam (Permata-Permata Hikmah) ditulis oleh Ibnu Arabi pada tahun 627 H/1229 M di Damaskus, hanya beberapa tahun sebelum ia wafat, dan dianggap sebagai karya yang paling padat, paling konsentrat, sekaligus paling kontroversial di antara seluruh karyanya. Karya ini terdiri dari 27 fasal, di mana setiap fasalnya membahas hikmah khusus yang dinisbatkan kepada salah seorang nabi dalam tradisi Islam, mulai dari Nabi Adam hingga Nabi Muhammad saw. Ibnu Arabi mengklaim bahwa karya ini tidak ia tulis atas kemauannya sendiri, melainkan diterima langsung dari Rasulullah saw. dalam sebuah pengalaman spiritual di mana Nabi secara langsung menyerahkan sebuah kitab kepadanya dan memerintahkannya untuk menyebarkan isinya kepada umat manusia. Setiap nabi dalam *Fusus al-Hikam* dipandang sebagai manifestasi (*mazhar*) dari salah satu nama Tuhan yang paling dominan, sehingga perjalanan kenabian secara keseluruhan merupakan proses bertahap di mana Tuhan mengenalkan diri-Nya kepada manusia melalui berbagai dimensi keilahian-Nya. Karya ini menjadi salah

satu teks yang paling banyak dikomentari (*syarh*) oleh para pemikir Islam sesudahnya, termasuk oleh Shadrudin al-Qunawi , Abd al-Razzaq al-Qasyani , dan Abd al-Karim al-Jili , yang masing-masing menulis *syarh* panjang atas teks yang singkat namun sangat dalam ini.¹⁹

Tarjuman al-Ashwaq (Penerjemah Kerinduan) adalah antologi puisi cinta (*diwan*) yang ditulis oleh Ibnu Arabi pada tahun 611 H/1214 M, yang merupakan kumpulan syair-syair liris yang sarat dengan simbolisme sufistik yang mendalam. Karya ini lahir dari pertemuannya dengan seorang perempuan muda yang sangat cantik dan terpelajar bernama Nizam, putri dari seorang syaikh terkemuka di Makkah yang ia jumpai selama tinggal di sana. Kecantikan Nizam, bagi Ibnu Arabi, bukanlah sekedar keindahan fisik yang bersifat personal dan terbatas, melainkan merupakan *tajalli* dari keindahan Ilahi yang mutlak (*al-jamal al-ilahi*) yang terpantulkan dalam bentuk keindahan ciptaan. Melalui

¹⁹ Saeful Anwar, "Konsep Nubuwwah dalam *Fusus al-Hikam* Ibnu Arabi," Jurnal Refleksi, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Vol. 14, No.1, April 2014, hlm. 62–65

puisi-puisi dalam *Tarjuman al-Ashwaq*, Ibnu Arabi mengekspresikan kerinduan jiwa manusia kepada sumbernya yang Ilahi dalam bahasa cinta yang indah dan berlapis makna. Karena banyak pembaca memahami syair-syairnya secara harfiah sebagai ekspresi cinta romantis biasa, Ibnu Arabi kemudian menulis sebuah *syarh* (komentar) atas karya sendiri yang berjudul *Dhakhair al-A'laq*, yang di dalamnya ia menjelaskan bahwa setiap bait yang tampaknya berbicara tentang kecantikan fisik seseorang sesungguhnya merupakan ungkapan simbolis tentang keindahan Tuhan dan kerinduan jiwa untuk bersatu kembali kepada-Nya. Karya ini juga sebagai salah satu penyair terbesar dalam tradisi sastra Islam klasik.²⁰

Shajarat al-Kawn (Pohon Keberadaan) adalah salah satu karya Ibnu Arabi yang lebih ringkas namun sangat kaya secara simbolis, yang di dalamnya ia mengungkapkan tentang struktur kosmologi dan hierarki wujud melalui

²⁰ Lailial Muhtifah, “*Simbolisme Cinta dalam Tarjuman al-Ashwaq Ibnu Arabi: Antara Ekspresi Estetis dan Makna Sufistik*,” Jurnal Bayan: Jurnal Studi Al-Quran dan Tafsir, UIN Sunan Gunung Djati Bandung, Vol. 2, No.1, Juni 2017, hlm. 38–41.

metafora pohon sebagai gambaran dari keseluruhan realitas yang berasal dari satu akar tunggal. Ibnu Arabi membangun kerangka kosmologinya melalui gambaran sebuah pohon raksasa yang akarnya adalah Wujud Tuhan yang mutlak *al-wujud al-mutlaq*), batangnya adalah realitas Muhammad (*al-haqiqah al-muhammadiyah*) sebagai hakikat pertama yang memancar dari Wujud Mutlak, cabang-cabangnya adalah berbagai tingkatan wujud kosmis, dan dedaunannya adalah seluruh entitas individu yang ada di alam semesta ini. Dalam karya ini Ibnu Arabi menegaskan bahwa tidak ada satupun entitas di alam semesta yang berdiri sendiri secara ontologis, melainkan semuanya tumbuh dari dan bergantung pada satu akar wujud yang sama, yaitu Tuhan.