

Tasawuf dan Kosmologi

Fuad Mahbub Siraj

Falsafah Agama, Universitas Paramadina, Jakarta

fuad_mahbub_siraj@yahoo.co.id

Abstract: *Mysticism or sufism is an activity that is focused on the esoteric aspect of Islam. It is totally different from the orientation of fiqh and shari'a which are more directed to the exoteric in Islam. Cosmology is the origin of the universe and the occurrence, and Ibn 'Arabī is one of the sufi who discussed the issues of universe. In the works of Ibn 'Arabī, the term of 'alam is translated by the Western researchers with cosmos. The cosmos or universe is defined as everything other than Allah (mā siwā Allah or al-Ḥaqq.) Ibn 'Arabī's cosmology essentially is called as prophetic cosmology (apostolic.) This knowledge is a form of knowledge that was transmitted from the Prophet Ādam to the Prophet Muḥammad, however, in grounding it, Ibn 'Arabī limited it to the prophetic knowledge in the Qur'an and Ḥadīth.*

Keywords: *Cosmology, sufism, Ibn 'Arabī*

Abstraksi: *Tasawuf atau sufisme adalah kegiatan yang lebih dititikberatkan pada aspek esoterik Islam. Ia berbeda sama sekali dari orientasi fiqh dan syari'ah yang lebih mengarah kepada eksoterisme dalam Islam. Kosmologi ialah asal usul alam semesta dan proses kejadiannya dan Ibn 'Arabī adalah salah seorang dari kalangan sufi yang membicarakan persoalan alam semesta. Dalam karya Ibn 'Arabī kata 'alam diterjemahkan oleh peneliti-peneliti Barat dengan cosmos. Kosmos atau alam didefinisikannya dengan segala sesuatu selain Allah (mā siwā Allah atau al-Ḥaqq.) Kosmologi Ibn 'Arabī pada dasarnya disebut kosmologi profetik (kerasulan.) Pengetahuan ini merupakan suatu bentuk pengetahuan yang ditransmisikan mulai dari Nabi Ādam as. sampai Nabi Muḥammad saw. Tetapi dalam membukumkannya, Ibn 'Arabī membatasinya hanya pada pengetahuan profetik dalam al-Qur'an dan Ḥadīts.*

Katakunci: *Kosmologi, Sufi, Ibn 'Arabī*

Pendahuluan

Salah satu perkara penting yang banyak disebut dalam al-Qur'an adalah persoalan alam semesta. Ayat-ayat yang menyangkut alam semesta dan fenomenanya disebut ayat *kawniyyah*.¹ Ayat al-Qur'an mengajak manusia agar memerhatikan dan memikirkan tentang penciptaan alam semesta, karena di dalamnya terdapat tanda-tanda keberadaan dan kekuasaan Allah. Ayat-ayat *kawniyyah* banyak ditemukan dalam al-Qur'an dan hal ini menunjukkan betapa pentingnya persoalan ini untuk diperhatikan oleh umat Islam. Ahmad Baiquni menyebutkan, dengan adanya ayat-ayat *kawniyyah* dan dorongan untuk

memikirkannya maka muncullah di kalangan umat Islam suatu kegiatan observasional yang disertai pengukuran. Dengan kegiatan tersebut, ilmu tidak lagi bersifat kontemplatif belaka, seperti yang diterima umat Islam dari warisan Yunani, tapi mulai memiliki ciri empiris, sehingga tersusunlah dasar-dasar sains. Metode ilmiah, berupa pengukuran yang teliti melalui observasi dan pertimbangan rasional mulai dikembangkan dan diterapkan, telah mengubah astrologi menjadi astronomi.² Maka sejak abad ke-12 M. muncul kajian tentang alam semesta

¹ Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur'an* (Jakarta: Mizan, 1992), 31.

² Ahmad Baiquni, "Konsep-Konsep Kosmologis," dalam Budhy Munawar-Rachman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah* (Jakarta: Paramadina, 1994), 59.

yang bersifat observasional di kalangan umat Islam. Kajian mereka sudah dapat disebut kosmologi,³ bukan astronomi atau astrologi.

Dalam al-Qur'an tidak ditemukan keterangan ayat secara rinci dan tegas yang menjelaskan bagaimana proses penciptaan alam beserta isinya. Oleh karena itu tidaklah mengherankan jika terjadi perbedaan dan keragaman dalam memahaminya. Namun disepakati, dalam memahami proses penciptaan alam bahwa Allah adalah *Khāliq* (Pencipta) dan alam merupakan *makhlūq* (ciptaan.) Dalam wacana kosmologi Islam, untuk sampai kepada kesepakatan yang terasa begitu sederhana itu, telah menimbulkan perdebatan intelektual yang tajam dan sengit dan bahkan ada yang dituduh kafir berkenaan dengan pendapat mereka mengenai penciptaan.⁴

Dalam memahami proses penciptaan alam, para pemikir Islam disibukkan oleh pertanyaan yang logis mengenai hubungan Tuhan dan alam: Bagaimana Tuhan menciptakan alam ini? Apakah alam ini pada mulanya tidak ada kemudian Tuhan menciptakannya? Apakah itu artinya, pada mulanya Tuhan 'sendirian' kemudian timbul keinginan menciptakan alam? Kenapa Tuhan ingin menciptakan alam? Bagaimana alam muncul

dari Tuhan? Kapan Tuhan menciptakan alam? Dari bahan apakah Tuhan menciptakan alam? Pertanyaan-pertanyaan ini akan semakin panjang bila terus dikejar dalam upaya mencari jawaban yang rinci tentang penciptaan alam. Jawaban untuk pertanyaan-pertanyaan di atas tidaklah mudah, karena suatu jawaban memiliki konsekuensi teologis. Jika tidak cermat, akan merusak citra keesaan Tuhan. Kita ambil contoh, jika pada mulanya alam tidak ada, kemudian Tuhan menciptakan alam. Kata 'mencipta' ini akan menjadi perdebatan, kenapa baru muncul belakangan dan kemudian muncul dari perbuatan Tuhan? Bukankah itu artinya terjadi perubahan pada diri Tuhan, yang pada mulanya tidak mencipta lalu berubah menjadi pencipta. Padahal, dalam prinsip tauhid, mustahil terjadi perubahan pada diri Tuhan. Jadi usaha memahami dan memberi penjelasan yang logis tentang hubungan Tuhan dan alam mengandung perspektif tauhid yang sangat tinggi.

Menurut Seyyed Hussein Nasr, prinsip kosmologi Islam ialah menetapkan keesaan Tuhan dan martabat wujud (*graduation of Being*), yang secara metafisik menegaskan bahwa realitas pada dasarnya hanya satu, namun secara kosmologis, alam yang dapat dirasa dan dipikirkan ini merupakan salah satu dari beragam wujud yang ada. Seluruh ilmu keislaman dan lebih khusus lagi kosmologi adalah untuk menunjukkan kesatuan dan saling keterkaitan dari segala eksistensi yang membawa kepada keesaan Ilahi.⁵

Setidaknya terdapat tiga kelompok pemikir Muslim yang merumuskan konsep penciptaan alam semesta. Mereka adalah teolog,⁶ (Alam, menurut teolog, adalah segala

³ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam* (NY: New American Library, 1970), 92-125. Kosmologi adalah ilmu yang mempelajari alam semesta. Lih. Felix Pirani dan Christine Roche, *Mengenal Alam Semesta (The Universe for Beginners)*, terj. Andang L. Parson (Bandung: Mizan, 1997), 3. Adapun Astrologi adalah ramalan atau seni memahami peristiwa-peristiwa, dan karakter yang diduga memiliki pengaruh terhadap suatu kelompok masyarakat dan menceritakan masa depan mereka berdasarkan posisi matahari, bulan dan bintang-bintang. Sedangkan Astronomi adalah kajian ilmiah (*scientific study*) tentang matahari, bulan, dan bintang-bintang serta benda-benda angkasa lainnya. Lih. Longman Group, *Longman Dictionary of Contemporary English* (Great Britain: Longman Limited Group: 1983), 53.

⁴ Al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ditahqiq Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1966); Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995.)

⁵ Seyyed Hossein Nasr, *Science and Civilization in Islam*, 22.

⁶ Lih. Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam dalam Pemikiran Islam: Sains dan Al-Qur'an*, (Jakarta, Rajawali Pers, 1997), 3. Uraian agak rinci tentang proses penciptaan alam tidak ditemui dari kalangan teolog Islam. Dalam materi diskusi teolog memang dibicarakan hubungan Tuhan dan alam, tetapi fokus persoalannya

sesuatu selain Allah. Alam diciptakan Allah tidak berasal dari 'sesuatu' (*asyyā'*, *a'yān*, *jawāhir*, *a'rāq*), tetapi diciptakan Allah dari tiada (*creatio ex nihilo*; *al-ījād min al-'adam*) kemudian menjadi ada. Dengan kekuasaanNya Allah dapat menciptakan segala sesuatu sesuai dengan kehendak dan caraNya sendiri. Konsekuensi pemahaman seperti ini adalah alam baharu. Hal ini sesuai dengan semboyan mereka *lā qadīm illā Allāh*. Pendapat seperti ini umumnya dikemukakan oleh teolog dari kalangan Asy'ariyyah) failasuf⁷ dan sufi. Tentu sangat menarik meneliti kosmologi dari kalangan sufi, dan sufi yang menjadi fokus pada tulisan ini adalah Ibn 'Arabī (560-638/1165-1240.) Ibn 'Arabī memiliki pemikiran yang khas tentang alam dan penciptaannya. *Password* yang diperkenalkannya adalah *tajallī*. *Tajallī* merupakan istilah yang digunakan untuk menunjuk konsep *self-manifestation of God*.⁸ Oleh karena itu untuk memahami pemikiran Ibn 'Arabī tentang kosmologi perlu merujuk konsep *tajallī* terlebih dahulu dan ia juga menggunakan metafora lain dalam mengekspresikan konsep kosmologisnya, seperti *fayḍ*, *takhallul*, *ta'tsīr*, *isyraq*, *fath*,

lebih diarahkan pada upaya manusia memahami keesaan Tuhan dan kekuasaanNya di alam. Lih. Harun Nasution, *Teologi Islam: Sejarah, Analisa dan Perbandingan* (Jakarta: UI Press, 1987.)

⁷ Alam, menurut failasuf, adalah sekumpulan *jawhar* yang tersusun dari *māddah* (materi) dan *ṣūrah* (bentuk) yang ada di bumi dan langit. Bagi failasuf alam diciptakan Allah dari bahan yang sudah ada (*al-ījād min al-syay'*), bahwa dari tiada tidak mungkin bisa berubah menjadi ada, yang terjadi adalah ada berubah menjadi ada dalam bentuk (*ṣūrah*) yang lain. Oleh karena itu para failasuf Islam berpendapat, bahwa alam berasal dari Tuhan, dan Tuhan langsung mencipta bersamaan dengan keberadaannya. Sifat mencipta adalah bahagian intrinsik pada Tuhan. Dengan demikian tidak ada tenggang atau jarak antara Tuhan dan penciptaan alam. Alam dilihat dari segi zaman/waktu adalah *qadim*, yaitu *taqaddum zamānī* (dahulu dari segi zaman.) Adapun dari segi zat, alam adalah *Ḥadīts* (baharu), karena ia diciptakan Tuhan. Lih. Sirajuddin Zar, *Konsep Penciptaan Alam*, 5 dan 155.

⁸ Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Great British: Curzon Press, 1993), 125.

ṣudūr, *tanazzul* dan *zuhr*. Sebelum kita melihat konsep kosmologi Ibn 'Arabī, ada baiknya kita sedikit melihat selintas bagaimana esensi tasawuf dalam Islam.

Esensi Tasawuf

Prinsip asasi tasawuf, yang dalam literatur Barat disebut *sufism*,⁹ adalah bahwa tidak ada wujud hakiki kecuali Allah. Dengan demikian kalimat syahadat pertama, *Asyhadu 'an lā ilāha illā Allāh* (Aku bersaksi bahwa tidak ada Tuhan selain Allah), berarti *lā mawjūda illā Allāh* (tidak ada wujud kecuali wujud Allah.) Sedangkan roh manusia, menurut tasawuf, adalah anugerah Tuhan dan berasal dari rohNya. Karena itu, ia ingin berhubungan dengan sumber aslinya. Perhubungan itu dapat mengambil bentuk *al-mahabbah*, *al-ma'rifah*, *al-Ḥulūl* (*al-nāsūt* Allah menunggal dengan *al-lāhūt* manusia) dan *al-ittihād* (roh manusia manunggal dengan roh Allah.)¹⁰ Pendapat roh manusia berasal dari rohNya memang sejalan dengan ayat-ayat al-Qur'ān. Di antara ayat itu adalah

Maka apabila Aku (Allah) telah menyempurnakan kejadiannya (manusia), dan telah meniupkan ke dalamnya rohKu, maka tunduklah kamu kepadaNya dengan bersujud (Q.s. al-Ḥijr/15: 29 dan Ṣād/38: 72.)¹¹

Rūḥī dalam ayat ini, bagi kaum sufi, bukanlah berarti roh ciptaanKu atau roh ciptaan Allah, sebagai lazim atau biasa diartikan, tetapi ia adalah betul-betul rohKu atau roh Allah.

Tasawuf atau sufisme adalah kegiatan yang lebih dititikberatkan pada aspek esoterik Islam. Ia berbeda sama sekali dari orientasi fiqh dan syari'ah yang lebih mengarah kepada eksoterisme dalam Islam. Kegiatan aspek ke dalam dari Islam ini lebih banyak dipengaruhi

⁹ Titus Burchardt, *An Introduction to Sufi Doctrine* (Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1973), 3.

¹⁰ Band. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1973), 150.

¹¹ Titus Burchardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, 3

oleh perasaan (*dzawq*) dan bersifat personal, bahkan dalam mengungkapkan ajarannya sering menggunakan kata kiasan (*matsal*) dan lambang (*rasm*.) Memahami ajaran tasawuf ini harus dengan semangat metaforis atau tafsir batini. Kendatipun mereka memakai metode seperti ini, namun mereka tetap berpegang pada wahyu. Sedangkan aspek luar dari Islam lebih banyak dipengaruhi oleh rasio, atau setidaknya oleh rasio dan wahyu yang berbentuk syariat.

Telah disebutkan bahwa tujuan sufi adalah mendekatkan diri sedekat mungkin dengan Allah, sehingga ia dapat melihat Allah dengan mata hati bahkan rohnya dapat manunggal dengan roh Allah. Falsafat yang menjadi dasar tentang ini adalah

- a. Allah bersifat rohani, maka yang dapat mendekatkan diri denganNya adalah roh manusia bukan jasadnya.
- b. Allah adalah Maha Suci, maka yang dapat diterima Allah untuk mendekat kepadaNya adalah roh yang suci.¹²

Dalam ajaran tasawuf, seorang sufi dalam mendekatkan diri kepada Allah, bahkan sedekat mungkin, bukanlah dengan mudah begitu saja, akan tetapi ia harus menempuh jalan tertentu yang sulit dan panjang, dengan istilah penuh onak dan duri. Jalan ini disebut dengan *maqāmāt* (jamak dari *maqām*) atau *station*. Yang dimaksud dengan *maqāmāt* adalah disiplin kerohanian yang ditunjukkan seseorang sufi berupa pengalaman-pengalaman yang dirasakan dan diperoleh melalui usaha-usaha tertentu. Usaha sufi seperti ini terus menerus tanpa henti. Namun di samping istilah *maqām* atau stasion, terdapat pula istilah *aḥwāl* (jamak dari *ḥāl*.) Ia merupakan keadaan mental yang datang dengan sendirinya ketika sufi menempuh *maqām* tertentu. Dengan kata lain, ia merupakan anugerah Allah kepada sufi, tanpa diusahakan olehnya.¹³ Selain itu berbeda dari *maqām*, *ḥāl* bersifat

temporer; suatu saat ia datang tetapi di saat lain ia pergi. Istilah yang populer tentang ini ialah *maqām mukāsib wa ḥāl muwāhib* (*maqām* permanen atau diusahakan, dan *ḥāl* temporal atau anugerah.) Dengan demikian setiap sufi harus berusaha untuk mencapai *maqām* tertentu, sehingga ia merasa telah terbuka hubungannya dengan Allah dan berada di haribaanNya. Sebagai indikator bahwa ia telah berada dekat dengan Tuhan adalah ia menerima anugerah dan rahmat dari Allah dalam bentuk sikap mental tertentu (*ḥāl*.) Dengan sikap mental pemberian Allah inilah ia telah mendapatkan suatu keyakinan bahwa ia benar-benar telah menjadikan Allah sebagai tumpuan harapannya.

Adapun jumlah *maqāmāt* yang ditempuh oleh para sufi ternyata berbeda-beda, tergantung pada pengalaman pribadi sufi yang bersangkutan. Jadi seorang sufi berbeda jumlah *maqāmāt*-nya dari sufi yang lain. Karena itu, wajar dalam berbagai buku tasawuf ditemukan aneka ragam *maqāmāt* tersebut. Sebagai contoh Abū Naṣr al-Sarrāj menyebut tujuh *maqāmāt*, yakni *tawbah*, *warā'*, *zuhd*, *faqr*, *ṣabr*, *tawakkul* dan *riḍā'*.¹⁴ Sedangkan Abū Bakr Muḥammad al-Kalabadzī mengemukakan *maqāmāt* yang lebih banyak yakni *tawbah*, *zuhd*, *faqr*, *tawaḍḍu'*, *taqwā*, *tawakkul*, *riḍā'*, *maḥabbah* dan *ma'rifah*.¹⁵ Kendatipun jumlah *maqām* masing-masing sufi berbeda, tetapi pada *maqām* pertama mereka sama atau sepakat, yakni *tawbah* (taubat.)

Pengalaman-pengalaman kerohanian para sufi dimaksudkan dapat diketahui dari ucapan-ucapan mereka. Namun di antara ucapan-ucapan itu, yang diistilahkan *syataḥāt* (mabuk kepayang), kadang-kadang ganjil kedengarannya. Kaum sufi, dengan banyak beribadah, taubat dan berdzikir, merasa mendapat kebahagiaan. Di

¹² Ibn al-'Aṣīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Fikr, 1966), 129.

¹³ Ibn al-'Aṣīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, 129.

¹⁴ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 62.

¹⁵ Al-Kalabadzī, *Al-Ta'arruf li Madzhab Ahl al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Maktabah al-Kulliyah al-Azhariyyah, 1969), 111-2.

antara mereka terdorong oleh maksud baik untuk berbagi kebahagiaan, mereka berusaha menjelaskan pengalaman kesufian yang mereka rasakan kepada orang lain. Padahal pengalaman seperti itu tidak terwadahi oleh kata-kata dan tidak terpahami oleh masyarakat biasa. Akibatnya terjadilah kesalahpahaman yang meresahkan bahkan mereka dinilai telah menyimpang dari agama Islam.

Perlu pula dijelaskan bahwa tentang persoalan asal usul tasawuf terdapat beberapa teori. Pada dasarnya teori-teori itu dapat dikelompokkan menjadi dua. Pertama, teori yang menyatakan bahwa tasawuf itu berasal dari agama lain, seperti Kristen, Hindu dan Budha. Bahka ada juga yang menghubungkan dengan teori Plotinus dan falsafat mistik Pythagoras. Kedua, teori yang mengatakan tasawuf berakar dan tumbuh dari ajaran Islam itu sendiri.¹⁶

Teori pertama yang menganggap tasawuf sebagai paham yang dimasukkan dari luar, tentu saja bukan tanpa alasan. Memang paham-paham yang terdapat pada agama-agama dan falsafat tersebut terkesan sama dengan paham yang terdapat dalam tasawuf. Namun sebenarnya tidaklah dapat disamakan, melainkan kebetulan identik saja. Sebenarnya ajaran tasawuf masih dalam kerangka ajaran Islam, karena al-Qur'an dan Ḥadīts dapat dijadikan sebagai dasar pengembangan ajaran tasawuf. Di antara ayat-ayat dimaksud ialah surat al-Baqarah/2: 186, "*Dan apabila hambahambaKu bertanya kepadamu (Muḥammad) tentang Aku, maka sesungguhnya Aku dekat. Aku kabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia berdoa kepadaKu. Hendaklah mereka itu memenuhi (perintah)-Ku dan beriman kepadaKu. Agar mereka memperoleh kebenaran*"; surat al-Baqarah/2: 115, "*Dan milik Allah timur dan barat. Ke mana pun kamu menghadap di sanalah wajah Allah. Sungguh Allah Mahaluas lagi*

Maha Mengetahui"; surat Qāf/50: 16, "... dan Kami lebih dekat kepadanya daripada urat lehernya"; surat al-Anfāl/8: 17, "*Maka (sebenarnya) bukan kamu yang membunuh mereka, melainkan Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar. (Hal demikian) untuk memberi kemenangan kepada orang-orang mu'min, dengan kemenangan yang baik. Sungguh Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*" Adapun mengenai Ḥadīts, di antaranya seperti "*Man 'arafa nafsahu fa qad 'arafa rabbahu* (Orang yang mengetahui dirinya, itulah orang yang mengetahui Tuhannya.)

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa andaikan paham mistisisme luar Islam itu tidak muncul, maka dalam Islam akan muncul sendiri ajaran tasawuf. Akan tetapi perlu dipahami bahwa ajaran tasawuf yang dikembangkan oleh para sufi adalah sebagai suatu penafsiran mereka terhadap al-Qur'an dan Ḥadīts. Karena itu ia bersifat ijtihad dan termasuk ke dalam kelompok ajaran *al-mutasyābihāt*. Dengan kata lain, ijtihad para sufi ini berpeluang untuk salah dan benar sebagaimana halnya hasil ijtihad dalam disiplin ilmu-ilmu Islam lainnya.

Kosmologi Ibn 'Arabī

Kosmologi juga termasuk pembicaraan utama dalam tasawuf. Pembicaraan disiplin ilmu ini, yang oleh Annemarie Schimmel¹⁷ disebut mistisisme dalam Islam, pada bidang ini tidak kalah pentingnya dari para failasuf Islam. Kaum sufi, yang memiliki pemikiran yang khas tentang ini, ialah Ibn 'Arabī (560-638/1165-1240.) Sufi besar ini mendapat julukan kehormatan sebagai *Quṭb al-Awliyā'* (Kutub para Wali), yang oleh pengikutnya digelar *al-Syaykh al-Akbar* (Guru yang Agung.)¹⁸

¹⁶ Lih. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, 52-3.

¹⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975), 3.

¹⁸ Nurcholish Madjid, "Tasawuf: Letak dan Peran

Telah disebutkan bahwa kosmologi ialah asal usul alam semesta dan proses kejadiannya. Dalam karya Ibn ‘Arabī kata *‘ālam* diterjemahkan oleh peneliti-peneliti Barat dengan *cosmos*.¹⁹ Kosmos atau alam didefinisikannya dengan segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allah*) atau *al-Ḥaqq*.²⁰ Definisi ini sama persis dengan yang dikemukakan oleh teolog Islam tradisional, yakni alam secara keseluruhan. Sebenarnya kata alam berasal dari bahasa Arab *‘ālam*, yang sama dengan akar kata *‘alima*, *‘alāmah* dan *‘ilm*. Karenanya kata ini menunjukkan bahwa alam merupakan susunan pengetahuan, yang sekaligus sebagai tanda (alamat) dan sebagai petunjuk atas sesuatu selain dirinya. Indikasi inilah yang diinginkan Ibn ‘Arabī untuk penyebutan selain Allah itu adalah alam.²¹ Akan tetapi terdapat perbedaan yang tajam tentang kosmologi antara Ibn ‘Arabī dan kosmologi modern. William C. Chittick, sebagai sarjana yang paling otoritatif tentang pemikiran Ibn ‘Arabī untuk zaman sekarang, ada benarnya ketika ia mengingatkan tentang hal ini. Perbedaan itu terletak dalam pendekatan yang digunakan. Kosmologi modern berpretensi (*imagine*) menjadi seorang yang berada di luar alam. Peneliti ingin mencapai obyektifitas, tapi tanpa berusaha berada dalam alam.²²

Bagi Ibn ‘Arabī, seluruh pretensinya untuk diri (*nafs, jiwa*) peneliti. Pengetahuan yang obyektif harus digerakkan dari dalam diri. Pengetahuan mendalam tentang diri adalah sangat penting, karena pengetahuan yang benar dan yang dalam tentang alam

tidak dapat diperoleh tanpa pengetahuan yang benar tentang diri sendiri terlebih dahulu. Pendapat ini oleh Ibn ‘Arabī didasarkan pada Ḥadīts Nabi saw. yang berbunyi, “*Man ‘arafa nafsahu faqad ‘arafa rabbahu*” (siapa yang mengenal dirinya, maka ia mengenal TuhanNya.) Pengetahuan seorang tentang diri atau jiwanya merupakan *muqaddimah*, sedangkan pengetahuan tentang Allah merupakan *natījah* dari pengetahuannya tentang jiwanya sendiri.²³ Tegasnya, seseorang tidak akan mengetahui konfigurasi realitas alam tanpa terlebih dahulu mengetahui dirinya sendiri.²⁴ Ibn ‘Arabī memandang jiwa atau diri bagaikan lautan tanpa batas.²⁵ Oleh karena itu kemampuan untuk mengukur dan mengeksplorasi kedalamannya tidak sama setiap orang, namun amat dibutuhkan hidayah Allah, karena bisa saja seseorang akan kehilangan wawasan diri yang tanpa batas itu. Padahal Allah telah memberi petunjukNya dengan berbagai metode melalui utusan-utusan atau rasulNya. Dalam hal ini, kosmologi Ibn ‘Arabī pada dasarnya disebut kosmologi profetik (kerasulan.) Pengetahuan ini merupakan suatu bentuk pengetahuan yang ditransmisikan mulai dari Nabi Ādam sampai Nabi Muḥammad. Tetapi dalam membukumkannya, Ibn ‘Arabī membatasinya hanya pada pengetahuan profetik dalam al-Qur’ān dan Ḥadīts.²⁶

Sufi menempatkan peran pengalaman langsung (*experienced*) dalam realitas Allah, yang disebut *kasyf*, yaitu ketersingkapan tabir realitas (*al-Ḥaqq, the Real*) dengan membuka tabir yang memisahkan subyek dari “Obyek.” Ibn ‘Arabī menyebut orang yang mencapai tingkat *kasyf* dengan ‘penyadar’ (*muḥaqqiq*).²⁷

Mistisisme dalam Penghayatan Keagamaan Islam,” Makalah KKA (Klub Kajian Agama) Paramadina, 1975, 21.

¹⁹ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn Al-‘Arabī’s Cosmology* (NY: SUNY, 1998), 52.

²⁰ William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, xix.

²¹ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* Jilid II (Beirut: Dār al-Ṣadr, 1911), 473, baris 33.

²² Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, Jilid II, xii.

²³ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, jilid III, 215.

²⁴ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 298, baris ke-29.

²⁵ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, IV, 69, 9.

²⁶ Ibn ‘Arabī, *Syajarah Kawn* (Iskandarrah: Maktabah al-Syamraī, tt.), 8.

²⁷ Ibn al-‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 267, 17.

Walau demikian, kelihatannya pada sisi *kasyf* ini terletak perbedaan yang tajam antara kaum sufi dan kaum rasionalis Islam (failasuf Islam dan lainnya.) Mereka (kaum rasionalis Islam) memahami Allah sebagai sesuatu yang jauh, karena mereka melihat dari perspektif *tanzīh* saja. Bahkan paham ini dapat menyebabkan orang ragu tentang keberadaan Allah, karena alam dilihat sebagai sesuatu yang berdiri sendiri. Sedangkan kaum sufi yang mengalami *kasyf* akan menemukan Allah hadir dan dekat dengan alam, bahkan roh pemberian Allah kepada manusia dapat menunggal dengan roh Allah kembali setelah rohani manusia bersih sebersih-bersihnya dan suci sesucinya dari noda dosa. Mereka melihat alam dan segala sesuatu di dalamnya sebagai *tajallī*, *ātsār*, atau *fayḍ* dari Allah. Inilah yang dimaksud dengan perspektif *tasybīh*. Ini pula akan menolong dalam menjelaskan penekanan kaum sufi yang ingin selalu merasakan kehadiran Allah dan ketergantungan alam kepadaNya. Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa petunjuk tentang *al-Haqq* ialah diri sendiri dan alam.²⁸ Oleh sebab itu, kedudukan alam dalam pemikiran Ibn ‘Arabī, menempati posisi kunci. Seseorang tidak akan dapat mengenal Allah tanpa merujuk pada alam dan dirinya sendiri. Allah sendiri tidak akan menjadi obyek sesembahan (*ilāh*) atau Allah tidak akan dikenal, sampai *ma’lūh* (pelengkap logis dari *Ilāh*) dikenal melalui alam,²⁹ atau Allah hanya dapat dikenal melalui alam sebagai *mazhar* atau *tajallī*-Nya. Jadi dengan paham ini dapat dinyatakan kosmologi Ibn ‘Arabī bersifat penting dan empiris, bahkan ia sangat menekankan segi empiris dengan menonjolkan pengetahuan dan pengalamannya sendiri dalam alam. Perlu disadari, untuk menemukan kosmologi Ibn ‘Arabī, kita harus merujuk pada konsep *tajallī*-nya, karena memang *password*-nya

adalah *tajallī* tersebut. Istilah ini ia gunakan untuk menunjuk *self-manifestation of god*.³⁰

Sebagaimana para failasuf Islam, Ibn ‘Arabī juga mengatakan bahwa asal usul alam semesta dari sesuatu yang sudah ada. Untuk menselusuri hal ini perlu dipahami ajaran tasawufnya tentang *waḥdah al-wujūd*. Istilah *waḥdah al-wujūd* terdiri dari dua suku kata, yaitu *waḥdah* dan *al-wujūd*. *Waḥdah* artinya yang satu, tunggal, esa atau kesatuan, sedangkan *al-wujūd* artinya ada. Jadi *waḥdah al-wujūd* adalah kesatuan eksistensi, kesatuan wujud, atau kesatuan penemuan. Dengan demikian *waḥdah al-wujūd* berarti kesatuan wujud antara Tuhan dan alam yang beraneka ragam ini. Paham ini sejalan dengan pengertian wujud yang diinginkan Ibn ‘Arabī, yakni segala sesuatu yang ada, baik Tuhan maupun alam.³¹ Tegasnya *waḥdah al-wujūd* bukan hanya kesatuan wujud, tetapi juga kesatuan keberadaan, eksistensial dan persepsi dalam tindakan. Kata *waḥdah* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama ada yang mengartikan *waḥdah* sebagai sesuatu zatNya yang tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil lagi. Selain itu kata *waḥdah* digunakan pula oleh para failasuf Islam dan para sufi sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya qadim dan berasal dari Allah.

Kata *wujūd* biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan ‘*being*’ dan ‘*existence*.’ Di samping dua terjemahan itu, ada pula yang menambahkan dengan kata yang berbeda namun dengan makna terjemahan yang sama, yaitu ‘*finding*.’ Di dalam bahasa Arab, kata *wujūd* merupakan bentuk *maṣdar* dari *wujida* dan *wajada*, yang berasal dari

²⁸ Ibn al-‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, IV, 307, 1.

²⁹ Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, edisi A.E. ‘Afīfī (Beirut: Dār al-Kitāb, tt.), 77.

³⁰ Reynold A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Great British: Curzon Press, 1993), 125.

³¹ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, III, 384, 10.

akar kata *w-j-d*. Kata *wujūd* tidak hanya memunyai pengertian obyektif tetapi juga subyektif. Dalam pengertian obyektifnya, kata *wujūd* dengan *maṣḍar* dari *wujida*, yang berarti 'ditemukan,' yang dalam pengertian inilah kata *wujūd* biasanya diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan '*being*' atau '*existence*.' Sedangkan dalam pengertian subyektifnya, kata *wujūd* dengan *maṣḍar* dari *wajada*, berarti 'menemukan.' Dalam pengertian yang kedua ini, kata *wujūd* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dengan '*finding*.'

Kata *wujūd* digunakan oleh Ibn 'Arabī untuk menyebut wujud Allah. Satu-satunya wujud adalah wujud Allah, tidak ada wujud selain wujud Allah. Ini berarti, apapun selain Allah tidak memunyai wujud. Jadi kata *wujūd* tidak dapat diberikan pada segala sesuatu selain Allah. Ia menggunakan pengertian metamorfosis (*majāz*) untuk segala sesuatu selain Allah. Wujud yang ada di alam pada hakikatnya adalah wujud Allah yang dipinjamkan padanya. Hubungan antara Allah dan alam sering digambarkan dengan hubungan antara cahaya dan kegelapan. Karena wujud hanya milik Allah, maka '*adam* (ketiadaan) adalah milik alam. Dengan kata lain, wujud adalah cahaya atau sesuai dengan prosedur (*sunatullāh*), sedangkan '*adam* adalah kegelapan atau penyimpangan dari *sunatullāh*.

Ibn 'Arabī membedakan tiga kategori wujud secara ontologis. Pertama adalah wujud yang mesti ada, yang dalam bahasa al-Fārābī dan Ibn Sīnā disebut sebagai *wājib al-wujūd*, yakni wujud yang mesti ada dan adanya tanpa ada yang menciptakan. Ia mewujudkan segala sesuatu dan Ia adalah wujud absolut. Kedua adalah 'yang ada dengan Tuhan,' yang bagi al-Fārābī dan Ibn Sīnā disebut dengan *mumkin al-wujūd*, wujud yang bisa ada dan bisa pula tidak ada atau wujud yang *mumkin*, ia adalah wujud terikat atau terbatas (*al-wujūd al-muqayyad*.) Ia berwujud hanya karena Allah. Klasifikasi

ini bagi Ibn 'Arabī adalah alam material dan segala yang ada di dalamnya. Kategori terakhir adalah yang tidak bersifat wujud dan tidak pula bersifat tidak ada ('*adam*), tidak bersifat *hudūts* (baru) dan tidak pula *qidām* (dahulu.) Ia sejak azali ada bersama Allah dan alam. Secara ontologis ia adalah Allah dan alam, tetapi pada saat yang sama ia bukan Allah dan juga bukan alam (*huwa lā huwa*.) Dengan demikian, ia memunyai posisi tengah antara kategori pertama dan kategori kedua, antara Allah dan alam.

Ibn 'Arabī menyebut dirinya salah satu *aṣḥāb al-tajallī* (*the companion of self-disclosure*.)³² Pemahaman ini menurut Ibn 'Arabī berasal dari Nabi Muḥammad. Allah ber-*tajallī*, dalam arti Allah mengubah diriNya sendiri ke dalam berbagai bentuk sesuai dengan ukuran lokus di mana *tajallī* terjadi. *Tajallī* juga dalam arti penampakan wujud Allah yang tidak terbatas menjadi bentuk-bentuk tertentu, seperti berupa alam, yang oleh karenanya Allah senantiasa dirasakan hadir dalam segala sesuatu. Untuk melihat Allah dalam *tajallī*Nya berarti melihat pengaruh tanpa henti dan tanpa berulang. Ibn 'Arabī menjelaskan implikasi pembaharuan penciptaan yang konstan (*constant renewal of creation*) ini berdasarkan firman Allah, "*Maka apakah Kami letih dengan penciptaan yang pertama? Sebenarnya mereka dalam ragu-ragu tentang penciptaan yang baru*" (Qāf/50: 15.) Ibn 'Arabī memahami ayat ini sebagai anugerah yang tanpa akhir (*never-ending*) dari Allah terhadap alam.³³ Konsekuensi dari pemahaman ini adalah bahwa alam mengalami regenerasi (*kawn*) dan pergantian (*fasād*) terus menerus. Segala sesuatu di dalamnya muncul menjadi ada dan akhirnya lenyap. Sumbangan teoritis Ibn 'Arabī ini ialah regenerasi dan pergantian pada alam terjadi setiap waktu. Jika kita

³² William C. Chittick, *The Self-Disclosure of God*, 52.

³³ Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, IV, 439, 7.

kaitkan dengan kausalitas, maka regenerasi dan pergantian di alam tersebut bersifat tetap dan tidak akan berubah sesuai dengan hukum yang telah Allah ciptakan sendiri. Dalam konteks penciptaan baru (*kawn* dan *fasād*), Ibn ‘Arabī menyebut alam sebagai imajinasi, karena alam merupakan fluktuasi yang tidak pernah berakhir, yang masing-masing memberikan imajinasi baru tentang wujud. Sebagai manifestasi dari *Nafs al-Rahmān*, alam merupakan mimpi yang nyata atau imajinasi tanpa akhir (*al-khayyāl al-muṭlaq*).³⁴

Konsep *tajallī* Ibn ‘Arabī dipengaruhi oleh pemikiran emanasi Plotinus. Namun terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Emanasi bersifat vertikal, karena melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari Yang Satu (*the One*) secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba ganda, sedangkan *tajallī* bersifat vertikal-horizontal, karena seluruh fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi terus menerus dari *al-Ḥaqq*. Contoh yang biasa dikemukakan untuk *tajallī* ialah seperti biji kacang, jika ditanam akan tumbuh ke atas (batang), ke samping (ranting-daun), dan ke bawah (akar.) Sekalipun demikian perlu ditegaskan, Ibn ‘Arabī memakai kata emanasi (*fayḍ*) dalam pengertian penciptaan secara *tajallī*,³⁵ karena Allah Maha Pencipta, yang dalam al-Qur’ān termasuk ajaran pokok (*al-muḥkamāt*) yang tidak boleh dilanggar dan wajib diimani sepenuhnya.

Tajallī juga dipahami sebagai penyingkapan-penyingkapan diri Allah kepada makhlukNya. Penyingkapan-penyingkapan diri Allah itu berupa cahaya batiniyah yang merasuk ke hati. *Tajallī* merupakan tanda-tanda yang Allah tanamkan di dalam diri

manusia supaya Ia dapat disaksikan. *Tajallī* dapat pula dipahami sebagai manifestasi beberapa aspek tertentu dari Allah menjadi alam material yang diterima melalui pengalaman mistis. Jadi *tajallī* bukan sekedar suatu pengalaman rohani tentang Allah tetapi juga merupakan penciptaan Allah terhadap alam semesta. Oleh karena itu, pengajaran Ibn ‘Arabī tentang alam sebagai *tajallī* Allah erat kaitannya dengan pemahaman *tanzīh* dan *tasybīh*. Alam sebagai *tajallī* Allah haruslah dipahami bahwa Dia menampakkan keberadaan diriNya di alam. Penampakan Allah dalam bentuk-bentuk alam haruslah dipahami dengan pengertian penampakanNya secara tidak langsung, yakni melalui bentuk-bentuk aktualitas alam. Dia menunjukkan keberadaan zat, sifat-sifat, dan perbuatanNya, sementara Dia sendiri tetap berada di ‘balik’ dari segala penampakan atau *tajallī*-Nya itu.³⁶ Jadi apapun bentuk alam adalah *tajallī* Allah yang tanpa henti, tapi bukan Allah, kendati memang Dia yang berada di balik segala sesuatu sebagai akibat dari aktifitasNya.

Pemahaman di atas harus dilandasi dan diharmoniskan dengan prinsip *tanzīh* dan *tasybīh*. Men-*tanzīh*-kan Allah sekaligus men-*tasybīh*-kanNya adalah upaya pemahaman yang benar dalam memahami Allah. Siapa yang men-*tasybīh*-kan Allah tanpa men-*tanzīh*-kanNya, menurut Ibn Arabī, maka orang itu adalah jahil (tidak mengenal Allah), sedangkan orang yang men-*tanzīh*-kanNya tanpa men-*tasybīh*-kanNya, maka orang itu baru mengenal Allah sebahagian. Orang yang sempurna pengenalan dan pemahamannya tentang Allah adalah orang yang berhasil mengharmoniskan pandangan *tanzīh* dan *tasybīh*.³⁷ Dengan kata lain, seseorang mesti men-*tanzīh*-kan yang *tanzīh* tetapi tidak melupakan yang *tasybīh* dan men-*tasybīh*-

³⁴ Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, III, 380, 17.

³⁵ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn al-‘Arabī dan al-Jīlī* (Jakarta: Paramadina, 1997), 51.

³⁶ Abdul Azis Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdat al-Wujud (Kesatuan Wujud) Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: IAIN IB Press, 1999), 41-2.

³⁷ Ibn al-‘Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 69 dan 181.

kan yang *tasybīh* tetapi tidak melupakan yang *tanzīh*.

Jadi jelaslah, paham *wahdah al-wujūd* yang diajarkan Ibn ‘Arabī tidak dapat diidentikkan dengan panteisme. Ibn ‘Arabī memahami *wahdah al-wujūd* dengan bertitik tolak bahwa Allah adalah wujud yang unik, mutlak, abadi, dan tidak terbatas. Tetapi Ia menjadi sumber dan asal-usul dari segala sesuatu yang ada. Sedangkan alam semesta dengan fenomena yang beragam ini hanya sebagai bayang-bayang dari realitas hakiki yang berada di sebaliknya, yaitu Allah.³⁸ Atas dasar inilah ajaran *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Arabī tidak dapat disebut sebagai panteisme.³⁹

Menurut Ibn ‘Arabī Allah menciptakan alam dalam dua tahapan: 1) *Tajallī Dzātī*, (penampakan diri esensial) 2) *Tajallī Syuhūdī* (penampakan diri secara empiris.) Urutan *tajallī* dalam dua bentuk ini hanya terjadi dalam pemahaman dan nalar manusia. Pada diri Allah hanya ada kesatuan *tajallī*. *Tajallī* pertama berbentuk penciptaan potensi. Sedangkan *tajallī* kedua berbentuk penampakan diri dalam bentuk tertentu dan aktual.

Tajallī Dzātī disebut juga dengan *al-Fayḍ al-Aqdas* atau *al-Tajallī al-Ghaybī*, adalah proses yang berlangsung dalam zat Allah dan untuk diriNya sendiri. Meski diistilahkan dengan *Tajallī Dzātī* sebagai tahap pertama, zat Allah bukanlah hasil *tajallī* dari sesuatu apapun, tetapi Allah yang ber-*tajallī* di alam. *Tajallī Dzātī* atau *al-Fayḍ al-Aqdas* atau *al-Tajallī al-Ghaybī* berbentuk dua martabat, yaitu martabat *aḥadiyyah* dan *wāḥidiyyah*. Pada martabat *aḥadiyyah* ini Allah berada dan dalam kemutlakanNya sendiri, yang belum dapat dikenal dan dikaitkan dengan kualitas, identitas, sifat dan nama apapun. Dalam kesendirian dan kemutlakan tersebut

Ia ingin dikenal oleh yang lain, lalu Allah dengan ilmuNya mengingat tentang zatNya sendiri. IlmuNya tersebut terangkum dalam *a’yān tsābitah* (potensi yang akan mengaktual.) Lalu *a’yān tsābitah* merupakan ide-ide Allah tentang segenap potensi dan ciptaanNya.⁴⁰ Wujud atau obyek ilmuNya dalam *a’yān tsābitah* itulah yang diaktualkan menjadi alam. Wujud pertama yang muncul dari penciptaan Allah ialah Nūr Muḥammad atau Akal Pertama. Wujud-wujud selanjutnya muncul melalui perantara Nūr Muḥammad atau Akal Pertama dan beberapa perantara lain sesudahnya. Dengan demikian Allah menciptakan alam bukan dari tidak ada, tetapi dari sesuatu yang telah ada, yang terdapat dalam pengetahuanNya tentang diriNya sendiri. Pandangan Ibn ‘Arabī ini sama dengan pandangan para failasuf Islam. Memang para failasuf Islam dan sufi berpandangan bahwa penciptaan berlangsung sejak qidam atau azali. Dengan demikian tidak ada rentangan waktu antara keberadaan Allah yang qadim dengan keberadaan alam yang diciptakan secara *tajallī*, karena zaman sebagai edaran planet baru ada setelah adanya alam.

Dengan pemahaman seperti di atas maka alam, pada satu sisi, dapat dipandang qadim, dan pada sisi lain dapat pula dipandang *muhḍats* atau *ḥadīts*. Sebutan *muhḍats* menunjukkan bahwa alam memang diciptakan, sedang sebutan qadim menunjukkan bahwa ia ada sejak azali dan tidak pernah tidak ada. Dilihat dari segi waktu, alam adalah qadim, tetapi dilihat dari segi zat, ia adalah *muhḍats* karena keberadaannya Allah yang menciptakan. Meski Allah dan alam sama-sama qadim, tetapi yang pertama adalah *qadīm muḥḍits* (qadim yang mencipta), sedang yang kedua adalah *qadīm muḥḍats* (qadim yang diciptakan.) Konkretnya *Tajallī Dzātī* atau *al-Fayḍ al-Aqdas* atau *al-Tajallī al-Ghaybī*

³⁸ A.E. ‘Affī, *Filsafat Mistis Ibn ‘Arabī* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 54.

³⁹ Reynold A. Nicholson, *The Idea of Personality in Sufism* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976), 27.

⁴⁰ Abdul Azis Dahlan, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdat al-Wujud*, 44.

sebagai berikut,

Tatkala (Allah) menghendaki adanya alam... terjadilah dari kehendakNya yang suci itu...suatu hakikat yang disebut *habā'*. Kemudian Allah bertajallī dengan nūr-Nya pada *habā'* itu, yang oleh para failasuf disebut *al-hāyūlā al-kullī*, yakni alam semesta ini secara potensial dan serasi berada di dalamnya. Segala sesuatu dalam *habā'* itu menerima (nūr) Allah menurut potensi dan kesiapannya masing-masing, seperti sudut-sudut sebuah rumah menerima sinar lampu; yang dekat kepada nūr itu lebih terang dan lebih banyak menerimanya. Penerimaannya yang paling dekat di dalam *habā'* itu adalah hakikat Muḥammad, yang wujudnya dari Nūr Ilahi itu, dari *habā'*, dan dari realitas universal.⁴¹

Pada tempat lain, Ibn 'Arabī menjelaskan sebagai berikut,

Ketahuilah, Allah Ta'ālā telah ada sebelum Ia menjadikan makhluk, dan bukan (dengan arti) kedahuluhan waktu. Ia adalah Yang Maha Tinggi dan Maha Agung berada pada '*amā'*', yang di bawahnya tidak ada hawa dan di atasnya pun tidak ada. Ia ('*amā'*') itulah permulaan mazhar Ilahi di mana Ia menyatakan diriNya. Di dalamnya ('*amā'*') terpancar Nūr Ilahi...Tatkala '*amā'*' tercelup oleh Nūr, terjadilah padanya citra para malaikat yang terpesona (terhadap Allah), yang berada di atas alam material, tidak ada 'arasy dan makhluk yang mendahului mereka. Tatkala Ia selesai menjadikan malaikat-malaikat itu, Ia pun bertajallī pada mereka. Tajallī tersebut memunculkan suatu keghaiban, yang menjadi ruh mereka, yakni citra (para malaikat) itu. Kemudian Allah bertajallī pada mereka dengan namaNya *al-Jāmil* (Yang Maha Indah), maka mereka pun merasa terpesona di dalam kemahaagunganNya terhadap kemahaindahanNya, sedangkan mereka tidak menyadarinya. Tatkala Allah ingin menciptakan alam *tadwīn* dan *tasfīr* (maksudnya: qalam dan *Lawḥ al-Maḥfūz*) Ia pun menunjuk salah satu dari malaikat yang memesonakan (*al-malā'ikah al-muḥayyamūn*), yang merupakan malaikat pertama yang muncul di antara para malaikat; nur (malaikat) itu disebut akal dan pena, dan Allah pun bertajallī padanya. Apa yang ingin diciptakanNya dari makhluk tanpa batas.⁴²

Dari kutipan di atas digambarkan ada dua cara terjadinya *Tajallī Dzātī*. Cara pertama *habā'* sebagai permulaan *tajallī*, tetapi pada cara kedua Ibn 'Arabī menempatkan '*amā'*'

sebagai permulaan *tajallī*. Apakah sama antara *habā'* dan '*amā'*'. Dari Ibn 'Arabī sendiri belum ditemukan penjelasannya. Namun bila dikaji lebih jauh, antara '*amā'*' (awan tebal) dan *habā'* (kabut) memang berbeda. '*Amā'*', sebagaimana diungkapkan Ibn 'Arabī di tempat lain, tidak lebih adalah lambang atau manifestasi nafas Allah Yang Maha Pengasih, yang muncul pada martabat *aḥadiyyah*.⁴³ *Habā'* merupakan peringkat terakhir dalam martabat *wāḥidiyyah* dan merupakan materi prima (*Hyle*) yang menjadi dasar alam material, tetapi belum memunyai wujud secara realitas. Dengan menempatkan '*amā'*' pada martabat *aḥadiyyah* dan *habā'* pada martabat *wāḥidiyyah*, maka kontradiksi tadi dapat dihilangkan.

Keberadaan Allah di balik '*amā'*' adalah tamsil keterhijaban Allah dari segala sesuatu, meskipun dari 'sesuatu' yang berasal dari diriNya sendiri. Manusia tidak akan sanggup memahami dan melihat Allah sebagaimana Ia adaNya. Seperti halnya matahari yang bersinar di balik awan. Cahaya murni matahari akan membutakan mata manusia jika kita memandangnya tanpa diselimuti oleh awan dan atmosfer. Melalui martabat *aḥadiyyah*, Allah kini dikenal sebagai totalitas dari segala potensi yang berada di balik '*amā'*', yakni kabut tipis yang membatasi martabat *aḥadiyyah* dan keserbagandaan makhluk. Pada sisi lain dalam al-Qur'ān memang dibedakan kata *aḥad* dari kata *wāḥid*. Kata yang disebut pertama, dimaksudkan adalah tunggal, tidak dapat dibagi, sedangkan kata yang kedua berpotensi untuk berbeda, bertambah dan lainnya (surat al-Ikhlāṣ.) Dengan kata lain, *aḥad* berarti satu yang tunggal yang tidak mengandung unsur kejamakan, sedangkan *wāḥid* berarti satu yang mengandung unsur kejamakan.

Tajallī kedua adalah *Tajallī Syuhūdī* disebut juga dengan *al-Fayḍ al-Muqaddas*

⁴¹ Ibn al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 148.

⁴² Ibn al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, 148.

⁴³ Ibn al-'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 310, 27.

atau *al-Tajallī al-Wujūdī* adalah penampakan diri Yang Esa dalam beraneka bentuk; dari alam ide pada alam yang dapat diindera (*min al-‘ālam al-ma‘qūl ilā al-‘ālam al-mahsūs.*) Dalam *tajallī* bentuk kedua ini segala potensi berubah menjadi aktual bahkan bersifat empiris melalui Akal Pertama, dengan segala urutan-urutannya, yaitu alam arwah (tempat makhluk rohani), alam *mitsal* (alam *barzakh*), yaitu pembatas antara alam arwah dengan alam jasmaniah, dan alam *ajsām* (alam jasmaniah, *‘ālam al-syahādah.*)

Tajallī tetap berlangsung selamanya. Orang yang menyadarinya hal ini akan menuju insan kamil (Arab: *insān kāmil*, manusia sempurna.) Dalam diri insan kamil adalah ter-*tajallī* segenap potensi Ilahiah, baik berupa sifat-sifat maupun nama-namanya, sehingga perbuatannya akan mencerminkan akhlaq Allah. Usaha manusia mencapai kualitas insan kamil berarti memahami bahwa *tajallī* Allah berlangsung tanpa henti. Orang yang telah mencapai martabat insan kamil, wawasannya bagaikan hidup di alam *mitsal*. Dengan kata lain ia memiliki pengetahuan tentang rahasia-rahasia yang terselubung di balik alam materi.

Perlu dijelaskan lebih lanjut tiga alam di atas, yakni alam rohani, alam *mitsal* dan alam jasmani. Alam rohani disebut dengan *al-a‘yān al-tsābitah* atau entitas-entitas yang tetap. Alam ini tidak dipengaruhi ruang dan waktu dan juga tidak akan mengalami perubahan. Ia masih tersembunyi dalam pengetahuan Allah dan dikontraskan dengan alam jasmani. Perbedaannya terletak pada ‘tetap dan berubahnya.’ Alam rohani disebut esensi yang tidak berubah, karena mustahil pengetahuan Allah Yang Maha Sempurna berubah, sedangkan alam jasmani telah diberi sifat wujud (yang disebut *mawjūd*), maka ia ada konkret sebagai pengejawantahannya dan mengalami *al-kawn* dan *al-fasād*. Akan tetapi dalam bahasa Arab kedua-duanya tetap disebut *wujūd*.

Alam rohani ini tidak dapat disamakan

dengan falsafat idea Plato. Bagi Plato segala yang ada di alam ini adalah wujud bayangan dari alam idea. Dengan kata lain antara ada bayangan dengan alam idea tidak berbeda. Sedangkan bagi Ibn ‘Arabī, alam semesta merupakan hasil *tajallī* Allah, dalam arti *asmā’* dan *ṣifāt* Allah ber-*tajallī* pada aneka di alam dan hakikatnya yang ada ini adalah satu. Jadi pada hakikatnya *asmā’ al-ḥusnā* tidak lain *tajallī* (manifestasi) Allah dalam bentuk benda-benda konkret di alam. Itu pula sebab *asmā’ al-ḥusnā* tidak dapat dibatasi 99 nama, bahkan jumlahnya tidak bisa dihitung atau tidakberhingga, karena dari 99 nama itu akan punya ‘turunan’ sampai pada yang sekecil-kecilnya. Itu pula sebab ulama, seperti Imām Tirmīdzī, menilai Ḥadīts yang diriwayatkan Abū Hurayrah (tentang *asmā’ al-ḥusnā* 99 nama) adalah *gharīb* (ganjil/lemah.)⁴⁴

Alam *mitsal* (*barzakh*) yang juga disebut alam *malakūt*, yakni alam yang berada antara alam rohani dan alam jasmani. Karakter utama alam ini ialah yang murni materi dispiritualkan dan yang murni spiritual dimaterikan. Sebagai contoh al-Qur’ān, kalām Allah yang asalnya murni spiritual di alam rohani ini bisa dilihat sebagai lambang berupa huruf dan suara yang oleh para nabi dan rasul dapat dipahami dengan jelas sehingga tidak ada keraguan sedikit pun. Demikian juga hasil amal manusia ketika hidup di dunia, maka pada alam rohani (*barzakh*) ini ia akan menampakkan dirinya berupa seorang yang menakutkan atau menyenangkan tergantung dari hasil amalnya. Dengan alam *mitsal* ini pula manusia dapat berkomunikasi dengan makhluk spiritual. Dialog di sini tidak dalam bentuk jasmani tetapi dalam bentuk rohani. Begitu pula melihat di sini tidak dengan mata lahir, tetapi dengan mata batin. Bahkan dengan mata batin, manusia dapat bertemu, melihat dan berdialog dengan orang-orang yang sudah meninggal. Paham ini sepertinya

⁴⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis*, 177.

sejalan dengan al-Qur'an, seperti surat Yā Sīn/36: 65, "Pada hari ini Kami tutup mulut mereka, dan berkatalah kepada Kami tangan-tangan mereka dan memberi kesaksian kaki-kaki mereka terhadap apa yang dahulu mereka usahakan." Juga surat Fuṣṣilat/41: 21, "Dan mereka berkata kepada kulit mereka: 'Mengapa kamu menjadi saksi terhadap kami?' Kulit mereka menjawab, 'Allah menjadikan sesuatu pandai berbicara telah menjadikan kami pandai (pula) berkata.' Dan Dia-lah yang menciptakan kamu pada kali pertama dan hanya kepadaNya lah kamu dikembalikan." Maka Ibn 'Arabī mengisahkan bahwa manusia yang berhasil memasuki alam mitsal mereka akan disambut oleh makhluk yang telah ditugaskan Allah serta memberikan jubah kehormatan sesuai dengan tingkat kesuciannya. Lalu mereka diajak berjalan-jalan di sana dan bahkan mereka dapat berbicara dengan benda-benda yang ada, termasuk juga dengan manusia lain yang berbeda bahasa. Tentu saja komunikasi yang dilakukan bukan dengan bahasa lahir tetapi bahasa batin.

Alam jasmani memiliki fisik atau jasad (tubuh) baik yang berbentuk organik maupun inorganik. Alam ini disebut juga dunia, dalam arti alam terendah di bawah dari alam mitsal dan alam rohani. Alam jasmani juga memiliki tingkatan-tingkatan, seperti mineral, tumbuhan dan hewan. Masing-masingnya juga memiliki tingkatannya pula, seperti mineral yang terdiri dari batu-batuan dan logam-logaman yang juga terdapat pula derajat yang membedakan kualitas masing-masing, seperti logam kasar dan logam mulia (besi, tembaga, perak dan emas.) Emas juga, umpamanya, terdiri pula 24 karat, 20 karat dan lainnya. Demikian juga batu-batuan, seperti batu koral, zamrud, intan permata dan lain-lainnya. Tapi tumbuh-tumbuhan secara umum lebih tinggi posisi dibandingkan dengan mineral. Tumbuhan memiliki daya yang tidak dimiliki mineral, seperti makan, tumbuh dan berkembang. Berbeda dari

mineral, tumbuhan telah memiliki ciri-ciri kehidupan (*nafs*.) Kemudian di atas tumbuhan ialah hewan, yang memiliki daya-daya lebih tinggi dari alam mineral dan tumbuhan, juga memiliki daya-daya tertentu yang tidak dimiliki oleh kedua alam dan makhluk sebelumnya, seperti daya gerak (berpindah tempat), indra lahir (penciuman dan lainnya) dan batin (*al-ḥiss al-musytarak*, *al-khayyāl*, *al-mutakhayyilah*, *al-wahmiyah* dan *al-ḥāfiẓah*.) Hewan juga telah memiliki nafsu syahwat dan marah. Dari semua makhluk itu, puncak alam jasmani ialah manusia. Ia memiliki semua daya yang ada pada alam di bawahnya (mineral, tumbuhan dan hewan), juga memiliki daya yang tidak dimiliki alam sebelumnya, seperti roh (daya nalar.) Daya ini berasal dari alam rohani, karenanya manusia dapat berkomunikasi dengan alam rohani. Jadi manusia adalah makhluk dua dimensi (fisik dan rohani.) Manusia juga disebut sebagai 'mikrokosmos.'

Bagi para sufi, semua alam sebagai *tajallī* Allah adalah cermin dari sifat dan *asmā'*Nya. Masing-masing tingkat eksistensi itu dipandang sebagai cermin sifat tertentu Tuhan. Tingkat mineral keindahan Tuhan terbatas, yang hanya tercermin dalam batuan dan logam mulia. Demikian pula tumbuhan keindahan Tuhan juga terbatas pada ribuan jenis bunga yang unik dan serasi. Jumlah tumbuhan yang terdaftar sebanyak 350.000 macam, dari tingkat terkecil yang bernama *diatom*, sampai pada tingkat yang terbesar di dunia disebut pohon *sequia*.⁴⁵ Begitu pula hewan keindahan Tuhan juga terbatas pada beraneka bentuk, yang terbagi atas 800.000 jenis serangga, 21.000 jenis ikan, 86.000 jenis burung, 4000 jenis mamalia dan lainnya.⁴⁶ Sedangkan sifat dan *asmā'* Allah yang begitu lengkap tercermin pada manusia, karena

⁴⁵ Marwah Daud Ibrahim, "Etika Ilmu dan Teknologi Masa Depan," *Ulumul Qur'an*, No. 4 Januari-Maret, 1990, 66-8.

⁴⁶ Marwah Daud Ibrahim, "Etika Ilmu dan Teknologi Masa Depan," 66-8

sebagai ‘mikrokosmos,’ maka pada manusia tercermin seluruh unsur kosmos.⁴⁷

Pada pihak lain, penciptaan Allah dengan *amar al-takwīnī (kun)*, dalam arti Allah meniupkan *nafas al-rahmān*. Kata *al-rahmān* bermakna pemberian wujud berdasarkan belas kasih Allah pada segala sesuatu. Karenanya penciptaan Allah berdasarkan rasa cinta Allah pada segala sesuatu. Dalam konteks ini Ibn ‘Arabī berpegang kepada hadits qudsī yang menjelaskan, “*Pada mulanya Aku adalah harta yang terpendam, kemudian Aku (cinta) ingin dikenal, maka Aku ciptakan alam semesta, sehingga mereka mengenalKu.*” Harta yang terpendam (tersembunyi) itu adalah manifestasi seluruh wujud mungkin (*mumkin al-wujūd*) yang tercakup dalam nama-nama Tuhan. Ayat surat al-A‘rāf/7:156 berbunyi “*rahmatKu meliputi segala sesuatu,*” dan surat al-Talāq/65:12 berbunyi, “*Sesungguhnya ilmu Allah benar-benar meliputi segala sesuatu,*” dapat diartikan bahwa alam yang diberikan wujud ada keterkaitan dengan Sang Harta Tersembunyi sebagai pengetahuannya sebelum ia diwujudkan. Dengan kata lain alam yang diberi wujud sebelumnya adalah Sang Harta Tersembunyi yang ber-*tajallī* (mengejawantah) dengan sifat dan *asmā’*Nya. Dari ini juga dipahami *tanzīh* (Yang Satu, Yang tak berhingga) dan *tasybīh* (Yang Berbilang, Yang berhingga.) Allah esa dalam zatNya dan berbilang dalam pengetahuannya. Ia adalah esa dan sekaligus segalanya.

Dengan kata *al-rahmān*, seperti disebutkan, Allah menciptakan alam berdasarkan rasa cinta, dalam arti kebaikan. Allah Maha Baik, maka segala yang diciptakan Allah adalah dalam genggamannya. Dengan demikian berarti keburukan atau kejahatan adalah penyimpangan dari kebaikan atau sesuatu yang tidak memiliki

dasar realitas. Jadi alam semesta adalah lokus keindahan dan obyek bagi cinta. Akar bagi seluruh cinta semata-mata adalah cintaNya. Karena cinta inilah, Tuhan menghadapkan kehendakNya pada noneksistensi. Dalam diriNya sendiri cinta dan pencipta. Cinta itu tidak lain adalah kesempurnaanNya.⁴⁸

Pemberian wujud dalam penciptaan yang tak berhingga Ibn ‘Arabī ini dapat dilihat dari simbolisme huruf yang berjumlah 28, yang dimulai dengan huruf *ḥamzah* dan diakhiri dengan huruf *wāwu*. 1) *Ḥamzah* lokus bagi nama Tuhan *al-Badī’*, penciptaan Akal Pertama (Pena Tertinggi) tanpa perantara, 2) *Al-Hā’*, lokus bagi nama Tuhan *al-Bā’its*, penciptaan Jiwa Universal (*lawḥ mahfūz*) dari Akal Pertama, 3) *Al-‘Ayn*, lokus bagi nama Tuhan *al-Bāṭin*, penciptaan alam universal (panas, kering, dingin dan basah), 4) *Al-Ḥā’*, lokus bagi nama Tuhan *al-Akhīr*, penciptaan Materi Pertama (debu), 5) *Al-Ghayn*, lokus bagi nama Tuhan *al-Zāhir*, penciptaan tubuh universal, 6) *Al-Khā’*, lokus bagi nama Tuhan *al-Hakīm*, penciptaan Bentuk Universal, 7) *Al-Qāf*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muḥīt*, penciptaan ‘Arsy, 8) *Al-Kāf*, lokus bagi nama Tuhan *al-Syakūr*, penciptaan Dua Pijakan (dua yang berlawanan), 9) *Al-Jīm*, lokus bagi nama Tuhan *al-Ghānī*, penciptaan Ruang Halus Hitam (ruang tanpa bintang), 10) *Al-Syīn*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muqtadir*, penciptaan Bintang-Bintang Tetap, 11) *Al-Yā’*, lokus bagi nama Tuhan *al-Rabb*, penciptaan Langit Pertama, Saturnus, 12) *Al-Dād*, lokus bagi nama Tuhan *al-‘Alīm*, penciptaan Langit Kedua, Yupiter, 13) *Al-Lām*, lokus bagi nama Tuhan *al-Qāhir*, penciptaan Langit Ketiga Mars, 14) *Al-Nūn*, lokus bagi nama Tuhan *al-Nūr*, penciptaan Langit Keempat Matahari, 15) *Al-Rā’*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muṣawwir*, penciptaan Langit Kelima

⁴⁷ Uraian dari ketiga alam di atas (rohani, mitsal dan jasmani) disarikan dari Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Erlangga, 2006), 53-66.

⁴⁸ William C. Chittick, “Ibn ‘Arabī dan Madzhabnya,” dalam Seyyed Hossein Nasr (ed.), *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam: Manifestasi*, terj. Tim Mizan (Bandung: Mizan, 2003), cet. I, hal. 78-88.

Venus, 16) *al-Ṭā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muḥsyī*, penciptaan Langit Keenam Merkuri, 17) *Al-Dāl*, lokus bagi nama Tuhan *al-Mubīn*, penciptaan Langit Ketujuh Bulan, 18) *Al-Tā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-Qābiḍ*, penciptaan api, 19) *Al-Zay*, lokus bagi bagi nama Tuhan *al-Ḥayy*, penciptaan udara, 20) *Al-Sīn*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muḥyī*, penciptaan air, 21) *Al-Ṣād*, lokus bagi nama Tuhan *al-Mumīt*, penciptaan tanah, 22) *Al-Zā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-'Azīz*, penciptaan mineral, 23) *Al-Tsā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-Razzāq*, penciptaan Tumbuh-tumbuhan, 24) *Al-Dzāl*, lokus bagi nama Tuhan *al-Muzīl*, penciptaan hewan, 25) *Al-Fā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-Qāwī*, penciptaan malaikat, 26) *Al-Bā'*, lokus bagi nama Tuhan *al-Laṭīf*, penciptaan jin, 27) *Al-Mīm*, lokus bagi nama Tuhan *al-Jāmi'*, penciptaan manusia, 28) *Al-Wāwu*, lokus bagi nama Tuhan *Raḥīm* *al-Darajāt*, penciptaan insan kamil.⁴⁹ Perlu diingatkan, proses penciptaan alam secara *tajallī* ini terkesan adanya tahapan-tahapan, namun tahapan-tahapan tersebut hanya sekedar urutan logika untuk mudah memahaminya. Akan tetapi proses *tajallī* itu berlangsung dalam kesatuan yang utuh.

Konsep kosmologi Ibn 'Arabī ini unik dan maju, bahkan kalau dilihat dari segi zamannya pemikiran ini merupakan daya kreasi yang sangat istimewa. Ibn 'Arabī bukanlah seorang saintis, namun ia mampu menciptakan konsep kosmologi yang begitu komplis dan sempurna, bahkan melebihi konsep pemikiran para failasuf Islam. Namun alam semesta adalah masalah fisik, maka metode bahasannya harus sains dan teknologi, sedangkan penggunaan metode spekulatif seperti yang digunakan Ibn 'Arabī (juga para failasuf Islam) tidak cocok dengan bidangnya, maka hasilnya akan rancu dan sulit dipertanggungjawabkan.

Adapun tentang hukum alam atau

sunatullah pendapat sufi sama dengan pendapat teolog Islam rasionalis dan para failasuf Islam, yaitu ia merupakan suatu keniscayaan atau kemestian yang tidak akan berubah dan menyimpang. Sebaliknya pendapatnya berbeda dari pendapat teolog Islam tradisional yang mengatakan bahwa hukum alam atau sunatullah tidak merupakan suatu keniscayaan melainkan hanya merupakan suatu kemungkinan atau kebiasaan alam dan dapat berubah tanpa diduga sesuai dengan kehendak mutlak Tuhan. Kendatipun pendapat sufi tentang ini (sunatullah) sama dengan pendapat para failasuf Islam dan para teolog Islam rasionalis, namun titik pijaknya berbeda. Failasuf Islam dan teolog Islam rasionalis berpijak dari rasio (*'aqliyyah*) semata, sedangkan kaum sufi di samping berpijak pada rasio (*'aqliyyah*), juga berpijak pada rasa (*dzawqīyyah*) dan kebersihan jiwa. Bagi mereka yang ditonjolkan adalah beribadah kepada Allah dan jiwa yang bersih. Bahkan pada yang terakhir ini lebih banyak pengaruhnya dibandingkan dengan yang pertama. Dengan banyak beribadah dan dengan jiwa yang bersih, maka terjadilah keakraban antara Allah dan sufi. Dengan istilah lain, sufi mencintai Allah dan cintanya dibalas oleh Allah (*al-Mā'idah/5: 54*, "*yuḥibbuhum wa yuḥibbūnahū*") (Allah mencintai mereka dan mereka mencintai Allah.) Bahkan sufi dengan Allah serasa berteman atau asyik-masyuk (*'asyīq-ma'syūq.*) Telah disebutkan, usaha dari sufi yang bersifat permanen atau terus menerus itu disebut dengan *maqām*, dan balasan dari Allah yang bersifat temporal atau sesaat itu, disebut dengan *ḥāl*.

Simpulan

Tasauf atau sufisme adalah kegiatan yang lebih dititikberatkan pada aspek esoterik Islam. Ia berbeda sama sekali dari orientasi fiqh dan syari'ah yang lebih mengarah kepada eksoterisme dalam Islam. Kosmologi ialah asal-usul alam semesta dan proses kejadiannya. Dalam karya Ibn 'Arabī kata

⁴⁹ Lih. Ibn 'Arabī, *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, II, 426, 27 dan seterusnya.

'*alam* diterjemahkan oleh peneliti-peneliti Barat dengan Kosmos. Kosmos atau alam didefinisikannya dengan segala sesuatu selain Allah (*mā siwā Allah*) atau *al-Ḥaqq*. Terdapat perbedaan yang tajam tentang kosmologi antara Ibn 'Arabī dari kosmologi modern. Perbedaan itu terletak dalam pendekatan yang digunakan. Kosmologi modern berpretensi (*imagine*) menjadi seorang yang berada di luar alam. Peneliti ingin mencapai obyektifitas, tapi tanpa berusaha berada dalam alam. Bagi Ibn 'Arabī, seluruh pretensinya untuk diri (*nafs*, jiwa) peneliti. Pengetahuan yang obyektif harus digerakkan dari dalam diri.

Pengetahuan mendalam tentang diri adalah sangat penting, karena pengetahuan yang benar dan yang dalam tentang alam tidak dapat diperoleh tanpa pengetahuan yang benar tentang diri sendiri terlebih dahulu. Kosmologi Ibn 'Arabī pada dasarnya disebut kosmologi profetik (kerasulan). Pengetahuan ini merupakan suatu bentuk pengetahuan yang ditransmisikan mulai dari Nabi Ādam sampai Nabi Muḥammad. Tetapi dalam membumikannya, Ibn 'Arabī membatasinya hanya pada pengetahuan profetik dalam al-Qur'ān dan Ḥadīts.