

NILAI-NILAI DASAR PENDIDIKAN TASAWUF DALAM PARADIGMA MISTIK IBNU ‘ARABĪ TENTANG INSAN KAMIL

Ibnu Ali
Universitas Islam Madura
Email: ibnualialfarabi@gmail.com

Abstrak

Pendidikan sebagai media internalisasi dan sosialisasi masih dinilai belum sukses untuk memanusiakan manusia selama ini. Indikasinya adalah fenomena dehumanisasi dengan munculnya sejumlah problem sosial kemanusiaan seperti dekadensi moral, kriminalitas, dan lain-lain yang banyak dilakukan oleh orang-orang yang berpendidikan. Maka dalam rangka ini sistem pendidikan telah melakukan banyak pendekatan untuk menyentuh aspek-aspek yang dinilai paling efektif dalam mencapai tujuan pendidikan. Namun banyak di antaranya masih menggunakan pendekatan yang berorientasi pada aspek intelektual. Bahwa keberhasilan seseorang dalam pendidikan hanya diukur dengan bagaimana kemampuan intelektualnya sehingga seringkali mengabaikan aspek lain yang justru lebih penting. Penelitian ini adalah untuk mencari aspek lain yang lebih penting itu. Maka melalui paradigma Ibnu ‘Arabī tentang “*insan kamil*” ditemukan kesimpulan bahwa manusia memiliki struktur ontologis dan epistemologis yang pangkalnya adalah qolb (hati atau jiwa) sebagai sentral sikap dan kemauan manusia. Sehingga dengan demikian dapat disimpulkan bahwa nilai-nilai pendidikan tasawuf dapat menjadi pendekatan yang paling efektif dalam mencapai tujuan pendidikan.

Kata kunci : *Pendidikan Tasawuf, Insan kamil, Ibnu ‘Arabī*

Abstrac

Education as internalization and socialization media is still considered as unsuccessful for humanizing human during this period. The indication is the phenomenon of dehumanization indicated by the emergence of a number of social and humanitarian problems such as moral decadence, crime, and others that were often committed by educated people. So based and this case, the education system has a lot of approaches to touch many aspect considered the most effective in achieving educational goals. But many of them are still using an approach oriented on the intellectual capabilities that neglect other aspect that is more important. This research study is to look for other aspects that rely on more important. Namely through the

paradigm of Ibnu 'Arabī about perfect man (insan kamil) which he found conclusion that man has an ontological and epistemological structure which the source is Qalb (heart/soul) as the central attitudes and human will. Thus it can be concluded that education of Sufism may be the most effective approach in achieving educational goals.

Keywords: Education of Sufism, Perfect man Ibnu 'Arabī

Prolog

Sudah banyak pendekatan terhadap pendidikan dan penyelenggaraan pendidikan diselenggarakan di Indonesia. Hal ini dapat dilihat dari pergantian kurikulum dari masa ke masa yang kemudian menimbulkan kesan bahwa pergantian menteri disertai pula dengan pergantian kurikulum dan sistem pendidikan nasional. Mulai dari KTSP, CBSA, sampai pada kurikulum berbasis kompetensi dan yang terakhir kurikulum 2013. Pergantian kurikulum ini dapat pula menimbulkan asumsi bahwa sistem pendidikan dan penyelenggaraan pendidikan selama ini masih belum memiliki formulasi yang efektif atau masih belum mencapai hasil sebagaimana tujuan yang sebenarnya.

Menurut UU NO 20 Tahun 2003 tentang sistem pendidikan nasional disebutkan dalam pasal 3 bahwa tujuan pendidikan nasional adalah berkembangnya potensi peserta didik agar menjadi manusia yang beriman dan bertakwa kepada Tuhan Yang Maha Esa, berakhlak mulia, sehat, berilmu, cakap, kreatif, mandiri, dan menjadi warga negara yang demokratis serta bertanggung jawab. Tujuan ini sebenarnya sudah mencakup berbagai aspek, misalnya seperti intelektual, emosional, dan spiritual. Juga mencakup ranah kognitif, afektif, dan psikomotorik. Namun, berbagai pendekatan yang sudah diselenggarakan tersebut masih belum merefresentasikan tujuan, apalagi memberikan hasil yang sempurna. Karena penyelenggaraan pendidikan selama ini belum bisa melahirkan manusia yang seutuhnya sehingga dapat dinilai belum sukses atau gagal.

Kegagalan ini dapat dilihat dari lahirnya manusia-manusia yang tidak mempunyai wujud kemanusiaan yang integral. Indikasinya adalah hubungan antara moralitas dan pengetahuan yang tidak seimbang. Banyak manusia berilmu tapi jauh dari nilai-nilai budi. Ada yang bisa beriptek tapi tidak bisa berimtaq. Dan dewasa ini, pendidikan seperti melahirkan manusia-manusia yang amoral dan serakah. Seperti moralitas ilmuan yang tidak bertanggung jawab, korupsi, pungli, dan lain sebagainya yang menggambarkan wajah kegagalan pendidikan. Ilmu yang seharusnya digunakan secara positif itu justru dipergunakan dengan cara yang menyimpang dari moralitas

keilmuan. Pada intinya adalah bahwa tingkat jaminan pendidikan terhadap moralitas ilmuan masih rendah.

Pada fakta kebuntuan moralitas sosial ini, berbagai pendekatan dalam bidang keilmuan dikembangkan. Salah satunya adalah ilmu sosial. Ilmu sosial mencoba untuk menjawab tantangan ini dengan menyentuh bagian esoterik keilmuan, yaitu melalui apa yang disebut Kuntowijoyo sebagai ilmu pengetahuan sosial profetik.¹ Ilmu ini tidak hanya ingin menjelaskan dan mengubah fenomena sosial, tetapi juga ingin memberi petunjuk ke arah mana transformasi itu dilakukan, untuk apa dan oleh siapa. Sebuah ilmu sosial yang mampu mengubah fenomena berdasarkan cita-cita etik dan profetik tertentu.

Paradigma ilmu sosial profetik pada intinya ingin memberikan tiga dasar penyelesaian.² Pertama humanisasi yang bertujuan me-manusia-kan manusia dari proses dehumanisasi. Sebab Industrialisasi terkadang mengabstrakkan manusia dari nilai-nilai kemanusiaannya. Kedua, liberasi yang bertujuan membebaskan manusia dari belenggu teknologi, pemerasan kehidupan, menyatu dengan orang miskin yang tergusur oleh kekuatan ekonomi raksasa. Dan ketiga transindensi yang bertujuan menumbuhkan transidental dalam kebudayaan. Melepaskan manusia dari kungkungan hedonisme dan materialisme. Dalam hal ini, ilmu sosial profetik memberikan paradigma bahwa sumber ilmu pengetahuan bukan hanya berasal dari rasio dan fenomena empirik saja, akan tetapi juga berasal dari wahyu. Dan agama diharapkan dapat memberikan perspektif baru dalam menuntaskan masalah-masalah moralitas sosial kemanusiaan.

Pendidikan tasawuf dalam tulisan ini ingin memberikan perspektif baru terhadap problem pendidikan dan moralitas sosial. Pendidikan sebagai proses internalisasi nilai dan mengubah sikap dan tingkah laku manusia merupakan tempat yang strategis dalam melahirkan manusia yang berbudi. Sedangkan tasawuf yang sebelumnya terbatas dalam wilayah individualistik dapat menjadi sarana perubahan sosial dengan memberikan pendekatan baru terhadap pendidikan yang selama ini melewatkan nilai-nilai transisnden. Pendidikan tasawuf akan menyentuh persoalan mendasar manusia untuk melihat manusia seutuhnya. Sebab tujuan mendasar pendidikan adalah memanusiakan manusia. Karena eksistensi manusia adalah untuk menjadi manusia.³ Dalam tulisan ini nilai-nilai dasar pendidikan tasawuf akan digali

¹Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*. (Jakarta : PT Raja Grafindo Persada, 2006), 57

²Abuddin Nata. *Metodologi Studi Islam*.,56

³Rasyidin. *Landasan Pendidikan*. (Bandung : UPI Pres, 2008), 17

dari paradigma mistik Ibnu 'Arabī, baik secara ontologis, epistemologis dan aksiologis.

Ibnu 'Arabī yang bernama lengkap Abū Bakar Muhammad bin Alī bin Muhammad bin Ahmad bin Abdillāh al-Ṭā'ī al-Hātīmī⁴ merupakan tokoh sufi besar yang bercorak falsafi. Dia dilahirkan pada hari Senin tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1163 M di Murcia, bagian tenggara Andalusia dan meninggal di Damaskus utara pada 22 Rabi' al-Thānī tahun 638 H / 16 Nopember 1243 M di usia 78 tahun. Disebutkan bahwa dia banyak berguru dengan tanpa peduli latar belakang mereka, baik filosof, teolog, sufi, dan lain-lain. Tetapi mayoritas di antaranya adalah kaum sufi dengan sejumlah kelebihan yang mereka miliki. Misalnya adalah Ibnu 'Arabī mempelajari makna ibadah dari Abū al-Abbas al-'Arinī, mempelajari tentang cara-cara memperoleh ilham ketuhanan dari Musā bin Imrān al-Miritlī, mempelajari tawakkal dari Abdullāh al-Mawrūrī, mempelajari *khalwat* dalam kegelapan dari Abū Abdillāh, mempelajari sabar dari Abū Yahyā al-Dārīr, dan mempelajari muhasabah jiwa dan cara membersihkannya dari Abū Abdillāh bin Mujāhid dan Abū Abdillāh bin Qāsim.⁵

Banyaknya pengalaman Ibnu 'Arabī dalam memperoleh pendidikan spiritual ini telah memberinya pengaruh yang cukup mendalam. Banyak pengalaman mistik dijumpainya. Misalnya, dia telah mencapai banyak maqam dalam tasawuf. Salah satunya adalah maqam cahaya. Seperti dalam penuturannya, bahwa dia mendapatkan maqam ini saat dia berada di masjid al-Azhar di kota Fez Maroko pada 593 H/1198 M, di mana dia sendiri mengalami '*kasyf*' (tersibaknya pintu hati dalam menerima rahasia-rahasia).⁶ Lalu dilanjutkan dengan maqam *Fanā'* (peniadaan diri) pada tahun

⁴Ibnu 'Arabī. *Rasā'il Ibnu 'Arabī, Syarh Mubtada' al-Tufān wa Rasā'il al-Ukhrō*. (Abu Zābi : al-Majama' al-Thaqāfi), 1998., 13. Nama al-Hatimi diambil dari nama nenek moyang mereka yang bernama Hatim bin Abdullāh al-Thā'ī yang lahir dan meninggal di Najd, suatu kawasan antara Madinah dan Syam.. Dia sendiri merupakan penyair masa jahiliyah yang memiliki lembaga syair sendiri. Kebanyakan syair-syairnya telah hilang dan hanya menyisakan kumpulan yang sedikit.

⁵Ibnu 'Arabī. *Ibnu 'Arabī. Kitab al-Mi'rāj, edit. Su'ad al-Hakim*. (Beirut : Dandarrah, 1988 cet ke 1), 12-13

⁶ Ibnu 'Arabī. *al-Futūhāt al-Makkiyah*, vol I. (Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabīyyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.h), 640

593 H / 1198 M.⁷ Semua ini memberikan arti bahwa pengalaman mistik Ibnu 'Arabī telah mencapai maqam yang tinggi.

Terbukti banyak karya lahir dari tangannya. Di antaranya adalah *al-Kibrit al-Aḥmar*, *al-Isrā ilā Maqām il-Isra*, *Asrār Umm al-Qur'ān*, *Asrār al-Qulūb*, *Asrār al-Wahī fī al-Mikrāj*, *Kitāb al-Adab*, *al-Ishārāt ilā Asmā wa al-Sifāt*, *Masādiq al-Asrār al-Qudsiyyah Anqa' Mughrib*, *Miskāt al-Anwār*, *Mawāqī' al-Nujūm*, *Taj al-Rasā'il*, *Kitāb Jalāl wa al-jamāl*, *Kitāb Tajalliyāt*, *Arwad al-Uṣbūk*. beberapa karyanya yang populer ialah seperti *Shajarāt al-Kawn*, *Fuṣuṣ al-Hikam*, dan *Futuhāt al-Makkiyah*, dan masih banyak lagi karya-karya Ibnu 'Arabī yang lain yang tak dapat ditulis secara keseluruhan di sini.⁸

Struktur Manusia : Paradigma Ontologis Ibnu 'Arabī

Manusia sebagai makhluk yang memiliki banyak potensi merupakan objek utama pendidikan. Maka berbicara pendidikan, baik secara materi, proses, strategi, pendekatan, metode, dan hasilnya pasti diarahkan terhadap manusia sebagai makhluk yang bisa dididik dan yang memerlukan pendidikan. Ibnu Arabi memandang manusia memiliki susunan organisme struktural yang memiliki multi potensi. Hal ini dikarenakan manusia adalah refresentasi alam semesta dengan segenap macam-macamnya. Dan Ibnu Arabi memandang alam semesta sebagai tempat *tajalli* (manifestasi) Tuhan, sedangkan manusia adalah *wujud tajalli* Tuhan yang paling nyata.

Menurut Ibnu 'Arabī, ketika Tuhan ber-*tajalli* dalam wujud alam semesta maka alam itu masih belum menampakkan kesejatian *asma-asma-Nya* secara sempurna. Ibnu 'Arabī menggambarkan *tajalli* Tuhan dalam wujud alam ini seperti cermin yang rata atau bayangan yang belum menampilkan gambarnya. Dalam hal ini Ibnu 'Arabī menulis:

Ketika *al-Ḥaq* ingin melihat entitas-entitas-Nya- atau jika kamu menyukai bisa mengatakan entitasnya saja-dari segi *asma-asma-Nya* yang tak terhitung, maka dia menciptakan alam seperti wujud bayangan rata yang tak ada ruh di dalamnya. Maka wujud alam itu seperti cermin yang belum tampak. Dia ingin menyelesaikan urusannya dengan menampilkan gambar cermin itu. Sehingga

⁷Muhammad al-Fayyadl. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabī, Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan*. (Skripsi—UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009), 37

⁸M. Fudoli Zaini. *Sepintas Sastra Sufi Tokoh dan Pemikirannya*. (Surabaya : Risalah Gusti, 2000), 18-19

Adamlah sebagai entitas Tuhan yang dapat memperjelas gambar dalam cermin tersebut.⁹

Yang dimaksud Adam dalam penjelasan Ibnu 'Arabī itu ialah jenis ciptaan berupa manusia. *Tajalli* Tuhan menjadi sempurna dengan penciptaan manusia. Wujud manusia adalah seperti gambar yang sudah tampak dalam cermin. Alam seperti wujud bayangan atau cermin yang rata, sedangkan manusia adalah gambarnya. Dalam diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Tanpa manusia maka *tajalli* Tuhan dalam asma-asma-Nya tak dapat dilihat secara sempurna. Sehingga keberadaan manusia dalam pandangan Ibnu 'Arabī adalah seperti ruh alam (*ruh al-alam*). Jika manusia disirnakkan maka alam seperti jasad tanpa ruh. Dan ketika alam ini dihancurkan maka gambar cermin pun menghilang atau musnah.¹⁰

Oleh karena itu, pada diri manusialah asma-asma Tuhan dapat dilihat dengan jelas. Sifat-sifat Tuhan ditampakkan dalam wujud manusia. Sehingga manusia disebut sebagai '*khalifah*' atau mandataris Tuhan di muka bumi. Eksistensi manusia adalah seperti eksistensi Tuhan. Wujud manusia ialah seperti wujud Tuhan pula karena Tuhan adalah esensi manusia tapi manusia bukanlah esensi Tuhan.

Sebagai '*khalifah*' Tuhan yang menampilkan sifat-sifatnya maka wujud penciptaan manusia diciptakan dalam bentuk yang paling sempurna. Hal ini seperti yang tercantum dalam surah al-Tin : 4.¹¹ Kesempurnaan bentuknya diperoleh karena ia diciptakan pada tahapan yang paling rendah. Dia diciptakan setelah alam materi. Namun proses penciptaannya telah melewati semua tahapan-tahapan *tanazzul* seperti yang dikemukakan Ibnu 'Arabī.¹² Karena semua tahapan telah dilewati maka semua unsur alam ini berada dalam wujud manusia. Sehingga manusia berada dalam bentuk ciptaan yang paling sempurna dibandingkan dengan ciptaan yang lainnya. Sebuah teori gradasi menyebutkan bahwa semua tingkatan merupakan

⁹ Ibnu 'Arabī. *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-Alā al-Affī, vol I. (Beirut: Dār al-Kitāb al-Arabī, tt), 48-49

¹⁰ Ibnu 'Arabī. *al-Futūḥāt*. Vol 2, 468

¹¹ Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam bentuk yang sebaik-baiknya

¹² *Tajallī* atau *tanāzul* dalam filsafat mistik Ibnu 'Arabī merupakan penampakan Tuhan yang terjadi secara kronologis melalui tahapan-tahapan, yaitu nur Muhammad, *a'yan thābitah* (entitas permanen), alam ruh, alam jiwa, alam bentuk, dan alam materi, yang puncaknya adalah manusia.

bentuk dari tingkatan yang lebih tinggi, dan yang terendah adalah bentuk dari seluruh tingkatan hingga tingkat yang paling tinggi.¹³

Jika bentuk manusia diamati secara mendalam maka yang terlihat adalah wujud semua tingkatan itu berada secara nyata dalam bentuk manusia. Dimulai dari yang paling tinggi hingga pada wujud yang paling rendah sebagaimana paradigma dalam teori gradasi. Dalam sebuah hadis disebutkan bahwa Allah menciptakan Adam atas '*ṣūratuhū*, yaitu atas bentuknya. Kata ganti 'nya' masih mengandung penafsiran. Dalam *Shajarat al-Kawn* Ibnu 'Arabī menafsirkannya dengan menghasilkan sebuah kesimpulan yang secara umum sama dan sejalan dengan teori gradasi.

Kesimpulan ini dapat dilihat secara jelas pada keterangan Ibnu 'Arabī dalam *Shajarat al-Kawn*. Kata *shūratihī* ditafsirkan lagi sebagai *ṣūratu ismihī*, yaitu bentuk namanya.¹⁴ Kata ganti 'nya' ini kembali pada wujud dalam tingkatan yang tertinggi, yaitu Nur Muhammad yang karenanya alam semesta diciptakan. Menurut Ibnu 'Arabī, jika dilihat dari bentuk jasadnya maka manusia memang diciptakan mirip berdasarkan namanya. Sedangkan namanya adalah Muhammad. Maka seperti bentuk nama itu, kepala Adam (manusia) menyerupai *mim*-nya yang melingkar dalam bentuk mim yang pertama. Tangannya ketika dilepas ke samping menyerupai huruf ha' pada namanya. Tubuhnya atau perutnya menyerupai huruf *mim* yang kedua. Dan kakinya ketika dibuka menyerupai huruf *dal* seperti yang terdapat pada nama Muhammad.¹⁵

Ibnu 'Arabī lebih lanjut membagi tubuh manusia ke dalam dua bagian seperti halnya alam semesta, yaitu '*alam al-mulk* dan '*alam al-malakut*. Lapisan alam yang paling rendah berupa '*alam al-mulk* sama seperti jasadnya, sedangkan alam yang paling tinggi berupa alam malakut adalah sama seperti unsur ruhaninya.¹⁶ Jadi tubuh manusia terbagi dalam dua bagian utama seperti halnya alam semesta. Barangkali dari hal inilah manusia disebut sebagai '*alam al-ṣaghīr* (alam kecil atau mikrokosmos. Sedangkan alam semesta disebut dengan '*alam al-kabīr* (alam besar atau makrokosmos) Atau bisa dengan sebutan sebaliknya, alam adalah manusia besar, sedangkan manusia adalah manusia kecil. Dengan demikian dapat dipahami bahwa manusia merupakan gambar yang lengkap dari alam semesta.

¹³Khan Sahib Khaja Khan. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman.(PT. Raja Grafindo Persada, 1993 cet ke II), 67

¹⁴Ibnu 'Arabī. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam al-Mukhtār Min Rasā'il Ibnu 'Arabī*. (Beirut : Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005), 146

¹⁵ Ibid..146

¹⁶ Ibid., 147

Manusia sebagai mikrokosmos dalam rupa *'alam al-mulk* (alam materi) mempunyai keserupaan dengan semua materi makrokosmos. Ibnu 'Arabī memberikan ilustrasi hubungan analogis antara kedua alam ini.¹⁷ Gunung-gunung yang menguatkan bumi serupa dengan tulang-tulang yang menguatkan tubuhnya. Sementara air-air yang mengalir di bumi, baik asin, tawar, dan yang lainnya serupa seperti bermacam cairan yang ada dalam tubuhnya: yang tawar seperti air liurnya, yang asin seperti air matanya, dan yang pahit seperti air telinganya. Dalam *Tadbīrāt al-Ilāhiyah*, seperti dikutip Masataka Takeshita, Ibnu 'Arabī menjelaskan lebih lanjut: semua yang tumbuh di alam berupa pohon dan rumput-rumput serupa dengan rambut, bulu, dan kukunya. Bagian-bagian tanah yang tandus dan gersang berupa padang pasir serupa dengan bagian tubuh yang tak ditumbuhi apa pun (yaitu penis). Danau dan sungai-sungai yang bercabang-cabang serupa batang nadi yang memancarkan darah dan urat darahnya. Semua unsur alam yang terdiri dari api, tanah, air, dan udara juga ada dalam diri manusia.¹⁸

Dalam hubungannya dengan ruang angkasa mikro dan makrokosmos Ibnu 'Arabī juga memberikan relasi analogis. Matahari yang menyinari bumi ialah seperti ruh yang menyinari jasad. Ketika matahari dan ruh tenggelam maka bumi dan jasad ini gelap dan mati. Rembulan yang menerangi bumi dengan cahaya serupa dengan akal manusia yang kadang bertambah dan terkadang berkurang. Awalnya seperti berbentuk sabit seperti halnya akal anak kecil. Lalu mencapai kesempurnaan dari masa muda sampai umur 40 tahun, dan setelah itu cahayanya mulai berkurang. Lima planet serupa dengan inderanya, pendengaran, penglihatan, pencium, peraba, dan perasa.¹⁹

Manusia sebagai mikro kosmos dalam rupa alam malakut juga mempunyai keserupaan dengan materi makro kosmos. Dalam hal ini misalnya Ibnu 'Arabī menganalogikan *al-kursī* sebagai wadah kerahasiaan dan cahayanya serupa dengan dada manusia sebagai tempat menghasilkan dan menyimpan pengetahuan. Dada seperti halaman yang mempunyai dua pintu, yaitu hati dan nafsu. Semua kebaikan yang muncul dari pintu hati dan keburukan yang muncul dari pintu nafsu keluar dari halaman dada dan menampakkan diri melalui anggota-anggota tubuh lainnya.²⁰

Arasy sebagai tempat Tuhan bersemayam serupa dengan hati. Menurut Ibnu 'Arabī, Arsy sebenarnya dimaksudkan bukan sebagai tempat Dzat Tuhan, namun hanya sebagai tempat hati dan tangan menghadap

¹⁷ Ibid.,

¹⁸ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabī*, terj. Harir Muzakki. (Surabaya : Risalah Gusti, 2005), 118-120

¹⁹ Ibnu 'Arabī. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam..*, 148

²⁰ Ibid.,

serupa dengan hati tempat kita menolehkan seluruh anggota tubuh. Sebab hati adalah sumber penyaksian (mushahadah), penampakan (tajalli), munajat, dan sumber segala cahaya. Hati juga ibarat surga tempat munculnya kebaikan, sedangkan nafsu adalah tempat munculnya keburukan dan setan.²¹

al-Lawh dan *al-Qalam* sebagai naskah buku eksistensi serupa dengan lisan dan dada manusia. Lisan serupa dengan *al-Qalam* sebagai sarana mengungkapkan rahasia-rahasia dalam hati, seperti halnya *al-Qalam* mengungkapkan rahasia-rahasia ke-Tuhan-an. Dada serupa dengan *al-Lawh* sebagai tempat menyimpan dan menulis ungkapan-ungkapan tersebut.

Para malaikat seperti panca indera manusia. Panca indera sebagai utusan hati yang melaksanakan perintahnya serupa dengan para malaikatnya dalam menjalankan perintahnya.

Dalam diri manusia juga diciptakan tanda-tanda yang menunjukkan adanya eksistensi ke-Tuhan-an dan yang mengarahkannya menuju Tuhan. Ibnu 'Arabī menyebutnya dengan *al-Haikal al-Insānī*, yaitu berupa ruh.²² Ruh merupakan tanda-tanda ke-Tuhan-an dalam diri manusia. Keberadaannya tidak tampak dan wujudnya tidak mengambil tempat. Segala sesuatu yang ada dalam jasad tak akan bergerak tanpa adanya ruh dan keinginannya tak bisa terlacak dengan indera. Karakteristik ruh ini menunjukkan adanya Dzat pengatur di dalam alam semesta, seperti halnya keberadaannya dalam diri manusia.

Tanda-tanda adanya kerasulan juga ditunjukkan dalam diri manusia. Dalam al-Qur'an surah al-Hāj: 75 digambarkan bahwa ada dua macam rasul yang dipilih Tuhan yaitu rasul dari kalangan malaikat dan dari manusia.²³ Dari kalangan malaikat yang dipilih Tuhan untuk menjadi rasul ialah Jibril yang menyampaikan wahyu kepada nabi Muhammad saw sebagai rasul yang diutus dari kalangan manusia. Ibnu 'Arabī menyebut rasul malaikat sebagai rasul *Bāṭin* dan manusia sebagai rasul *Zāhir*. Dua macam rasul ini juga yang ditunjukkan dalam diri manusia. Rasul *Bāṭin* ialah keinginannya sendiri, sedangkan yang *Zāhir* ialah lisannya. Ketika menginginkan sesuatu maka ruh ditunjukkan dengan keinginannya yang dapat disampaikan dengan lisan.

Segala bentuk dan rupa makhluk hidup juga tergambar dalam diri manusia. Ibnu 'Arabī membedakan makhluk kedalam tiga macam jenis menurut bentuknya. Pertama ialah jenis pepohonan yang menjulang ke atas

²¹ Ibid. 149

²² Ibid. 150

²³ Allah memilih utusan-utusan-(Nya) dari malaikat dan dari manusia; sesungguhnya Allah Maha Mendengar lagi Maha Melihat.

serupa dengan manusia yang sedang berdiri ketika shalat. Kedua, hewan yang tak bisa sujud dan berdiri serupa dengan keadaan manusia yang sedang rukuk. Dan yang terakhir, ialah jenis binatang melata serupa dengan keadaan manusia yang sedang sujud.²⁴

Dalam kitab *Tadbīrat al-Ilāhiyah* -seperti dikutip oleh Masataka Takeshita- Ibnu 'Arabī mengilustrasikan semua unsur yang ada dalam diri manusia seperti struktur negara kota. Sang raja ialah ruh yang menguasai kota dan sebagai wakil Tuhan di muka 'bumi tubuh' dan sebagai *imam mubin* yang terletak di hati. Akal sebagai perdana menteri. Jiwa sebagai istri raja. Sedangkan hawa nafsu sebagai panglima yang kuat namun jahat dan mempunyai menteri-meterinya sendiri berupa *shahwat*. Suatu ketika sang panglima melihat istri raja yang cantik. Ia lalu tertarik padanya dan mencoba merayu. Istri raja tidak mau, namun seiring godaan dan rayuan sang panglima maka istri raja akhirnya luluh. Meski sang raja belum tahu apa yang sebenarnya terjadi, namun perdana menteri yang bijak mencoba menghentikan rencana panglima. Dan suatu ketika sang raja memanggil istrinya, namun panggilan itu tidak dipenuhinya. Raja bertanya pada perdana menteri, ia lalu menjelaskan pada raja tentang apa yang sebenarnya terjadi. Sehingga pecahlah peperangan terbesar dalam diri manusia sendiri. Hal ini seperti yang digambarkan nabi saw tentang adanya perang besar setelah perang nyata di bukit uhud. Perang itu tidak lain berupa melawan hawa nafsunya sendiri.²⁵

Inilah beberapa hal yang dapat mengilustrasikan manusia sebagai ciptaan yang paling sempurna. Kesempurnaan inilah yang menyebabkan manusia diangkat sebagai khalifah Tuhan di muka untuk memakmurkan bumi, baik bumi besar maupun bumi kecil berupa dirinya sendiri. Wujud kesempurnaan yang serba mencakup ini disebut Ibnu 'Arabī dengan *al-Kawn al-Jāmi'* (eksistensi yang serba meliputi). *Al-Kawn al-Jāmi'* merupakan istilah yang digunakan Ibnu 'Arabī untuk menyebut manusia sebagai *insan al-kāmil* (manusia yang sempurna).

Insan kamil merupakan kenyataan yang tidak bisa dilepaskan dari ajaran *Nur Muhammad* sebagaimana yang digambarkan Ibnu 'Arabī dalam teori emanasinya, yaitu teori tentang keluarnya suatu wujud yang mungkin dari Dzāt yang *wājib al-wujūd*.²⁶

²⁴ Ibnu 'Arabī. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam*.157

²⁵ Masataka Takeshita. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabī*, 121-122

²⁶ Atang Abdul Hakim dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. (Bandung: Pusataka Setia, 2008), 460

Menurut Ibnu 'Arabī, alam semesta ini memancar dari Tuhan melalui tahapan-tahapan emanasi. Dan *Nur Muhammad* merupakan yang pertama kali memancar atau menitis sebagai *nur ilahi* yang karenanya segala eksistensi ini diciptakan. Oleh karenanya, *Nur Muhammad* ini ada sebelum adanya segala ciptaan. Ia merupakan ruh ilahi yang ditiupkan kepada Adam dan mencapai puncaknya pada Nabi Muhammad saw. Sehingga Nabi saw disebut sebagai wujud insan kamil yang paling sempurna.²⁷

Jika manusia ingin mencapai derajat insan kamil maka dia harus mencontoh Nabi Muhammad saw dengan mengikuti ajaran-ajarannya. Karena wujud insan kamil ini adalah *tajalli* Tuhan yang dapat dilihat secara sempurna. Semua ajaran itu terangkum dalam dua kalimat *shahādat*. Namun kunci ini bersifat epistemologis. Sebab pendakian yang sebenarnya telah disediakan dalam diri manusia itu sendiri. Setiap manusia telah disediakan jalan untuk mengenal Tuhan. Kunci dan caranya adalah Nabi Muhammad saw dan ajaran-ajarannya. Namun jalan yang harus dilewati tidak lain adalah melalui diri sendiri. "*Barang siapa yang telah mengenal dirinya sendiri maka dia telah mengenal Tuhannya.*"

Manusia tidak perlu mencari Tuhan ke mana-mana. Sebab dirinya adalah alam kecil (mikrokosmos) yang mencakup alam besar (makrokosmos). Segala tanda-tanda penampakan Tuhan yang ada di alam semesta telah ada di dalam dirinya sendiri (seperti dalam QS. Hamim Sajadah: 53).²⁸ Manusia hanya perlu mengenal dirinya untuk mengenal Tuhannya dan manusia hanya perlu menaiki dirinya sendiri untuk mencapai Tuhannya. Inilah jalan yang dibentangkan dalam tasawuf. Ibnu 'Arabī memberi dua jalan untuk menaiki gunung kedirian dan upaya mencapai kesatuan dengan Tuhan, yaitu *al-Fanā'* dan *al-Baqā'*.²⁹

Al-Fanā' dan *al-Baqā'* merupakan dua istilah yang telah menjadi tradisi dalam kegiatan spritual sufi. Secara mendasar *al-Fanā'* dipahami sebagai kesirnaan diri dan *al-Baqā'* adalah kekekalan diri. Dalam kegiatan sufi, *Fanā'* dan *Baqā'* terjadi dalam satu keadaan. Ketika seseorang telah *Fanā'* maka saat itu pula dia mengalami *Baqā'*.

²⁷Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 347

²⁸Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Qur'an itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

²⁹Asmaran. *Pengantar Studi Tasawuf*. (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996), 347-348

Ibnu 'Arabī memberi pengertian *Fanā'* dan *Baqā'* dalam dua pengertian. Pertama, *Fanā'* berarti sirnanya diri dari sifat-sifat tercela (*al-madhmūmah*) dan *Baqā'* berarti kekalnya diri dalam sifat-sifat yang mulia (*al-mahmūdah*). Pengertian ini dipahami dalam tradisi sufi pada umumnya. Jika shahwat kediriannya terhadap hal-hal duniawi telah sirna maka seseorang telah *Baqā'* dalam mencapai niat yang ikhlas dalam ibadahnya. Begitu pula ketika sifat-sifat tercelanya telah sirna seperti sifat dengki, marah, sombong, dan yang lainnya maka ia telah *Baqā'* dalam sifat kejujuran, kerendahan hati, dan lain-lain.³⁰ Pengertian yang kedua lebih bersifat maqam, posisi spritual tertentu yang telah dicapai oleh sufi.

Epistemologi Integratif Ibnu Arabi

Tentang epistemologi, Ibnu 'Arabī memandang ada dua macam pengetahuan. Pertama, *al-ma'rifah* berupa pengetahuan yang bisa didapat dari pengenalan langsung. Kedua, *al-'ilm* berupa pengetahuan intelek yang diperoleh dari penalaran-penalaran teoritis dan argumentasi yang rasional. Pengetahuan pertama secara langsung dimasukkan dalam jiwa atau kalbu (*soul*). Sedangkan pada yang kedua intensitasnya dimasukkan melalui intelek (*mind*).³¹ Pengetahuan jenis kedua ini tidak aman dari *shak* atau keragu-raguan dan kesalahan karena sifatnya mengandalkan kemampuan insani dan bersifat perolehan dari indera atau akal. Sebab jika sarana yang digunakan rentan dengan kecacatan dan kesalahan maka pengetahuan yang diperoleh darinya pun tidak aman dari hal yang sama.³²

Oleh karenanya, bagi Ibnu 'Arabī satu-satunya jalan yang bisa meyakinkan dalam memperoleh pengetahuan dan memahami realitas dengan sebenarnya ialah menyelami langsung lewat penghayatan (*experience*) mistik.³³ Penghayatan mistik yang dapat mengungkap *al-ma'rifah* itu menggunakan jiwa (*qalb*) sebagai sarana-sarana dan tindakan batin.³⁴ Dengan menyelami lubuk jiwa inilah pengetahuan yang meyakinkan (*ilm al-yaqīn*) dapat dihasilkan dan selanjutnya dapat mengantarkan pada penglihatan yang meyakinkan (*ain al-yaqīn*).

³⁰Su'ad al-Hakim. *al-Mu'jam al-Sūfi, al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimāt*. (Beirut: Dandirah, 1981), 202

³¹Amin Syukur dan Masharuddin. *Intelektualisme Tasawuf*. (Semarang: LEMBKOTA, 2002). cet I, 73

³²Ibrahim Hilāl. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*. Terj, Ija Suntana dan E. Kusdian. (Bandung: Pustaka Pelajar, 2002), cet ke-1, 159

³³A.Khudori Sholeh. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, cet ke-1, 143

³⁴Ibrahim Hilāl. *Tasawuf antara Agama*. 144

Menurut Ibnu 'Arabī—seperti dikutip Ibrahim Hilāl—jiwa merupakan substansi (*jauhar*) ruhani yang abadi dan hakikatnya membawa sifat dari alam *malakūt*.³⁵ Sedangkan tubuh yang ditempati jiwa hanya merupakan sarana jiwa untuk mendapatkan ilmu dan makrifat tentang Penciptanya. Jiwa merupakan substansi yang berakal yang dapat ditunjukkan dengan sifat dasarnya yang dibawa dari alam *malakūt*. Dari sana jiwa mendapatkan *al-mīthāq*,³⁶ berupa pengambilan perjanjian primordial dengan Penciptanya sebagai sebuah pengakuan terhadap ketuhanan Penciptanya. Jika jiwa bukan substansi yang berakal maka ia tak akan dapat memberikan pengakuan itu di alam *malakūt*. Sebab Tuhan hanya berbicara dengan yang berakal dan berfikir.³⁷

Ketika jiwa sudah menempati tubuh jasmani maka sifat dasar yang dibawanya dari alam *malakūt* itu lebur. Hal ini dapat ditunjukkan dengan kondisi jiwa yang seakan sudah melupakan semua penyaksian dan perjanjiannya. Setelah jiwa melebur dalam tubuh ia seperti memulai pengetahuan dari angka nol. Padahal pengetahuan itu sebenarnya sudah tersimpan sejak lama dalam jiwa. Dan meskipun harus dikatakan bahwa ia disimbolkan dengan pengetahuan angka nol, akan tetapi angka nol itu pada hakikatnya ada tetapi jiwa merasakannya tidak ada. Seperti diungkap dalam surah *al-A'raf* : 172, bahwa setelah pengakuan itu kondisi jiwa dan perjalanannya ke alam jasmani membuatnya lupa. Lalu dengan adanya ayat itu Tuhan seperti ingin mengingatkannya kembali.

Karena hakikat pengetahuan sudah tersimpan dalam jiwa, ia secara spontan bisa muncul kembali. Kemunculannya itu bukan sesuatu yang baru. Namun itu hanya pengingatan kembali terhadap sesuatu yang fitri yang sudah diberikan Tuhan. Dalam ayat itu sesuatu yang fitri merupakan pengakuan terhadap ketuhanan Tuhan sebagai dasar keyakinan (iman). Lalu Ibnu 'Arabī membawa hubungan analogis antara konsep iman dan ma'rifat

³⁵Ibid., 145. Alam *malakūt* ialah alam ruh. Ibnu 'Arabī menjelaskan bahwa alam itu lebih tinggi jauh dari alam jasmani.

³⁶*al-Mīthāq* penyaksian atau perjanjian setiap jiwa akan pengakuan Tuhan. Adanya pengakuan mereka ini diungkapkan kembali oleh Allah dalam firmannya Surah al-A'raf: 172 yang berbunyi: Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari *sulbi* mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah Aku ini Tuhanmu?" Mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi." (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)".

³⁷ Ibid., 145

(pengetahuan yang muncul dari jiwa atau kalbu) sehingga muncul konsep *ma'rifāt* sebagai pengetahuan yang fitri dalam jiwa.³⁸

Berkaitan dengan konsep itu, peran tubuh ialah sebagai sarana jiwa dalam mengolah pengetahuan. Jika pengetahuan itu ingin diingat kembali maka pemanggilannya diperankan oleh tubuh. Tubuh menangkap fenomena-fenomena eksternal yang direkam oleh indera dan merefleksikannya dalam cermin jiwa atau muncul sendiri di sana. Dan akal memberikan jalan yang lapang bagi jiwa untuk membuka *ma'rifāt* yang sebenarnya sudah tersimpan di sana.³⁹ Ibnu 'Arabī menyebutkan bahwa *al-Haq* selalu mengeluarkan sesuatu yang tersimpan dalam jiwa hamba-Nya yang tidak disadarinya bahwa sebenarnya sesuatu itu sudah ada dalam jiwanya.⁴⁰ Seperti air dalam bunga mawar yang sebenarnya sudah ada di dalamnya.

Pada prinsipnya Ibnu 'Arabī memandang jiwa merupakan cermin pengetahuan alam semesta dan *Dzat* Allah swt secara bersamaan. Inilah sebenarnya yang menjadi pijakan epistemologinya. Dalam hal ini, jiwa memantulkan segala sesuatu yang ada dalam wujud dan alam semesta. Jiwa menyingkap asma-Nya dalam segala sesuatu yang maujud karena Allah selalu melakukan penyingkapan itu dalam jiwa.⁴¹ Seperti yang difirmankan-Nya dalam Surah *Fuṣṣilat*: 53.⁴²

Dalam pandangan ini segala sesuatu tercermin dalam jiwa manusia, termasuk alam semesta dan Allah swt. Dalam terminologi Ibnu 'Arabī, segala sesuatu selain Dia swt disebut dengan *al-Khalq* sedangkan Dia sendiri disebut dengan *al-Haq*. Segala sesuatu mengandung dua aspek itu, yaitu *al-Haq* dan *al-Khalq*. Semua itu terefleksikan dalam diri manusia dan pengetahuan akan hal itu sudah tercermin dalam jiwanya. Sehingga manusia dikatakan sebagai mikrokosmos. Jadi manusia dapat mengetahui berbagai unsur dalam alam semesta karena berbagai unsur itu sudah tercakup dalam diri manusia.

Sebagai cermin Allah swt dan alam semesta jiwa memiliki dua pintu pengetahuan. Pertama, dalam hubungannya dengan dunia materi jiwa menangkap pengetahuan berupa fenomena eksternal melalui pintu indera dan akal. Jika pengetahuan itu berhenti di indera atau pun akal maka ia

³⁸ Ibid., 146.

³⁹ Ibid.,

⁴⁰ Ibid., 147

⁴¹ Ibid., 147-148

⁴² Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa al-Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?

menjadi *al-'ilm*, yaitu pengetahuan diskursif atau pengetahuan simbol. Pengetahuan yang sebenarnya dapat dilihat setelah sampai dalam jiwa. Kedua, dalam hubungannya dengan dunia inmateri, sesuatu yang abstrak dan transenden pengetahuan dimasukkan secara langsung melalui pintu yang dibuka dari alam *malakūt*.

Di sini alam *malakūt* merupakan titian pengetahuan yang lebih tinggi dari dunia materi atau jasmani. Karena sifatnya yang lebih tinggi itu maka ia dapat dikatakan sebagai *sama'* (langit). Sedangkan dunia jasmani hanyalah merupakan *'arḍ* (bumi) karena sifatnya yang lebih rendah. Semakin intens manusia menyelami pengetahuan dalam jiwanya maka semakin tinggi pula titiannya menuju *sama'* dan pengetahuan akan semakin tersibak dari langit-langit jiwanya.

Untuk dapat menyelam semakin dalam dan hingga mencapai dasarnya atau mencapai puncak ketinggiannya, maka jiwa harus senantiasa dibersihkan. Jiwa akan semakin kotor jika mendekati materi dan melayani hasrat-hasrat jasmani. Ia seperti turun ke bumi. Sebaliknya, mengalihkan pandangan dari hasrat atau kecenderungan jasmani akan semakin membawa jiwa itu lepas terbang ke langit-langit jiwa. Oleh karenanya, bagi Ibnu 'Arabī satu-satunya jalan untuk membersihkannya ialah dengan latihan-latihan spritual (experience dalam mistik).⁴³

Ibnu 'Arabī menetapkan lima langkah yang mesti dilakukan secara gradual dalam upaya membersihkan jiwa (*qalb*).⁴⁴ Pertama, membersihkan jiwa dengan menjauhkan dari segala kemaksiatan dan dosa. Di samping itu harus semakin rajin melakukan amal kebajikan. Kedua, menanggalkan pandangan terhadap kecenderungan duniawi maupun jasmani dan kesadaran terhadap aspek fenomenanya. Ketiga, menjauhkan diri dari atribut-atribut yang ada dan menetapkan kesadaran bahwa semua itu adalah kepunyaan Allah swt. Keempat, menghilangkan segala sesuatu selain Allah swt dari kesadaran dan memunculkan kesadaran baru bahwa Allah itu adalah yang memandang sekaligus yang dipandang. Dan kelima, melepaskan Tuhan dari atribut-atribut serta 'hubungan-hubungan'-nya. Di sini Tuhan lebih dipandang sebagai esensi, yaitu Tuhan itu sendiri dari pada pernyataan padanya sebagai sebab pertama.

Setelah pembersihan jiwa dilakukan maka pencapaian *ma'rifāt* ditempuh dengan melakukan pendakian spritual. Ibnu 'Arabī menjelaskan ada sebanyak lebih dari dua puluh tahapan dalam menempuh pendakian

⁴³ A. Khudori Soleh. *Wacana Baru Filsafat Islam.*, 143

⁴⁴ Ibnu 'Arabī. *Fuṣuṣ al-Hikam. Vol I*, 38-39

spiritual. Semua pendakian itu dialami dalam keadaan dzikir kepada Allah SWT dalam sebuah *khalwat*.⁴⁵

Nilai-nilai Dasar Pendidikan Tasawuf

Dalam konteks saat ini, implementasi pendidikan yang ada banyak diorientasikan pada pengembangan aspek intelektual saja. Sementara aspek lain seperti emosional dan spiritual kurang mendapat perhatian. Padahal aspek yang lain itu merupakan dua kecerdasan yang sangat membantu dalam kehidupan. Terutama dimensi spiritual. Manusia sebagai *homoreligion* tidak bisa dilepaskan dari unsur-unsur religius. Jika kebutuhan religius dapat terbimbing dengan baik, maka manusia dapat mengendalikan hidupnya secara benar. Begitu pula sebaliknya. Terjadinya tindakan kriminal dengan segala akibatnya yang merugikan, seperti pemerkosaan, pembunuhan, penipuan, aborsi, pergaulan bebas yang mengarah pada penyimpangan seksual, penimbunan harta yang mengarah pada kesenjangan sosial, dan lain sebagainya adalah bermula dari dimensi spiritualitas manusia yang tidak mendapat bimbingan dengan benar. Jiwanya kotor karena jauh dari bimbingan Tuhan sebab tidak pernah mendekati-Nya.

Untuk menjawab problematika sosial tersebut, tasawuf yang paling memiliki potensi dan otoritas. Karena di dalam tasawuf terdapat bimbingan yang intensif tentang tata cara agar seseorang selalu merasakan kehadiran Tuhan dalam dirinya. Sehingga ia akan malu berbuat menyimpang karena sudah merasakan kehadiran Tuhan dalam kehidupan sehari-harinya. Dengan demikian tasawuf merupakan salah satu solusi bagi problematika yang dihadapi manusia dewasa ini.

Tetapi bagaimana implementasinya? Jelas tidak dilakukan seperti halnya tasawuf di masa klasik yang menggunakan pendekatan individualistik, di mana hal itu lebih dimaksudkan sebagai protes sosial, seseorang melakukan pengasingan diri dari kondisi sosial yang tidak disukai (*uzlah*). Cara demikian tidak akan efektif dalam menyelesaikan persoalan sosial karena masih individualistik. Menurut Amien Syukur, sudah saatnya tasawuf di masa sekarang ini dituntut untuk mengarahkan orientasi dan melaksanakan tanggung-jawab baru berupa nilai-nilai moral dari individual ke struktur sosial dengan cara-cara melaksanakan gerakan-gerakan transformatif, seperti dari etika individual ke politik sosial, dari

⁴⁵ Mulyadi Kartanegara. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. (Penerbit Erlangga: 2006), 212

meditasi ketindakan terbuka, dari isolasi ke gerakan sosial-politik, dan dari pasif ke aktif.⁴⁶

Tasawuf yang dimaksud ialah yang berorientasi pada gerakan moral dan sosial. Adalah dimensi spiritual dan esoterislah yang bisa memberikan perubahan sosial. Ary Ginanjar menaruh pentingnya spiritualitas sebagai kecerdasan tertinggi dan menyebut abad modern ini sebagai abad spiritualitas. Sehingga masa depan yang baik harus dibangun berdasarkan moral yang baik yang dibangun melalui jalan tasawuf. Yaitu bimbingan menjalankan ajaran agama dengan penuh penghayatan yang dalam untuk memperbaiki kehidupan sosial. Sebagian dari dimensi spiritual itu ialah jalan tasawuf yang di dalamnya terdapat prinsip-prinsip positif yang mampu mengembangkan masa depan manusia, seperti melakukan *muhasabah* (introspeksi diri) baik dalam hubungannya dengan masalah-masalah vertikal maupun horizontal dan dapat meluruskan hal-hal yang menyimpang.⁴⁷ Jadi tasawuf memiliki potensi positif dalam melakukan gerakan moral sosial.

Sebagai upaya transformasi sosial, tasawuf akan menemui titik efektifitasnya jika diimplementasikan melalui pendidikan. Sebab pendidikan adalah sarana untuk mencetak sumber daya manusia. Selama ini pendidikan hanya mengutamakan pengembangan aspek intelektual serta mengabaikan aspek yang lain. Meski pun ada pengajaran agama di lembaga pendidikan, namun seperti dinyatakan Nurcholis Madjid, pada umumnya lembaga-lembaga pendidikan tersebut didominasi oleh orientasi lahiriyah fiqh dan ilmu kalam, yaitu segi-segi esoteris. Sementara segi-segi esoterik menjadi terabaikan. Sehingga akibat dominasi ilmu fiqh seorang anak didik lebih paham, misalnya syarat dan rukun bagi saah atau tidaknya shalat tanpa memahami makna shalat itu bagi pembentukan diri pribadinya, baik lahir maupun batin. Dan akibat dominasi ilmu kalam, seorang anak didik lebih paham, misalnya, bagaimana membuktikan bahwa Tuhan itu ada tanpa memiliki keinsafan yang mendalam tentang makna kehadiran Tuhan dalam kehidupannya.⁴⁸

Jika sumber daya manusia yang akan dicetak disiapkan dengan jalan tasawuf, maka pendidikan akan melahirkan manusia yang dapat mengenal dirinya sendiri yang dapat melakukan kontrol terhadap hidupnya. Lambat laun masalah dekadensi moral akan terkikis. Di sini integrasi antara

⁴⁶Amien Syukur. *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), cet ke-3, 3-4

⁴⁷Ibid, 114

⁴⁸Nurcholis Madjid. *Masyarakat Religius, Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*. (Jakarta: Paramadina, 2000), 108

pendidikan dan tasawuf dapat meningkatkan fungsinya sebagai gerakan sosial dan moral. Kolaborasi intergratif keduanya ini disebut dengan pendidikan tasawuf, yaitu sebuah perspektif baru terhadap implementasi pendidikan yang menggunakan pendekatan mistik.

Pendidikan tasawuf ini bisa diimplementasikan di tingkat perguruan tinggi (PT) dan Sekolah-sekolah Menengah Atas (SMA se-derajat). Sebab masa-masa itu merupakan usia pencarian jati diri. Usia itu merupakan masa yang labil bagi kalangan remaja sekaligus masa produktif. Maka pendidikan tasawuf sangat efektif untuk mengisi labilitas dan produktifitas di kalangan remaja sebagai generasi masa depan. Bahkan menurut Nurcholis Madjid, kemungkinan perjenjangan itu bisa dimulai sejak dini, yaitu sejak jenjang pendidikan dasar dan menengah dengan menanamkan nilai-nilai esoterisme dalam ibadah seperti pendidikan keikhlasan dan penghayatan terhadap isi ibadah tersebut. Dan pada jenjang menengah, pendidikan tasawuf harus dikembangkan pada konsep-konsep keagamaan yang berorientasi pada pembentukan pribadi yang kuat, seperti ikhlas, sabar, tawakkal, taubat, dan sebagainya.⁴⁹ Jika tidak demikian maka yang dimunculkan ialah generasi yang dibentuk oleh zaman dan lingkungan yang lebih mengarah pada dekadensi moral. Dan bisa dibayangkan bagaimana gambaran sosok pemimpin-pemimpin bangsa yang demikian. Padahal pemimpin itu tidak dilahirkan, tapi diciptakan.

Paradigma Ibnu 'Arabī tentang insan kamil tersebut dapat menjadi salah satu perspektif bagi adanya nilai-nilai dasar pendidikan tasawuf. Bagaimana pendidikan memandang manusia melalui pendekatan tasawuf. Ibnu 'Arabī telah memberikan gambaran yang jelas tentang fungsionalisme struktural manusia sebagai objek material pendidikan tasawuf, baik secara ontologis dan epistemologis. Secara ontologis, struktur manusia tersusun dari fisik dan fisikis atau tubuh materi dan imateri. Secara fisik, struktur dan fungsi organ tubuh manusia sudah dapat terbaca dengan mudah, yaitu kepala, tangan dan kaki. Dan secara fisikis, struktur manusia berpusat di hati, dan bukan di kepala sebagaimana penjelasan Ibnu 'Arabī. Hal ini sesuai dengan Hadis Nabi saw yang berbunyi: *"Bahwa sesungguhnya dalam jasad itu ada segumpal darah. Jika ia baik maka baiklah semua susunan jasad, tetapi jika ia rusak maka rusak pula semua jasad yang lain, yaitu qalbu (hati)."* Al-Qur'an juga memberikan nada yang serupa, yaitu *"maka sesungguhnya bukanlah pandangan-pandangan (mata) yang buta, melainkan hati yang ada di dalam dada (manusia)."*⁵⁰

⁴⁹ Nurcholis Madjid. *Masyarakat Religius...*110-111

⁵⁰ QS. Al-Hāj: 46

Ibnu 'Arabī juga menggambarkan struktur manusia secara epistemologis dengan mengklasifikasikan pengetahuan manusia pada dua hal, yaitu *al-ilm* dan *al-ma'rifah*. Pengetahuan *al-ilm* menggunakan sarana indera dan akal dalam memperoleh pengetahuan. Sedangkan *al-ma'rifah* menggunakan qalbu sebagai sarana pengetahuan. Dalam paradigma Ibnu 'Arabī, keduanya tersusun secara hirarkis. *Al-ma'rifah* yang membawa sifat dasar dari alam *malakūt* mampu menangkap hal-hal yang transenden dan memberikan pengetahuan secara langsung tanpa keragu-raguan. Sehingga *al-ma'rifah* dalam paradigma Ibnu 'Arabī lebih tinggi dan lebih penting kedudukannya bagi struktur manusia daripada pengetahuan *al-ilmu*. Karena pengetahuan *al-ilmu* yang menggunakan sarana indera dan akal dalam menangkap pengetahuan hanya mampu melacak fenomena-fenomena empiris sehingga pengetahuan yang diperolehnya merupakan penalaran-penalaran diskursif yang tidak bisa lepas dari *syak* atau keragu-raguan. Di sini *al-ma'rifah* mampu menghasilkan pengetahuan yang '*haqqul yakin*', sementara *al-ilmu* hanya mampu menghasilkan pengetahuan simbol yang masih relatif.

Dalam konteks ini al-Ghazali juga memberikan gambaran yang serupa dengan penjelasan yang sedikit berbeda. Al-Ghazālī membagi pengetahuan itu kepada tiga tingkat, yaitu pengetahuan orang awam, pengetahuan kaum intelektual, dan pengetahuan kaum sufi. Kalau orang awam itu hanya menerima pengetahuan atau berita tanpa mau menyelidiki. Contohnya ada orang yang mengatakan, "di rumah itu ada orang". Orang awam tanpa menyelidiki kebenarannya langsung percaya saja. Beda halnya dengan kaum intelektual, mereka akan menyelidiki kebenaran berita tersebut dengan mengadakan analisis data-data yang ada. Apakah benar ada orang di sekitar rumah itu. Setelah meneliti sandal, suara, percakapan, dan lain-lain mereka mengambil kesimpulan bahwa memang benar ada orang di dalam rumah tersebut. Para sufi mendapatkan berita yang seperti itu tidak menerima saja dan tidak pula meneliti data-data yang membenarkan berita tersebut, tetapi langsung membuka pintu rumah, sehingga mereka dapat melihat langsung orang di dalamnya. *Makrifah* dalam pengertian al-Ghazālī adalah seperti pengetahuan yang ketiga ini."⁵¹

Pada intinya penjelasan di atas memberikan gambaran struktur dan fungsi yang sama terhadap struktur epistemologis manusia. Hirarki struktur epistemologisnya itu tergambar jelas jika dilihat dari aspek fungsionalnya. Indera melacak fenomena eksternal yang bersifat empiris, dan akal melacak

⁵¹Al-Ghazālī. *Al-Munqidh min al-Dalāl*. (Kairo: Dār al-Kutub al-Hadithah, 1974), 132

fenomena yang abstrak. Sementara qalbu dapat membuka pengetahuan yang transenden, yaitu sesuatu yang tidak dapat dilacak oleh akal dan indera manusia. Oleh karenanya, paradigma Ibnu 'Arabī memberikan pemahaman bahwa qalbu memiliki tingkat urgensi yang lebih tinggi daripada sarana lainnya. Sehingga nilai-nilai pendidikan semestinya menyentuh langsung pada organ yang paling vital ini.

Pendekatan pendidikan melalui perspektif mistik ini sangat urgen karena akal hanya dapat memberikan kecerdasan intelek saja. Sementara kecerdasan intelektual yang berhasil dicapai manusia dewasa ini memiliki implikasi aksiologis yang negatif dan cenderung menjauhkan manusia dari sifat-sifat kemanusiannya. Seperti pencapaian dalam bidang teknologi yang justru digunakan untuk menenyapkan manusia. Pencapaian politik seringkali digunakan secara menyimpang dengan bertindak sewenang-wenang dan sebagainya. Semua itu dapat memberi kesimpulan bahwa pencapaian kecerdasan intelektual saja tanpa adanya kontrol dari qalb yang terbimbing dengan baik akan melahirkan banyak kegagalan bagi kehidupan manusia. Bagi Ibnu 'Arabī akal itu ibarat rembulan yang cahayanya kadang bertambah dan kadang berkurang dalam menyinari tubuh. Sementara qalbu (jiwa) manusia ibarat matahari yang mampu menyinari tubuh dengan terang. Jika qalbu manusia redup maka gelaplah seluruh tubuh manusia.

Oleh karena itu, rekonstruksi dan internalisasi nilai-nilai pendidikan harus dioreintasikan pada qalbu sebagai sarana batiniyah yang akan menggerakkan dan mengontrol aktivitas tubuh lainnya. Ibnu 'Arabī menawarkan penghayatan mistik dengan membersihkan unsur-unsur negatif dalam jiwa manusia dari hal-hal yang bersifat materi. Dengan upaya pembersihan jiwa maka moralitas sosial manusia secara otomatis akan terbimbing dengan baik berdasarkan nilai manusia dan kemanusiaan.

Epilog

Qalbu merupakan organ yang paling vital dalam diri manusia. Eksistensinya sangat penting bagi manusia dalam menggerakkan dan mengontrol aktivitas tubuh. Dalam artian bahwa aktivitas *zahir* manusia sangat ditentukan oleh aktivitas batin yang berpusat dalam jiwa dan hatinya. Ibnu 'Arabī melihat fungsi lain dari qalbu sebagai sarana pengetahuan mistik, penghayatan spiritual, dan pendakian spiritual. Sebagai sarana pengetahuan, qalb dapat menangkap pengetahuan yang transenden secara langsung tanpa adanya penalaran-penalaran intelektual, karena sebenarnya pengetahuan itu sudah ada dalam dirinya. Sehingga yang dihasilkan adalah pengetahuan yang '*haqqul yaqin*'. Sebagai penghayatan spritual, qalb dapat menjadi sarana dalam mengontrol moralitas manusia. Hanya dengan

membuka pintu hatinya manusia itu akandapat terbimbing dengan sebaik-baiknya. Dan sebagai pendakian spiritual, qalb merupakan sarana yang paling memungkinkan bagi manusia untuk mendekati diri pada Tuhan. Dan 'tajalli' Tuhan dapat terjadi dalam qalb manusia sebagaimana dalam paradigma mistik Ibnu 'Arabī.

Pendidikan tasawuf memiliki nilai yang strategis dalam memberikan nilai-nilai moral kepada manusia. Sebab, pendidikan ini melakukan pendekatan mistik dengan langsung menyentuh bagian vital manusia, yaitu qalb. Qalb dapat menjadi cahaya yang menyinari akal manusia jika dapat terbimbing dengan baik, yaitu pendidikan tasawuf. Ibnu 'Arabī telah membuka ruang bagi pendekatan mistik ini. Salah satunya ialah dengan cara *Fanā'* dan *Baqā'*.

Daftar Pustaka

- Asmaran, *Pengantar Studi Tasawuf*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1996.
- 'Arabī, Ibnu. *Kitab Shajarat al-Kawn dalam al-Mukhtār min Rasā'il Ibnu 'Arabī*. Beirut: Dār al-Kutub al-Ilmiyah, 2005.
- , *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, vol 4. Kairo: Dār al-Kutub al-'Arabīyyah al-Kubrā, 1329/1911, dicetak ulang di Beirut: Dār al-Fikr, t.th.
- , *Fuṣūṣ al-Hikam*, ed. Abū al-Alā al-Afīfī. Beirut: Dār al-Kitab al-'Arabī, tt.
- , *Rasā'il Ibnu 'Arabī, Sharḥ Muḥtada' al-Tufān wa Rasā'il al-Ukhrā*. Abū Zabī: al-Majma' al-Thaqāfī, 1998
- , *Ibnu 'Arabī. Kitab al-Mi'rāj, edit. Su'ād al-Hakim*. Beirut: Dandarah, 1988 cet ke 1.
- Al-Fayyadl, Muhammad. *Teologi Negatif Ibnu 'Arabī, Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan*. Skripsi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2009.
- Al-Ghazālī. *Al-Munqidh min al-Ḍalāl*. Kairo: Dār al-Kutub al-Hadīthah, 1974.
- Hakim, Atang Abdul dan Beni Ahmad Saebani. *Filsafat Umum, dari Mitologi Sampai Teofilosofi*. Bandung: Pustaka Setia, 2008
- Al-Hakim, Su'ad. *al-Mu'jam al-Sūfī, al-Hikmat fī Hudūd al-Kalimāt*. Beirut: Dandarah, 1981.
- Hilal, Ibrahim. *Tasawuf antara Agama dan Filsafat*, terj. Ija Suntana dan E. Kusdian. Bandung: Pustaka Pelajar, 2002.
- Kartanegara, Mulyadi. *Menyelami Lubuk Tasawuf*. Penerbit Erlangga: 2006.
- Khan, Khan Sahib Khaja. *Cakrawala Tasawuf*, terj. Achmad Nashir Budiman. PT. Raja Grafindo Persada, 1993 cet ke II.

*Nilai-nilai dasar pendidikan tasawuf
Dalam paradigma mistik Ibnu 'Arabi
Tentang insan kamil*

- Madjid, Nurcholis. *Masyarakat Religius, Membumikan Nilai-nilai Islam dalam Kehidupan Masyarakat*. Jakarta: Paramadina, 2000.
- Nata, Abuddin. *Metodologi Studi Islam*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Sholeh, A. Khudori. *Wacana Baru Filsafat Islam*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004, cet ke-1
- Syukur, Amin dan Masharuddin. *Intelektualisme Tasawuf*. Semarang: LEMBKOTA, 2002.
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf, Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012, cet ke-3
- Rasyidin. *Landasan Pendidikan*. Bandung: UPI Pres, 2008.
- Takeshita, Masataka. *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, terj. Harir Muzakki. Surabaya: Risalah Gusti, 2005.
- Zaini, M. Fudoli. *Sepintas Sastra Sufi Tokoh dan Pemikirannya*. Surabaya: Risalah Gusti, 2000.