



## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

**Andri Azis Putra**

Universitas Gadjah Mada, Indonesia

Email: andriazisputra@mail.ugm.ac.id

### **Abstract**

Historicity is one of the crucial studies of everything that develops through history. The basic assumption is that each individual has a story that is managed holistically. Religion, as one of the historical components, has a field of study that simultaneously uses an exclusivity and holistic approach, namely mysticism. This paper will explore the basics of possible historicity from a mystical view. This research will use the mysticism of Ibn Arabi through the entrance of unity. This paper is written using a literature approach with the hermeneutical-philosophical method. Several scientific disciplines, such as philosophy of religion, history, tasawwuf, and cross-cultural studies, are also used to help confirm sectoral studies. This research shows that Islamic mysticism is all about mortality (*fana*). However, this view does not lead to nihilism but to a specific ethical scheme. The mortality that appears in the structure of Sufistic time shows that human existence resides within divine Truth. Thus, historicity has the basics of structural possibility with an exceptional degree in Islamic mysticism.

**Keywords:** *Ibn Arabi, historicity, sufism, mysticism*

### **PENDAHULUAN**

Persoalan sejarah tidak dapat dilepaskan dari dinamika peradaban yang telah berhasil dibangun oleh manusia. Sebagai manifestasi atas waktu yang telah dilewati, sejarah mengakomodir semua kebutuhan masa lalu manusia. Dalam bentuk ontologis paling dasarnya, sejarah adalah mesin waktu bagi para pencari kebenaran. Dengan

## **KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI**

kata lain, setiap manusia dan peradaban berada dalam kungkungan sejarah. Sehingga akan menjadi mustahil untuk menihilkan aspek historis ketika membicarakan kemanusiaan dan segala aspek yang ada di dalamnya.

Kepentingan umum sejarah terhadap peradaban turut memengaruhi perkembangan model keagamaan manusia. Salah satu kepentingan itu dibuktikan dengan kontribusi mistisisme kehidupan keagamaan dunia. Hal ini kemudian dibuktikan dengan adanya riset psikologis mengenai sumber energi tersembunyi yang berafiliasi langsung dengan kondisi spiritual manusia. Ciri-ciri dari sumber energi ini berkaitan dengan intuisi, pengalaman langsung, pengetahuan, valuasi, dan pertimbangan kekalbuan. Sehingga bisa dikatakan, sejarah mengenai mistisisme telah ada pada masa lalu dan sepertinya kembali terulang saat ini (Rufus M. Jones, 1915).

Sebagaimana yang dijelaskan oleh Rufus M. Jones sejarah akan selalu berpotensi untuk mengalami pengulangan. Pernyataan ini menunjukkan bahwa ada skema-skema tertentu yang dapat ditarik dari sejarah. Skema-skema ini tentu saja melekat pada realitas yang dapat dimaknai sebagai lingkup yang besar. Pada basis realitas, lingkup cukup besar yang dapat dijadikan sebagai penampung skema-skema beragam berada pada kondisi menyeluruh. Dengan kata lain, segala sesuatu yang muncul atau mungkin muncul dalam kondisi menyeluruh dari kenyataan tersebut berada dalam potensi yang dikelola oleh sejarah. Sejarah dapat dimaknai sebagai sebuah perjalanan waktu yang melingkupi seluruh hal. Selain itu sejarah untuk mengandung atau menyimpan ambisi waktu yang menampung dan akan membongkar seluruh misteri di masa yang akan datang. Hal ini tentu saja berkaitan dengan ide yang disampaikan oleh Hegel terkait spirit yang bersifat absolut di dalam sejarah. Spirit ini yang akan mengendalikan seluruh skema-skema secara dinamis dan potensial (Andri Azis Putra, 2019).

Spirit yang sewaktu ini merupakan perspektif holistik yang harus diterima agar menjadi kenyataan. Seluruh yang berada pada waktu yang sama merupakan satu kesatuan yang tidak terpisah. Dalam hal ini, masa lalu dan masa depan menjadi sesuatu yang tidak berlawanan. Tujuannya adalah untuk menunjukkan keberadaan Kesadaran Tunggal yang universal. Meminjam istilah yang digunakan oleh Hegel, kesadaran ini disebut sebagai Realitas yang Absolut. Pernyataan ini mengasumsikan bahwa kebenaran atas waktu menjadi benar-benar Esa (Dr. Paul Leon Masters, 2020).

Sifat Esa sekaligus menunjukkan bahwa sejarah sejatinya adalah manifestasi keberadaan Tuhan itu sendiri. Dalam sudut yang lebih mendalam, masa depan yang dalam kondisi riilnya belum terjadi, telah menunggal dalam batang waktu historis itu.

Hal inilah yang kemudian mengantarkan kajian sejarah menjadi sangat dekat dengan perspektif mistis. Meskipun, dengan terbuka perlu juga diakui bahwa kontribusi bidang mistisisme terhadap kajian sejarah masih harus dibuktikan secara lebih struktural. Pendekatan yang paling mungkin selama ini adalah melalui jalan filsafat perenial. Dalam dua corak yang paling masyhur, perenialisme selalu hendak menunjukkan bahwa ada cara universal dalam cara keberagaman atau ada cara-cara yang berbeda untuk menuju satu tujuan yang sama. (Jones, 2022) Namun, pendekatan perenialisme memiliki masalah mengenai akar kesucian secara teologis sebagaimana yang dipandang penting oleh mistisisme Islam. Aldous Huxley menerangkan bahwa filsafat perenial atau perenialisme cenderung mengarahkan kepada Diri yang Abadi atau *Atman* yang sangat mungkin berada secara imanen dalam diri manusia (Aldous Huxley, 2004). Meskipun tampak sama, akan tetapi secara konseptual hal ini memiliki kecenderungan yang berbeda dengan ajaran mistisisme Islam atau yang lebih dikenal dengan istilah sufisme.

Artikel ini akan mencoba untuk menjawab pertanyaan, “Apakah terdapat kemungkinan yang cukup mendasar mengenai adanya konsep historis di dalam mistisisme?”, “Bagaimana pemikiran Ibnu Arabi sebagai sufi-filsuf yang dianggap berhasil melakukan upaya awal dari integrasi ilmu agama dan non-agama berkontribusi atas kemungkinan-kemungkinan mistisisme-historis?”, dan “Apa tawaran yang dapat dijadikan sebagai struktur pemikiran kesejarahan berbasis sufistik untuk era ini?”

## **METODOLOGI**

Penelitian ini menggunakan semua sumber yang relevan dengan penelitian kepustakaan. Filsafat sejarah dijadikan sebagai alat analisis utama dan berfungsi untuk membatasi lingkup penelitian. Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah metode hermeneutis-filosofis dengan berlandaskan atas unsur-unsur metodis penelitian sebagai berikut: Deskripsi, kesinambungan historis, induksi dan deduksi, bahasa inklusif, dan heuristika. Beberapa disiplin keilmuan akan digunakan juga sebagai alat analisis sekunder, seperti: filsafat agama, ilmu sejarah, ilmu tasawuf, dan kajian *cross-religious*. Kebutuhan atas disiplin keilmuan ini bersifat metodologis karena kajian mistisisme-historis merupakan sebuah kajian inisiatif yang belum terlalu dikenal di dunia akademis Indonesia.

### **HASIL DAN PEMBAHASAN**

Latar belakang pemikiran berisikan pokok-pokok masalah yang muncul dan kemudian berusaha dipecahkan oleh seorang pemikir atau tokoh. Kondisi ini sering ditemui dalam pemikiran-pemikiran para filsuf. Garis tarik paling utama dalam membaca karya seorang agamawan dan filsuf adalah pada tempat berangkat pemikirannya. Struktur pemikiran yang kemudian dapat dibaca atau diikuti akan selalu tertarik pada kutub atau pijakan awal ini. Oleh karena itu merupakan salah satu langkah penting untuk mengetahui dan menandai apa yang menjadi kegelisahan mendasar bagi seorang tokoh pemikir.

Sebagai seorang sufi-filsuf, Ibnu Arabi memilih untuk berangkat dari syahadat. Syahadat merupakan pintu bagi semua legalitas keagamaan yang ada dalam ajaran Islam, tanpa syahadat maka tidak akan ada yang berbeda. Ibnu Arabi menitikberatkan segala sesuatu pada syahadat sebagai bentuk legalitas dan sekaligus dasar eksistensi pemikirannya. William C. Chittick sebagai salah seorang pembaca dan penulis setia ilmu-ilmu Ibnu Arabi justru membeberkan asal dan awal pemikiran Ibnu Arabi di bab menjelang akhir dari bukunya, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi*. Seakan-akan membenarkan yang Masrukhin dalam bukunya *“Biografi Ibnu Arabi”* (Muhammad Yunus Masrukhin, 2015) bahwa Chittick seperti melewati hal vital pada permulaan kajiannya namun kemudian justru menampakkannya pada bagian akhir. Ibnu Arabi sebagaimana pemikir Islam lainnya menjadikan syahadat pertama *“Tiada Tuhan Selain Allah”* sebagai landasan awal pemikirannya. Syahadat pertama itu dianggap sebagai pesan fundamental dari 124.000 Nabi yang dimulai oleh Adam hingga Muhammad (William C. Chittick, 2001).

Sementara itu syahadat kedua, *“Muhammad adalah utusan Allah”* mengandung domain ajaran khusus Islam. Oleh karena mengandung kekhususan seperti ini, maka syahadat kedua ini perlu dibahas dengan merujuk pada suatu konteks historis tertentu (William C. Chittick, 2001). Ibnu Arabi setelah melewati fase Musawiyah, Isawiyah, dan kemudian Muhammadiyah hingga akhirnya menjadi seorang wali. Tahapan menuju kewalian ini pernah diungkapkan oleh Ibnu Arabi tentang perbedaannya dengan sang guru Syekh Al-Uryani. Sang guru memasuki fase isawiyah pada akhir kehidupan fisiknya, sedangkan Ibnu Arabi mendapatkannya di awal kehidupan spiritualnya. Ibnu Arabi kemudian mengatakan bahwa setelah menyelesaikan fase Isawiah ia kemudian mulai menapaki fase Musawiah, setelah itu Ibnu Arabi mengaku dibawa menghadap Nabi Hud sebelum akhirnya berjumpa

dengan Nabi-nabi lainnya. Selanjutnya Ibnu Arabi mengungkapkan, bahwa pada akhirnya ia bertemu dengan nabi Muhammad (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1972).

Melalui banyak visi dan mimpi yang ia terima, ada kesimpulan baru baik bagi diri Ibnu Arabi begitu pula terhadap dunia mistisisme Islam. Ibnu Arabi mengklaim bahwa dirinya adalah wali terakhir dari garis Muhammad. Syahadat kedua dengan demikian mengandung domain khusus yang memiliki relasi sangat dekat dengan eksistensi Ibnu Arabi sebagai seorang sufi. Jika melihat dari caranya, maka eksistensi ini adalah eksistensi dasariah. Skemanya adalah "ada" yang muncul sebelum eksistensi dan akan bertahan setelah kepergian eksistensi tersebut. Sebagaimana yang dijelaskan secara terbuka oleh Afifi, klaim paling penting Ibnu Arabi adalah dirinya merupakan penutup para wali dari Muhammad, sama halnya dengan Muhammad yang merupakan penutup para Nabi. Ibnu Arabi tidak menolak kemungkinan munculnya wali setelahnya, sama halnya dengan kemunculan Isa pada akhir zaman bahkan setelah kenabian telah ditutup oleh Muhammad (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1972).

Semua aspek spiritual yang mengisi kehidupan Ibnu Arabi tentu saja tidak bisa dilepaskan dari pandangan mengenai kehidupan itu sendiri. Meskipun pada dasarnya kehidupan dianggap identik dengan perjalanan waktu, namun tentu saja ada substansi penting yang berdiri di tengah-tengah segalanya. Afifi mengungkapkan bahwa entitas itulah yang disebut oleh Ibnu Arabi dengan "wujud". Eksistensi sebagai makna yang berada di seberang wujud tidak pernah dianggap sama oleh Ibnu Arabi. Eksistensi menurut Ibnu Arabi adalah salah satu spesies atau jenis yang ada di bawah wujud. Eksistensi sama sekali kaku dan tidak dinamis kecuali melekat pada yang wujud yang dimanifestasikan melalui tingkatan dan tahapan dari wujud itu sendiri. Tahapan-tahapan ini dibatasinya dalam empat macam, a) wujud dari benda di dalam dunia eksternal, b) wujud berakal, c) wujud dari benda yang ada dalam ucapan, d) wujud dari benda yang ada dalam tulisan (Abul El-Ala Afifi, 1989).

Robert J. Dobie menangkap hal yang sama dan sekilas mirip dengan apa yang telah dijelaskan di atas. Wujud merupakan pusat pemikiran Ibnu Arabi sementara itu wujud tidak akan pernah bisa muncul kecuali di dalam waktu. Adam menjadi contoh bagaimana eksistensi manusia diajarkan oleh sejarah dirinya sendiri. Sebagaimana yang dikabarkan di dalam al-Quran hanya Adam yang bisa menyembah Tuhan dengan semua nama-nama-Nya. Ibnu Arabi meyakini hal itu sebagai sebuah refleksi bahwa manusia adalah cerminan dari totalitas dan keabsolutan dari esensi ketuhanan. Secara tidak langsung ini mengindikasikan bahwa hanya manusia juga yang memiliki kemampuan untuk menerima tajalli atau penampakan Tuhan. Persoalan apakah

## **KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI**

media yang bisa mengungkap eksistensi sempurna itu, Ibnu Arabi menjawab hati adalah media yang bisa mengungkapnya (Robert Dobie, 2007).

Syahadat yang kemudian berangsur menjadi pembahasan eksistensi atau wujud adalah sebuah proses menuju penjelasan yang lebih jauh dalam latar belakang pemikiran Ibnu Arabi ini. Masrukhin mengatakan bahwa dalam melakukan ibadah maka seorang hamba seharusnya tidak merasakan keterpaksaan. Ibarat melakukan perintah dari tuannya, manusia seharusnya melakukan segala hal dengan sukarela. Jika dikatakan, "lakukanlah!" maka segera diamalkan. Setelah diamalkan maka semuanya tergantung keputusan sang Tuan, apakah akan diterima atau ditolak (Muhammad Yunus Masrukhin, 2015).

Untuk menjamin adanya ketersambungan yang jelas antara pandangan mistik Ibnu Arabi dengan bab sebelumnya, maka sistematika pemikiran yang akan diungkap juga akan mengambil inti sari dari pembahasan sebelumnya. Perubahan tentu saja menjadi sebuah keharusan dalam pemikiran Ibnu Arabi, sebab tidak ada jalan lain untuk bisa memahami realitas wujud yang hakiki kecuali melalui pengalaman langsung dan menghayatinya (A. Soleh Khudori, 2012).

Selain itu ide deterministik tentu sangat kental di dalam pemikiran Ibnu Arabi, hal ini tentu saja bisa dimaklumi karena latar belakangnya sebagai seorang Muslim. Namun, idenya mengenai kesatuan wujud tentu saja akan membuat banyak orang bertanya-tanya. Jika saja Ibnu Arabi hanyalah seorang Muslim biasa atau teolog yang bukan berpaham mistis tentu saja hal ini (deterministik dan indeterministik) akan langsung dibahas sebagai persoalan etis. Namun, bagaimana halnya dengan seorang mistikus yang memiliki paham kesatuan wujud? Bagaimana menemukan relasi yang memuaskan pada konsep takdir jika Sang Hakim dan yang dihakimi pada hakikatnya adalah satu?

Afifi menyebutkan satu hal menarik mengenai ide deterministik versi Ibnu Arabi. Secara eksplisit Ibnu Arabi tidak pernah mengungkapkan penolakannya terhadap ide kehendak bebas. Bagi Ibnu Arabi, manusia bertanggung jawab terhadap tindakan-tindakannya sendiri, pembuat nasib dan juga tujuannya sendiri. Manusia itu bertanggung jawab dalam pengertian yang unik dimana semua tindakan muncul langsung dari dirinya dan ditentukan oleh naturnya sendiri berikut dengan hukum yang mengaturnya. Maka takdir adalah apa yang muncul dari keabadian, sesuatu yang telah ada dalam rahasia manusia untuk kemudian dimunculkan. Kerumitan tubuh dan susunan yang ada pada manusia sebetulnya sudah mengindikasikan

bahwa manusia harus melakukan semua hal sesuai dengan bagaimana dia dipersiapkan. Jadi, tidak ada satupun alasan untuk keluar dari itu atau memaksa adanya kemungkinan kehendak bebas (Abul El-Ala Afifi, 1989).

Memasuki pembahasan mengenai materialitas dan spiritualitas, Ibnu Arabi tentu saja mendukung spiritualitas sebagai seorang ahli mistis. Orientasi kehidupan menurut Ibnu Arabi selalu mengenai spiritualitas. Karya Ibnu Arabi yang berjudul *mawaqi' an-nujum* merupakan media untuk mengungkapkan pandangannya yang didasarkan kepada visi atau perjumpaan ilahiah yang ia alami. Karya itu menjelaskan mengenai tiga hirarki yang berhubungan dengan kehidupan manusia, yaitu: Islam, iman, dan ihsan. Ketiga tingkatan itu juga dijelaskan hubungannya dengan ketaatan lahiriah, batiniah, dan peribadatan sesuai dengan visi spiritual. Ibnu Arabi juga ikut menuliskan mengenai bagian-bagian tubuh bagian luar dan organ hati ketika memuji Allah. Ibnu Arabi kemudian menambahkan bahwa ilmu tentang kewajiban dari bagian-bagian tubuh adalah ilmu tentang amal yang mendatangkan kebahagiaan (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1965).

Sama seperti tidak sepatatnya Ibnu Arabi dengan ide deterministik dan kehendak bebas sekaligus, pandangan terhadap materialitas dan spiritualitas tidak jauh berbeda. Pemikiran ini terkesan mirip dengan filsafat Bloch yang tidak menolak spiritualitas walaupun memiliki dasar materialisme. Ibnu Arabi sebaliknya tidak menolak materialitas walaupun sebetulnya mempunyai pandangan mendasar mengenai spiritualisme atau yang disebut dengan *irfaniy*. Materi atau jasmani hanyalah instrumen yang ikut diciptakan Tuhan dan harus digunakan untuk memuji yang menciptakannya. Secara implisit, Ibnu Arabi ingin menyebutkan bahwa tanpa materi atau jasad pun pujian terhadap Tuhan bisa dilakukan yaitu melalui *qalb*. Akan tetapi dengan menjadi manusia, maka jasmani atau materi adalah sebuah bawaan fitrah yang mungkin saja menjadi penghalang namun harus dikendalikan atau ditaklukkan demi ketuhanan.

### **1. Pandangan Mistisisme terhadap Dinamika Sejarah dalam Ajaran Ibnu Arabi**

Gerak sejarah sebagaimana yang telah dirumuskan di bagian sebelumnya merupakan standar pokok sekaligus barometer perkembangan kajian di penelitian ini. Spiral religius yang disintesis secara lebih mendalam, subjektif, dan eksklusif tentu saja sangat cocok dengan mistisisme. Sebuah kesimpulan yang datang dari pencarian sistematis dan tentu saja mempunyai dasar yang juga cocok pada taraf dasar. Pada pembahasan sebelumnya telah dibicarakan mengenai perubahan, ketetapan, dan orientasi historis. Perubahan akan selalu berhubungan dengan arah, ketetapan akan

## **KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI**

berhubungan dengan kehendak, dan orientasi historis akan berhubungan dengan arah. Tentu pembahasan mengenai sistem-sistem sejarah ini tidaklah sederhana dan membutuhkan gabungan pemikiran lain. Oleh karena itu dibutuhkan pembahasan yang cukup mendalam untuk mendudukkan perkara yang bisa mengantarkan sebuah kejernihan tentang dinamika sejarah dalam mistisisme Ibnu Arabi.

### **a. Konsep tentang waktu Ibnu Arabi**

Pembicaraan mengenai dinamika sejarah tentu saja akan membawa arah kajian menuju kajian tentang waktu dan arah. Manusia sebagai pelaku dan subjek sejarah juga akan tersangkut oleh kajian ini berdasarkan wujudnya. Wujud menjadi salah satu tujuan terpenting bagi orang-orang yang ingin meneliti tentang pemikiran kaum mistis. Wujud atau “ada” tidak akan muncul atau tampak kecuali di dalam waktu, maka pembahasan eksistensi segala hal harus dimulai oleh pembahasan mengenai waktu. Mohamede Haj Yousef mencoba untuk menyimpulkan makna waktu menurut Ibnu Arabi dengan memberikan gambaran umumnya. Ibnu Arabi menyatakan bahwa waktu adalah atribut yang bersifat khayalan dan sama sekali tidak mungkin eksis dengan sendirinya. Menurut Ibnu Arabi hubungan waktu dengan manusia sama halnya seperti hubungan Allah dengan keabadian. Ketika keabadian dianggap sebagai sebuah atribut negatif yang tidak mungkin eksis dengan sendirinya, maka waktu yang menyatu dengan dunia atau seluruh alam semesta juga seharusnya hanyalah atribut yang dikhayalkan saja sehingga ia tidak eksis sama sekali (Mohamed Haj Yousef, 2008).

Pemikiran Ibnu Arabi mengenai waktu diawali oleh keterpikatannya pada sebuah hadis Qudsi tentang firman Allah, “Aku adalah Sang Waktu (dahr)”. Melalui hadis Qudsi inilah Ibnu Arabi memformulasikan gagasan bahwa semua yang ada adalah satu, sedangkan semua yang diciptakan atau makhluk hanyalah refleksi dari wujud Sang Pencipta. Pandangan inilah yang kemudian melahirkan konsep bahwa Tuhan dan ciptaan adalah dua aspek dari realitas yang satu, keduanya akan merefleksikan satu sama lain dan memiliki sifat saling ketergantungan antara satu dengan yang lainnya. Gerhard Bowering menyebutkan bahwa Ibnu Arabi secara orisinal menciptakan sebuah konsep waktu yang sangat unik. Ada ikatan antara tiga gagasan utama Ibnu Arabi tentang waktu yaitu apa yang disebut dengan; dahr, zaman, dan waqt. Ibnu Arabi melakukan kombinasi antara gagasan atomistik dari waktu sebagai waqt dan pandangan teologis waktu dengan sebutan dahr. Sehingga pembahasan selanjutnya mengenai waktu tidak akan jauh beranjak dari terma-terma atau gagasan-gagasan pokok ini (Gerhard Bowering, 2012).

Apa yang disampaikan oleh Bowering di atas tentu saja sangat penting untuk melihat bagaimana sebetulnya pandangan Ibnu Arabi terhadap waktu. Waktu sebagaimana diungkapkan oleh Yousef adalah sebuah entitas yang tidak nyata, lalu bagaimana Ibnu Arabi melakukan pembagian-pembagian berupa tahap perjalanannya? Pada dasarnya Ibnu Arabi melihat bagaimana waktu berjalan, argumentasi ini terlihat dari pembagian-pembagian yang ia lakukan pada banyak hal. Seperti yang diungkapkan pada latar belakang pemikiran Ibnu Arabi, tahapan-tahapan kewalian yang dirumuskan melalui Isawiah, Musawiah, dan Muhammadiyah adalah tahapan yang bersifat historis. Dengan mengatakan historis tentu saja terkandung di dalamnya masa lampau, masa kekinian dan prediksi akan masa depan. Maka ketidaknyataan waktu sebagaimana yang diungkapkan oleh Yousef melalui pembacaannya bukanlah seperti kenihilan yang tidak membekas. Terminologi itu digunakan sebagai usaha pendekatan kebahasaan yang dirasa sulit dijelaskan secara hakiki.

Yousef ketika menyamakan antara waktu-manusia dan abadi-Tuhan, maka sebetulnya sedang menunjukkan petunjuk tentang sebuah hal. Ibnu Arabi sebagai manusia tentu saja akan mengakui bahwa Tuhan itu abadi, namun abadi bukanlah Tuhan sehingga menjadikannya berbeda dengan Tuhan. Tuhan itu eksis dengan sendirinya tanpa membutuhkan yang lain, sehingga keabadian yang lekat pada Tuhan sebetulnya bukanlah apa-apa. Ini berlaku juga dengan waktu dan manusia. Ungkapan bawah waktu itu tidak eksis adalah untuk memastikan bahwa manusia itu eksis. Sesuatu yang saling melekat tidak akan mungkin sama eksisnya sebab jika demikian maka tidak akan ada yang menjadi poros atau semuanya terpaksa dijadikan poros dengan konklusi yang tidak berbeda. Untuk memperdalam mengenai waktu, perlu rasanya untuk membuat sistem baru mengenai waktu yang akan dikaji menjadi; kosmologi waktu, waktu struktural, dinamika waktu teologis, relativitas waktu, dan timbal-balik waktu,

#### **b. Kosmologi waktu**

Ibnu Arabi mendasarkan pemikirannya mengenai waktu pada ayat al-Quran yang berbunyi:

"Sesungguhnya Tuhanmu (yaitu) Allah yang menciptakan langit dan bumi dalam enam hari kemudian Ia bersemayam di atas Arsy."(Syamil, 2010).

## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

Pada penciptaan pertama ini Allah kemudian memunculkan planet-planet begitu juga bulan dan matahari. Penciptaan matahari kemudian memunculkan sebuah keadaan yang kita kenal sebagai hari atau *al-yaum*, sebagai gabungan dari siang (*nahar*) dan malam (*lail*). Pada kondisi ini, hari yang kemudian terbagi menjadi siang dan malam muncul sebagai akibat dari penciptaan matahari (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1972).

Ibnu Arabi mengungkapkan bahwa waktu adalah hari (*az-zaman huwa al-yaum*). Ini menjelaskan bahwa satu hari sebetulnya adalah satu rangkaian waktu. Ibnu Arabi sekilas mengungkapkan pemikiran bahwa siang dan malam tak ubahnya seperti laki-laki dan perempuan yang kemudian menciptakan anak-anak mereka. Berawal dari sinilah pembahasan mengenai waktu menurut Ibnu Arabi menjadi menarik. Dengan adanya semacam perkawinan antara siang dan malam yang kemudian menciptakan anak-anak mereka, maka satu hari adalah satu masa untuk regenerasi. Sementara itu walau malam dan siang kembali ada pada keesokan harinya, bukan berarti anak-anak yang muncul memiliki keterikatan dengan anak-anak sebelumnya. Karena akan ada perbedaan yang mencolok ketika satu malam (satu kelahiran) telah berlalu maka keesokan harinya adalah satu kebaharuan (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1972).

Pembahasan kosmologis mengenai waktu ini memang benar-benar sebuah awal yang diinginkan oleh Ibnu Arabi untuk dibaca dan dimengerti oleh orang-orang yang ingin mendalami mistisisme. Simbolisasi terutama pada pembagian jenis, seperti halnya jenis kelamin pada banyak sudut dalam ajaran mistis merupakan sebuah keunikan yang mencerahkan. Kebaharuan yang dimasukkan ke dalam pembahasan siang dan malam ada bentuk dari kemungkinan-kemungkinan dari emanasi. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Plotinus dan dikembangkan oleh Al-Farabi, emanasi mengharuskan kebaruan atau perbedaan nilai bagi setiap wujud yang muncul sesuai dengan waktunya (A. Soleh Khudori, 2012).

### c. Waktu struktural

Penggunaan istilah waktu selalu disebut dengan nama *az-zaman* oleh Ibnu Arabi, sementara itu *al-waqt* adalah penamaan lain untuk mewakili saat atau momen. (Muhyiddin Ibnu Arabi, 1972) Bowering menulis bahwa saat atau momen diartikan oleh Ibnu Arabi sebagai sesuatu yang “mengikismu” namun “tanpa menghapusmu”. Momen juga diartikan sebagai sesuatu yang diperas oleh Tuhan dari diri manusia dan kemudian dikembalikan sebagai akibat kepada manusia, sehingga momen atau saat berupa segala sesuatu yang digoyangkan-goyangkan pada manusia dan kemudian menjadi pusat bagi segala sesuatu (Gerhard Bowering, 2012).

Pembahasan waktu yang dikembangkan dari ide kosmologi sebelumnya menjadi agak rumit ketika memasuki fase struktural. Hal yang luar biasa ketika Ibnu Arabi mencari dan mencoba menemukan struktur yang tepat mengenai waktu agar bisa dijadikan landasan untuk menjelaskan bagaimana satu "saat" itu berjalan. Ibnu Arabi beberapa kali mengutip ayat al-Quran yang berbunyi:

"Apa yang ada di langit dan di bumi selalu meminta kepada-Nya. Setiap hari

Dia selalu dalam kesibukan." (Syamil, 2010)

Waktu atau hari disini kemudian dialihkan penjelasannya kepada momen oleh Ibnu Arabi. Pada kondisi inilah terlihat apa yang sedang diinginkan oleh Ibnu Arabi. Perubahan ini menjadi sangat kentara dengan ide tentang waktu. Mengapa hari yang merupakan terminologi umum dari waktu kemudian harus diubah menjadi momen atau saat? Alasannya bersifat atomistik. momen atau *al-waqt* mempunyai akar pada keilahian dan cabangnya berada dalam wujud dari dunia yang diciptakan Tuhan. Keperluan untuk mengubah waktu menjadi momen juga disebabkan oleh "kesibukan" yang ada dalam ayat di atas. Tuhan melalui permintaan semua yang ada di langit dan di bumi akan begitu sibuk dan membuat terjadinya semacam manifestasi dari bentuk potensial menjadi sesuatu yang mungkin. Ibnu Arabi menjadikan upaya strukturisasi ini sebagai argumen untuk menyatakan bahwa manusia kemudian bisa mengaktualkan beberapa kondisi keilahian (Gerhard Bowering, 2012, p. 116).

Ibnu Arabi sepertinya meyakini bahwa terdapat kumpulan momen-momen yang tidak terbatas sehingga secara atomis hal itu meniadakan durasi. Seperti halnya pembahasan *monade* yang dikembangkan oleh Leibniz, maka tidak ada satu macam batasan yang jelas. Segalanya kemudian akan berjalan secara relatif dan tidak memiliki dinding yang membatasi. Yousef di lain sisi juga menemukan hal yang hampir serupa dengan pernyataan ini. Ketika makna sesungguhnya dari waktu telah direduksi hingga ke dalam eksistensi dunia sebagai bentuk dari "waktu sekarang" saja, maka tidak lagi ada durasi atau perluasan. Alasan Yousef adalah dengan hanya memungkinkan yang nyata sebagai waktu sekarang, tentu saja masa lalu dan masa depan hanya akan dianggap sebagai imajinasi saja. Untuk menghindari kebingungan Yousef kemudian mengungkapkan bahwa bagaimanapun manusia bisa saja membuat satu kesimpulan mengenai waktu sebagaimana yang dirasakan dan dialami, yaitu melalui gerakan. Gerakan sebagaimana yang dirasakan bisa diketahui melalui posisi-posisi yang berbeda dari monade-monade atau atom-atom yang bisa dibentuk.

## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

monade-monade ini memiliki bentuk yang berbeda dari Monade Yang Tunggal sebagai satu-satunya pemiliki eksistensi (Mohamed Haj Yousef, 2008, pp. 29-30).

### d. Dinamika waktu teologis

Selanjutnya Ibnu Arabi juga membahas waktu yang berada dalam dinamika keilahian. Sebagaimana yang diungkapkan sebelumnya bahwa ada dua macam waktu yang diperkenalkan oleh Ibnu Arabi yaitu waktu atomistis dan waktu teologis atau ilahiah. *Ad-Dahr* yang merupakan kata yang mewakili waktu diungkapkan oleh Ibnu Arabi dalam *Futuhat Al-Makiyya* sebagai Tuhan yang dinamis. Ibnu Arabi kemudian memberikan perbandingan antara *Dahr* dan *Qalb* (hati kemanusiaan). Seperti halnya hati yang selalu berubah-ubah Tuhan sebagai *dahr* juga berubah; inheren dalam ide ini transisi (peralihan) dan perubahan. pada bentuk utamanya maka Tuhan memanglah waktu itu sendiri sebab tidak mungkin dibedakan menjadi dua entitas yang sama-sama abadi. Ibnu Arabi kemudian juga menyampaikan bahwa definisi dari *dahr* adalah waktu yang berjalan sebagai satu hari saja, tanpa adanya malam ataupun siang (Dr. Paul Leon Masters, 2020, pp. 199-202).

Tuhan pada dasarnya adalah satu paket waktu yang berjalan tanpa henti, namun entitas dalam pembahasan kosmologi dan ontologis tidak akan bisa dipaksakan bersatu. Setiap dasar yang mempunyai corak unik maka ia merdeka. Tuhan itu sama dengan waktu, Ibnu Arabi telah memberikan argumentasinya untuk itu. Namun Tuhan juga tentu bukanlah waktu karena waktu mempunyai sisi ciptaan. Jika saja keabadian yang menjadi lekat dengan Tuhan, sedangkan waktu menjadi lekat dengan manusia. Tuhan yang menjadi waktu atau bersua dengan waktu berarti mengambil apa yang dipersembahkan kepada manusia.

Logika teologis untuk menjawab hal ini tentunya harus dengan menarik kondisi yang bermasalah menuju sisi transenden. Waktu Tuhan kemudian harus dibuat dan dinyatakan berbeda dengan waktu manusia. Salah satu harus dinyatakan statis dan satu yang lain harus dinyatakan dinamis. Sebab ketika waktu itu membawa ide tentang ruang, maka tentu saja Tuhan telah dipaksakan masuk ke dalam ruang. Dalam beberapa agama Tuhan memang melakukan aksi seperti ini, namun dalam agama Islam hal ini adalah sesuatu yang mustahil untuk dilakukan Tuhan. Argumentasi Tuhan bukanlah entitas yang menyerupai makluk-Nya atau Tuhan tidak memiliki tandingan yang sama dengan-Nya mampu menjelaskan hal ini.

Kondisi inilah yang membuat Chittick dan Corbin berusaha menjelaskan dalam bentuk terminologi imajiner. Chittick mengungkapkan bahwa alam semesta beserta segala isinya bergantung di antara realitas yang sebenarnya dan ketiadaan non-makhluk. Argumen ini tentu saja membuat satu kesimpulan bahwa alam semesta ini adalah Tuhan dan sekaligus bukan Tuhan (Willian C. Chittick, 2001, p. 96). Paradoks-paradoks semisal inilah yang dikembangkan oleh mistisisme Ibnu Arabi tak terkecuali dalam argumentasinya mengenai waktu. Pada akhirnya para pembacanya tidak perlu lagi dibingungkan mengenai apa yang seharusnya dilakukan ketika satu hal membentur rasionalitas. Jawabannya Tuhan akan selalu ada dalam bentuk apa yang dipikirkan oleh manusia, sekaligus Tuhan juga tidak mungkin berada dalam apa pun yang dipikirkan oleh manusia.

Lalu bagaimana sebetulnya konsep waktu dalam mistisisme Ibnu Arabi? Seperti halnya kebiasaan para sufi, Ibnu Arabi menyatakan bahwa Tuhan berada dalam waktu (*dahr*) Akan tetapi waktu Tuhan bersifat kekal, abadi, tidak memiliki awal, dan tidak memiliki akhir. Sementara itu bagi manusia ada penamaan yang membedakannya dari waktu Tuhan yaitu momen. Sebagai sebuah pengembangan teori *monade*, maka momen adalah hanya semacam refleksi ketuhanan yang diserahkan kepada manusia. Tuhan mempunyai waktu yang abadi serta tidak terikat oleh apa pun selamanya, sedangkan manusia hanya memiliki momentum-momentum yang bertahan dalam waktu singkat.

## **2. Argumentasi historis sebagai pemasti eksistensi (*wujud*) dan keberadaan**

Persoalan waktu yang telah dibahas poin-poin di atas adalah persoalan yang sangat pelik. Sebetulnya hampir semua lini pembahasan yang dilakukan oleh Ibnu Arabi pelik untuk dijelaskan, oleh karena itu dibutuhkan kehati-hatian dalam menerangkan dasar-dasar pemikirannya ini. Ibnu Arabi sendiri bahkan memberikan pernyataan bahwa apa pun yang diilhamkan oleh Tuhan sebetulnya sangat besar. Anugerah yang telah diberikan kepada Adam sebagai leluhur manusia berupa pengetahuan yang sangat banyak dan kompleks. Adapun apa yang bisa dilakukan sebagai seorang manusia hanyalah menghadirkan sedikit bagian dari apa yang diajarkan Allah kepada Adam itu. Bahkan bukan masalah semua yang diketahui Adam, secara tersirat Ibnu Arabi mengatakan bahwa pengetahuan yang diletakkan ke dalam diri Adam adalah pengetahuan yang mampu mengatasi semua kehidupan, di dunia dan akhirat. Sebagian kecilnya kemudian diperlihatkan oleh Allah kepada Ibnu Arabi, namun bagian kecil itu pun masih sangat terlalu banyak jika dipaksakan masuk

## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

ke dalam dunia ini, apalagi hanya dalam bentuk buku (Muhyiddin Ibnu Arabi, n.d., p. 56).

Pembahasan mengenai wujud sebetulnya dimulai memang dari kedatangan Tuhan ke dalam *sirri* Ibnu Arabi. Istilah wujud sebagaimana yang sempat dibahas sebelumnya tidaklah sesederhana *being* atau *existence*. Chittick mengatakan bahwa sebetulnya pengertian dasar dari wujud adalah “menemukan” atau “ditemukan”. (William C. Chittick, 2001, p. 27) Asal kata wujud adalah *wajada* artinya menjumpai atau menemukan, sebagaimana misalnya dicontohkan *wajadtuhu*, yang berarti aku telah menemukannya. Berdasarkan arti asal katanya saja wujud sudah sangat berbeda dengan eksistensi atau kalimat ada.

Chittick kemudian melanjutkan bahwa arti dari wujud menurut Ibnu Arabi itu berbeda-beda dan beragam. Pada tingkatan tertinggi, wujud bermakna realitas Tuhan yang absolut dan tidak terbatas. Wujud inilah yang disebut dengan istilah *wajibul wujud* yang menandakan tentang esensi Tuhan atau Dzat Tuhan. Sementara itu pada tingkatan terbawah wujud diartikan sebagai substansi yang meliputi segala sesuatu selain Allah. Pada pengertian kedua inilah wujud digunakan sebagai penggambaran semua realitas yang ada (William C. Chittick, 2001).

Sementara itu Afifi menjelaskan bahwa wujud mempunyai dua pengertian yang berbeda, yaitu: a) wujud sebagai suatu konsep atau ide (*wujuud bilma'na al-masdari*), b) bisa juga berarti yang mempunyai wujud yakni sebagai yang ada (*wujuud bilma'na al-maujud*). Penamaan bagi wujud yang bersifat universal kemudian dinamakan dengan *al-wujud al-mutlaq* sebagai realitas yang merupakan puncak dari semua yang ada. Walau demikian, Afifi mengeluhkan sikap Ibnu Arabi yang tidak selalu memakai satu istilah untuk menjelaskan satu hal. Atau menjelaskan satu hal dengan satu istilah, sering kali ditemukan penggunaan istilah-istilah seperti wujud atau mutlak bera di tempat yang berbeda. Selain itu pemakaian yang berbeda juga terkadang tidak memandang apakah antara dua hal yang dipakaikan satu istilah yang sama itu berlawanan atau tidak. Begitu juga pemakaian istilah wujud dan absolut (mutlak) tidak melihat hierarki suatu hal. Contohnya ketika menggambarkan apakah yang dimaksud dengan absolut itu eksistensi absolut atau eksisten absolut. Meskipun sebetulnya keduanya bisa diterima sebagai satu macam bentuk namun di dalam rasio keduanya berbeda cukup jauh begitu pun efek dan pembedaannya (Abul El-Ala Afifi, 1989, pp. 13-17).

Berbeda dengan Chittick dan Afifi yang memersoalkan masalah definis, Corbin tidak menganggap itu sebagai masalah. Corbin mengatakan bahwa setiap wujud

adalah bentuk penampakan dari wujud Tuhan yang pada-Nya termanifestasi selaku anugerah dari satu atau lebih nama-nama-Nya. Sehingga alam semesta ini sebetulnya adalah totalitas dari nama-nama yang digunakan manusia ketika menamai Tuhan dengan nama-Nya. Corbin meyakini bahwa ada satu nama ilahiah bagi setiap nama yang merupakan *mazhar* atau penampakan Tuhan (Henry Corbin, n.d., p. 140).

Corbin ingin mengatakan bahwa untuk mengetahui apa yang disebut dengan wujud bisa didapat melalui usaha praksis, bukan teoritis. Chittick dan Afifi terlalu merisaukan apa yang sebetulnya dipikirkan oleh Ibnu Arabi per-istilah yang pernah muncul dalam karya-karyanya. Sementara itu Corbin mencoba untuk mengerti istilah Ibnu Arabi melalui pendalaman secara langsung dengan memakaikan semua teori yang ada secara satu persatu. Hasilnya, penjelasan Corbin lebih mendekatkan para pembaca Ibnu Arabi yang membutuhkan bantuan dalam membaca buku-buku karangan Ibnu Arabi.

Secara tidak langsung Corbin mengatakan bahwa wujud yang dimaksud oleh Ibnu Arabi adalah apa yang dimanifestasikan oleh Tuhan, apa pun itu. Pengertian ini sudah berhasil memberikan bayangan kepada para pembaca Ibnu Arabi mengenai apa yang diinginkan oleh Syeikhul Akbar. Akan tetapi perlu pengerucutan yang lebih tajam berupa unsur-unsur metodis sehingga bisa langsung dipakai secara tepat.

Keinginan seperti inilah yang dijawab oleh Nasr Hamid melalui pembagian unsur perkembangan wujud dalam pemikiran Ibnu Arabi. Ada setidaknya tiga unsur penting dalam menafsirkan wujud dan untuk menetapkan tingkatan wujud itu. Unsur yang pertama adalah *At-Tajalliy Al-Asma'* (teofani melalui nama-nama), unsur kedua adalah *At-Tajalliy Al-Ilahiy* (teofani melalui Tuhan), dan unsur ketiga adalah *At-Tajalliy fi An-Nafs Al-Ilahiy* (teofani pada diri Ilahi). Ketiga unsur inilah yang dirasa bisa menjelaskan bagaimana wujud itu berkembang dan bekerja (Nasr Hamid, n.d., p. 167).

Ide mengenai wujud yang relevan dengan dinamika sejarah sebetulnya tidak terletak pada Tuhan ataupun ciptaan. Ketika dinamika sejarah hanya disandarkan kepada Tuhan maka kita sudah bisa membayangkan beberapa teori yang mendukung campur tangan terhadap sejarah manusia sebagaimana halnya campur tangan Tuhan terhadap hidup manusia. Kemudian jika kita berikan hak kemudi sejarah kepada manusia, maka itu akan membuat munculnya banyak guncangan disebabkan kajian ini adalah mengenai mistisisme. Relasi pemikiran Ibnu Arabi dengan persoalan muncul atau tidaknya dalam sejarah justru berangkat dari pengetahuan Tuhan.

Sebagaimana yang dikutip dan dijelaskan oleh Khudori bahwa dalam kajian mengenai pengetahuan Tuhan ada wujud yang dinamakan dengan "entitas

## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

permanen” atau *Al-a’yan Ats-tsabitah*. Menurut Ibnu Arabi semua yang ada di dunia ini telah ada jauh sebelum adanya sendiri, persis seperti apa yang ada dalam ilmu Tuhan. Ilmu Tuhan ini merupakan salah satu yang disebut dengan *Al-A’yan Ats-Tsabitah*. Entitas-entitas permanen ini menjadi sangat menarik karena selalu berada di antara *Al-Haqq* (Tuhan) dan *khalq* (ciptaan) sehingga membuat kondisinya *qadim* (eternal-statis) sekaligus *hadits* (baru-berubah). Meskipun *qadimnya* entitas yang terkait dengan Tuhan ini tidak sama dengan *qadimnya* Tuhan sendiri. Sikap yang mendapatkan kespesialan ini dianggap Ibnu Arabi sebagai bentuk pembolehan itu juga terjadi di diri manusia, maka perbuatan manusia akan bisa jabariyah dan sekaligus *qadariyah* (A. Soleh Khudori, 2012, pp. 145–147).

Entitas permanen ini tentu saja tidak sekuat Tuhan karena hanya merupakan entitas yang menyemat atau melekat kepada Tuhan. Bahkan jika dibawakan kepada kemanusiaan, entitas-entitas permanen ini tidak akan mencapai kehendak yang sama. Akan tetapi keberadaan entitas permanen yang tidak terikat pada satu macam sifat yaitu *qadim* atau *hadits*. Implikasinya adalah entitas semacam ini tentu saja dengan mudahnya mampu bergabung dengan baik dalam skema kesejarahan. Dinamika sejarah membutuhkan entitas seperti ini sebagai elemen yang bisa mengarahkan gerak sejarah. Entitas permanen inilah yang pada hampir keseluruhan kisah mengenai kesejarahan menjadi penentu perbedaan antara kaum mistis Islam dan kaum konvensional.

Karen Armstrong menyebutkan mengenai krisis eksistensi ini pada kisah hidup Al-Hallaj. Menurut Armstrong ada sisi antagonisme yang mendalam antara orang-orang mistik dengan para ulama konservatif mengenai entitas-entitas tertentu. Sebut saja wahyu yang merupakan *kalamullah* yang tentu saja melekat kepada Allah sebagai bagian dari dzat-Nya yang mulia. Bagi orang-orang mistis wahyu adalah peristiwa yang terjadi dalam dirinya sendiri dan itu masih akan terus berlangsung. Berbeda halnya dengan ulama konvensional yang menganggap wahyu adalah peristiwa yang telah terjadi di masa lalu. Armstrong turut mencatat visi yang menimpa Ibnu Arabi pada saat sedang berada di Mekkah yaitu perjumpaannya dengan Nizam yang dianggapnya sebagai titisan *sophia*, hikmat ilahi (Karen Armstrong, n.d., pp. 349–356).

Wujud-wujud yang berada dalam bentuk entitas-entitas permanen inilah yang selalu muncul dalam tradisi apa pun, baik keagamaan maupun dalam kehidupan sosial. Bagi ilmu-ilmu selain mistisisme atau teologi umum entitas-entitas permanen yang hampir semuanya berupa sifat-sifat, akan dimasukkan ke dalam kategori tertentu saja. Namun, bagi mistisisme yang lebih mementingkan pandangan kesatuan

dalam keimanannya, entitas-entitas permanen dalam bentuk sifat adalah sebuah entitas yang bisa mempengaruhi satu jalan kehidupan.

Wujud yang berupa entitas permanen pantas dijadikan sebagai patok-patok dalam menilai jalannya sejarah. Wujud yang tetap atau permanen ini berupa potensi-potensi yang mau tidak mau harus diaktualisasikan. Bantuan *keqadiman* dan *kehaditsan* yang inheren berada dalam entitas-entitas permanen membuatnya berada pada dua kondisi, wajib atau mustahil. *Al-a'yan Ats-Tsabitah* membawa rahasia- rahasia Tuhan yang diperuntukkan bagi orang-orang yang bisa mencapai derajat tertinggi dari kehidupan rohaninya. Berdasarkan alasan ini, cukuplah entitas-entitas ini menjadi satu aspek yang diperlukan dalam kesejarahan kaum mistis menuju cita- cita di masa depannya (Abul El-Ala Afifi, 1989, p. 24).

### KESIMPULAN

Perkembangan sejarah model keagamaan manusia disokong oleh berbagai komponen peradaban. Potensi terjadinya pengulangan historis menunjukkan keberadaan skema-skema tertentu yang membentuk *pattern*. Kandungan-kandungan realitas yang ada di dalam sejarah juga sekaligus menunjukkan bagaimana sejarah menjadi pengelola kebenaran. Secara dasariah, logika sejarah yang bersifat spiritual ini menyepakati pandangan Hegel mengenai ruh absolut. Berdasarkan kenyataan, seluruh jaringan dan struktur ini mengandaikan suatu kesatuan yang tak terpisah. Bahwa hal-hal fisik peradaban dengan pengendalian yang bersifat spiritual bukanlah menunjukkan perbedaan, namun mengarah kepada kesatuan. Sudut pandang ini memiliki struktur pemikiran yang sama dengan konsep mistisisme.

Meskipun sejarah ditunjukkan dengan bentuk non-fisis, akan tetapi seluruh keberadaan tetap saja harus disebut sebagai wujud. Sebagaimana yang diungkapkan oleh Robert Dobie, bahwa wujud hanya mungkin menjadi aktual di dalam waktu. Dengan demikian, pemikiran Ibnu Arabi dalam mengungkap wujud secara mistis menjadi relevan dengan pendekatan kesejarahan. Argumentasinya adalah, ketersambungan historis merupakan sebuah kemestian agar wujud dapat dijelaskan. Konsep ketersambungan juga sepenuhnya mirip dengan konsep kesatuan atau penyatuan yang ditemukan dalam pemikiran Ibnu Arabi.

Menariknya, pemikiran Ibnu 'Arabi menunjukkan bahwa wujud bersifat dialektis, subjektif, dan eksklusif. Waktu dalam perkembangannya dengan konsisten menunjukkan aspek non-fisis, abadi, dan tak terpisah (integral). Dengan demikian, berdasarkan makna "rahasia", mistisisme menjadi perspektif utama dari sejarah. Sebagai titik tolak historis, Ibnu Arabi mengungkapkan bahwa satu hari yang baru

## KEMUNGKINAN-KEMUNGKINAN POKOK ATAS HISTORISITAS DALAM PEMIKIRAN MISTISISME ISLAM IBNU ARABI

merupakan anak dari perkawinan siang dan malam. Pembahasan mengenai kebaruan dari “hari” dikembangkan dari kemungkinan-kemungkinan yang bersifat emanasi. Selanjutnya, kemungkinan mistisisme historis ditemukan dalam pemikiran Ibnu Arabi bersifat struktural. Menurut Ibnu Arabi basis struktural dari waktu atau sejarah adalah “saat” sebagai ganti dari “hari”.

Secara ontologis, Ibnu Arabi mengungkapkan bahwa waktu dapat dibagi menjadi dua bagian yaitu waktu atomistis dan waktu teologis. Dari pembagian waktu inilah, pemikiran teologi atau mistisisme historis Ibnu Arabi tersambung dengan konsep eksistensi manusia. Dalam perkembangannya, perspektif ini pulalah yang melahirkan konsep wahdatul wujud. Waktu, baik secara teologis maupun atomistis dipandang sebagai sesuatu yang sangat relatif disebabkan oleh kebersatuan kosmis dan ilahi. Dengan demikian, waktu bagi para sufi walaupun sejalan dengan kefanaan dunia bukan dipandang sebagai dasar nihilisme namun justru sebagai pemasti konsep mengenai wujud.

### REFERENSI

- A. Soleh Khudori. (2012). *Wacana Baru Filsafat Islam*. Pustaka Pelajar.
- Abul El-Ala Afifi. (1989). *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*. Gaya Media Pratama.
- Aldous Huxley. (2004). *The Perennial Philosophy (Harper Modern Classics 2004 Ed.)*. Harper & Row.
- Andri Azis Putra. (2019). Vertikalitas Historis sebagai Basis Filsafat Sejarah dalam Perspektif Mistisisme Ibnu Arabi. *Jurnal Al-Aqidah: Jurnal Ilmu Aqidah Filsafat*, 11(1), 1–30.
- Dr. Paul Leon Masters. (2020, July 12). Time? A Mystical Perspective. *University of Metaphysics*. <https://universityofmetaphysics.com/time-a-mystical-perspective/>
- Gerhard Bowering. (2012). Ibn al-Arabi's Concept of Time, *Ishraq: Islamic Philosophy Yearbook 3. Moscow*, 3, 108–123.
- Henry Corbin. (n.d.). *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*. LKiS.
- Jones, R. H. (2022). Perennial Philosophy and the History of Mysticism. *Sophia*, 61(3), 659–678. <https://doi.org/10.1007/s11841-021-00847-3>
- Karen Armstrong. (n.d.). *Sejarah Tuhan: Kisah 4.000 Tahun Pencarian Tuhan dalam Agama-agama Manusia*. Mizan.
- Mohamed Haj Yousef. (2008). *Ibn 'Arabi – Time and Cosmology*. Routledge.
- Muhammad Yunus Masrukhin. (2015). *Biografi Ibnu Arabi*. Keira Publishing.
- Muhyiddin Ibnu Arabi. (n.d.). *Fusush Al-Hikam*. Darul Kutub Al-Arabi.

- Muhyiddin Ibnu Arabi. (1965). *Mawaqi' An-Nujum*. Maktabah Muhammad Ali Sabih.
- Muhyiddin Ibnu Arabi. (1972). *Al-Futuhah Al-Makkiyah*. Al-Haiyah Al-Misriyah Al-Ammah Lilkitab.
- Nasr Hamid. (n.d.). *Hakadza Takallama Ibn Arabi*. Al-Haiyah Al-Misriyah Al-Ammah Lilkitab.
- Robert Dobie. (2007). *Timing and Temporality in Islamic Philosophy and Phenomenology of Life*. Springer.
- Rufus M. Jones. (1915). Mysticism in Present-Day Religion. *The Harvard Theological Review*, 8(2), 155-165.
- Syamil. (2010). *Al-Qur'an*. Syamil.
- Willian C. Chittick. (2001). *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* (Pen. Achmad Syahid). Risalah Gusti.