

**TRANSFORMASI NILAI-NILAI SPIRITUAL IBNU 'ARABI
DALAM KITAB AL-FUTŪHĀT AL-MAKKIYYAH
PADA KEHIDUPAN KONTEMPORER**

TESIS



Oleh:
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER**

**PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
DESEMBER 2025**

**TRANSFORMASI NILAI-NILAI SPIRITUAL IBNU 'ARABI
DALAM KITAB AL-FUTŪHĀT AL-MAKKIYYAH
PADA KEHIDUPAN KONTEMPORER**

TESIS

Diajukan untuk Memenuhi Persyaratan
Memperoleh Gelar Magister Studi Islam (M.Ag)



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Oleh:
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
DWIKI NUR HALIMI
NIM : 243206080007
J E M B E R

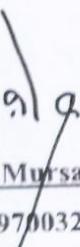
**PROGRAM STUDI STUDI ISLAM
PASCASARJANA UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
DESEMBER 2025**

PERSETUJUAN

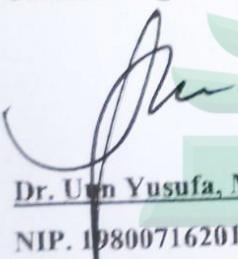
Tesis dengan judul "Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi dalam Kitab Al-Futūḥat Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer" yang ditulis oleh Dwiki Nur Halimi, mahasiswa Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember telah disetujui untuk diuji dan dipertahankan di depan dewan penguji tesis.

Jember, 2 Desember 2025

Pembimbing I


Dr. H. Mursalim, M. Ag.
NIP. 197003261998031002

Pembimbing II


Dr. Umm Yusufa, M.A.
NIP. 198007162011011004

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

PENGESAHAN

Tesis dengan judul “Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu ‘Arabi dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer” telah dipertahankan di depan Dewan Pengaji Tesis Pascasarjana Universitas Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember pada Selasa, 2 Desember 2025 dan diterima sebagai salah satu persyaratan untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag).

DEWAN PENGUJI

1. Ketua Pengaji:

Dr. Siti Masrohatin, S.E., M.M. (.....)
NIP: 197806122009122001

2. Anggota

a. Pengaji Utama:

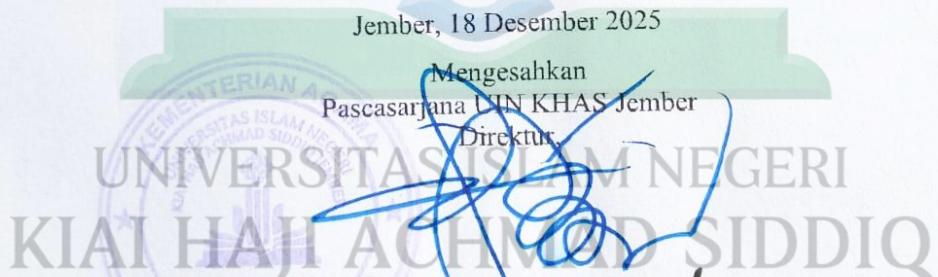
Dr. H. Pujiyono, M.Ag.
NIP: 197004012000031002

b. Pengaji I:

Dr. H. Mursalim, M. Ag.
NIP: 197003261998031202

c. Pengaji II:

Dr. Uun Yusufa, M.A.
NIP: 198007162011011004



PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN

Yang bertanda tangan di bawah ini, saya;

Nama : Dwiki Nur Halimi

NIM : 243206080007

Program : Magister

Institusi : Pascasarjana UIN Kiai Achmad Siddiq Jember

Dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa tesis ini secara keseluruhan merupakan hasil penelitian/karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Jember, 2 Desember 2025

Saya yang menyatakan

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

ABSTRAK

Dwiki Nur Halimi, 2025. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer. Tesis Program Studi Studi Islam Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Achmad Siddiq Jember. Pembimbing I. Dr. H. Mursalim, M. Ag. Pembimbing II. Dr. Uun Yusufa, M.A

Kata Kunci: Transformasi Nilai Spiritual, Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah Ibnu 'Arabi, Kehidupan Kontemporer

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada era kontemporer telah mempermudah kehidupan manusia, tetapi juga memunculkan krisis spiritual yang ditandai oleh melemahnya nilai-nilai moral, meningkatnya gaya hidup materialistik, serta tumbuhnya kegelisahan psikologis. Dominasi rasionalisme menyebabkan manusia menjauh dari aspek transcendental sehingga muncul fenomena kehampaan spiritual, sebagaimana tampak pada berbagai kasus sosial yang menunjukkan hilangnya kepekaan kemanusiaan. Kondisi ini menegaskan perlunya pendekatan spiritual yang mampu mengembalikan keseimbangan antara kemajuan intelektual dan kebutuhan batiniah manusia. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh urgensi tersebut, dengan fokus menelaah nilai-nilai spiritualitas dalam Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu 'Arabi, seorang tokoh sufi yang menawarkan pemahaman mendalam mengenai transformasi diri, kesadaran keilahian, serta etika sosial. Kajian ini diarahkan untuk mengungkap kontribusi pemikiran Ibnu 'Arabi dalam menjawab problem kehampaan spiritual masyarakat modern serta relevansinya bagi pengembangan spiritualitas Islam di era kontemporer.

Penelitian ini bertujuan untuk 1). Menganalisis konsep nilai-nilai spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah, 2). Menganalisis *setting* sosial yang mempengaruhi pemikiran Ibnu 'Arabi, 3). Menganalisis transformasi nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer. Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan studi tokoh melalui pengkajian dan menelaah secara sistematis, melalui jenis penelitian studi pustaka (*library research*). Sumber data penelitian berasal dari sumber data primer dan sekunder. Teknik pengumpulan data penelitian menggunakan teknik pembacaan secara simbolik, semantik dan pencatatan. Teknik analisis data penelitian menggunakan teori Margrite Schreier.

Hasil penelitian menunjukkan bahwa 1). Konsep nilai spiritualitas pada kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah yakni meliputi Kesatuan Wujud (*Wahdat al-Wujūd*), Manusia Sempurna (*Insān Kāmil*) dan Cinta Ilahi (*al-Hub al-Ilāhī*), 2). *Setting* sosial yang mempengaruhi pemikiran Ibnu 'Arabi yakni kelas dan status sosial, pekerjaan dan peran sosial, nilai, norma dan adat kebiasaan, gaya hidup dan pola interaksi, religiusitas dan kepercayaan, serta situasi sosial, politik dan ekonomi, 3). Transformasi Nilai-Nilai Spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer bertransformasi menjadi kesadaran dan

cara memaknai hidup, batin dan akhlak, praktek dan gaya hidup, identitas dan tujuan hidup, relasi antar manusia, alam dan Tuhan.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

ABSTRACT

Dwiki Nur Halimi, 2025. Transformation of Ibn 'Arabi's Spiritual Values in Al-Futūhāt Al-Makkiyyah within Contemporary Life. Thesis Islamic Studies Study Program Postgraduate Program Universitas Islam Negeri Kiai Achmad Siddiq Jember. Advisor I. Dr. H. Mursalim, M. Ag. Advisor II. Dr. Uun Yusufa, M.A.

Keywords: Transformation of Spiritual Values, Ibn 'Arabi's Al-Futūhāt Al-Makkiyyah, Contemporary Life

The advancement of science and technology in the contemporary era has undeniably facilitated human life; however, it has also generated a spiritual crisis characterized by the erosion of moral values, the rise of materialistic lifestyles, and increasing psychological distress. The dominance of rationalism has distanced humanity from transcendental dimensions, resulting in a phenomenon of spiritual emptiness, as reflected in various social issues that demonstrate a declining sense of human empathy. This condition underscores the urgency of developing spiritual approaches capable of restoring balance between intellectual progress and inner human needs. The present study is grounded in this urgency, focusing on the spiritual values contained in Al-Futūhāt Al-Makkiyyah by Ibn 'Arabi, a prominent Sufi scholar whose works offer profound insights into self-transformation, divine consciousness, and social ethics. This research seeks to reveal the contributions of Ibn 'Arabi's thought in addressing the spiritual void of modern society and its relevance for the development of Islamic spirituality in the contemporary era.

The objectives of this study are to: (1) analyze the concept of spiritual values in Al-Futūhāt Al-Makkiyyah; (2) examine the socio-historical context that shaped Ibn 'Arabi's intellectual development; and (3) analyze the transformation of spiritual values in Al-Futūhāt Al-Makkiyyah within contemporary life.

This study employed a qualitative research method with a biographical-philosophical approach through systematic examination and critical analysis, categorized as library research. The data sources consist of primary and secondary literature. Data collection techniques include symbolic and semantic reading as well as documentation. Data analysis was conducted using Margrit Schreier's qualitative content analysis framework.

The findings of this study indicate that: (1) The results of the study indicate that 1). The concept of spirituality in the Al-Futūhāt Al-Makkiyyah book includes Unity of Being (*Wahdat al-Wujūd*), Perfect Human Being (*Insān Kāmil*) and Divine Love (*al-Hub al-Ilāhī*), (2). The social setting that influences Ibn 'Arabi's thinking, namely class and social status. employment and social roles. values, norms and customs. lifestyle and interaction patterns. religiosity and beliefs, as well as social, political and economic situations, (3). The Transformation of Spiritual Values in the Al-Futūhāt Al-Makkiyyah in Contemporary Life is transformed into awareness and ways of interpreting life. Inner self and morals. Practices and lifestyles. Identity and life goals. Relationships between humans, nature, and God.

ملخص البحث

دويكي نور حليمي، ٢٠٢٥. تحويل القيم الروحية عند ابن عربى في كتاب الفتوحات المكية إلى الحياة المعاصرة. رسالة الماجستير. بقسم الدراسة الإسلامية برنامج الدراسات العليا. جامعة كيابي حاج أحمد صديق الاسلامية الحكومية جمبر. تحت الاشراف: (١) الدكتور الحاج مسلم الماجستير، و(٢) الدكتور أوون يوسف الماجستير

الكلمات الرئيسية: تحويل القيم الروحية، ابن عربى، الفتوحات المكية، الحياة المعاصرة.

إن تطور العلوم والتكنولوجيا يسهل حياة الإنسان في العصر المعاصر، ولكنه أدى أيضاً إلى ظهور أزمة روحية تتسم بضعف القيم الأخلاقية، وتزايد نمط الحياة المادية، ونشوء القلق النفسي. وقد أدى تغلب النزعة العقلانية إلى ابعاد الإنسان عن الجوانب الروحية، مما أفرز ظاهرة الفراغ الروحي، كما يظهر في العديد من الحالات الاجتماعية التي تشير إلى فقدان الحس الإنساني. وتؤكد هذه الحالة على ضرورة وجود منهج روحي قادر على استعادة التوازن بين التقدم الفكري والاحتياجات الباطنية للإنسان. وتنطلق هذا البحث من هذه الضرورة، مع التركيز على دراسة القيم الروحية في كتاب الفتوحات المكية لابن عربى، وهو الشخص الصوفى الذى يقدم فهما عميقاً للتحول الذاتي، والوعي الإلهي، والأخلاق الاجتماعية. ويستهدف هذا البحث إلى الكشف عن مساهمة فكر ابن عربى في الإجابة على مشكلة الفراغ الروحي في المجتمع الحديث وعلاقتها بتنمية الروحانية الإسلامية في العصر المعاصر.

يهدف هذا البحث إلى (١) تحليل مفهوم القيم الروحية في كتاب الفتوحات المكية، و(٢) تحليل البيئة الاجتماعية التي أثرت على فكر ابن عربى، و(٣) تحليل تحويل القيم الروحية في كتاب الفتوحات المكية إلى الحياة المعاصرة.

استخدم الباحث في هذا البحث المنهج الكيفي بمدخل الدراسة الشخصية من خلال البحث والتدقيق المنهجي، عبر نوع البحث المكتبي (*Library Research*). ويعتمد على مصادر البيانات الأولية والثانوية. وطريقة جمع البيانات من خلال القراءة الرمزية، والدلالية، والتدوين. ويعتمد تحليل البيانات على نظرية مارغريت شراير (*Margrite Schreier*).

أما نتائج البحث التي حصل عليها الباحث فهي: (١) يتضمن مفهوم الروحانية في كتاب الفتوحات المكية وحدة الوجود. والإنسان الكامل. والحب الإلهي. (٢) البيئة الاجتماعية التي تؤثر على

فَكَر ابن عَرِي، وَهِيَ الطبقة والوضع الاجتماعي؛ الوظائف والأدوار الاجتماعية. القيم والأعراف والعادات. نُطْحُن الحياة وأنماط التفاعل. التدين والمعتقدات، فضلاً عن الأوضاع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. (٣) يتحول تحول القيم الروحية في كتاب الفتوحات المكية في الحياة المعاصرة إلى وعي وطرق لتفسير الحياة. الذات الداخلية والأخلاق. الممارسات وأنماط الحياة. الهوية والغرض من الحياة. العلاقات بين البشر والطبيعة والله.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Puja dan puji syukur akan selalu dipanjatkan kepada Allah SWT berkat rahmat, taufik dan hidayah beserta inayah-Nya. Sehingga penyusunan tesis ini dapat diselesaikan dengan baik sebagaimana yang telah dirasakan ini. Shalawat serta salam semoga tetap terlimpahkan kepada nabi Muhammad SAW sebagai penutup para nabi dan rasul serta junjungan umat manusia hingga akhir zaman kelak yang telah membawa umat manusia dari zaman jahiliah menuju zaman ilmiah.

Penulis secara sadar mengakui banyak pihak yang terlibat secara langsung ataupun tidak langsung dalam penyusunan tesis ini, maka sepatutnya diucapkan terima kasih beserta do'a semoga Allah SWT selalu menjaga dan melindungi beliau semua serta memperoleh balasan yang lebih baik dikehidupan dunia dan akhirat yang telah meluangkan waktu dan memberikan bimbingan, bantuan serta motivasi demi terselesainya tesis ini.

1. Prof. Dr. H. Hepni, S.Ag, M.M., CPEM. selaku Rektor UIN KHAS Jember yang telah memberikan izin dan bimbingan yang bermanfaat.
2. Prof. Dr. H. Mashudi, M.Pd. selaku Direktur Pascasarjana UIN KHAS Jember yang telah memberikan motivasi, sekaligus memberikan banyak ilmu dan bimbingan dengan penuh kesabaran, petunjuk dan arahan dalam penyusunan tesis.
3. Dr. Siti Masrohatin, S.E., M.M. selaku Ketua Progam Studi Studi Islam yang telah memberikan arahan dan motivasi dalam penyusunan tesis.

4. Dr. H. Mursalim, M.Ag. selaku Dosen Pembimbing I yang telah banyak meluangkan waktu, memberikan pengarahan, bimbingan serta motivasi sehingga penelitian ini dapat terlaksana dengan lancar hingga selesai.
5. Dr. Uun Yusufa, M.A. selaku Dosen Pembimbing II yang telah banyak memberikan pengarahan, bimbingan serta motivasi dan dengan sabar menghadapi penulis sehingga penelitian ini dapat terlaksana dengan lancar hingga selesai.
6. Dr. H. Pujiono, M.Ag. selaku Dosen Pengaji serta keseluruhan Dosen Pengajar beserta staf administrasi yang telah memberikan arahan serta bimbingannya untuk terselesaikannya tesis.
7. Rekan seperjuangan Pascasarjana UIN KHAS Jember yang selalu saling menguatkan dengan motivasi sehingga tesis ini dapat terselesaikan dengan baik.

Kami menyadari bahwa dalam penulisan tesis ini masih jauh kata sempurna dan masih banyak kekurangan. Oleh karena itu kami mengharapkan kritik serta saran yang bersifat konstruktif untuk memperbaiki tesis ini. Selanjutnya penulis berharap semoga tesis ini bermanfaat bagi pembaca dan khususnya kepada mahasiswa yang menelitiya di kemudian hari.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

Jember, 2 Desember 2025

Dwiki Nur Halimi
243206080007

DAFTAR ISI

HALAMAN SAMPUL	i
HALAMAN JUDUL	ii
HALAMAN PERSETUJUAN	iii
HALAMAN PENGESAHAN	iv
PERNYATAAN KEASLIAN TULISAN	v
ABSTRAK	vi
ABSTRACT	viii
ملخص البحث	ix
KATA PENGANTAR.....	xi
DAFTAR ISI.....	xiii
DAFTAR GAMBAR.....	xv
DAFTAR TABEL	xvi
DAFTAR LAMPIRAN	xvii
PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN	xviii
BAB I PENDAHULUAN.....	1
A. Konteks Penelitian.....	1
B. Fokus Penelitian	12
C. Tujuan Penelitian.....	12
D. Manfaat Penelitian.....	12
E. Metode Penelitian.....	14
1. Pendekatan dan Jenis Penelitian	14
2. Sumber Data	16
3. Metode Pengumpulan Data	17
4. Metode Analisis Data	18
F. Definisi Istilah	22
G. Sistematika Penulisan.....	26
BAB II KAJIAN KEPUSTAKAAN	29
A. Penelitian Terdahulu	29

B. Kajian Teori.....	39
1. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual.....	39
2. Kehidupan Kontemporer	55
3. Teori Hermeneutika.....	57
4. Teori Sosial Masdar Hilmy	63
C. Kerangka Konseptual	67
BAB III PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA.....	70
A. Konsep Nilai-Nilai Spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah	70
B. <i>Setting</i> Sosial yang Mempengaruhi Pemikiran Ibnu ‘Arabi.....	81
C. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual.....	96
BAB IV PEMBAHASAN.....	124
A. Konsep Nilai-Nilai Spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah	124
B. <i>Setting</i> Sosial yang Mempengaruhi Pemikiran Ibnu ‘Arabi.....	140
C. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual.....	156
BAB V PENUTUP.....	185
A. Kesimpulan.....	185
B. Saran	187
DAFTAR PUSTAKA	189
LAMPIRAN.....	196

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**

DAFTAR GAMBAR

Gambar 1.1 <i>Logical Framework</i>	22
Gambar 2.1 Kerangka Konseptual	69



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR TABEL

Tabel 2.1 Persamaan dan Perbedaan Penelitian 35



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR LAMPIRAN

Lampiran 1 Surat Keterangan Bebas Plagiasi.....	196
Lampiran 2 Surat Keterangan Translet Abstrak.....	197
Lampiran 3 Surat Keterangan Selesai Penelitian.....	198



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

A. Konsonan Tunggal

Transliterasi huruf Arab ke dalam huruf latin adalah sebagai berikut;

Aksara Arab		Aksara Latin	
Simbol	Nama (Bunyi)	Simbol	Nama (Bunyi)
ا	Alif	Tidak dilambangkan	Tidak dilambangkan
ب	Ba	B	Be
ت	Ta	T	Te
ث	Sa	Ś	Es dengan titik diatas
ج	Ja	J	Je
ح	Ha	H	Ha dengan titik di bawah
خ	Kha	Kh	Ka dan Ha
د	Dal	D	De
ذ	Zal	Ż	Zet dengan titik di atas
ر	Ra	R	Er
ز	Zai	Z	Zet
س	Sin	S	Es
ش	Syin	Sy	Es dan Ye
ص	Sad	Ş	Es dengan titik di bawah
ض	Dad	đ	De dengan titik di bawah
ط	Ta	Ҭ	Te dengan titik di bawah
ظ	Za	ڙ	Zet dengan titik di bawah
ع	Ain	‘	Apostrof terbalik
غ	Ga	G	Ge

Aksara Arab		Aksara Latin	
Simbol	Nama (Bunyi)	Simbol	Nama (Bunyi)
ف	Fa	F	Ef
ق	Qof	Q	Qi
ك	Kaf	K	Ka
ل	Lam	L	El
م	Mim	M	Em
ن	Nun	N	En
و	Waw	W	We
ه	Ham	H	Ha
ء	Hamzah	'	apostrof
ي	Ya	Y	Ye

B. Vocal

Aksara Arab		Aksara Latin	
Simbol	Nama (Bunyi)	Simbol	Nama (Bunyi)
ۑ	<i>Fathah</i>	A	A
ۑ	<i>Kasrah</i>	I	I
ۑ	<i>Dhammah</i>	U	U
ؕ	<i>Fathah dan ya</i>	Ai	a dan i
ؖ	<i>Kasrah dan waw</i>	Au	a dan u

C. Maddah

Aksara Arab		Aksara Latin	
Simbol	Nama (Bunyi)	Simbol	Nama (Bunyi)
ا و	Ffathah athahdan danwaw alif,	Ā	a dan garis di atas
ي	Kasarah dan ya	Ī	i dan garis di atas
ي	Dhammah dan ya	ū	u dan garis di atas

Awal	Tengah	Akhir	Sendiri	Latin/ Indonesia
ا	ا	ا	ا	a/i/u
ب	ب	ب	ب	b
ت	ت	ت	ت	t
ث	ث	ث	ث	th
ج	ج	ج	ج	j
ح	ح	ح	ح	h
خ	خ	خ	خ	kh
د	د	د	د	d
ذ	ذ	ذ	ذ	dh
ر	ر	ر	ر	r
ز	ز	ز	ز	z
س	س	س	س	s
ش	ش	ش	ش	sh
ص	ص	ص	ص	ṣ

ض	ض	ض	ض	đ
ط	ط	ط	ط	č
ظ	ظ	ظ	ظ	ż
ع	ع	ع	ع	' (ayn)
غ	غ	غ	غ	gh
ف	ف	ف	ف	f
ق	ق	ق	ق	q
ك	ك	ك	ك	k
ل	ل	ل	ل	l
م	م	م	م	m
ن	ن	ن	ن	n
هـ	هـ	هـ، هـ	هـ، هـ	h
وـ	وـ	وـ	وـ	w
يـ	يـ	يـ	يـ	y

Cara Pengetikan Transliterasi Arab-Latin di Komputer/Laptop

Simbol Transliterasi	Keyboard
Mad/tanda panjang di atas (ا>)	shift + >
Titik di bawah huruf (ا{)	shift + }
Titik di atas huruf (ا)	shift +
Tanda 'ain ('ا)	ctrl + ~

BAB I

PENDAHULUAN

A. Konteks Penelitian

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi pada era kontemporer sebagaimana yang telah dirasakan saat ini bersifat mempermudah kehidupan manusia. Namun perihal tersebut juga berdampak terhadap perilaku dan sikap manusia itu sendiri sehingga dapat melunturkan keimanan dan secara tidak langsung telah membawa manusia semakin jauh dari aspek spiritualitas ketuhanan bahkan terlebih terhadap lingkungan dalam kehidupan sehari-hari.¹

Kondisi manusia kontemporer yang cenderung mengagung-agungkan rasio berfikirnya dapat dengan mudah dihinggapi penyakit kehampaan spiritualitas. Kemajuan yang begitu pesat pada wilayah ilmu pengetahuan dan rasionalisme, tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden yaitu satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber *ilāhiyah* melalui pengkajian dan pengamalan esoterik. Landasan epistemologis yang paling primordial ini menentukan karakter *rūhani* dari kehidupan manusia.²

Di era kontemporer, seringkali satu bentuk kemajuan diiringi dengan satu bentuk kemunduran. Kemajuan rasionalisme menjadikan spiritualisme menjadi mundur, padahal dua hal ini tidak bersifat oposisif, melainkan satu

¹ Ulfatun Naimah, “Mahabbah Kepada Allah dalam Al-Qur’ān,” *Ta’wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur’ān, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 102–19, <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.647>.

² Nuraini Nuraini dan Nelly Marhayati, “Nilai-Nilai Tasawuf Generasi Milenial,” *Nuansa* 12, no. 2 (2020): 207–14, <https://doi.org/10.29300/nuansa.v12i2.2759>.

bentuk kriteria yang harus ada dalam segenap kehidupan umat manusia.³

Fenomena tersebut menjadi *starting point* perlunya menanamkan nilai-nilai spiritual dalam diri setiap individu. Individu yang mempunyai spiritual dalam dirinya akan bersikap lebih tenang dan dapat mengatasi permasalahan hidup.⁴

Pada era ini juga mulai maraknya gaya hidup hedonisme dan konsumerisme pada masyarakat yang meningkat. Banyak manusia yang mendewakan ilmu pengetahuan dan teknologi, sementara itu pemahaman keagamaan semakin melemah. Mereka cenderung mengejar kehidupan materi dan bergaya hidup materialistik daripada memikirkan agama yang dianggap kurang memberikan peran dalam menjalani kehidupan.⁵ Hal tersebut yang akan menjadikan manusia terlena oleh kecanggihan teknologi yang akan membius mereka menjadi makhluk yang individualis. Terdapat beberapa hal penting yang hampir hilang bagi diri manusia, yaitu kekeluargaan, kebersamaan dan kehangatan sosial.⁶

Menjauhnya manusia dari agama di era kontemporer, tidak bisa dilakukan dengan pemahaman yang serba materialistik dan pemujaan pada ilmu pengetahuan. Melunturnya dimensi *ke-ilāhiaan* pada diri seseorang yang disebabkan oleh realitas kehidupan atas penglihatan materialnya, menjadikan

³ Seyyed Hossein Nasr, *Islam, Sains, dan Muslim: Pergulatan Spiritualitas dan Rasionalitas*, ed. oleh Muhammad Muhibbuddin dan Muhammad Ali Fakih (Yogyakarta: IRCiSoD, 2022). 23

⁴ Adi Hidayat, *Manusia Paripurna, Pesan dan Kesan dan Bimbingan al- Qur'an*, I (Bekasi: Quantum Akhyar, 2019). 41

⁵ Sakala Jurnal et al., "Spiritualitas dalam islam sebagai ide penciptaan seni lukis" 6, no. 1 (2025): 169–78.

⁶ Dhea Ramadani Ibrahim, "Psikologi Spiritualitas Menyelami Dimensi Batin Manusia" *Circle Archive* 1, no.4 (2024): 1–12, <https://doi.org/https://circle archive.com/index.php/carc/article/view/160/159>.

tumpul dan hilangnya pegangan moral pada dirinya.⁷ Padahal kendatipun teknologi semakin canggih, masih sepenuhnya belum berhasil menjawab problematika manusia dalam kehidupan. Malah yang terjadi sebaliknya, ada problematika baru yang muncul pada diri manusia dalam bentuk moralitas yang semakin hilang dan pemaknaan terhadap orientasi hidup.⁸

Munculnya penyakit *rūhani* pada diri manusia disebabkan kecendrungan materialistik sehingga manusia mengalami kehampaan spiritual, padahal sebetulnya, spiritual sangat dibutuhkan oleh manusia. Oleh karenanya, manusia mengalami keasingan jiwa yang menyebabkan munculnya persoalan-persoalan psikologis pada manusia di era kontemporer berupa stres, gelisah, bingung, dan sebagainya yang akan selalu menghantui kehidupan manusia.⁹

Terjadinya fenomena kegelisahan tersebut dapat disebabkan oleh empat hal, yaitu takut kehilangan apa yang dimiliki (seperti harta dan jabatan), takut pada masa depan yang tidak disukai (trauma imajinasi masa depan), kecewa terhadap hasil kerja yang tidak memuaskan, dan rasa bersalah atas perbuatan-perbuatan dosa yang dilakukannya dan berbagai bentuk bukti empiris lainnya yang berkaitan dengan kehampaan spiritualitas masyarakat modern bahkan fenomena yoga, meditasi, *mindfulness*, atau bahkan gerakan keagamaan baru

⁷ M. Mahdi Alatas, “Spiritualitas Dan Modernitas Menurut Pemikiran Seyyed Hossen Nasr (Studi Atas Agama Dan Krisis Kemanusiaan Modern),” *AKRAB JUARA* 5, no. 2 (2020): 147–60.

⁸ Muhammad Fauzen dan Babun Najib, “Dialektika Akidah dan Moralitas dalam Hadis (Analisis Teologis-Etik terhadap Karakter Muslim Ideal),” *AL-Hasyimi: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2024): 1–10, <https://doi.org/10.63398/yszh3r37>.

⁹ Isa Kamari, Faisal, and Ahmad Faisal Abdul Hamid, “The Issue of Alienation in Society: An Integrative Review in Political, Economic, Social, Educational, Psychological, and Spiritual Dimensions,” *Journal of Al-Muqaddimah* 11, no. 2 (2023): 104–37, <https://doi.org/10.22452/muqaddimah.vol11no.2.7>.

menjadi sebuah jalan perolehan spiritualitas alternatif untuk menghilangkan depresi.¹⁰

Fenomena kehampaan spiritual di era kontemporer bukanlah sekadar wacana teoritis, melainkan realitas yang dapat diamati dalam kehidupan sehari-hari masyarakat Indonesia. Perubahan sosial yang ditandai oleh modernisasi, globalisasi, serta penetrasi teknologi digital telah membawa dampak ambivalen. Di satu sisi, kemajuan ini membuka ruang baru bagi kreativitas, komunikasi, dan kesejahteraan material. Namun di sisi lain, terdapat gejala semakin lunturnya nilai moral, memudarnya kesadaran religius, serta melemahnya kepekaan kemanusiaan. Gejala tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk dekadensi spiritual, yakni kondisi di mana dimensi transcendental yang seharusnya menjadi landasan kehidupan justru ditinggalkan demi kepentingan sesaat.

Kasus pembunuhan sadis yang disertai mutilasi di Pacet, Mojokerto, menjadi potret nyata hilangnya nurani manusia. Tindakan sadis semacam ini tidak hanya mencerminkan kegagalan seseorang dalam mengendalikan hawa nafsu, frustrasi, dan tekanan hidup, tetapi juga menyingkap kehampaan spiritual. Dalam tradisi keagamaan, terutama Islam, kehidupan manusia memiliki nilai sakral yang wajib dijaga. Ketika nilai ini terabaikan, manusia mudah terjebak pada tindakan brutal dan sadis yang bisa menafikan perilaku memanusiakan manusia. Peristiwa tersebut dapat dipahami sebagai contoh dari

¹⁰ Devi Susanti Ginting Jawak, “Sinergi Spiritualitas dan Neuroplastisitas: Pendekatan Neurosains untuk mengatasi depresi melalui meditasi,” *Gorga: Journal of Constructive Theology* 1, no. 2 (2025): 96–115, <https://doi.org/10.62926/jct.v1i2.75>.

kehampaan spiritual, di mana individu kehilangan orientasi hidup yang berakar pada nilai ilahiyah.¹¹

Lebih jauh lagi, fenomena anak yang memandikan orang tuanya dengan lumpur demi kepentingan konten viral di media sosial menunjukkan bagaimana logika popularitas instan telah merusak nilai-nilai spiritual. Dalam tradisi Islam, berbakti kepada orang tua menempati posisi yang sangat tinggi, bahkan disejajarkan dengan kewajiban kepada Tuhan. Namun, demi mengejar attensi publik di ruang digital, nilai luhur tersebut dikorbankan. Fenomena ini mengilustrasikan bagaimana konsumerisme digital telah menciptakan masyarakat yang lebih sibuk mengejar citra dan sensasi ketimbang menjaga etika dan spiritualitas.¹²

Spiritual sebagai akibat dari adanya perubahan, budaya, perkembangan, pengalaman hidup, kepercayaan serta nilai kehidupan yang dapat memunculkan cinta, harapan, kepercayaan, dan hubungan kepada sesama.¹³

Hal yang penting dalam Islam adalah proses menghidupkan kembali sifat keislaman yang terintegrasi, sehingga dapat menjelaskan dimensi spiritual yang semakin hilang dari kehidupan generasi muda.

Islam yang terintegrasi merupakan bentuk melatih perasaan dalam bersikap, bertindak, mengambil keputusan serta pendekatan pada berbagai

¹¹ Dini Daniswari, “Alasan Pelaku Bunuh dan Mutilasi Kekasih di Mojokerto Terungkap,” Kompas.com, 2025, <https://www.kompas.com/jawa-timur/read/2025/09/08/154500288/alasan-pelaku-bunuh-dan-mutilasi-kekasih-di-mojokerto-terungkap>.

¹² Rolando Fransiscus Sihombing, “Ngemis Online ‘Mandi Lumpur’ di TikTok Dinilai Ciderai Nilai Kemanusiaan,” DetikNews, 2023, <https://news.detik.com/berita/d-6517172/ngemis-online-mandi-lumpur-di-tiktok-dinilai-ciderai-nilai-kemanusiaan>.

¹³ Abdul Haris dan Ulyan Nasri, “The Integration of Islamic Educational Values in Ibn Arabi’s Sufi Theory for Shaping Islamic Character,” *Jurnal Ilmiah Profesi Pendidikan* 9, no. 3 (2024): 2332–41, <https://doi.org/10.29303/jipp.v9i3.3078>.

ilmu pengetahuan yang sangat dipengaruhi oleh nilai spiritual dan kesadaran terhadap nilai etis islam. Upaya transendental tersebut memuat nilai-nilai spiritual sebagai benteng bagi kehidupan seorang manusia sehingga dapat terhindar dari kemaksiatan serta kesesatan. Nilai spiritual berfungsi menuntun individu untuk menerapkan perilaku yang baik, sesuai dengan syariat di kehidupan pribadi, masyarakat, bangsa, dan negara.¹⁴

Disisi lain, perihal spiritualitas merupakan hal usang yang telah dimulai sejak zaman dahulu yang kini telah mengalami banyak kelunturan oleh perangai berbagai macam hal. Namun, kebutuhan akan nilai-nilai spiritualitas tetap relevan dan selalu dibutuhkan oleh umat beragama untuk dapat mengarungi kehidupan agamanya, terutama bagi individu yang ingin menjalani kehidupan yang berarti dan memperoleh kedamaian batin di dunia.¹⁵

Spiritual merupakan segala hal yang bersifat *rūḥāni* atau kejiwaan yang ada didalam diri manusia yang hidup. Spritualitas merupakan kebangkitan atau pencerahan diri dalam mencapai tujuan dan makna hidup.¹⁶ Salah satu aspek dari menjadi spiritual adalah memiliki arah tujuan, yang secara terus menerus meningkatkan kebijaksanaan dan kekuatan berkehendak dari seseorang,

J E M B E R

¹⁴ Nirwana Jumala and Abu Bakar, “Internalisasi Nilai-Nilai Spiritual Islami Dalam Kegiatan Pendidikan,” *Jurnal Serambi Ilmu* 20, no. 1 (2021): 161–72, <https://doi.org/https://doi.org/10.32672/jsi.v20i1.984>.

¹⁵ Eka Ismaya Indra Purnamanita, “Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai Wahdat Al-Wujud Ibn Arabi (1165-1243 M),” *TIN: Terapan Informatika Nusantara* 4, no. 6 (2023): 345–49, <https://doi.org/10.47065/tin.v4i6.4629>.

¹⁶ Restiana Mustika Sari and Yudi Setiadi, “The Golden Age of Islam: Antara Pemikiran Dan Peradaban Abad Pertengahan,” *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam Dan Sains* 2, no. 1 (2020): 25–30, <https://doi.org/https://sunankalijaga.org/prosiding/index.php/kiiis/article/view/367>.

mencapai hubungan yang lebih dekat dengan ketuhanan dan alam semesta.¹⁷

Jadi spiritual merupakan sifat rohani atau kejiwaan yang ada didalam diri manusia dalam upaya mendekatkan diri dengan Tuhan secara terus menerus dalam mencapai tujuan dan makna hidup.

Spiritualitas dari perspektif tasawuf mengajarkan kepada segelintir individu yang menginginkan pemahaman yang mendalam terkait identitas diri, dengan pendekatan yang meresapi dan mengubah keseluruhan eksistensi mereka.¹⁸ Jalan Tasawuf merupakan suatu lintasan dalam kerangka Islam yang bertujuan untuk menemukan solusi terhadap pertanyaan mendasar dan mengungkapkan hakikat sejati dari identitas manusia.¹⁹ Sepanjang perjalanan sejarah, agama telah berupaya memberikan pengajaran mengenai hakikat diri manusia melalui ajaran-ajaran batinnya, memberikan suatu jalur menuju pencapaian diri sejati.

Spiritualitas Ibnu ‘Arabi memiliki arti penting dalam mencari jawaban atas kehampaan spiritual di era kontemporer ini yang penuh dengan sifat-sifat materialisme, skeptisisme, dan dogmatisme kaku sebagaimana kaum fundamentalisme lintas Iman. Bukan sesuatu yang wajar jika dikatakan gejolak kemunduran spiritual ini sebagai prestasi kemajuan di era kontemporer. Kenyataannya, kehampaan spiritual manusia di era kontemporer membuat

¹⁷ Robertus Suraji dan Istianingsih Sastrodiharjo, “Peran spiritualitas dalam pendidikan karakter peserta didik,” *JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)* 7, no. 4 (2021): 570, <https://doi.org/10.29210/020211246>.

¹⁸ Shobikhul Qisom, “Pendekatan Tasawuf Dalam Meningkatkan Spiritualitas Pengahafal Al-Qur’ān,” *Al-Ubudiyyah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 4, no. 2 (2023): 125–35, <https://doi.org/10.55623/au.v4i2.254>.

¹⁹ Muhammad Tamrin, “Nilai-nilai Pendidikan dalam Pemikiran Tasawuf Falsafi Ibnu Arabi,” *Raden Intan Lampung* (Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2016).

mereka kehilangan arah, orientasi kehidupan yang sempit, dan pandangan dunia yang terlalu mengedepankan sifat ke-materialan segala sesuatu.

Di antara tokoh sufi yang memiliki pengaruh luar biasa terhadap perkembangan pemikiran Islam sampai sekarang adalah Ibnu ‘Arabi. Pengetahuan dan pemikirannya sungguh memiliki daya imajinatif yang sangat tinggi, sebagaimana terlihat dalam banyak karyanya yang hingga kini tak pernah bosan selalu dikaji oleh pembacanya.²⁰ Kesufian Ibnu ‘Arabi tidak hanya didominasi oleh pengalaman mistik personalnya, tetapi diikuti pula oleh pengalaman dalam perjalanan bertemu dengan orang-orang shaleh maupun berkunjung ke tempat-tempat suci.²¹

Setelah banyak melakukan perjalanan spiritualnya, ia menerima undangan dari khalifah al-’Adil (penguasa keturunan Salahuddin al-Ayyubi) agar tinggal di Damaskus. Setelah al-’Adil meninggal, putranya yang bernama al-Asyraf terus mendukung Ibnu ‘Arabi. Pada kesempatan itu, Ibnu ‘Arabi menggunakan waktunya untuk menyelesaikan Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah dan al-Diwan.²²

Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah merupakan salah satu karya penting dalam tradisi sufisme Islam yang ditulis oleh Ibnu ‘Arabi, seorang tokoh sufi

²⁰ Sukiman, Muhammad Ali Azmi, and Fitri Juhana Syah, “Implementasi Tauhid Dalam Landasan Berpikir Umat,” *AT-THARIQ: Jurnal Studi Islam Dan Budaya* 04, no. 01 (2024): 1–12, <https://doi.org/https://jurnal.insima.ac.id/index.php/trq/article/view/116/97>.

²¹ Ali Usman, “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushus Al-Hikam Karya Ibn ‘Arabi,” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (2020): 165–75, <https://doi.org/10.14421/ref.2019.1902-03>.

²² Muhammad Nasiruddin dan Laily Fitriani, “Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Futuhat Makiyah Karya Ibnu ‘Arabi: Analisis Psikologi Dakwah,” *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam* 9, no. 2 (2023): 114–26, <https://doi.org/10.54471/dakwatuna.v9i2.2423>.

terkenal yang hidup pada abad ke-12.²³ Kitab ini merupakan kumpulan risalah yang mengandung berbagai pandangan dan pemikiran tentang hakikat keberadaan dan hubungan manusia dengan Tuhan ataupun dengan lingkungannya. Namun dalam perkembangannya Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah seringkali hanya dianggap membahas seputar nilai-nilai metafisik saja, padahal di dalamnya juga terdapat nilai-nilai spiritualitasnya.²⁴

Pandangan ini misalnya tampak pada Henri Corbin, seorang orientalis Perancis, yang dalam karyanya *Creative Imagination in the Sufism of Ibnu ‘Arabi* lebih banyak menyoroti aspek metafisika dan kosmologi Ibnu ‘Arabi, khususnya mengenai konsep *wahdat al-wujūd*. Demikian pula Louis Massignon yang memandang Ibnu ‘Arabi terutama sebagai figur metafisik yang kompleks sehingga dimensi praksis-spiritual dalam karyanya sering terabaikan.²⁵

Jika dianalisis melalui Studi Islam, nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah dapat dipahami sebagai upaya memperluas pemahaman dan pengalaman manusia terhadap dimensi *rūhani* kehidupan seorang manusia²⁶. Spiritual di sini bukan sekadar ritual keagamaan atau praktik ibadah, tetapi merupakan upaya untuk memperdalam hubungan dengan

²³ Samsurrohman, “Menelisik Nilai Hermeneutik Tafsir Sufi Ibni ’Arabī Dalam Futūḥāt Al-Makkiyyah,” *Qaf: Jurnal Ilmu Al-Qur’ān dan Tafsir*, no. 1 (2017): 195–214, <https://doi.org/https://ojs.unsiq.ac.id/index.php/qaf/article/view/2015/1192>.

²⁴ Fina Mazida Husna et al., *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*, Penerbit Tahta Media (Sukoharjo: Tahta Media Group, 2024).

²⁵ Henri Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibni ‘Arabi*, vol. 17 (Princeton: Princeton University Press, 1969).

²⁶ Hidayat, *Manusia Paripurna, Pesan dan Kesan dan Bimbingan al- Qur’ān*. 94

Tuhan serta mengenali dan menggali potensi batiniah yang ada dalam diri manusia sebagai makhluk secara individu.²⁷

Spiritualitas dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah bukan sekadar ritual keagamaan atau praktik ibadah, tetapi merupakan upaya untuk memperdalam hubungan dengan Tuhan serta mengenali dan menggali potensi batiniah yang ada dalam diri manusia. Salah satu nilai penting dalam kitab ini adalah konsep *wahdat al-wujūd*. Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa segala sesuatu dalam alam semesta ini adalah manifestasi dari Tuhan yang satu.²⁸ Dalam konteks Studi Islam, konsep ini mengajarkan pentingnya menyadari keterhubungan antara diri sendiri, sesama manusia, dan Tuhan. Perihal tersebut, seseorang dapat mengembangkan rasa persaudaraan universal, kasih sayang, dan empati terhadap semua makhluk ciptaan Tuhan.²⁹

Makna spiritualitas dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah juga terkait dengan proses transformasi diri dan pencarian kebenaran hakiki. Ibnu 'Arabi menekankan pentingnya introspeksi dan pengenalan diri sebagai langkah awal dalam mencapai pemahaman yang lebih dalam tentang hakikat Tuhan.³⁰ Perihal tersebut dapat dipahami sebagai upaya untuk mengenali kekuatan dan

J E M B E R

²⁷ Nasiruddin dan Fitriani, "Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Futuhat Makiyah Karya Ibnu 'Arabi: Analisis Psikologi Dakwah."

²⁸ Faïha Kamila Kharisma Hakim and Salwa Nur Faidah, "Wahdatul Wujud: Pengertian, Tujuan, Dan Tokoh-Tokoh Pengembangnya Dalam Pemikiran Tasawuf," *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran Dan Hadis* 5, no. 1 (2025): 263–68, <https://doi.org/https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/291>.

²⁹ Sukiman, Azmi, dan Syah, "Implementasi Tauhid dalam Landasan Berpikir Umat."

³⁰ Haris dan Nasri, "The Integration of Islamic Educational Values in Ibn Arabi's Sufi Theory for Shaping Islamic Character."

potensi diri yang berasal dari Tuhan serta mengatasi egoisme dan hawa nafsu yang menghalangi pertumbuhan spiritual.³¹

Kerangka tasawuf Ibnu ‘Arabi, kondisi ini dapat dipahami sebagai bentuk keterasingan manusia dari sumber *ilāhiyah*. Ibnu ‘Arabi menekankan pentingnya kesadaran akan *wahdat al-wujūd* yang mengajarkan bahwa seluruh realitas berakar pada Tuhan. Kehilangan kesadaran ini berarti kehilangan orientasi hidup, yang kemudian melahirkan kekacauan moral dan sosial. Spiritualitas dalam pandangan Ibnu ‘Arabi bukanlah sekadar praktik ritual, tetapi sebuah jalan untuk menyatukan diri dengan kehendak Ilahi, mengendalikan hawa nafsu, dan membangun kehidupan yang berlandaskan cinta kasih.

Selain itu, nilai kesalehan sosial juga menjadi bagian penting dalam kitab tersebut. Ibnu ‘Arabi menekankan bahwa spiritualitas tidak hanya terbatas pada hubungan individu sebagai ciptaan dengan sang pencipta, tetapi juga melibatkan kewajiban sosial terhadap sesama manusia.³² Perihal berbagai uraian tersebut, peneliti memiliki ketertarikan untuk dapat melaksanakan penelitian sehingga dapat mengetahui berbagai nilai-nilai spiritual yang telah digagas oleh Ibnu ‘Arabi dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah yang memuat perjalanan spiritualitasnya beserta mengetahui *setting sosial* yang mempengaruhi pemikirannya dan transformasinya pada kehidupan kontemporer.

³¹ Suraji dan Sastrodiharjo, “Peran spiritualitas dalam pendidikan karakter peserta didik.”

³² Suraji dan Sastrodiharjo.

B. Fokus Penelitian

Berdasarkan konteks penelitian yang telah peneliti paparkan di atas, fokus penelitian yang diangkat dalam penelitian ini adalah;

1. Bagaimana konsep nilai-nilai spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah?
2. Bagaimana *setting sosial* yang mempengaruhi pemikiran Ibnu ‘Arabi?
3. Bagaimana transformasi nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer?

C. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian harus mengacu kepada masalah-masalah yang telah dirumuskan sebelumnya pada fokus penelitian.³³ Adapun tujuan yang terdapat pada penelitian ini sebagai berikut;

1. Menganalisis konsep nilai-nilai spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
2. Menganalisis *setting sosial* yang mempengaruhi pemikiran Ibnu ‘Arabi.
3. Menganalisis transformasi nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer.

D. Manfaat Penelitian

Manfaat penelitian berisi tentang kontribusi yang akan diberikan setelah selesai melakukan penelitian.³⁴ Adapun manfaat penelitian yang terdapat pada penelitian ini sebagai berikut;

³³ Tim Penyusun, *Pedoman Penulisan Karya Ilmiah: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember* (Jember: UIN KHAS Jember, 2022). 7

³⁴ Tim Penyusun. 17

1. Manfaat Teoritis

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi pengetahuan, serta pengembangan dalam ilmu pengetahuan keislaman serta kemasyarakatan yang selalu berkembang dan terus mengalami perkembangan.

2. Manfaat Praktis

a. Bagi Penulis

Dengan mengkaji permasalahan ini, maka diharapkan dapat memuaskan keingintahuan penulis dan menambah wawasan keislaman dan kemasyarakatan dalam menelisik dan menelaah problema sebuah akulturasi keagamaan dan kemasyarakatan umat Islam, terlebih yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritualitas.

b. Bagi UIN KHAS Jember

Diharapkan memberikan kontribusi pemikiran yang bermanfaat dalam rangka pengembangan khazanah keilmuan Islam khususnya bagi Studi Islam yang nantinya bisa digunakan sebagai pijakan terhadap penelitian yang lebih lanjut mengenai permasalahan yang sama. Juga dapat memberikan manfaat dan motivasi kepada akademisi UIN KHAS Jember untuk lebih serius dalam memahami akulturasi agama dan umat Islam yang dinamis dan jauh dari radikal pada perbedaan dalam sebuah potret

kemasyarakatan, terlebih yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritualitas.

c. Bagi Masyarakat Umum

Dapat memberikan kontribusi pemikiran dan wawasan baru dalam kajian keislaman. Sehingga dapat bermanfaat dan memicu semangat untuk masyarakat khususnya umat Islam dalam bertoleransi. Serta tidak mudah menyalahkan ataupun mendiskriminasi yang mempunyai perspektif yang berbeda dari diri individu satu dengan individu yang lain, ataupun golongan satu dengan golongan yang lain.

E. Metode Penelitian

1. Pendekatan dan Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif yang teknis pelaksanaannya mengacu terhadap pemahaman, keadaan-keadaan utuh (*holistik*), dan tidak disederhanakan (*direduksir*) terhadap variabel yang telah ditata secara hipotesis.³⁵ Metode kualitatif ini bertujuan untuk mengeksplorasi serta mengidentifikasi sebuah informasi. Di sisi lain sifat penelitian ini termasuk deskriptif-eksplanatif, yakni mendeskripsikan kandungan isi dari Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah sebagai bahan analisis.

Penelitian ini menggunakan pendekatan studi tokoh, yakni mengkaji dan menelaah secara sistematis mengenai suatu pemikiran seorang tokoh

³⁵ Amir Hamzah dan Lidia Susanti, *Metode Penelitian Kualitatif: Rekonstruksi Pemikiran Dasar Natural Research Dilengkapi Contoh Proses dan Hasil 6 Pendekatan Penelitian Kualitatif*, II (Malang: Literasi Nusantara, 2020). 25

sebagai individu secara holistik dengan menelisik latar belakang internal, eksternal, perkembangan pemikiran dan kontribusinya terhadap perkembangan zaman.³⁶ Pendekatan sebagai bentuk upaya untuk dapat mengetahui argumen-argumen yang dibangun seseorang dalam mengkontruksi bangunan pengetahuannya.³⁷

Perihal tersebut berbagai ide dan gagasan yang akan diteliti dapat tersingkap dengan jelas sehingga mencapai terhadap fondasi dasarnya yang digunakan dalam penelitian ini dengan berusaha menelisik akar-akar historis yang terkandung dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah yang mengusung sebuah gagasan tertentu mengenai apa latar belakangnya serta sekaligus mencari struktur fundamental dari gagasan tersebut yang berkaitan dengan nilai spiritualitasnya.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan atau *library research*. *Library research* merupakan sebuah penelitian yang dilakukan dengan cara mengumpulkan data, informasi dan berbagai macam materi lainnya yang terdapat dalam kepustakaan serta menelaah bahan pustaka atau buku-buku yang berkaitan dengan topik pembahasan.³⁸ Perihal tersebut, diharapkan fokus dan langkah-langkah yang akan ditempuh dalam penelitian ini pun akan menjadi jelas.

³⁶ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi* (Jakarta: Prenada Media Group, 2014). 7

³⁷ John W Creswell dan J. David Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*, V (Inc: SAGE Publications, 2018). 9

³⁸ Imam Gunawan, *Metode Penelitian Kualitatif: teori dan praktik* (Jakarta: Bumi Aksara, 2022). 20

2. Sumber Data

Sumber data yang terdapat dalam penelitian ini terbagi menjadi sumber data primer dan sumber data sekunder dengan uraian berikut;

a. Data Primer

Sumber data primer merupakan keseluruhan data yang langsung dikumpulkan dari sumber utamanya dan berkaitan dengan permasalahan yang dikaji. ataupun data yang diperoleh dari objek yang diteliti.³⁹ Sumber data primer yang terdapat dalam penelitian ini yaitu Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah. Kitab tersebut akan dijadikan sebagai sumber utama dalam penelitian ini, terhitung sejak dimulainya penelitian hingga penelitian berakhir, selanjutnya akan digunakan juga beberapa sumber data yang searah dengan pendapat atau isi dari kitab tersebut ataupun pendapat yang bertolak belakang terhadapnya.

b. Data Sekunder

Sumber data sekunder merupakan berbagai sumber data yang dikumpulkan oleh pihak lain namun memiliki relevansi terhadap fokus penelitian baik secara langsung ataupun tidak langsung.⁴⁰

Sumber data sekunder yang terdapat dalam penelitian ini berhubungan dengan berbagai buku, jurnal, artikel ataupun berbagai data lainnya yang menyediakan infomasi terkait dengan nilai-nilai spiritual menurut prespektif Ibnu 'Arabi.

³⁹ Michael Quinn Patton, *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice* (Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015). 76

⁴⁰ Patton. 77

3. Metode Pengumpulan Data

Metode pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini menggunakan teknik dokumentasi. Teknik dokumentasi melalui pengumpulan berbagai data dokumentasi yang memiliki relevansi terhadap penelitian baik yang berbentuk transkip, catatan, surat kabar, buku, jurnal, majalah dan sebagainya.⁴¹

Bentuk dokumentasi sebagai teknik pengumpulan data dilakukan sebagai upaya untuk memberi jawaban atas fokus penelitian, disisi lain sebab dokumentasi merupakan bentuk sumber data yang stabil serta dapat memberi kemanfaatan terhadap bukti pengujian data sehingga memberikan kesempatan dalam memperluas pengetahuan ataupun paradigma dalam melaksanakan penyelidikan.⁴²

Proses pelaksanaan teknik dokumentasi yang terdapat dalam penelitian ini mengumpulkan berbagai bahan dan data secara tertulis yang berkaitan atau memiliki relevansi terhadap nilai-nilai spiritualitas khususnya yang terkandung dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah. Serta berbagai prespektif yang terkandung didalamnya dan pendapat lain yang terdapat dalam suatu program atau internet sehingga dapat menjadi bahan analisis dalam penelitian ini.

Demi efektivitas waktu pengumpulan berbagai data penelitian, peneliti menggunakan teknik pembacaan secara simbolik, semantik dan

⁴¹ Creswell dan Creswell, *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*.

⁴² Lexy. J Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, 40 ed. (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2021). 217

pencatatan. Perihal tersebut sebagai bentuk fungsi untuk dapat menggali dan mempertajam obyek penelitian sehingga dapat menghasilkan data hasil yang sesuai dengan harapan peneliti baik secara personal dan ilmiah sehingga dapat dipertanggung jawabkan secara akademis dan non akademis.

4. Metode Analisis Data

Pada penelitian ini menggunakan teknik analisis isi (*content analysis*).

Menurut krippendorff mengungkapkan bahwa “*Content Analysis is a research techniques for making replicable and inference from data their context*”. Perihal tersebut analisis isi dalam arti luas merupakan suatu teknik analisis untuk membuat suatu kesimpulan/keputusan dari berbagai dokumen tertulis maupun rekaman, dengan cara mengidentifikasi secara sistematis dan objektif suatu pesan/message atau data/informasi dalam konteksnya.⁴³

Menurut Margrite Schreier langkah-langkah analisis isi sebagai berikut.

- a. Menentukan pertanyaan penelitian (*Deciding on your research question*)

Menentukan pertanyaan dalam suatu penelitian, maka seorang peneliti memilih beberapa pertanyaan yang membutuhkan eksplorasi tentang suatu makna yang hendak diketahui lebih mendalam. Pertanyaan yang terdapat dalam penelitian ini berhubungan dengan konsep dan relevansi nilai-nilai spiritual yang terdapat dalam Kitab

⁴³ Klaus Krippendorff, *Content Analysis An Introduction to its Methodology*, IV (London: Sage Publications, 2013). 42

Al-Futūhāt Al-Makkiyyah serta relevansinya terhadap perkembangan islam kontemporer serta *setting* sosial pemikiran Ibnu ‘Arabi.

b. Memilih materi (*Selecting your material*)

Pemilihan materi dilakukan sebagai upaya mempermudah pelaksanaan penelitian terhadap materi yang memerlukan interpretasi lebih, pemilihan materi yang terdapat dalam penelitian ini berkaitan dengan nilai-nilai spiritual yang terdapat dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

c. Membangun kerangka pengkodean (*Building a coding frame*)

Membangun kerangka pengkodean dapat melakukan beberapa proses berikut ini;

1) Memilih (*selecting*)

Langkah memilih digunakan untuk memutuskan bagian mana dari materi penelitian ini yang relevan dan tidak relevan. Dalam membangun kerangka pengkodean, peneliti harus fokus pada apa yang relevan dengan pertanyaan penelitian.

2) Penataan dan pembangkitan (*structuring and generating*)

Pada tahap ini, peneliti memberikan kemunculan berbagai kategori yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dan terdapat dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah. Selanjutnya berbagai data tersebut disandingkan terhadap berbagai teori yang relevan

3) Mendefinisikan (*defining*)

Peneliti memfokuskan terhadap pendefinisian nilai-nilai spiritual yang terdapat dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi. Perihal tersebut dimaksudkan agar peneliti itu sendiri dan pembaca mengetahui maksud dari yang telah dilakukan.

4) Merevisi dan memperluas (*revising and expanding*)

Pada bagian ini, peneliti melihat, meninjau dan mempertimbangkan kembali apa yang sudah dipastikan, tepat atau terdapat kekurangan. Sehingga pada saat pengkodean yang sudah mencakup semua variasi data dapat sesuai dengan kebutuhan.

d. Membagi materi menjadi beberapa unit pengkodean (*Dividing your material into units of coding*)

Pada langkah ini, materi yang telah didapatkan selanjutnya dikelompokkan terhadap berbagai unit yang lebih kecil. Berbagai nilai spiritualitas yang terdapat dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah akan didefinisikan serta ditandai sesuai dengan kategori dan membentuk bagian-bagian penting sesuai kategori yang sudah relevan.

e. Mencoba bingkai kode (*Trying out your coding frame*)

Pada saat ingin mendeskripsikan materi, terlebih dahulu mencoba materi pada subset dari data yang akan digunakan untuk

analisis data. Fase ini sangat penting untuk menemukan kekurangan pada tahap awal.

- f. Mengevaluasi dan mengkodifikasi bingkai pengkodean (*Evaluating and modifying your coding frame*)

Tahap evaluasi menggunakan kriteria validitas dan reliabilitas.

Suatu instrument reliabel sepanjang menghasilkan data yang bebas kesalahan. Sedangkan dapat dikatakan valid, jika menangkap apa yang diterapkannya dan suatu kategori dapat mewakili konsep yang diteliti.

- g. Analisis utama (*Main analysis*)

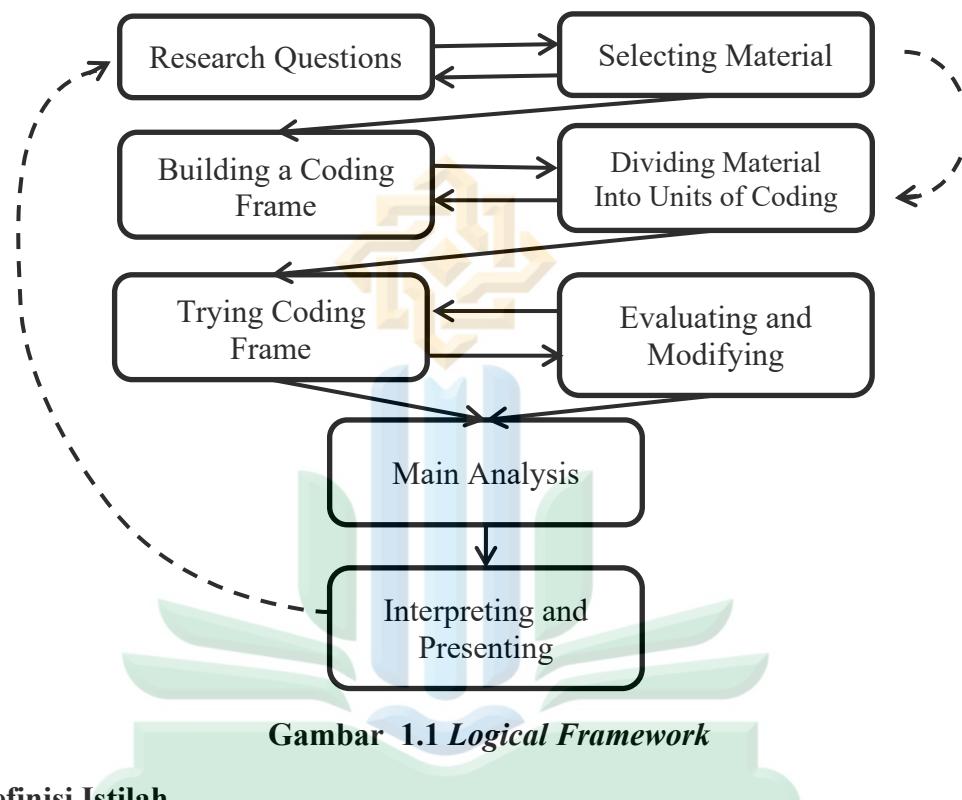
Analisis dapat dilakukan dengan membandingkan kode dan membuat matriks. Analisis data dalam penelitian menggunakan transkrip nilai-nilai spiritual yang terdapat dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah dan membandingkannya terhadap kesesuaian dalam Islam.

- h. Menafsirkan dan mempresentasikan temuan (*Interpreting and presenting your findings*)

Pada tahap ini, terdapat dua cara mempresentasikan yakni menggunakan gaya kualitatif dan gaya kuantitatif. Gaya Kualitatif diterapkan pada kategori dan kasus. Penyampaian kategori terdapat beberapa cara yaitu menggunakan teks berkelanjutan, matriks, dan

mengimplementasikan hasil dari temuan dengan gaya kualitatif (matriks).⁴⁴

Penelitian ini mengimplementasikan hasil dari temuan dengan gaya kualitatif (matriks).



F. Definisi Istilah

Definisi istilah berisikan tentang pengertian istilah-istilah penting yang menjadi titik perhatian peneliti di dalam judul penelitian. Hal ini bertujuan agar tidak terjadi kesalahan pahaman dalam memahami makna istilah yang ada. Adapun tujuannya tidak lain untuk memudahkan para pembaca dalam memahami karya ilmiah ini, yang terlebih dahulu yang dijabarkan mengenai beberapa istilah pokok yang terdapat dalam judul penelitian ini, yaitu sebagai berikut;

⁴⁴ Margrit Schreier, *Qualitative Content Analysis in Practice* (London: Sage Publications, 2012). 6

1. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual

Transformasi nilai merupakan proses perubahan yang bertujuan untuk melestarikan atau mengembangkan nilai-nilai (seperti budaya, moral, atau prinsip) agar tetap relevan dan dapat menjawab tantangan zaman yang kompleks. Proses ini bisa dilakukan melalui berbagai cara, seperti pendidikan, komunikasi, atau adaptasi dalam manajemen perubahan organisasi untuk memastikan nilai-nilai tersebut tetap hidup dan memberikan kontribusi positif bagi masyarakat atau organisasi, sedangkan spiritual merupakan hubungan mendalam dengan Allah SWT, berpusat pada penyempurnaan ibadah, kesucian batin, dan akhlak mulia untuk mencapai keridaannya.⁴⁵

Konsep spiritualitas dalam terminologi Islam berhubungan langsung dengan Al-Qur'an dan Hadith Nabi yang berkaitan dengan praktik-praktik serta makna-makna spiritual. Al-Qur'an maupun Hadith Nabi mengajarkan beragam cara untuk meraih kehidupan spiritual yang tertinggi. Sedangkan berdasarkan prespektif tasawuf, Spiritual berkaitan erat dalam segala aspeknya karena para ahli tasawuf atau sufī lebih mempercayai dunia spiritual dari pada dunia material sehingga cenderung mendekatkan diri kepada Allah dan menghindari pengaruh jasmani.⁴⁶

⁴⁵ Nanda Nurlina dan Bashori Bashori, "Konsep 'Nafs' dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik terhadap Dimensi Psikologis dan Spiritualitas dalam Proses Pembentukan Karakter," *Semantik: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa dan Budaya* 3, no. 3 (2025): 200–214, <https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1819>.

⁴⁶ Qisom, "Pendekatan Tasawuf dalam Meningkatkan Spiritualitas Penghafal Al-Qur'an."

Al-Ghazali mendefinisikan spiritualitas Islam sebagai *tazkiyah al-nafs* yang merupakan konsep pembinaan mental spiritual, pembentukan jiwa dengan nilai-nilai Islam, konsep tersebut berpusat pada penyucian jiwa yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan melalui pengalaman langsung.⁴⁷ Perihal tersebut diperkuat dengan ungkapan mustakim yang mengutip Ibnu Taymiyyah bahwa manusia mencapai kesempurnaan melalui pendidikan spiritual yang berlandaskan pada tauhid, iman yang kuat, dan penerapan syariat dalam seluruh aspek kehidupan, yang terintegrasi dalam konsep *tazkiyah al-nafs*.⁴⁸

Sedangkan menurut Syed Muhammad Naquib Al-Attas konsep spiritual berakar pada pandangan bahwa manusia adalah makhluk dualistik (jasmani dan ruhani) yang spiritualitasnya ditanamkan melalui *ta'dīb*, yaitu proses penanaman adab.⁴⁹ Menurut Ibnu Qayyim Al-Jauziyah, yang dikutip Mustakim mengungkapkan bahwa spiritualitas untuk membentuk cinta kepada Allah (*māhabbah*) berakar pada sepuluh sebab yang dapat mendatangkan dan memperkuat cinta tersebut. *Māhabbah* merupakan sarana untuk bisa bersatu dan dekat

⁴⁷ Muhdi Ali et al., “Tasawuf sebagai Jembatan Rasionalitas dan Spiritualitas: Kajian Pemikiran Al-Ghazali dalam Konteks Islam Klasik,” *Al-Mutsla: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman dan Kemasyarakatan* 7, no. 1 (2025): 164–94, <https://doi.org/10.46870/jstain.v7i1.1521>.

⁴⁸ Muh. Mustakim et al., *Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani*, ed. oleh Miftakhuddin (Cilacap: Pasific, 2020). 261

⁴⁹ Muhamad Yahya dan Resi Novira, “Spiritualitas dalam pendidikan islam,” *Al-Furqan: al-Qur'an dan Bahasa Seni* 7, no. 1 (2022): 178–94, <https://doi.org/10.69880/alfurqan.v9i1.56>.

dengan Allah, didasari oleh ketundukan, kepatuhan, dan kerinduan tulus kepada-Nya.⁵⁰

Berdasarkan pengertian tersebut, dapat diketahui bahwa Transformasi nilai spiritual merupakan proses perubahan pegembangan nilai-nilai spiritual keagamaan yang telah ada pada zaman terdahulu yang memiliki relevansi untuk dapat menjawab tantangan zaman sekarang. Proses ini bisa dilakukan melalui berbagai cara, seperti perjalanan hidup, pendidikan, komunikasi, atau adaptasi dan sebagainya sehingga cenderung mendekatkan diri kepada Allah dan menghindari pengaruh jasmani atau yang berkaitan dengan dunia.

2. Kehidupan Kontemporer

Kehidupan kontemporer merupakan bentuk pengalaman hidup pada masa modern yang dipengaruhi oleh perkembangan teknologi serta arus globalisasi sehingga mengalami pergeseran atau transformasi dari nilai kehidupan dari masa terdahulu terhadap nilai kehidupan pada masa sekarang. Konsep ini tidak hanya merujuk pada waktu, tetapi juga pada cara berpikir, berkarya, dan hidup yang sesuai dengan perkembangan terkini, yang bersifat fleksibel, inovatif, dan tidak terikat pada aturan kaku dari masa lalu.

Teori Islam kontemporer Fazlur Rahman berfokus pada metode hermeneutika ganda (*double movement*) untuk menafsirkan Al-Qur'an agar relevan dengan zaman modern. Metode ini terdiri dari dua langkah:

⁵⁰ Mustakim et al., *Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani*. 273

pertama, memahami Al-Qur'an dalam konteks historis dan sosial saat wahyu diturunkan dan kedua, menerapkan pemahaman tersebut pada realitas sosial kontemporer dengan bantuan ilmu sosial dan etika. Tujuannya adalah menemukan prinsip-prinsip moral dan hukum yang universal dalam Al-Qur'an dan mengintegrasikannya dengan kehidupan modern secara rasional dan kontekstual.⁵¹

G. Sistematika Penulisan

Sistematika pembahasan berisi tentang deskripsi alur pembahasan tesis yang di mulai dari bab pendahuluan hingga penutup. Format penulisan sistematika pembahasan adalah dalam bentuk deskriptif naratif, bukan seperti daftar isi;

Bab I: sebagai bab awal disertai dengan kata pendahuluan yang mengindikasikan bahwa pada bab I tersebut berisi tentang awal rencana pelaksanaan penelitian yang tersusun dari latar belakang pelaksanaan penelitian sebagai konteks penelitian, fokus dan tujuan penelitian serta berbagai manfaat yang dapat diperoleh setelah pelaksanaan penelitian, metode penelitian yang secara jelas menerangkan penggunaan metode, alat dan teknik yang dipergunakan selama pelaksanaan penelitian. Perihal tersebut terdiri dari pemilihan metode penelitian, jenis dan pendekatan penelitian, sumber data, metode pengumpulan data, analisis data, definisi istilah sebagai pengertian dari

⁵¹ Fazlur Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Mohammad (Bandung: Pustaka Aksara, 2005). 106

berbagai istilah yang terdapat dalam judul penelitian serta Sistematika penelitian yang mengatur penulisan secara terstruktur.

Bab II: pada bab kedua memuat tentang kajian kepustakaan. Perihal tersebut memberikan uraian berbagai teori yang berkaitan dengan pelaksanaan penelitian. Penelitian terdahulu yang memiliki relevansi dengan penelitian ini sehingga dapat menjadi pembatas keterikatan suatu penelitian. Bab kedua tersebut berfungsi sebagai dasar teori pelaksanaan penelitian sehingga dapat melakukan telaah lanjutan terhadap hasil yang diperoleh dari pelaksanaan penelitian pada tahap selanjutnya. Sedangkan kerangka teori yang terdapat pada penelitian ini menjadi rangkaian konseptual yang menghubungkan keterkaitan berbagai variabel penelitian.

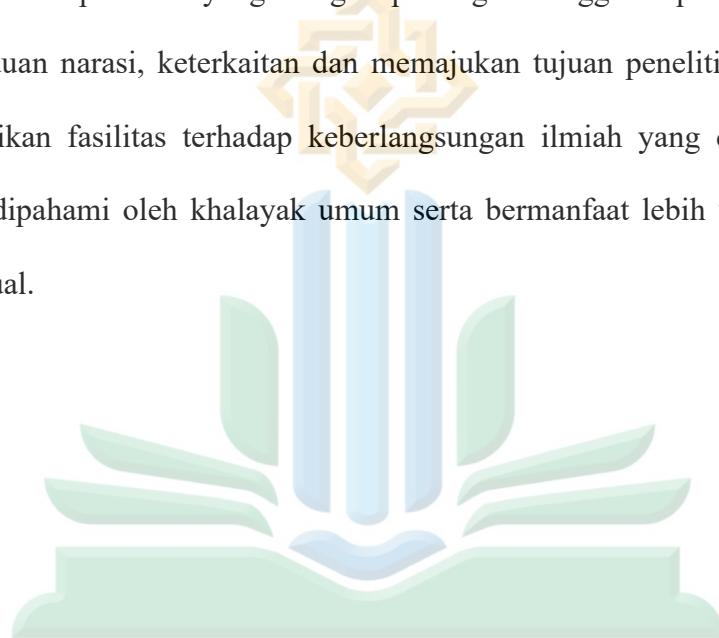
Bab III: bab ketiga disertai dengan keterangan hasil penelitian sebagai data yang disajikan dan dianalisis sebagaimana teknik pengumpulan data yang terdapat dalam penelitian sehingga mengetahui berbagai poin yang telah diperoleh selama pelaksanaan penelitian.

Bab IV: bab keempat berisi tentang tahap pembahasan yang memuat berbagai uraian permasalahan secara terperinci, model pemecahan permasalahan alternatif dan gambaran umum obyek penelitian. Pada bab tersebut menjadi suatu bentuk hasil yang diperoleh dari suatu hipotesis ataupun ide baru yang diperoleh peneliti setelah melaksanakan penelitian dengan membahasnya bersama dengan teori serta penelitian relevan.

Bab V: bab kelima menjadi bagian bab terakhir yang memuat terkait dengan penarikan kesimpulan serta saran yang dapat diperoleh setelah

pelaksanaan penelitian dan sesuai dengan fokus permasalahan yang terdapat pada penelitian sehingga dapat dengan mudah dimengerti dan dilakukan pendalamannya.

Fungsi dari penyusunan kerangka yang sistematis tersebut sebagai bentuk perancaan penyusunan karya tulis ini. Pada setiap bab menjalankan atau memerankan peranan yang sangat penting sehingga dapat memastikan keterpaduan narasi, keterkaitan dan memajukan tujuan penelitian dan dapat memberikan fasilitas terhadap keberlangsungan ilmiah yang dapat dengan mudah dipahami oleh khalayak umum serta bermanfaat lebih umum secara intelektual.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB II

KAJIAN KEPUSTAKAAN

A. Penelitian Terdahulu

Penelitian ini mengkaji berbagai hasil penelitian terdahulu yang relevan sehingga dapat mengetahui tingkat orisinalitas dan posisi penelitian yang dilaksanakan. Berbagai karya yang mengkaji Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah atau Ibnu ‘Arabi telah banyak bermunculan dengan bentuk karya ilmiah, tesis, disertasi atau karya para ahli lainnya dalam bentuk buku. Adapun penelitian terdahulu yang relevan terhadap penelitian ini sebagai berikut;

1. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Ali Usman (2020) dengan judul “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fuṣūṣ Al-Hikam Karya Ibnu ‘Arabi”. Pada penelitian tersebut keagungan terhadap kitab dan Ibnu ‘Arabi, tidak menjelaskan secara rinci isi dari doktrin tasawufnya. Dan kalau dirangkum berikut adalah hasilnya, Menurut Ibnu ‘Arabi sendiri, kandungan dalam karya ini sepenuhnya didasarkan pada ilham pengetahuan spiritualnya dari Nabi yang memegang sebuah kitab di tangannya dan beliau memerintahkan untuk mengambil dan membawanya ke dunia sehingga orang-orang bisa mengambil manfaat darinya.⁵² Persamaan penelitian ini terdapat pada karya Ibnu ‘Arabi. Sedangkan perbedaannya terdapat pada kajian kitab yang diteliti yakni Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

⁵² Usman, “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushus Al-Hikam Karya Ibn ‘Arabi.”

2. Penelitian dalam jurnal oleh Ulfatunaimah, (2022). Berjudul “*Mahabbah Kepada Allah Dalam Al-Qur'an* ”.⁵³ Penelitian tersebut Ibnu ‘Arabi menafsirkan cinta kepada Allah lebih dalam lagi dari yang tertera dalam term yang ada dalam Al-Qur'an. Ia banyak mengungkapkan beberapa persaannya tentang cinta kepada Allah yang mendalam dan sulit di cerna oleh masyarakat pada umumnya. Persamaan penelitian ini terdapat pada gagasan Ibnu ‘Arabi terhadap nilai spiritualitas cinta kepada Allah SWT. Sedangkan perbedaannya terdapat pada nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
3. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Titian Ayu Nawtika dan Muhammad Yuslih, (2023). Berjudul “Membaca Konsep *Insān Kāmil* Ibnu ‘Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme”.⁵⁴ Penelitian tersebut menunjukkan bahwa mencapai tingkat spiritualitas tertinggi, manusia harus menghilangkan sifat buruk dan tercela dalam dirinya. Ia juga harus berusaha untuk selalu konsisten dalam kebaikan karena hal tersebut akan membawa kepada kesempurnaan. Persamaan penelitian ini terdapat pada gagasan Ibnu ‘Arabi terhadap nilai spiritualitas *Insān Kāmil*. Sedangkan perbedaannya terdapat pada nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

⁵³ Naimah, “Mahabbah Kepada Allah Dalam Al-Qur'an.”

⁵⁴ Titian Ayu Nawtika dan Muhammad Yuslih, “Membaca Konsep Insan Kamil Ibni ‘Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme,” *Mazalat: Jurnal Pemikiran Islam* 5, no. 1 (2023): 72–91, <https://doi.org/10.64367/m-jpi.v5i1.2>.

4. Penelitian dalam jurnal Eka Ismaya Indra Purnamanita, (2023).

Berjudul “Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai *Wahdat al-Wujūd* Ibnu Arabi (1165-1243 M)”.⁵⁵ Penelitian tersebut beranggapan bahwa *wahdat al-wujūd* menjadi doktrin yang penuh perdebatan, antara beberapa pemikir muslim maupun ulama, meskipun Ibnu ‘Arabi tidak pernah menyebutkan istilah *wahdat al-wujūd* dalam tulisannya, namun makna tersebut masuk ke dalam gagasan yang tertuang. Persamaan penelitian ini terdapat pada spesifikasi terhadap nilai spiritual *wahdat al-wujūd*. Sedangkan perbedaannya terdapat pada nilai-nilai spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

5. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Muhammad Nasiruddin dan Laily Fitriani, (2023). dengan judul “Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah Karya Ibnu ‘Arabi: Analisis Psikologi Dakwah. Pada penelitian tersebut Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi memiliki nilai dan makna spiritualitas yang dalam, yang dapat dipahami melalui analisis psikologi dakwah. Penelitian ini memberikan pemahaman tentang pengalaman spiritual dan pentingnya pemahaman diri, pemahaman hakikat, dan pengelolaan emosi dalam perjalanan menuju kesatuan dengan Ilahi.⁵⁶ Persamaan penelitian ini terdapat pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya

⁵⁵ Purnamanita, “Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai Wahdat al-Wujud Ibn Arabi (1165-1243 M).”

⁵⁶ Nasiruddin dan Fitriani, “Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Futuhat Makiyah Karya Ibnu ‘Arabi: Analisis Psikologi Dakwah.”

Ibnu ‘Arabi. Sedangkan perbedaannya terdapat pada fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dan analisis penelitian.

6. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Theguh Saumantri Asep Usman Ismail, (2024). Berjudul “Ibnu Arabi’s Theosophy: An Alternative in Text Interpretation for Islamic Moderation”.⁵⁷ Penelitian tersebut mengindikasikan bahwa karakteristik paradigma pengetahuan Ibnu ‘Arabi dapat dilihat melalui metode penafsiran yang mengandalkan kekuatan imajinasi, penggunaan simbol, serta epistemologi dan sumber-sumber pengetahuan yang bersifat transenden. Persamaan penelitian ini terdapat pada gagasan Ibnu ‘Arabi dalam memahami suatu teks. Sedangkan perbedaannya terdapat pada fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dan analisis penelitian terkait nilai spiritual Ibnu ‘Arabi pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
7. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Abdul Haris dan Ulyan Nasri, (2024) yang berjudul “The Integration of Islamic Educational Values in Ibn Arabi's Sufi Theory for Shaping Islamic Character”.⁵⁸ Pada penelitian tersebut pemikiran Ibnu ‘Arabi, khususnya melalui konsep *wahdat al-wujūd*, *maqāmāt*, dan *ahwāl*, memberikan kerangka yang mendalam untuk pemahaman spiritual dan pengembangan karakter.

⁵⁷ Theguh Saumantri dan Asep Usman Ismail, “Teosofi Ibnu Arabi : Alternatif dalam Penafsiran Teks untuk Moderasi Islam,” *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Keislaman* 24, no. 2 (2024): 93–119, <https://doi.org/10.14421/ref.v25i2.5724>.

⁵⁸ Haris dan Nasri, “The Integration of Islamic Educational Values in Ibn Arabi’s Sufi Theory for Shaping Islamic Character.”

Persamaan penelitian ini terdapat pada nilai-nilai menurut Ibnu ‘Arabi.

Perbedaan penelitian ini terdapat pada nilai spiritualitas secara spesifik dan Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

8. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Lukmanul Hakim, Ahmad, Rahmad Tri Hadi, (2024). Berjudul “Ibnu Taymiyyah’S Philosophical Critique To Ibnu ‘Arabi’S Wahdat Al-Wujūd Thought”.⁵⁹ Penelitian tersebut mengindikasikan adanya penolakan Ibnu Taymiyyah terhadap pemikiran *wahdat al-wujūd*, karena pemahamannya terhadap doktrin *wahdat al-wujūd* ini berbeda dengan pemahaman Ibnu ‘Arabi dan para pengikutnya. Menurut Ibnu Taymiyyah, *wahdat al-wujūd* adalah penyamaan Tuhan dengan alam atau panteisme. Persamaan penelitian ini terdapat pada berbagai pemikiran terkait nilai spiritual menurut Ibnu ‘Arabi. Perbedaan penelitian ini terdapat pada nilai spiritualitas secara spesifik dan Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

9. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Bima Nyu, Zaenuddin, dan A Nasih Ahbab, (2024) yang berjudul “Peningkatan Nilai-Nilai Spiritual dalam Era Society 5.0 melalui Kitab Naṣīḥah Al-’Ibād”.⁶⁰ Pada penelitian tersebut Pembelajaran Kitab Naṣīḥah Al-’Ibād memainkan peran yang sangat relevan dalam era Society 5.0. Ini adalah sumber inspirasi dan

⁵⁹ Lukmanul Hakim, Ahmad Ahmad, and Rahmad Tri Hadi, “Ibn Taymiyyah’S Philosophical Critique To Ibn ‘Arabi’S Wahdat Al-Wujūd Thought,” *Kanz Philosophia: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 2 (2024): 229–50, <https://doi.org/10.20871/kpjpm.v10i2.366>.

⁶⁰ Bima Nyu, Zaenuddin Zaenuddin, dan A Nasih Ahbab, “Peningkatan Nilai-Nilai Spiritual dalam Era Society 5.0 melalui Kitab Nashoihul ’Ibad,” *Social Science Academic* 2, no. 2 (2024): 117–28, <https://doi.org/10.37680/ssa.v2i2.5798>.

bimbingan yang berharga bagi individu yang ingin menguatkan nilai-nilai spiritual mereka dan menjalani kehidupan yang seimbang di tengah kemajuan teknologi. Dengan memahami dan menginternalisasi nilai-nilai ini, kita dapat mencapai keseimbangan yang lebih baik antara dunia modern dan pertumbuhan spiritual yang berkelanjutan. Persamaan penelitian ini terdapat pada fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual. Sedangkan perbedaannya terdapat pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi.

10. Penelitian dalam jurnal yang ditulis oleh Faiha Kamila Kharisma Hakim dan Salwa Nur Faidah, (2025). “*Wahdat al-Wujūd*: Pengertian, Tujuan, dan Tokoh-tokoh Pengembangnya dalam Pemikiran Tasawuf. Pada penelitian tersebut konsep *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi, khususnya *tajalli*, memiliki pengaruh yang signifikan terhadap tasawuf, termasuk di Nusantara karena pemikiran Hamzah Fansuri. Namun, Nuruddin ar-Raniri sangat menentang ajaran ini, menganggapnya menyimpang dari Islam. Hal ini mengakibatkan Hamzah Fansuri dibunuh selama pemerintahan Sultan Iskandar Thani. Gagasan *wahdat al-wujūd* masih relevan dalam kajian Islam, dan memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang hubungan antara Tuhan dan makhluknya. Ini berlaku meskipun dihadapkan pada tantangan.⁶¹ Persamaan penelitian ini terdapat pada karya Ibnu ‘Arabi dalam

⁶¹ Hakim dan Faidah, “Wahdatul Wujud: Pengertian, Tujuan, Dan Tokoh-Tokoh Pengembangnya Dalam Pemikiran Tasawuf.”

bertasawuf. Sedangkan perbedaannya terdapat pada fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

Tabel 2.1 Persamaan dan Perbedaan Penelitian

No	Nama, Tahun dan Judul Penelitian	Hasil Penelitian	Persamaan	Perbedaan
1	Ali Usman, (2020). “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fuṣūṣ Al-Hikam Karya Ibnu ‘Arabi”.	Kekaguman terhadap kitab dan Ibnu ‘Arabi, tidak menjelaskan secara rinci isi dari doktrin tasawufnya. dan kalu dirangkum berikut adalah hasilnya, Menurut Ibnu ‘Arabi sendiri, kandungan dalam karya ini sepenuhnya didasarkan pada ilham pengetahuan spiritualnya dari Nabi yang memegang sebuah kitab di tangannya dan beliau memerintahkan untuk mengambil dan membawanya ke dunia sehingga orang-orang bisa mengambil manfaat darinya.	Prespektif dalam karya Ibnu ‘Arabi.	Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
2	Ulfatunaimah, (2022). “ <i>Mahabbah</i> Kepada Allah Dalam Al-Qur’ān ”.	Ibnu ‘Arabi menafsirkan cinta kepada Allah lebih dalam lagi dari yang tertera dalam term yang ada dalam Al-Quran. Ia banyak mengungkapkan beberapa persaannya tentang cinta kepada Allah yang mendalam dan sulit di cerna oleh masyarakat pada umumnya.	Gagasan Ibnu ‘Arabi terhadap nilai spiritualitas cinta kepada Allah SWT.	Nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
3.	Titian Ayu Nawtika dan Muhammad Yuslih, (2023).	Untuk mencapai tingkat spiritualitas tertinggi, manusia harus	Ibnu ‘Arabi terhadap nilai	Nilai-nilai spiritual yang

No	Nama, Tahun dan Judul Penelitian	Hasil Penelitian	Persamaan	Perbedaan
	“Membaca Konsep <i>Insān Kāmil</i> Ibnu ‘Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme”.	menghilangkan sifat buruk dan tercela dalam dirinya. Ia juga harus berusaha untuk selalu konsisten dalam kebaikan karena hal tersebut akan membawa kepada kesempurnaan.	spiritualitas <i>Insān Kāmil</i> .	terkandung dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
4.	Ismaya Indra Purnamanita, (2023). Berjudul “Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai <i>Wahdat al-Wujūd</i> Ibnu ‘Arabi (1165-1243 M)”.	<i>Wahdat al-wujūd</i> menjadi doktrin yang penuh perdebatan, antara beberapa pemikir muslim maupun ulama, meskipun Ibnu ‘Arabi tidak pernah menyebutkan istilah <i>wahdat al-wujūd</i> dalam tulisannya, namun makna tersebut masuk ke dalam gagasan yang tertuang.	Spesifik terhadap nilai spiritual <i>wahdat al-wujūd</i> .	Nilai-nilai spiritual pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
5.	Muhammad Nasiruddin dan Laily Fitriani, (2023). “Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah Karya Ibnu ‘Arabi: Analisis Psikologi Dakwah.	Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi memiliki nilai dan makna spiritualitas yang dalam, yang dapat dipahami melalui analisis psikologi dakwah. Penelitian ini memberikan pemahaman tentang pengalaman spiritual dan pentingnya pemahaman diri, pemahaman hakikat, dan pengelolaan emosi dalam perjalanan menuju kesatuan dengan Ilahi.	Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi.	Fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dan Analisis penelitian.
6.	Theguh Saumantri dan Asep Usman Ismail, (2024). Berjudul “Ibnu ‘Arabi’s Theosophy : An Alternative in	Karakteristik paradigma pengetahuan Ibnu ‘Arabi dapat dilihat melalui metode penafsiran yang mengandalkan kekuatan imajinasi, penggunaan	Gagasan Ibnu ‘Arabi dalam memahami suatu teks.	Fokus penelitian dan analisis terkait nilai spiritual Ibnu ‘Arabi

No	Nama, Tahun dan Judul Penelitian	Hasil Penelitian	Persamaan	Perbedaan
	Text Interpretation for Islamic Moderation”.	simbol, serta epistemologi dan sumber-sumber pengetahuan yang bersifat transenden.		pada Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
7.	Abdul Haris dan Ulyan Nasri, (2024). “The Integration of Islamic Educational Values in Ibnu ‘Arabi’s Sufi Theory for Shaping Islamic Character”.	Pada penelitian tersebut pemikiran Ibnu ‘Arabi, khususnya melalui konsep <i>wahdat al-wujūd</i> , <i>maqāmāt</i> , dan <i>ahwāl</i> , memberikan kerangka yang mendalam untuk pemahaman spiritual dan pengembangan karakter.	Nilai-nilai spiritualitas menurut Ibnu ‘Arabi.	Kandungan Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
8.	Lukmanul Hakim, Ahmad, Rahmad Tri Hadi, (2024). Berjudul “Ibn Taymiyyah’S Philosophical Critique To Ibnu ‘Arabi’S <i>Wahdat Al-Wujūd</i> Thought”.	Adanya penolakan Ibnu Taymiyyah terhadap pemikiran <i>wahdat al-wujūd</i> , karena pemahamannya terhadap doktrin <i>wahdat al-wujūd</i> ini berbeda dengan pemahaman Ibnu ‘Arabi dan para pengikutnya. Menurut Ibnu Taymiyyah, <i>wahdat al-wujūd</i> adalah penyamaan Tuhan dengan alam atau panteisme.	Pemikiran terkait nilai spiritual menurut Ibnu ‘Arabi.	Nilai spiritualitas secara spesifik dan Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.
9.	Bima Nyu, Zaenuddin, dan A Nasih Ahbab, (2024). “Peningkatan Nilai-Nilai Spiritual dalam Era Society 5.0 melalui Kitab Naṣīḥah Al-‘Ibād.	Pada penelitian tersebut Pembelajaran Kitab Naṣīḥah Al-‘Ibād memainkan peran yang sangat relevan dalam era Society 5.0. Ini adalah sumber inspirasi dan bimbingan yang berharga bagi individu yang ingin menguatkan nilai-nilai spiritual mereka dan menjalani kehidupan yang	Nilai-nilai spiritual.	Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi.

No	Nama, Tahun dan Judul Penelitian	Hasil Penelitian	Persamaan	Perbedaan
		seimbang di tengah kemajuan teknologi.		
10.	Faiha Kamila Kharisma Hakim dan Salwa Nur Faidah, (2025). “ <i>Wahdat al-Wujūd</i> : Pengertian, Tujuan, dan Tokoh-tokoh Pengembangnya dalam Pemikiran Tasawuf.	Konsep <i>wahdat al-wujūd</i> Ibnu ‘Arabi, khususnya <i>tajalli</i> , memiliki pengaruh yang signifikan terhadap tasawuf, termasuk di Nusantara karena pemikiran Hamzah Fansuri. Namun, Nuruddin ar-Raniri sangat menentang ajaran ini, menganggapnya menyimpang dari Islam.	Karya Ibnu ‘Arabi dalam bertasawuf.	Fokus penelitian yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah.

Sumber: Data diolah dari penelitian terdahulu, 2025

Penelitian ini berfokus secara khusus menelaah nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu ‘Arabi secara komprehensif serta menganalisis *setting sosial* yang mempengaruhi pemikirannya dan transformasinya dalam kehidupan kontemporer. Berbeda dengan penelitian terdahulu yang sebagian besar hanya meneliti aspek tertentu dari pemikiran Ibnu ‘Arabi seperti doktrin tasawuf yakni konsep *mahabbah* kepada Allah, *insān kāmil*, atau *wahdat al-wujūd*.

Selain itu, kebaruan penelitian ini terletak pada upaya mentransformasikan nilai-nilai spiritual pada kehidupan kontemporer, termasuk bagaimana nilai tersebut dapat diinternalisasi untuk membentuk karakter, memperkuat etika, dan menjaga keseimbangan antara perkembangan teknologi modern dengan pertumbuhan *rūhani*. Dengan demikian, penelitian ini tidak hanya bersifat tekstual-filosofis, tetapi juga kontekstual-aplikatif,

yang memberikan kontribusi baru dalam studi pemikiran tasawuf Ibnu ‘Arabi, terutama dalam menjembatani warisan intelektual abad pertengahan dengan dinamika kehidupan umat Islam masa kini.

B. Kajian Teori

Bagian ini membahas tentang teori yang dijadikan sebagai perspektif dalam melakukan penelitian. Pembahasan teori secara luas dan mendalam akan semakin memperluas wawasan peneliti dalam mengkaji permasalahan yang hendak dipecahkan.

1. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual

a. Transformasi

Transformasi merupakan perubahan yang bersifat struktural, secara bertahap, total, dan tidak bisa dikembalikan kebentuk semula (*irreversible*) yakni adanya perubahan dari bentuk lama ke bentuk baru.⁶²

Transformasi spiritual didefinisikan sebagai proses kesadaran diri untuk menyatukan diri yang terpecah dari ultimate (akhir, abadi, mulia) mengarahkan proses perubahan ini menuju diri sejati (kesatuan, penyatuan).⁶³

Menurut Kuntowijoyo, transformasi merupakan konsep ilmiah dan alat analisis untuk memahami perubahan dalam Masyarakat sosial, yang bersifat alamiah atau dipaksakan, luas atau terbatas, dan bisa bersifat

⁶² Jamal Ghofir dan Hibru Umam, “Transformasi nilai pendidikan keberagamaan pada generasi milenial,” *TADRIS : Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2020): 92–111, <https://doi.org/10.51675/jt.v14i1.74>.

⁶³ Chris A M Hermans, “Spiritual Transformation : Concept and Measurement,” *Journal of Empirical Theology* 26 (2013): 1–23, <https://doi.org/10.1163/15709256-12341275>.

evolusi atau revolusi. Perihal tersebut transformasi sebagai proses penting yang harus diaktualisasikan dalam gerakan pengembangan masyarakat, dengan fondasi utamanya yakni ilmu sosial profetik yang berorientasi pada humanisasi, liberasi, dan transendensi. Transformasi dipahami sebagai konsep atau analisis ilmiah tentang dunia. Transformasi merupakan upaya untuk melindungi budaya lokal agar dapat bertahan dan dinikmati oleh generasi penerus, sehingga memiliki karakteristik yang selaras dengan sosial budaya yang ada.⁶⁴

Kuntowijoyo dalam memahami fenomena transformasi sosial umat Islam Indonesia sekarang, dimulai dari periode mitos hingga periode ilmu, mengungkapkan perlunya aktualisasi ajaran Islam dalam berbagai kehidupan sosial yang akan membawa masyarakat pada cita-cita idealnya yakni (*khairu ummah*). Sebagai teks inti Islam, al-Qur'an merupakan bom di Tengah masyarakat Arab Jahiliyah yang bukan saja mengagetkan, namun juga mendorong dan menginspirasikan mereka akan proses transformasi budaya yang dahsyat.⁶⁵

Selanjutnya transformasi tersebut menurut Kuntowijoyo berawal dari sentimen kolektif berdasarkan iman dan nilai tauhid yang memunculkan suatu komunitas yang disebut jama'ah atau umat, sehingga secara intern maupun ekstern kemudian menciptakan sistem kelembagaan yang berotoritas dalam bentuk kepemimpinan, dengan demikian proses

⁶⁴ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*, ed. oleh A. E. Priyono, Edisi Terb (Bandung: Mizan Pustaka, 2008). 56

⁶⁵ Kuntowijoyo. 337

transformasi tersebut mengikuti alur kausalitas yang berawal dari struktur budaya, berlanjut ke struktur sosial, dan akhirnya berujung pada struktur teknik.⁶⁶

Nurgiyantoro meyakini bahwa bentuk transformasi adalah ciptaan dan perubahan dari keseluruhan bentuk, fungsi atau struktur.⁶⁷ Lebih lanjut, Pujileksono berpendapat bahwa dalam transformasi akan terjadi perubahan sosial dan ekologis. Jika terjadi perubahan pada struktur jaringan, maka sistem sosial, nilai dan ide akan berubah. Berdasarkan hal tersebut, perubahan nilai akan selalu terkait bersama perkembangan budaya manusia, dan perkembangan budaya manusia diawali dengan berbagai indikator sosial.⁶⁸

Sedangkan heriandi mengungkapkan bahwa transformasi perilaku keagamaan yang dimaksud adalah melihat pergeseran perilaku keagamaan masyarakat, dari perilaku sinkretis. menuju perilaku puritan. Perubahan tersebut dikarenakan kondisi masyarakat yang juga berubah.⁶⁹ Situasi tersebut bertumpu pada beberapa aspek yang berkesinambungan terhadap proses transformasi, dan faktor-faktor tersebut sangat erat kaitannya dengan sistem nilai sosial.

⁶⁶ Kuntowijoyo. 340

⁶⁷ Burhan Nurgiyantoro, *Teori Pengkajian Fiksi* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010). 57

⁶⁸ Sugeng Pujileksono, *Antropologi (Edisi Revisi)*. (Malang: UMM Press, 2009). 143

⁶⁹ Ahmad Hariandi et al., “Transformasi Ritual Keagamaan dan Dampaknya pada Perubahan Budaya,” *JIIP (Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan)* 8, no. 1 (2025): 207–12, <https://doi.org/10.54371/jiip.v8i1.6461>.

Muhaimin mengungkapkan bahwa proses internalisasi nilai-nilai dapat dilaksanakan dalam beberapa tahapan berikut;⁷⁰

- 1) Tahap transformasi nilai merupakan tahapan penginformasikan berbagai nilai yang baik dan kurang baik dan semata-mata berupa komunikasi verbal.
- 2) Transaksi nilai merupakan tahapan pendidikan yang dilaksanakan melalui komunikasi dua arah
- 3) Transinternalisasi nilai merupakan tahapan lanjutan dari transaksi yakni berkaitan dengan karakteristik dan kepribadian.

b. Pengertian Nilai

Nilai merupakan sesuatu yang berlaku, sesuatu yang memikat atau menghimbau. Secara spesifik nilai (*value*) berarti harga, makna, isi dan pesan, semangat, atau jiwa yang tersurat atau tersirat dalam fakta, konsep dan teori, sehingga bermakna secara fungsional.⁷¹ Nilai merupakan kualitas suatu hal yang menjadikan hal itu disukai, diinginkan, dikehjarni, dihargai, berguna dan dapat membuat orang yang menghayatinya menjadi bermartabat. Perihal tersebut, nilai difungsikan untuk mengarahkan, mengendalikan, dan menentukan kelakuan seseorang, karena nilai dijadikan standar perilaku dan menjadi bagian dari keyakinan.

⁷⁰ Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam, Upaya Mengefektifkan Pendidikan Islam disekolah* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012). 178

⁷¹ Fitriani, Sugeng Purnama Aji Saputra, dan Rindi Satriyani, “Tari Inai Pada Masyarakat Melayu Tanjung Jabung Timur Kajian Nilai Moral,” *DINASTI: Jurnal Sosial dan Politik* 01, no. 01 (2024): 15–22.

Nilai dalam kamus besar bahasa Indonesia berarti harga, ukuran, angka yang mewakili prestasi, sifat-sifat yang penting yang berguna bagi manusia dalam menjalani hidupnya.⁷² Nilai mengacu pada manusia ataupun masyarakat dipandang sebagai yang paling berharga. Nilai akan selalu berhubungan dengan kebaikan, kebijakan, dan keluhuran budi serta akan menjadi sesuatu yang dihargai dan dijunjung tinggi serta dikehjarn oleh seseorang sehingga ia merasakan adanya suatu kepuasan, dan ia merasa menjadi manusia yang sebenarnya.

Nilai sebagai sesuatu yang abstrak, menurut Ratsh bahwa nilai mempunyai sejumlah indikator yaitu:

- 1) Nilai memberi tujuan atau arah (*goals or purposes*) kemana kehidupan harus menuju, harus dikembangkan atau harus diarahkan.
- 2) Nilai memberi aspirasi (*aspirations*) atau inspirasi kepada seseorang untuk hal yang berguna, yang baik, yang positif bagi kehidupan.
- 3) Nilai mengarahkan seseorang untuk bertingkah laku (*attitudes*), atau bersikap sesuai moralitas masyarakat, jadi nilai itu memberi acuan atau pedoman bagaimana seharusnya seseorang harus bertingkah laku.

⁷² KBBI, “Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) VI Daring,” Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa (Pusat Bahasa), 2023, <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/nilai>. 95

- 4) Nilai itu menarik (*interests*), memikat hati seseorang untuk dipikirkan, untuk direnungkan, untuk dimiliki, untuk diperjuangkan, dan untuk dihayati.
- 5) Nilai mengusik perasaan (*feelings*), hati nurani seseorang ketika sedang mengalami berbagai perasaan, atau suasana hati, seperti senang, sedih, tertekan, bergembira, bersemangat dan lain-lain.
- 6) Nilai terkait dengan keyakinan atau kepercayaan (*beliefs and convictions*) seseorang, suatu kepercayaan atau keyakinan terkait dengan nilai-nilai tertentu.
- 7) Suatu nilai menuntut adanya aktivitas (*activities*) perbuatan atau tingkah laku tertentu sesuai dengan nilai tersebut, jadi nilai tidak berhenti pada pemikiran, tetapi mendorong atau menimbulkan niat untuk melakukan sesuatu sesuai dengan nilai tersebut.
- 8) Nilai biasanya muncul dalam kesadaran, hati nurani atau pikiran seseorang ketika yang bersangkutan dalam situasi kebingungan,

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ**

Sumber nilai dalam kehidupan terbagi menjadi dua, yaitu nilai ilahi dan nilai insani. Nilai ilahi adalah nilai yang ditetapkan oleh Allah kepada Rasulnya yang berbentuk ketakwaan, keimanan, berbuat adil. Nilai ilahi ini sudah ditetapkan dalam Al-Qur'an dan Hadith yang dapat dipelajari.

⁷³ Sri Wahyuni Nasution, "Konsep Bilangan Rasional Dalam Al-Qur'an Dan Hubungannya Dengan Nilai-Nilai Religius," *Logaritma: Jurnal Ilmu-Ilmu Pendidikan Dan Sains* 5, no. 02 (2017): 93–110, <https://doi.org/10.24952/logaritma.v5i02.1543>.

Sedangkan nilai insani merupakan nilai yang berupa kesepakatan manusia yang telah ada dalam suatu masyarakat berdasarkan kebutuhan dan perkembangan jaman.⁷⁴

Berdasarkan beberapa pengertian nilai di atas nilai merupakan suatu yang penting atau berharga bagi manusia sekaligus inti kehidupan yang diyakini sebagai standar tingkah laku, tanpa nilai manusia tidak akan memiliki arti dalam kehidupannya karena sebagai dasar dari aktivitas hidup manusia harus memiliki nilai baik yang melekat pada pribadi maupun masyarakat.

c. Pengertian Spiritual

Spiritual merupakan konsep keseluruhan tentang spirit, yang berasal dari bahasa latin *spritus* yang berarti napas. Dalam kamus besar bahasa indonesia (KBBI), spiritual merupakan *rūhani*, batin, kejiwaan, moril, jasmani, fisik dan materil.⁷⁵ Spiritual adalah kesadaran diri, dimana individu mengikutinya kemanapun kesadaran diri itu membawanya. Kesadaran diri ini mendorong individu untuk secara terus menerus mengaktualisasikan dirinya secara optimal dan utuh.

Kata spiritualitas berasal dari bahasa Latin yaitu *Spiritus* yang berarti roh, jiwa, semangat. Perihal tersebut terbentuklah kata Prancis yaitu *spirit* dan kata bendanya yakni *spiritualite*. Setelah kata Prancis ini, kita mengenal kata Inggris yaitu spirituality, yang dalam bahasa Indonesia

⁷⁴ Abd Hafid, “Konsep Nilai Dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam,” *Jurnal Arriyadhadhah* 19, no. 1 (2022): 1–16, <https://jurnalstaiibnusina.ac.id/index.php/ary/article/view/116>.

⁷⁵ KBBI, “Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) VI Daring.” 677

menjadi kata spiritualitas.⁷⁶ Al-Ghazali mendefinisikan spiritualitas Islam sebagai *tazkiyah al-nafs* yang merupakan konsep pembinaan mental spiritual, pembentukan jiwa dengan nilai-nilai Islam, konsep tersebut berpusat pada penyucian jiwa yang bertujuan untuk mendekatkan diri kepada Tuhan melalui pengalaman langsung.⁷⁷

Perihal tersebut diperkuat dengan ungkapan mustakim yang mengutip Ibnu Taymiyyah bahwa manusia mencapai kesempurnaan melalui pendidikan spiritual yang berlandaskan pada tauhid, iman yang kuat, dan penerapan syariat dalam seluruh aspek kehidupan, yang terintegrasi dalam konsep *tazkiyah al-nafs*.⁷⁸

Sedangkan menurut Syed Muhammad Naquib Al-Attas konsep spiritual berakar pada pandangan bahwa manusia adalah makhluk dualistik (jasmani dan *rūḥani*) yang spiritualitasnya ditanamkan melalui *ta'dib*, yaitu proses penanaman adab.⁷⁹ Menurut Ibnu Qayyum Al-Jauziyah, yang dikutip Mustakim mengungkapkan bahwa spiritualitas untuk membentuk cinta kepada Allah (*mahabbah*) berakar pada sepuluh sebab yang dapat mendatangkan dan memperkuat cinta tersebut. *Mahabbah* merupakan sarana untuk bisa bersatu dan dekat dengan Allah, didasari oleh ketundukan, kepatuhan, dan kerinduan tulus kepada-Nya.⁸⁰

⁷⁶ KBBI. 13

⁷⁷ Ali et al., “Tasawuf sebagai Jembatan Rasionalitas dan Spiritualitas: Kajian Pemikiran Al-Ghazali dalam Konteks Islam Klasik.”

⁷⁸ Mustakim et al., *Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani*. 261

⁷⁹ Yahya dan Novira, “Spiritualitas dalam pendidikan islam.”

⁸⁰ Mustakim et al., *Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani*. 273

Apabila ditinjau dari perspektif psikologis spiritualitas berarti pembentukan kualitas kepribadian individu untuk menuntun menuju kematangan dirinya dari isu-isu moral dan agama serta jauh dari sifat keduniawan.⁸¹ Sedangkan spiritual secara umum dapat diartikan sebagai bentuk keyakinan, nilai, dan pengalaman yang berkaitan dengan makna hidup, tujuan, dan hubungan dengan sesuatu yang lebih besar dari diri sendiri, seringkali melibatkan dimensi transenden atau Tuhan. Spiritualitas tidak selalu identik dengan agama, tetapi dapat menjadi bagian dari pengalaman keagamaan.⁸²

Nilai spiritual mengarahkan terhadap berbagai bentuk pengalaman secara subjektif yang memiliki relevansi terhadap eksistensi manusia, spiritualitas tidak hanya terpaku terhadap kehidupan yang berharga namun juga berkaitan terhadap alasan yang ada dibelakangnya. Menjadi spiritual dapat diartikan sebagai suatu ikatan yang berkaitan terhadap kejiwaan atau kerohanian jika diperbandingkan terhadap fisik ataupun material.⁸³

Dalam arti sebenarnya, spiritualitas berarti hidup berdasarkan atau menurut roh. Dalam konteks hubungan dengan yang transenden, roh tersebut yaitu roh Allah sendiri. Spiritualitas adalah hidup yang didasarkan

⁸¹ Nanda Nurlina and Bashori Bashori, “Konsep ‘Nafs’ Dalam Al-Qur’ān: Analisis Semantik Terhadap Dimensi Psikologis Dan Spiritualitas Dalam Proses Pembentukan Karakter,” *Semantik: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa Dan Budaya* 3, no. 3 (2025): 200–214, <https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1819>.

⁸² Ari Tri Fitrianto, “Relevansi Pendidikan Jasmani Dengan Tujuan Pendidikan Islam Dalam Membentuk Individu Yang Seimbang Secara Fisik, Mental, Dan Spiritual,” *AL-GHAZALI: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2023): 148–66, <https://doi.org/10.69900/ag.v3i2.194>.

⁸³ Irmansyah Effendi, *SPIRITUALITAS: Makna, Perjalanan yang Telah Dilalui, & Jalan yang Sebenarnya* (Jakarta: Gramedia, 2019). 11

pada pengaruh dan bimbingan roh Allah.⁸⁴ Spiritualitas juga dapat diartikan sebagai bidang penghayatan batiniah terhadap Tuhan melalui laku-laku tertentu yang sebenarnya terdapat pada setiap agama, tetapi tidak semua pemeluk agama menekuninya.⁸⁵

Fokus spiritualitas adalah manusia. Apabila wilayah psikologi mengkaji jiwa sebagai ego, sedangkan spiritual mengkaji jiwa sebagai *spirit*. Manusia bermaksud untuk membuat diri dan hidupnya dibentuk sesuai dengan semangat dan cita-cita Allah. Manusia memiliki tiga dimensi spiritual yakni jasmani, jiwa dan intelektual.⁸⁶ Spiritualitas sebagai suatu bentuk kesadaran ruhani manusia untuk berhubungan dengan kekuatan besar, menemukan nilai-nilai keabadian, menemukan makna hidup dan keindahan, membangun keharmonisan dan keselarasan dengan semesta alam, menangkap sinyal dan pesan dibalik fakta yang secara menyeluruh dan berhubungan dengan hal-hal gaib.⁸⁷

Secara terminologis, spiritualitas berasal dari kata *spirit* atau murni. Dalam literatur agama dan spiritualitas, istilah spirit memiliki dua makna substansial, yaitu:

- 1) Karakter dan inti dari jiwa-jiwa manusia, yang masing-masing saling berkaitan, serta pengalaman dari keterkaitan jiwa-jiwa tersebut yang merupakan dasar utama dari keyakinan spiritual.

⁸⁴ Effendi. 15

⁸⁵ Sukiman, Azmi, dan Syah, "Implementasi Tauhid dalam Landasan Berpikir Umat."

⁸⁶ Ibrahim, "Psikologi Spiritualitas Menyelami Dimensi Batin Manusia."

⁸⁷ Sari and Setiadi, "The Golden Age of Islam: Antara Pemikiran Dan Peradaban Abad Pertengahan."

Spirit merupakan bagian terdalam dari jiwa, dan sebagai alat komunikasi atau sarana yang memungkinkan manusia untuk berhubungan dengan Tuhan.

- 2) *Spirit* mengaju pada konsep bahwa semua *spirit* yang saling berkaitan merupakan bagian dari sebuah kesatuan yang lebih besar.⁸⁸

Dalam terminologi Islam, konsep spiritualitas berhubungan langsung dengan Al-Qur'an dan Hadith Nabi Muhammad yang mengandung praktik-praktik serta makna-makna spiritual. Al-Qur'an maupun Hadith mengajarkan beragam macam untuk meraih kehidupan spiritual yang tertinggi. Dalam sejarah Islam, aspek tradisi ini dikenal sebagai jalan menuju Tuhan, yang sekarang lebih dikenal dengan tasawuf.

Tasawuf bertujuan untuk mempertahankan nilai-nilai Al-Qur'an dan Hadith Nabi melalui sikap hidup yang baik. Hal ini menyangkut kesucian batin dari segala aspek, menjaga kejujuran, ketulusan, kesungguhan, kesederhanaan, kedpedulian, serta kemampuan untuk mencari dan memahami substansi Islam dalam maknanya yang paling dalam.⁸⁹

Dalam diri manusia sudah ada potensi keagamaan, yaitu berupa dorongan untuk mengabdi kepada sesuatu yang diyakininya memiliki kekuasaan yang lebih tinggi. Sebagai hamba Allah manusia diwajibkan

⁸⁸ Ipu R. Noegroho, *Dasar-dasar Memahami Iman, Islam, dan ihsan* (Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2019). 42

⁸⁹ Qisom, "Pendekatan Tasawuf dalam Meningkatkan Spiritualitas Pengahafal Al-Qur'an ."

beribadah dan mengabdi kepada penciptanya, dalam arti selalu tunduk dan taat terhadap segala perintahnya guna mengesakan dan mengenalnya. Ibadah yang dilaksanakan oleh manusia selaku hambanya hendaknya pada sikap keikhlasan, tumbuh dari hati nurani, dan atas dasar kesadaran diri dan kebutuhan manusia itu sendiri.

Menurut Baharuddin, dalam konsep psikologi Islam ada istilah *rūḥ*, sebagai dimensi spiritual psikis manusia.⁹⁰ Dimensi dimaksudkan adalah sisi psikis yang memiliki kadar dan nilai tertentu dalam sistem organisasi jiwa manusia. Dimensi spiritual dimaksud adalah sisi jiwa yang memiliki sifat-sifat *ilahiyah* dan memiliki daya untuk menarik dan mendorong dimensi-dimensi lainnya untuk mewujudkan sifat-sifat Tuhan dalam dirinya.

Spiritualitas manusia di dalam Islam banyak disebutkan dalam Al-Qur'an seperti di atas yang kemudian diperkuat oleh firman Allah SWT dalam Al-Qur'an pada Surah Adz-Dzariyat Ayat 56

وَمَا حَلَفْتُ إِلَيْنَىٰ وَالْأَنْسَٰ لَيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾

Artinya "Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaku" (Q.S. Adz-Dzariyat: 56).⁹¹

Konsep tersebut adalah dasar bertaswuf dalam Islam. Menurut Rasulullah SAW, setiap muslim hendaklah selalu menjalin hubungan yang

⁹⁰ Pasiska dan Takdir Alisyahbana, *Manusia Dalam Pandangan Psikologi* (Yogyakarta: Deepublish, 2020). 52

⁹¹ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an Dan Terjemahannya*, Edisi Revi (Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019). 523

menyatu dengan tuhannya setiap saat. Sebab bagi muslim, setiap gerak anggota badan, panca indra, dan bahkan hati, adalah rangkaian pemenuh kewajiban ibadah kepadanya.

Spiritual juga dapat bermakna suatu yang memiliki kebenaran yang abadi yang berhubungan dengan tujuan hidup manusia baik manusia kepada sesama manusia maupun kepada Tuhan, sering dikonfrontasikan dengan yang bersifat duniawi, dan sementara. Spiritual dapat berupa ekspresi dari kehidupan yang lebih agung, yang dapat menjadi pandangan hidup seseorang.⁹²

Salah satu karakteristik dari spiritualitas adalah kemampuan seorang untuk mencapai tujuan yang diinginkan, yang dapat meningkatkan kekuatan seorang untuk mendekat dan berhubungan dengan Tuhan, yang dengannya dapat menghilangkan ilusi dari gagasan salah yang berasal dari alat indera, perasaan, dan pikiran Dalam tatanan praksis, spiritualitas berasal dari ajaran dan tradisi agama. Agama yang diyakini memiliki ajaran spiritual yang tertanam kuat dan dapat mengarahkan pola pikir dan perilaku pemeluknya.⁹³

Berdasarkan pengertian tersebut, spiritual merupakan bentuk keyakinan ataupun pengalaman hidup yang menjadi sumber kekuatan sehingga dapat mengarahkan seseorang untuk bersikap atau berperilaku

⁹² Nirwani Jumala, “Moderasi Berpikir Untuk Menempati Tingkatan Spiritual Tertinggi Dalam Beragama,” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2019): 170, <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i2.5526>.

⁹³ Nurliana Damanik, “Agama Dan Nilai Spritualitas,” *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi Dan Peradaban Islam* 2, no. 1 (2020): 66–90, <https://doi.org/http://dx.doi.org/10.51900/alhikmah.v2i1.7607>.

sesuai dengan standar yang telah ditentukan dan dapat diterima oleh semua kalangan.

d. Aspek-aspek spiritualitas

Terdapat beberapa aspek yang ada dalam spiritualitas sebagai berikut;

- 1) *Prayer Fulfillment* (pengamalan ibadah) yaitu sebuah perasaan gembira dan bahagia yang disebabkan oleh keterlibatan diri dengan yang transenden. Dalam hal ini dapat mengambil manfaat ibadah yang telah dilakukan.
- 2) *Universality* (universalitas) yaitu sebuah keyakinan akan kesatuan kehidupan alam semesta dengan dirinya.
- 3) *Connectedness* (keterkaitan) yaitu sebuah keyakinan bahwa seseorang merupakan bagian dari realitas manusia yang lebih besar yang melampaui generasi dan kelompok tertentu.⁹⁴

e. Faktor-faktor spiritualitas

Adapun faktor-faktor yang berhubungan dengan spiritualitas yaitu:

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER

Jiwa seseorang merupakan hal yang fundamental dalam eksplorasi atau penyelidikan spiritualitas.

- 2) Sesama Manusia

⁹⁴ Dewi Agustina and Muhammad Sandi Rosyadi, “The Impact of COVID-19 Pandemic on Spirituality of Muslim and Christian Youth in Banjarmasin,” *Jurnal Religi : Jurnal Studi Agama-Agama* 19, no. 02 (2023): 227–43, <https://doi.org/10.14421/rejusta.v19i2.4650>.

Kebutuhan untuk menjadi anggota masyarakat dan saling berhubungan telah lama diakui sebagai pokok pengalaman manusiawi. Sehingga hubungan seseorang dengan sesama sama pentingnya dengan diri sendiri.

3) Tuhan

Pemahaman tentang Tuhan dan hubungan manusia dengan Tuhan secara tradisional dipahami dalam kerangka hidup keagamaan. Akan tetapi, dewasa ini dipahami secara luas dan tidak terbatas. Manusia memahami Tuhan dalam banyak cara seperti dalam suatu hubungan alam dan seni.⁹⁵

f. Komponen-komponen Spiritualitas

Secara komponen, Spiritualitas memiliki dua komponen yaitu vertikal dan horizontal:

- 1) Komponen vertikal, yaitu sesuatu yang suci, tidak berbatas tempat dan waktu, sebuah kekuatan yang tinggi, sumber, kesadaran yang luar biasa. Keinginan untuk berhubungan dengan tuhan dan diberi petunjuk oleh sumber ini.
- 2) Komponen horizontal, yaitu melayani teman-teman manusia dan planet secara keseluruhan.⁹⁶

⁹⁵ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, ed. oleh Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani (Yogyakarta: Qalam, 2001). 23

⁹⁶ Chittick. 44

g. Tahap Spiritualitas

Menurut Chittick terdapat beberapa tahap spiritualitas seorang manusia sebagai berikut;

- 1) Tahap permulaan merupakan tingkatan awal ataupun dasar dan harus dilaksanakan manusia dalam perjalanan spiritual seorang hamba yang berfokus pada pelaksanaan syariat Islam secara lahiriyah, yaitu menjalankan perintah agama dan menjauhi larangannya sesuai dengan al-Quran dan Hadits.
- 2) Tahap menengah merupakan tingkatan lanjutan dari tahapan permulaan yang ditempuh seorang salik (pengamal thariqah) dalam perjalannya menuju Allah SWT. Perihal tersebut memerlukan bimbingan dari guru atau mursyid dalam melatih tingkat spiritualitas tersebut.
- 3) Tahap akhir merupakan tingkat spiritual yang merujuk pada tingkatan kesadaran yang lebih tinggi, di mana seorang hamba mencapai pemahaman hakikat segala sesuatu, terutama hakikat keberadaan Allah SWT. Ini adalah tingkatan di mana seorang sufi tidak hanya beriman secara lahiriah, tetapi juga merasakan dan menghayati kebenaran hakiki dalam setiap aspek kehidupan secara batin.
- 4) Tahap penyatuan merupakan tingkatan tertinggi, di mana seseorang mencapai pengetahuan langsung tentang Allah, seringkali digambarkan sebagai melihat Allah dengan mata

hati. Ini adalah puncak dari perjalanan spiritual seorang hamba. Namun cenderung terhadap pengetahuan intuitif dan pengalaman langsung tentang hakikat Allah SWT yang diperoleh melalui hati dan bukan hanya melalui akal dalam konteks tasawuf.⁹⁷

2. Kehidupan Kontemporer

Kehidupan merupakan sifat yang membedakan benda-benda fisik yang memiliki proses biologis yaitu organisme hidup dari benda-benda fisik yang tidak, baik karena mereka telah berhenti karena mereka mati atau karena mereka tidak pernah memiliki fungsi tersebut dan diklasifikasikan sebagai benda mati. Agama dan filsafat memiliki pemahaman yang berbeda tentang kehidupan dan hakikatnya. Keduanya menawarkan interpretasi tentang bagaimana kehidupan berhubungan dengan keberadaan dan kesadaran, dan keduanya menyentuh topik terkait seperti sikap terhadap kehidupan, tujuan, konsep tuhan atau dewa, jiwa atau akhirat.⁹⁸

Kontemporer merupakan sesuatu yang berkaitan dengan waktu atau masa, baik dalam masa kini, zaman sekarang, atau waktu yang sama. Istilah ini merujuk pada sesuatu yang bersifat kekinian, tidak kaku, dan terus mengikuti perkembangan zaman, baik itu dalam seni, sejarah, maupun konteks lainnya. kontemporer dalam prespektif kehidupan sosial masyarakat dikukuhkan dengan semangat pluralisme, berorientasi bebas,

⁹⁷ Chittick. 53

⁹⁸ Satria Kharimul Qolbi dan Sutrisno, “Manajemen Skala Prioritas Kehidupan Manusia dalam Prespektif Agama Islam,” *NUKHBATUL ‘ULUM : Jurnal Bidang Kajdian Islam* 7, no. 2 (2021): 197–210, <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v7i2.357>.

serta menghilangkan batasan-batasan kaku yang dianggap konvensional selama ini.⁹⁹

Kehidupan kontemporer merupakan bentuk pengalaman hidup pada masa sekarang yang dipengaruhi oleh perkembangan teknologi serta arus globalisasi sehingga mengalami pergeseran atau transformasi dari nilai kehidupan dari masa terdahulu terhadap nilai kehidupan pada masa sekarang. Kehidupan kontemporer mencakup berbagai perspektif yang menekankan perubahan sistemik, interaksi antara individu dan lingkungan, serta pengaruh teknologi dan budaya modern.

Terdapat beberapa prespektif dalam menanggapi kehidupan kontemporer dari berbagai teori sebagai berikut;

- a. Teori ekologi Bronfenbrenner merupakan sebuah kerangka kerja yang menjelaskan bahwa perkembangan manusia dipengaruhi oleh interaksi dengan berbagai sistem lingkungan yang saling berhubungan. Sistem-sistem ini terdiri dari mikrosistem (lingkungan terdekat seperti keluarga), mesosistem (hubungan antar mikrosistem), eksosistem (lingkungan tidak langsung seperti tempat kerja orang tua), makrosistem (budaya dan nilai-nilai masyarakat), dan kronosistem (perubahan sepanjang waktu).¹⁰⁰

⁹⁹ Hendy Juni Ar Rasyid et al., “Menjelajahi Etika : Tinjauan Literatur Terbaru tentang Prinsip-prinsip Etika , Konflik Moral , dan Tantangan dalam Kehidupan Kontemporer,” *CEMERLANG : Jurnal Manajemen dan Ekonomi Bisnis* 3, no. 2 (2023): 229–37, <https://doi.org/10.55606/cemerlang.v3i2.1183>.

¹⁰⁰ Urie Bronfenbrenner dan Pamela A. Morris, “The Bioecological Model of Human Development,” *Handbook of Child Psychology* 7, no. 1 (2007), <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/9780470147658.chpsy0114>.

- b. Teori determinisme resiprokal (timbal balik) oleh Albert Bandura menyatakan bahwa perilaku manusia adalah hasil interaksi dinamis antara tiga faktor yang saling memengaruhi: faktor pribadi (kognitif), lingkungan, dan perilaku itu sendiri. Individu tidak hanya dipengaruhi oleh lingkungan dan penguatan, tetapi juga dapat memengaruhi dan membentuk lingkungannya serta mengatur perilakunya sendiri melalui proses kognitif.¹⁰¹
- c. Teori Islam kontemporer Fazlur Rahman berfokus pada metode hermeneutika ganda (*double movement*) untuk menafsirkan Al-Qur'an agar relevan dengan zaman modern. Metode ini terdiri dari dua langkah: pertama, memahami Al-Qur'an dalam konteks historis dan sosial saat wahyu diturunkan dan kedua, menerapkan pemahaman tersebut pada realitas sosial kontemporer dengan bantuan ilmu sosial dan etika. Tujuannya adalah menemukan prinsip-prinsip moral dan hukum yang universal dalam Al-Qur'an dan mengintegrasikannya dengan kehidupan modern secara rasional dan kontekstual.¹⁰²

3. Teori Hermeneutika

Secara umum metode hermeneutik pada dasarnya sama dengan metode analisis isi. Diantara metode-metode yang lain, hermeneutik adalah salah satu metode yang dapat digunakan dalam penelitian teks sastra.

¹⁰¹ Albert Bandura, "The self system in reciprocal determinism," *American Psychologist*, 33, no. 4 (1978): 344–358, <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/0003-066X.33.4.344>.

¹⁰² Rahman, *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual*, Terj. Ahsin Mohammad. 106

Hermeneutika dapat diartikan sebagai menafsirkan dari bahasa yunani, sedangkan kata bendanya berarti interpretasi atau penafsiran. Penggunaan kata tersebut seringkali dihubungkan terhadap Hermes sebagai dewa yunani yang dianggap sebagai utusan para dewa yang memberikan pesan terhadap manusia. Sejak abad ke 17 hermeneutika mengalami perkembangan secara signifikan dan diadopsi oleh para ahli filsafat sebagai bagian dari metode penafsiran.¹⁰³

Berdasarkan prespektif islam, metode hermeneutika menjadi suatu teori yang memfokuskan terhadap pemahaman suatu teks yang terdapat dalam Al-Qur'an, Hadits atau literatur arab. Perihal tersebut mengacu terhadap tiga tren penting dalam mengimplementasikan metode hermeneutika yakni 1). Teori yang terpusat pada pengarang (*author*), 2). Teori yang berpusat terhadap teks, dan 3). Teori yang berpusat terhadap pembaca atau penafsir.¹⁰⁴

Hermeneutika sebagai metode penafsiran memiliki relevansi tinggi terhadap penafsiran teks dalam agama islam, terutama yang berkaitan dengan Al-Qur'an, perihal tersebut disebabkan kebergantungannya terhadap individu yang melaksanakan interpretasi atau dogma hermeneutika yang memiliki sifat fleksibel atau luwes sebagaimana perkembangan zaman yang terjadi dengan sifat keterbukaan pemikiran.¹⁰⁵

¹⁰³ Joko Siswanto, *Horizon Hermeneutika* (Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2024). 15

¹⁰⁴ Husna et al., *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. 5

¹⁰⁵ Husna et al. 11

Wacana hermeneutika dalam islam kontemporer sebagai bagian dari kebutuhan atau solusi metodologi islam menjadikannya niscaya. Terdapat beberapa para tokoh yang seringkali menyinggung terkait dengan metode hermeneutika seperti Hans Georg Gadamer dan Nasr Hamid Abu Zayd.¹⁰⁶

Gadamer dianggap sebagai bapak hermeneutika modern maka porsi pembahasannya cukup panjang dan lebar terlebih lagi mengingat bahwa hermeneutika Gadamer diadopsi para pakar untuk membangun teori komunikasi. Menurut Gadamer, Hermeneutika memberikan kontribusi penting bagi studi komunikasi yang intinya ialah bahwa: makna (*true condition*) dari segala sesuatu yang ada baru dapat dipahami seutuhnya jika dikaitkan dengan kesadaran sejarah.¹⁰⁷

Pemahaman Gadamer tekait dengan Hermenutika berkaitan dengan retorika dan filsafat praktis (etika).¹⁰⁸ Dalam sejarahnya retorika dan hermeneutika memang selalu terkait. Retorika adalah seni untuk memaparkan pengetahuan. Sementara hermeneutika adalah seni untuk memahami teks. Teks ini memang dalam bentuk tulisan. Akan tetapi teks juga bisa memiliki arti luas, yakni realitas itu sendiri.¹⁰⁹

Perihal tersebut juga dapat dikatakan, bahwa hermeneutika dan retorika saling membutuhkan satu sama lain. Retorika mengandaikan orang memahami teks. Sementara pemahaman tidak boleh berhenti di dalam diri

¹⁰⁶ Husna et al. 55

¹⁰⁷ Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutics Between History and Philosophy*, ed. oleh Arun Iyer dan Pol Vandevelde (London: Bloomsbury Publishing, 2019).

¹⁰⁸ Gadamer. 209

¹⁰⁹ Siswanto, *Horizon Hermeneutika*. 65

seseorang saja, melainkan juga dapat disampaikan dengan jernih kepada orang lain. Gadamer sendiri berulang kali menegaskan, bahwa hermeneutika dan retorika lebih merupakan seni, dan bukan ilmu pengetahuan.¹¹⁰

Tiga alasan yang mendorong Gadamer merumuskan pengertian sebagai bagian dari persetujuan. Yang pertama bagi Gadamer, untuk memahami berarti juga untuk merekonstruksi makna dari teks sesuai dengan yang dimaksud penulisnya. Di dalam proses pemahaman itu, pembaca dan penulis teks memiliki kesamaaan pengertian dasar (*basic understanding*) tentang makna dari teks tersebut. Pemahaman atau pengertian dasar (*basic understanding*) itu disebutnya sebagai sache, atau subyek yang menjadi tema pembicaraan.

Sache inheren berada di dalam setiap proses pembacaan ataupun proses dialog. Dalam arti ini proses sache tidak lagi berfokus untuk membangkitkan maksud asli dari penulis teks, melainkan berfokus pada tema yang menjadi perdebatan yang seringkali berbeda dengan maksud asli penulis teks. Di dalam hermeneutika tradisional, tujuan utamanya adalah membangkitkan maksud asli pengarang. Namun di dalam hermeneutika Gadamer, maksud asli pengarang hanyalah hal sekunder. Yang penting adalah apa yang menjadi tema utama pembicaraan dan tema utama

¹¹⁰ Andi Alfian dan Erwin, “Hermeneutika Filosofis Gadamer,” *uin Alauddin Makassar* 1, no. 1 (2019): 1–36, <https://doi.org/10.36667/irfani.v1i1.230>.

pembicaraan (*subject matter*) itu dapat terus berubah. Maksud asli pengarang tetap ada.

Namun kita hanya dapat mengerti maksud tersebut, jika kita memiliki beberapa pengertian dasar yang sama dengan pengarang. Namun tetaplah harus diingat, bahwa fokus dari hermeneutika, atau proses menafsirkan, menurut Gadamer adalah untuk membangkitkan makna tentang tema utama pembicaraan, dan tidak semata-mata hanya untuk menjelaskan maksud asli dari penulis teks.¹¹¹

Gadamer melanjutkan bahwa setiap bentuk persetujuan selalu melibatkan dialog, baik dialog aktual fisik, ataupun dialog ketika kita membaca satu teks tulisan tertentu. Di sisi lain persetujuan juga selalu melibatkan bahasa dan percakapan. Inilah yang disebut Gadamer sebagai aspek linguistik dari pengertian manusia (*linguistic elements of understanding*). Dalam arti ini untuk memahami berarti untuk merumuskan sesuatu dengan kata-kata, dan kemudian menyampaikannya dengan kejernihan bahasa.

Gadamer mengungkapkan jika elemen bahasa untuk mencapai pengertian ini sangatlah penting. Bahkan ia berpendapat bahwa pengalaman penafsiran (*hermeneutic experience*) hanya dapat dicapai di dalam bahasa. Maka perlulah ditegaskan bahwa bagi Gadamer, tindak memahami selalu melibatkan kemampuan untuk mengartikulasikannya di dalam katakata dan

¹¹¹ Gadamer, *Hermeneutics Between History and Philosophy*.

menyampaikannya di dalam komunikasi. Di dalam proses ini, peran bahasa sangatlah penting.¹¹²

Teori hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid merupakan respon terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir.¹¹³ Teori ini bersifat objektif-historis dari teks, yaitu proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan.¹¹⁴

Apabila horison pembaca membatasi sudut pandangnya, maka data-data teks tersebut tidak berposisi sebagai penerima pasif terhadap orientasi subjek yang mengetahui. Sehingga pembacaan dan aktivitas intelektual yang benar pada umumnya harus didasarkan pada dialektika kreatif antara subjek dan objek. Hubungan ini menghasilkan interpretasi baik pada level pengkajian teks maupun terhadap fenomena.¹¹⁵

Hermeneutika yang bersifat objektif-historis merupakan bentuk kritik terhadap pembacaan tendensius (*talwin*). Sementara ideologisasi dihasilkan dari kecenderungan subjektif-oportunistik dan telah menggugurkan sudut objektif teks dan historisitas teks, dan bentuk kritik

¹¹² Gadamer.

¹¹³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1990). 170

¹¹⁴ Husna et al., *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. 88

¹¹⁵ Abdul Mufid et al., “Rereading Nasr Hamid Abu Zayd’s Method of Interpreting Religious Texts,” *HTS Teologiese Studies/Theological Studies* 79, no. 1 (2023): 1–6, <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8102>.

terhadap kecenderungan positivistik-formalistik yang menyembunyikan orientasi-orientasi ideologis di bawah jargon objektif ilmiah.¹¹⁶

4. Teori Sosial Masdar Hilmy

Dalam pemikiran Masdar Hilmy, teori sosial dipandang sebagai perangkat penting untuk memahami dinamika keislaman di tengah masyarakat modern. Menurutnya, Islam bukanlah realitas yang hadir dalam ruang hampa, melainkan selalu berinteraksi dengan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan budaya. Oleh karena itu, studi Islam tidak cukup hanya berangkat dari pendekatan normatif-teologis yang menekankan pada aspek doktrinal, melainkan harus melibatkan teori-teori sosial untuk membongkar dimensi praksisnya.¹¹⁷

a. Islam sebagai Fenomena Sosial

Islam yang dipraktikkan umat manusia pada hakikatnya tidak hanya sebatas teks suci yang berdiri sendiri, tetapi senantiasa dipengaruhi oleh kondisi sosial yang melingkupinya. Teori sosial memberi lensa untuk melihat Islam bukan hanya sebagai ajaran normatif, melainkan juga sebagai realitas empiris. Misalnya, perbedaan penafsiran keagamaan yang muncul di kalangan umat Islam sering kali dipengaruhi oleh struktur sosial, kepentingan politik, maupun kondisi ekonomi tertentu.¹¹⁸

¹¹⁶ Husna et al., *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. 23

¹¹⁷ Masdar Hilmy, *Teori Sosial Dan Aplikasinya Dalam Studi Islam* (Depok: Raja Grafindo Persada, 2025). 10

¹¹⁸ Hilmy. 12

b. Integrasi dengan Pemikiran Modern

Masdar Hilmy mengajak studi Islam untuk membuka diri pada pemikiran para sosiolog modern dalam karyanya. Teori sosiologi pengetahuan ala Karl Mannheim dipakai untuk memahami bahwa pengetahuan agama tidak lahir dalam ruang netral, melainkan terkait dengan kepentingan sosial. Begitu juga dengan Anthony Giddens yang menekankan teori strukturalis, dipakai untuk memahami bagaimana umat Islam menegosiasikan antara struktur (ajaran, norma) dengan agensi (praktik individu dan komunitas). Begitu pun pemikiran Habermas tentang rasionalitas komunikatif juga relevan, karena Islam di ruang publik menuntut adanya ruang diskursif yang sehat dan demokratis.

c. Aplikasi Teori Sosial dalam Studi Islam

1) Kontekstualisasi Ajaran: Islam harus dipahami secara dinamis sesuai realitas sosial, bukan secara kaku dan ahistoris.

2) Kritik terhadap formalisme agama: Masdar Hilmy menekankan bahwa formalisasi syariat tidak otomatis membawa keadilan sosial. Sebaliknya, nilai Islam harus diterjemahkan dalam bentuk praksis yang menyejahterakan masyarakat.

3) Kontribusi bagi problem sosial: Studi Islam seharusnya mampu menawarkan solusi nyata terhadap persoalan bangsa,

seperti kemiskinan, kesenjangan sosial, radikalisme, dan degradasi moral.

- 4) Pendekatan multidisipliner: Islam perlu dikaji dengan memadukan ilmu sosial, politik, budaya, bahkan ekonomi, agar analisisnya lebih menyeluruh.

Dengan demikian, pendekatan teori sosial Masdar Hilmy dapat membawa studi Islam keluar dari keterkungkungan dogmatis, menuju pemahaman yang lebih membumi, realistik, dan transformatif.

d. Islam Profetik Masdar Hilmy

Selain menekankan pentingnya teori sosial Masdar Hilmy juga mengembangkan gagasan tentang Islam profetik, yang merupakan pengembangan dari konsep ilmu sosial profetik yang diperkenalkan Kuntowijoyo. Islam profetik pada dasarnya merupakan paradigma yang berupaya mengembalikan fungsi agama

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ
J E M B E R**

1) Konsep Dasar Islam Profetik

Masdar Hilmy memahami Islam profetik sebagai paradigma yang memadukan tiga dimensi utama:

- a. Humanisasi (*amar ma'ruf*): Islam harus memanusiakan manusia, menjunjung tinggi harkat

martabat kemanusiaan, serta melawan segala bentuk diskriminasi dan ketidakadilan.

- b. Liberasi (*nahi munkar*): Islam harus menjadi kekuatan pembebasan dari segala bentuk penindasan, baik politik, ekonomi, maupun budaya.
- c. Transendensi (*tu'minuna billah*): Setiap upaya humanisasi dan liberasi harus berakar pada kesadaran spiritual dan transendensi kepada Tuhan.

Tiga pilar ini menunjukkan bahwa Islam profetik tidak sekadar berhenti pada ritualitas, tetapi menekankan pada perwujudan nilai-nilai etis dan sosial dalam kehidupan masyarakat.¹¹⁹

2) Islam Profetik dalam Ruang Publik

Masdar Hilmy mengkritik kecenderungan sebagian umat Islam yang mendorong formalisasi syariat di ruang publik. Baginya, Islam tidak semestinya hadir melalui simbol dan aturan formal yang dipaksakan, melainkan melalui substansi nilai yang menyemai keadilan, kejujuran, toleransi, dan solidaritas sosial.

Islam profetik mendorong agar agama tampil sebagai etika sosial yang memberikan arah moral bagi pembangunan

¹¹⁹ Masdar Hilmy, *Islam Profetik: Substansiasi Nilai-Nilai Agama dalam Ruang Publik* (Yogyakarta: Kanisius, 2008). 30

bangsa. Dalam konteks Indonesia, Islam profetik hadir untuk memperkuat demokrasi, memperkuat nilai kemanusiaan dalam Pancasila, serta melawan kecenderungan radikalisme dan eksklusivisme agama.

3) Implikasi Konseptual

- a) Reformasi Pemikiran Keagamaan: Islam harus keluar dari eksklusivitas dan membuka diri terhadap nilai-nilai universal kemanusiaan.
- b) Penguatan Civil Society: Islam profetik mendorong umat untuk aktif dalam ruang publik, memperjuangkan keadilan sosial, dan membangun keadaban demokratis.
- c) Kritik terhadap Politisasi Agama: Agama seharusnya tidak dijadikan instrumen kekuasaan, melainkan kekuatan moral yang mengoreksi kekuasaan.
- d) Etika Sosial Keagamaan: Nilai-nilai Islam profetik harus menjadi pedoman dalam tata kelola politik, ekonomi, hukum, dan budaya.¹²⁰

C. Kerangka Konseptual

Kerangka konseptual dalam penelitian ini dijabarkan dan digambarkan

peneliti dalam skema alur penelitian sebagai berikut;

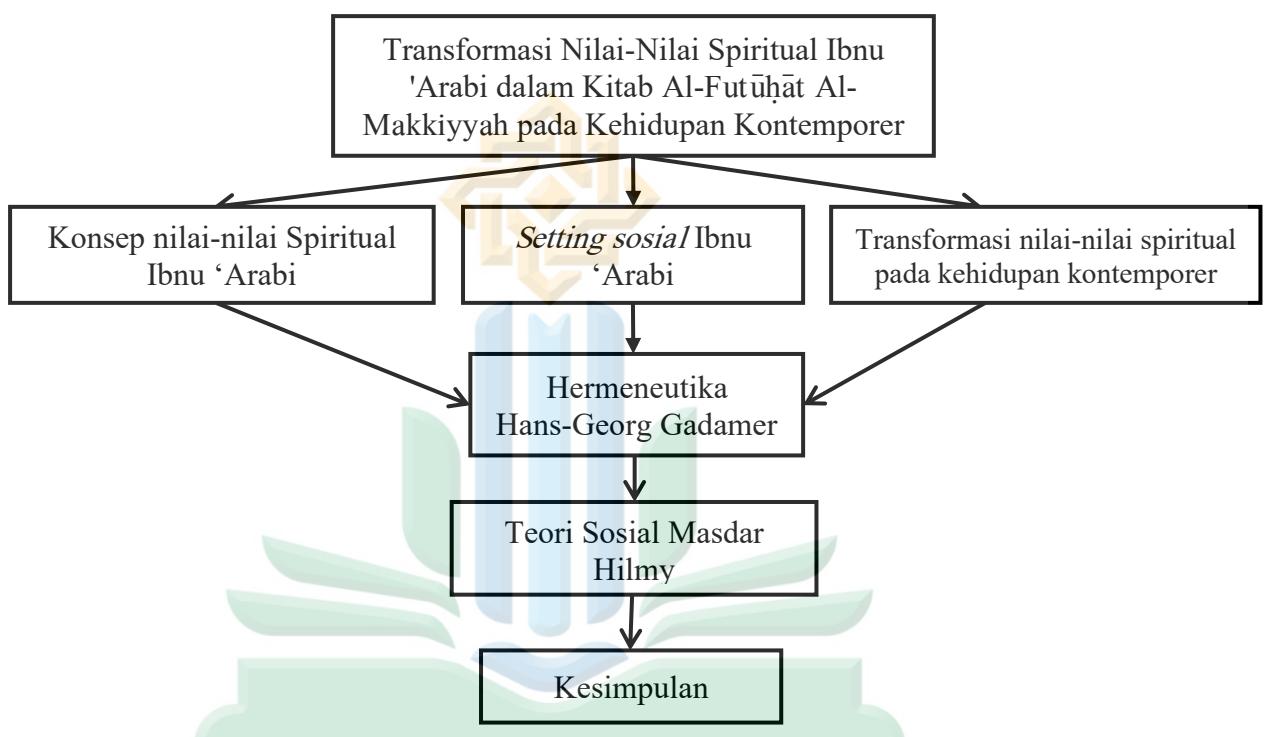
1. Membicarakan pemikiran nilai-nilai spiritual Ibnu 'Arabi yang terdapat dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah, maka kajian hermeneutika ini

¹²⁰ Hilmy. 31

menjadi langkah awal yang penting sehingga memperoleh dasar pemahaman terhadap pola fikir Ibnu 'Arabi tentang nilai-nilai spiritualitasnya. Perihal tersebut disebabkan suatu pemikiran yang tidak pernah lahir dari ruang kosong, namun melalui berbagai pengalaman hidup yang telah dijalani serta *setting sosial* yang membersamai.

2. Menyusun paradigma baru yang berkaitan dengan nilai-nilai spiritual yang terkandung dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah berdasarkan prespektif Ibnu 'Arabi sehingga dapat mempermudah pemahaman masyarakat terkait dengan maha karya tersebut yang terkenal sulit untuk dipahami. Perihal tersebut penelitian ini hendak menguraikan berbagai nilai spiritual yang telah dilalui oleh Ibnu 'Arabi semasa hidupnya sehingga memperoleh gambaran jelas dalam konstruksi pemikirannya.
3. Upaya mengetahui berbagai nilai spiritual yang terdapat dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah karya Ibnu 'Arabi, penulis menggunakan teori dari Hans-Georg Gadamer yang beranggapan bahwa hermeneutika merupakan seni untuk memahami suatu teks atau sastra dan teori Nasr Hamid Abu Zaid yang berpendapat bahwa hermeneutika merupakan respon terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir yang bersifat objektif-historis dari teks.
4. Upaya mengetahui implikasi sosial yang dapat mempengaruhi pemikiran karya Ibnu 'Arabi dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah,

penulis menggunakan teori sosial Masdar Hilmy yang beranggapan bahwa teori sosial sebagai perangkat penting untuk memahami dinamika keislaman di tengah masyarakat modern yang selalu berinteraksi dengan kondisi sosial, politik, ekonomi, dan budaya.



Gambar 2.2 Kerangka Konseptual
**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
 KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 J E M B E R**

BAB III

PENYAJIAN DAN ANALISIS DATA

A. Konsep Nilai-Nilai Spiritual pada Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah

Secara ringkas dapat dikemukakan bahwa pemikiran-pemikiran Ibnu ‘Arabi mencakup hampir semua permasalahan pembahasan filsafat. Tetapi inti pemikirannya terletak pada konsep faham *wahdat al-wujūd*, yaitu faham yang didasarkan atas kesatuan dari keesaan wujud Allah. Konsep nilai spiritualitas pada kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah merupakan usaha *bāṭiniyah* yang digunakan oleh Ibnu ‘Arabi untuk menuju pada tujuannya (Allah SWT) melalui beberapa konsep spiritual berikut;

1. Kesatuan Wujud (*Wahdat al-Wujūd*)

Pendapat Ibnu ‘Arabi mengenai wujud, erat kaitannya dengan faham *wahdat al-wujūdnnya*. Menurut Ibnu ‘Arabi, pada hakikatnya wujud hanyalah satu, yaitu wujud Allah yang mutlak (*wujūd al-muṭlaq*) atau wujud yang universal (*wujūd al-kullī*) yang merupakan realitas puncak dari semua yang ada. Menurut Seyyed Hossein Nasr hakikat wujud merupakan pensucian Zat Ilahi dari setiap perbandingan dan perbedaan. Sebab Allah dalam ke-Maha Esaan-Nya (*al-Āḥādiyah*) secara mutlak, adalah di atas segala sifat-sifat-Nya. Oleh karenanya tidak menerima pembagian, dan mutlak ke-Esaan-Nya. Sedangkan di atas taraf kesendirian maka di sana terdapat ketetapan asasi, atau sifat-sifat yang tumbuh dari semua sifat-sifat wujud, dan setiap segi-segi makrifat.¹²¹

¹²¹ Nasr, *Islam, Sains, dan Muslim: Pergulatan Spiritualitas dan Rasionalitas*. 109

Dengan demikian, hakikat wujud adalah di atas setiap sifat-sifat yang disifatkan kepadanya. Perihal tersebut juga diperkuat dengan ungkapan Ibnu ‘Arabi berikut;

الْحُقُّ تَعَالَى يُوصَفُ بِالْوُجُودِ الْمُطْلَقِ، لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَوْجُودٌ لَيْسَ بِسَبَبٍ وَلَا بِسَبَبِ أَيِّ شَيْءٍ أَخْرَى. إِنَّهُ مَوْجُودٌ بِذَاتِهِ. وَالْمَعْرِفَةُ الَّتِي تَصِفُ وُجُودَهُ لَيْسَتْ سَوَى جَوْهَرِهِ، لَكِنَّ جَوْهَرَهُ لَيْسَ مَجْهُولًا؛ بَلْ هُوَ مَعْرُوفٌ مِنْ خَلَالِ صِفَاتِ الْكَمِ.

Artinya: Allah yang maha benar disifati dengan *wujūd mutlaq*, karena sesungguhnya Allah yang maha benar wujud bukan karena suatu sebab dan bukan pula karena sebab sesuatu yang lain. Ia wujud dengan Dzat-Nya. Pengetahuan yang menyifati wujud-Nya hanyalah esensi-Nya, namun esensi-Nya bukan tidak dapat diketahui, akan tetapi dapat diketahui dari sifat-sifat kuantitasnya.¹²²

Berdasarkan ungkapan tersebut, realitas alam dan manusia sebagai bagian dari wujud adalah penampakan diri *wujūd al-mutlaq*, yang merupakan sumber dan awal dari semua yang wujud. Apapun yang disifatkan kepada-Nya, realitas alam dan semua yang wujud, adalah sifat tersebut, karena wujud realitas adalah wujud-Nya, sebagai bukti akan keberadaan-Nya. Realitas alam dan manusia butuh kepada-Nya, dan dari segi wujud-Nya, sedangkan Allah SWT kepada yang maujud (realitas alam dan manusia) sebagai penampakan akan diri-Nya, sekaligus menjadi bukti akan keberadaan-Nya.

Teori *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi sekilas mirip dengan teori *ḥulūl* al-Ḥallāj, namun sebenarnya berbeda. Ibnu ‘Arabi mengubah teori *ḥulūl* al-Ḥallāj secara mendasar dan memperluasnya, menegaskan bahwa sifat

¹²² Muhy al-Dīn Ibn ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, ed. oleh Ahmad Samseddin, III (Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut, 2011). Juz 1, 119

ketuhanan hanya *bertajalli* pada dirinya sendiri, bukan pada entitas lain, begitu pula sebaliknya dengan sifat manusia. Teori *ḥulūl* al-Hallāj, masih terdapat dualitas antara Tuhan dan manusia, sedangkan dalam teori Ibnu ‘Arabi hanya ada keesaan, dengan dualitas nisbi. Al-Hallāj menekankan hubungan antara Tuhan (*lahūt*) dan manusia (*nasūt*), sementara Ibnu ‘Arabi menekankan relasi kesatuan antara Tuhan dan manifestasi-Nya.¹²³

Tahap puncak yang dicapai oleh seorang *sūfī* dalam perjalanan spiritualnya menurut Ibnu ‘Arabi ialah ketika telah mencapai *wahdat al-wujūd* sehingga menjadi manusia *rabbānī* melalui pribadi yang selalu dalam keadaan menyatu dengan Tuhan. *Ma’rifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya *sūfī* akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya.

Di antara ajaran Ibnu ‘Arabi berkaitan dengan dimensi spiritual Islam yang penting untuk dikaji adalah ajaran tentang *musyāhadah*. *Musyāhadah* adalah bagian dari ihsan yang merupakan tingkatan paling tinggi dalam agama Islam. *Musyāhadah* perlu ditumbuhkan dalam jiwa umat Islam di tengah krisis penganagan diri, krisis spiritual, dan krisis dalam berbagai dimensi kehidupan pada hari ini.¹²⁴

Dalam *Al-Futūhāt Al-Makkiyah* pembahasan mengenai *musyāhadah*, Ibnu ‘Arabi meringkasnya dengan sebuah syi’ir sebagai berikut:

إِذَا أَشْهَدْتَ فَأَثْبِتْ يَا غُلَامْ # يَصِحُّ لَكَ الْمَكَانُهُ وَالْمَقَامُ

¹²³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-’Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadima, 1995). 56

¹²⁴ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*.

فَتَشَهَّدُ بِعَقْلِكَ فِي حِجَابٍ # وَمَشَهَدُهُ قَوِيٌّ لَا يُرَأْمُ
 وَتَشَهَّدُ بِهِ فِي كُلِّ شَيْءٍ # وَلَيْسَ لَهُ الْوَرَاءُ وَلَا الْأَمَامُ
 تَؤْمُنُ بِهِ وَتَقْصِدُهُ وَمَا هُوَ # إِعْصُودٌ لَنَا وَهُوَ الْإِمَامُ
 وَتَسْكُنُ عِنْدَ رُؤُبَيْهِ سُكُونًا # يَكُونُ بِهِ التَّحْقِيقُ وَالسَّلَامُ

Artinya: Jika kamu diberi maqom *musyāhadah*, maka menetaplah nak!. Kedudukan dan maqom kamu akan sah. Maka kamu akan menyaksikan-Nya dengan akal yang tertutup, dan tempat melihatnya itu kuat dan tidak baik. Kamu akan menyaksikan-Nya di segala sesuatu, dan bagi-Nya tidak ada mundur dan maju. Kamu menuju peda-Nya dan menghendaki-Nya, namun hal itu tidak dikehendaki bagi kami, dan itu adalah imam. Kamu tenang sekali ketika melihatnya, dengan-Nya menjadi nyata dan selamat.¹²⁵

Dari syi'ir tersebut Ibnu 'Arabi menyimpulkan bahwa *musyāhadah* adalah saling menyaksikan antara dirimu dengan Allah SWT, dan tidak ada sesuatu yang lain yang mengikuti dirimu ketika menyaksikan-Nya, jadi *musyāhadah* adalah kondisi spiritual yang benar-benar dialami oleh seorang hamba yang telah mencapai *haqīqat*, karena sebenarnya hamba tersebut sedang wujud dari keberadaan *haqīqat*-Nya.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ**
Wahdat al-wujūd secara otomatis menyebabkan segala *asma'*, *ahwāl*, dan *af'āl* sebagai perilaku dari individu tersebut yang tersifati oleh sifat-sifat dari Tuhan-Nya. Bagi Ibnu 'Arabi, *wahdat al-wujūd* tidak akan membawa pada kegilaan sebagaimana framing manusia klasik. Dengan saling menyatu kepada Tuhan, manusia dapat menyerap sifat-sifat Tuhan ke dalam dirinya, sehingga semakin nyata eksistensinya sebagai manusianya Tuhan di muka bumi.

¹²⁵ 'Arabī. Juz 4, 185

Setiap individu yang telah mencapai derajat spiritualitas maqam ma'rifat akan dapat memiliki sifat-sifat Tuhan, sifat-sifat Tuhan terefleksi dalam *asma'-asma'-Nya*, sebagaimana yang termaktub dalam al-*asma'* al-*husnā* Allah. Dalam Al-Futūhāt Al-Makkiyyah Ibnu 'Arabi mengatakan:

لَمَّا حَلَقَ اللَّهُ الْإِنْسَانَ عَلَى صُورَتِهِ وَلَهُ تَعَالَى الْعَزَّةُ وَالْكِبْرِيَاءُ وَالْعَظَمَةُ مَرَّتْ هَذِهِ الْأَحْكَامُ فِي الْعَبْدِ، فَإِنَّمَا أَحْكَامٌ تَتَبَعُ الصُّورَةَ الَّتِي حُلِقَ عَلَيْهَا الْإِنْسَانُ وَتَسْتَلِمُهَا، فَيَظْهُرُ بِالرِّيَاسَةِ وَالْتَّقْدِيمِ، وَكُلُّمَا تَمَكَّنَ مِنَ التَّثْبِيرِ فِي غَيْرِهِ فَإِنَّهُ يُؤْرِثُ، وَجِدُّهُ فِي نَفْسِهِ طَلَبٌ ذَلِكَ، وَرِجَالُ اللَّهِ هُمُ الَّذِينَ لَا يَصْرِفُهُمْ خَلْفُهُمْ عَلَى الصُّورَةِ عَنِ الْفَقْرِ وَالذَّلَّةِ وَالْعُبُودِيَّةِ، وَإِذَا وَجَدُوا هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي إِقْتَضَاهُ خَلْفُهُمْ عَلَى الصُّورَةِ وَلَا بُدُّ، ظَاهِرُوْ فِي الْمُوَاطِنِ الَّتِي عَيَّنَ الْحُقُّ هُمْ أَنْ يَظْهُرُوا بِذَلِكَ فِيهَا.

Artinya: Ketika Allah menciptakan manusia sesuai dengan bentuknya dan bagi-Nya kemuliaan, kebesaran, dan keagungan. Maka hukum-hukum ini berlaku pada hamba, karena hukum-hukum tersebut mengikuti bentuk yang digunakan untuk menciptakan manusia dan mengharuskannya. Manusia tampak sebagai pemimpin dan maju, dan setiap kali ia mampu mempengaruhi orang lain, ia akan mempengaruhi, dan ia menemukan dalam dirinya pencarian itu, dan *rijālullāh* adalah mereka yang tidak melewatkannya dari bentuk merasa butuh, kehinaan, dan '*ubūdiyyah*. Dan jika mereka menemukan hal ini yang dituntut oleh citra mereka, maka mereka akan muncul di tempat-tempat yang telah ditentukan oleh Allah yang maha benar bagi mereka untuk muncul dengan bentuk itu di dalamnya.¹²⁶

Mengingat Allah menciptakan manusia dalam bentuk dirinya, sementara Allah memiliki sifat keagungan (*'Izzah*), kebesaran (*'Adzamah*), dan kesombongan (*Kibriyā*), maka sifat-sifat ini melekat pada bentuk Tuhan dimana manusia tercipta dalam bentuknya itu. Karenanya manusia memiliki sifat kepemimpinan dan sifat menonjolkan diri. Apapun yang

¹²⁶ 'Arabī. 13

memungkinkan untuk memberi pengaruh kepada sesuatu yang lain, maka ia bisa melakukannya.

Kemudian di dalam dirinya sendiri terdapat tuntutan ke arah itu, namun *rijālullāh* sekalipun diciptakan atas bentuk Tuhan, maka lantas tidak lepas dari sifat-sifat merasa butuh (*al-Faqr*), hina (*al-Dzillah*), dan penghambaan (*al-'Ubūdiyyah*). Konsekuensi penciptaan diri mereka atas bentuk Tuhan, maka mereka mempergunakanya pada situasi dan kondisi yang ditentukan oleh Allah.

2. Manusia Sempurna (*Insān Kāmil*)

Ibnu 'Arabi mengungkapkan bahwa para wali berada dalam kedudukan yang setingkat dengan para nabi, termasuk Nabi Muhammad SAW. Karena itu, cukup mengherankan bila, seperti sudah dikemukakan sebelumnya, tiba-tiba Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa Nabi Muhammad SAW juga merupakan *Logos* atau *Haqīqah Muḥammadiyyah* yang merupakan asas penciptaan dan karena itu lebih tinggi dari pada para wali.

Berdasarkan berbagai prespektif yang telah dijelaskan, perbedaan antara *Haqīqah Muḥammadiyyah* dengan Nabi Muhammad SAW. Kalau *Haqīqah Muḥammadiyyah* adalah manifestasi *Ilāhi* dan realitas dari segala penciptaan, yang mana semua manusia memiliki ini, sedangkan Nabi Muhammad SAW adalah sosok manusia yang paling sempurna dalam memanifestasikan penyatuannya dengan *Haqīqah Muḥammadiyyah*.

Secara antroposentrisme Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa, manusia adalah jalinan yang menghubungkan *asmā'-asmā'* Allah yang belum

termanifestasi, yaitu realitas-realitas alam yang masih belum terpisah-pisah dan eksistensi-eksistensi partikular yang telah terpisah-pisah dari alam semesta. *Asmā'-asmā'* Allah menjadikan manusia benar-benar terpisah dalam alam semesta, karena pengetahuan manusia tentang alam semesta melalui realitas-realitas yang melekat dalam dirinya sangat penting untuk pemilahan alam semesta.¹²⁷

Ibnu ‘Arabi tampaknya berpikiran bahwa, jika manusia tidak berada di alam semesta, maka sebuah pohon tidak pernah menjadi pohon, dan begitu juga gunung tidak menjadi gunung. Di awal kitab *fuṣūṣ al-ḥikam*, dia mengandaikan alam semesta sebelum penciptaan manusia sebagai cermin yang kotor, sejenis materia prima, dunia tanpa suara, tanpa warna dan tanpa bentuk.

Melalui manusia alam dikilapkan dan dapat memantulkan citra Tuhan. Lebih jauh, manusia dibandingkan dengan pupil mata yang melalui itu Tuhan melihat makhluknya.

Tuhan melakukan kontak langsung dengan alam ciptaan-Nya melalui manusia. Namun, manusia memiliki keserupaan baik dengan Tuhan melalui *asmā'-asmā'*-Nya dan dengan alam semesta melalui realitas-realitasnya. Tentu, tidak berarti bahwa manusia dalam pengertian apapun, lebih superior daripada Tuhan, karena transendensi mutlak Tuhan yang mencegahnya.

¹²⁷ Muhammad Nasiruddin, Helmi Syaifuddin, dan Ahmad Khalil, “The Concept Of *Insān Rabbānī* In Ibn ‘Arabī’s Thought: A Semiotic Analysis Through Charles S. Peirce’s Framework,” *Al-A’rif: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 21, no. 2 (2024): 180–225, <https://doi.org/10.22515/ajpif.v21i2.10426>.

Kesempurnaan manusia disimbolkan oleh Ibnu ‘Arabi dengan istilah *Insān Kāmil*. Dalam dimensi antropologi sering kali teori Ibnu ‘Arabi dinamakan dengan teori Insan Kamil, hal tersebut bisa dibenarkan karena Ibnu ‘Arabi adalah pemikir pertama yang menggunakan istilah tersebut dalam pengertian teknis. Namun meskipun istilah tersebut istilah umum di kalangan para pengikut Ibnu ‘Arabi pada masa berikutnya, dan menjadi masyhur khususnya dengan adanya karya dari Syekh ‘Abdul Karīm Al-Jillī, *Al-Insān Al-Kāmil Fī Ma’rifat Al-Awākhir Wa Al-Awā’il*.

Realitanya, Ibnu ‘Arabi sendiri justru jarang menggunakan istilah tersebut dalam sejumlah karyanya. Dalam karyanya yang paling matang dan berpengaruh yaitu *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, Ibnu ‘Arabi menggunakan istilah *Insān Kāmil* hanya tujuh kali. Pada bagian ini, kita akan meneliti sifat manusia Ibnu ‘Arabi yang dilambangkan dengan nabi Adam yang diciptakan dalam *suroh* Tuhan.

Perihal tersebut Ibnu ‘Arabi mengatakan:

الإِنْسَانُ عَالَمٌ صَغِيرٌ، وَهُوَ نِسْتَأْنَةُ اللَّهِ إِلَيْهِمْ. وَكُلُّهُمُ اللَّهُ فِي تَدْبِيرِ الْجَسَدِ، وَعَيْنَاهَا حَلِيفَةً عَلَيْهِ، فَبَانَ لَهُمْ أَكْثَرُهُمُ الْخُلْقَاءُ فِيهِ.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQI**

Artinya: Manusia adalah alam yang kecil, hal tersebut merupakan hubungan Allah SWT dengan mereka. Allah telah mewakilkan kepada mereka untuk mengatur tubuhnya dan Allah SWT telah menentukan *rūḥ* kholifahnya tubuh, maka telah jelas bagi manusia bahwasannya mereka adalah kholifah dalam tubuhnya.¹²⁸

¹²⁸ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 1, 272

Kekhalifahan *rūḥ* atas kerajaan tubuh dan pengelolaannya ditafsirkan oleh Ibnu ‘Arabi dalam konteks yang bersifat lebih metafisis dan teologis. Jadi, nabi Adam mewakili perpaduan seluruh realitas alam semesta yang merupakan *suroh* lahirnya, sedangkan *asmā’-asmā’* Tuhan merupakan cermin batinnya.

Dalam kitab yang sama, Ibnu ‘Arabi juga menyebut adanya tingkatan-tingkatan wali yang secara berurutan dari atas ke bawah, yaitu sebagai berikut: *qutb*, *ghauth*, *nuqabā’*, *autād*, *abrār*, *abdal*, dan *akhyaṛ*. Bahkan dia mengatakan bahwa ada tujuh orang *abdal* yang masing-masing akan muncul setiap tujuh musim.¹²⁹

3. Cinta Ilahi (*al-Hub al-Ilāhi*)

Sebagai manusia yang meyakini adanya keesaan akan realitas Tuhan, jalan agama merupakan jalan yang perlu dipijak oleh setiap penganutnya, dalam perjalanannya agama telah melahirkan banyak jalan menuju Tuhan, serta tingkatan-tingkatannya dalam menghambakan diri sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa. Manusia yang tiada daya dan tiada upaya dalam menjalani kehidupan dengan berbagai rintangan dan badi dunia yang setiap detik dan setiap tempat menemani, menjadikannya tersungkur dalam kenyataan yang tidak bisa ditolak, bahwa manusia adalah mahluk yang lemah. Sebagai seorang makhluk, sepatutnya menjadi keharusan bagi manusia menghambakan diri pada Tuhan.

¹²⁹ Ibrahim, “Psikologi Spiritualitas Menyelami Dimensi Batin Manusia.”

Ibnu ‘Arabi mengindikasikan bahwa segala hal yang telah diciptakan oleh Allah SWT di dunia ini merupakan satu kesatuan dari cinta kasih tuhan dan menjadi bagian dari-Nya sehingga menjadi monisme dan disebut sebagai cinta. Perihal cinta atau *mahabbah* tersebut, Ibnu ‘Arabi menegaskan konsep segala sesuatu berasal dari cinta sebagaimana dalam syi’irnya:

مِنْ الْحُبِّ أَصْلُنَا، وَمِنْ الْحُبِّ وُلِدْنَا، وَنَحْنَ مِظَالَةُ الْحُبِّ نَسِيرُ فِي الطَّرِيقِ، وَبِسَبِبِ الْحُبِّ نَعُودُ إِلَى الْأَصْلِ.

Artinya: Dari cinta kita berasal. Dari cinta kita terlahir. Di bawah payung cinta kita menyusuri jalan. Dan sebab cinta kita akan pulang ke asal.¹³⁰

Berdasarkan syi’ir Ibnu ‘Arabi tersebut kita bisa memahami segala sesuatu berasal dari cinta, bahwa Tuhan yang menciptakan kita adalah cinta, Tuhan sendiri adalah cinta dan pemilik dari cinta, kita bisa mengatakan bahwa sebagai mahluk yang tercipta dari cinta harus mewarisi sifat-sifat cinta, yaitu kasih sayang. Perihal tersebut sesuatu yang berasal dari cinta akan kembali terhadap cinta itu sendiri.

Konsep *mahabbah* yang dicurahkan Ibnu ‘Arabi mengungkapkan terkait dengan kebebasan seorang hamba dari keharusan menjalankan syari’at pada hamba yang mencintai dan dicintai Allah SWT. Konsep *mahabbah* akan menuai banyak pertentangan apabila pemahamannya tidak

¹³⁰ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 480

berdasarkan keilmuan yang mumpuni ataupun belum pernah mengalaminya. Ibnu Arabi menegaskan bahwa:

الْحُبُّ مُزِيلٌ لِلْعُقُولِ، وَمَا يُؤَاخِذُ اللَّهُ إِلَّا الْعُقَلاءُ، لَا الْمُحِبِّينَ، فَإِنَّهُمْ فِي أَسْرِهِ، وَتَحْتَ حُكْمِ
سُلْطَانِ الْحُبِّ.

Artinya: Cinta dapat menghilangkan akal, sedangkan Allah hanya memberikan menyiksa pada orang-orang yang berakal, bukan bagi orang-orang yang mabuk cinta kepada-Nya. Para pencinta Allah masuk ke dalam lindungannya dan mereka di bawah kendali kuasa cinta.¹³¹

Berdasarkan syi'ir tersebut, dapat diketahui bahwa syari'at tidak dibebankan kepada seseorang yang tidak berakal sehat, sebab kecintaan terhadap Allah SWT, sebab syarat orang melakukan syari'at yakni berakal. Akan tetapi cinta, kecintaan terhadap sang pecinta tidak semena-mena diakui oleh banyak orang. Sebab hanya melalui bentuk pengetahuan dan perasaan yang dirasakan dari perjalanan panjang spiritualitasnya lah seseorang akan mendapat bimbingan dari penguasa cinta serta memperoleh lindungan darinya.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER**

Ibnu 'Arabi mengungkapkan bahwa orang yang sedang mabuk cinta akan hilang akalnya dan tidak mempunyai kekuatan untuk memilih mana yang baik dan mana yang buruk, sedangkan *jazā'* atau pertanggungjawaban adalah bagi hamba yang mempunyai akal dan kekuatan untuk menentukan pilihan. Orang yang sedang mabuk cinta *Ilāhi* seperti kaum ahlu badr yang Allah SWT ampuni dosanya dan mengizinkan mereka untuk melakukan segala sesuatu sekehendak mereka. Ibnu 'Arabi menambahkan bahwa orang

¹³¹ 'Arabī. Juz 3, 490

yang sedang mabuk cinta *Ilāhi* tak ubahnya seperti orang gila yang segala perbuatannya, baik itu perbuatan baik ataupun buruk tidak terkena hisab.

B. *Setting Sosial yang Mempengaruhi Pemikiran Ibnu ‘Arabi*

1. Kelas dan Status Sosial

Muhammad Ibnu ‘Afī ibnu Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu ‘Abdillāh Al- Ḥātim At-Ṭā’ī atau yang sering dikenal dengan sebutan Asy-Syekh Al-Akbār Muhyiddin Ibnu ‘Arabi. lahir di Murcia, Andalusia pada malam Senin tanggal 17 Ramadan tahun 560 H/1165 M. Ia adalah keturunan Ḥātim At-Ṭā’ī (w. 578 M.) pada masa pemerintahan khalifah Al-Mustanjid Billah di kerajaan Abū ‘Abdillāh Muhammad bin Sa’ad bin Mardanisy, seorang penyair dari Bani Tayy yang terkenal akan kedermawanan dan kekesatriaannya. Bani Tayy adalah suku asli Yaman yang bermigrasi ke pegunungan Arab sebelah utara lalu berkembang menjadi salah satu suku terbesar di jazirah Arab. Kemudian pada awal-awal penaklukan Islam, sebagian dari mereka bermigrasi ke Andalusia.¹³²

Ayah Ibnu ‘Arabi, adalah seorang pegawai pemerintah yang membantu Muhammad bin Sa’ad bin Mardanisy, penguasa Murcia kala itu. Keluarga beliau memiliki kedudukan sosial yang tinggi, karena paman dari pihak ibunya adalah seorang penguasa di Tlemcen, Algeria, dan beliau sendiri memiliki hubungan yang baik dengan beberapa raja setempat pada masa akhir hayatnya. Ketika dinasti Almohad menguasai Murcia (567/1173), keluarga beliau pindah ke Seville, di mana ayah beliau kembali

¹³² ‘Arabī. 5

menjadi pembantu pemerintah dan Ibnu ‘Arabi sendiri sempat diangkat sebagai sekretaris oleh seorang gubernur.¹³³

Masa kecil Ibnu ‘Arabi, setidaknya selama kurang lebih delapan tahun ia habiskan berada di dalam lingkungan kerajaan Mardanisy yang terletak di Murcia. Saat itu Murcia dikenal sebagai daerah dengan tanah yang subur sehingga diberkati dengan lahan pertanian dan kebun-kebun yang melimpah. Namun, sebagai kerajaan yang anti terhadap kesultanan al-Muwahhidun, kemakmuran tersebut runtuhan karena timbul perpeperangan. Pada tahun 1168 M. yang bertepatan pada tahun 563 H., Abū Ya’qūb sebagai pemimpin kerajaan dan menandatangi perjanjian damai dengan raja Leon dan Castile. Pada tahun 565 H., terjadi gempa bumi di Andalusia. Kordoba, Sevilla dan Grenada mengalami kehancuran, namun secara ajaib Murcia selamat dari kehancuran akibat gempa tersebut.¹³⁴

2. Pekerjaan dan Peran Sosial

Ibnu ‘Arabi mulai sering menemani perjalanan kerja ayahnya ketika keadaan Sevilla memasuki masa kelam setelah tahun 568-569 H., sehingga ia pun mulai masuk ke dalam lingkungan keluarga bangsawan Andalusia dan sempat dijanjikan jabatan sebagai sekretaris gubernur Sevilla di usia yang masih sangat belia. Namun Ibnu ‘Arabi menjalani masa remajanya dengan keraguan hasrat untuk menikmati keindahan dunia yang fana’ dan perasaan rindu untuk kembali ke jalan Tuhan. Ibnu ‘Arabi di masa

¹³³ ‘Arabī. 5

¹³⁴ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 3

remajanya belum bisa meninggalkan musik sepenuhnya bersama sahabat-sahabatnya, dan pada masa ini proses taubat Ibnu ‘Arabi bukan seperti bentuk taubat yang tiba-tiba, dengan melakukan penolakan terhadap maksiat secara menyeluruh. Oleh karena itu, fase jahiliyyah disebut juga sebagai fase *ghaflah*.¹³⁵

Tahun 590 H., bertepatan pada 1193 M., pada usia tiga puluh tahun, Ibnu ‘Arabi meninggalkan Andalusia untuk pertama kalinya dan pergi ke Tunisia. Tujuh tahun selanjutnya, sebuah visi menginstruksikan untuk pergi ke timur. Beliau pergi haji ke Mekkah tahun 599 H., bertepatan 1202 M., dan dari sana, dilanjutkan dengan perjalanan meluas ke daerah-daerah pusat Islam. Menetap beberapa waktu lamanya di Mesir, Irak, Suriah dan Rum (Turki saat ini), namun tidak pernah pergi ke Iran. Tahun 620 H., bertepatan 1223 H., beliau menetap di Damaskus beserta beberapa orang murid hingga akhir hayatnya pada tahun 638 H., bertepatan 1240 M.¹³⁶

Ibnu ‘Arabi menghabiskan masa hidupnya dengan belajar, menulis, dan mengajar. Di saat yang sama, beliau juga terlibat dalam kehidupan sosial dan politik di masyarakat, memiliki hubungan yang baik dengan sekurang-kurangnya tiga raja setempat yang salah satu di antaranya menguasai dengan baik karya-karya Ibnu ‘Arabi.

Sebuah dokumen tahun 632 H., bertepatan 1234 M., yang disebut Ijāzah li al-Mālik al-Muzaffar, Ibnu ‘Arabi memberi izin kepada

¹³⁵ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 5

¹³⁶ Philip K. Hitti, *History Of The Arabs*, ed. oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi, X (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010). 6

Ayyūbid Mużaffaruddīn Mūsa, yang berkuasa di Damaskus antara tahun 627 H., bertepatan 1229 M., sampai 635 H., bertepatan 1238 M., untuk mengajarkan seluruh karyanya yang menurut beliau sendiri berjumlah 290 karya. Dalam dokumen yang sama, Ibnu 'Arabi menyebutkan nama 90 orang guru ilmu-ilmu agama yang beliau pernah belajar kepada mereka.¹³⁷

3. Nilai, Norma dan Adat Kebiasaan

Pelatihan dogmatis dan intelektual Ibnu 'Arabi dimulai di pusat budaya dan peradaban Muslim Spanyol seperti yang dikenal sebagai Sevilla pada tahun 578 H. Sebagian besar guru-gurunya yang disebutkan dalam Ijāzah li al-Mālik al-Mużaffar adalah ulama' dari era Almohad dan beberapa dari mereka juga memegang jabatan resmi sebagai Qādi dan Khaṭib. Saat kecil ayahnya mengirimnya ke ahli hukum terkenal yaitu Abū Bakr bin Khalaf untuk mempelajari Al-Qur'an.¹³⁸

Ibnu 'Arabi mempelajari bacaan Al-Qur'an dari kitab Al-Kāfi dalam tujuh bacaan yang berbeda. Pekerjaan yang sama juga ditransmisikan kepadanya oleh *muqri'* lain, yaitu 'Abd al-Rahmān Ibn Ghālib Ibn al-Şarrāt. Pada usia sepuluh tahun, ia fasih dalam Qira'at; setelah itu ia mempelajari ilmu hadith dan fiqh dari para ulama terkenal saat itu.¹³⁹

Ibnu 'Arabi mempelajari hadith dan *sirah* dengan *muḥaddith* yaitu 'Abd al-Rahman al-Suhaylī, yang mengajarinya semua karyanya. Ia juga menghadiri ceramah Qādi Ibnu Zarkūn, yang meriwayatkan kepadanya

¹³⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 9

¹³⁸ Chittick. 12

¹³⁹ Hitti, *History Of The Arabs*. 30

Kitab Al-Taqassī dari Al-Shaṭibī dan memberinya *Ijāzah* (izin meriwayatkan kepada orang lain). Kemudian, ia belajar di bawah bimbingan 'Abd al-Haqq al-Azdī al-Ishbīlī, yang memiliki kitab hadith yaitu, *Aḥkām al-Kubrā*, *al-Wusṭā*, dan *al-Ṣughrā*.¹⁴⁰

Lingkungan keluarga Ibnu 'Arabi dikenal dengan cita-cita dan semangat spiritual yang kuat. Selain ayahnya, setidaknya ada tiga orang pamannya yang tentu juga turut memberikan dampak terhadap meningkatnya spirit spiritual bagi Ibnu 'Arabi dalam menjalani perjalanan spiritualnya. Satu orang paman Ibnu 'Arabi dari pihak ayah yaitu Abū Muḥammad 'Abdullāh bin Muḥammad Al-'Arabī Al-Ṭā'ī, dan dua orang paman dari pihak ibu yaitu Abū Muslim al-Khawlānī dan Yaḥyā bin Yughān.¹⁴¹

Kehadiran tiga orang paman yang tekun dalam menjalani jalan spiritual memiliki signifikansi dalam perjalanan spiritual Ibnu 'Arabi. Di kemudian hari, menurut Ibnu 'Arabi bahwa pamannya dari pihak ibu yaitu Abū Muslim al-Khawlānī termasuk ke dalam kategori *al-'ubbād*, yaitu golongan orang-orang ahli ibadah. Sebagian dari golongan *al-'ubbād* ini ada yang memilih untuk hidup menyendiri, dan ada juga yang memilih untuk tetap hidup bersosial di tengah masyarakat seperti biasa.

Karakteristik dari golongan *al-'ubbād* adalah ketekunan mereka dalam merenungkan persoalan pahala, huru-hara hari kiamat, surga dan

¹⁴⁰ Hitti. 89

¹⁴¹ Syaikh Ibrahim Gazur I-illahi, *Ana 'lHaqq: Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002). 17

nereka. Akan tetapi menurut Ibnu ‘Arabi, kekurangan dari golongan *al-‘ubbād* ini adalah mereka tidak bisa memahami objek-objek pengetahuan dan rahasia *Ilāhi* atau alam spiritual yang disebut dengan *alam malakūt*.

Paman lainnya yang juga berperan dalam perkembangan keilmuan adalah Ibnu ‘Arabi adalah Abū al-Wālid Ahmād bin Muḥammad al-‘Arabī. Menurut pengamatan Claude Addas, Abū al-Wālid ini lebih tepat disebut sebagai paman dari pihak ibu karena Ibnu ‘Arabi menggunakan istilah *khālun* untuk menyebut paman dalam catatannya, bukan menggunakan istilah ‘ammun. Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa dari pamannya ini ia menerima kitab Sirāj al Muhtadīn karya Qādi Ibn al-‘Arabi, yang berisi riwayat hadith dan pelbagai *ijāzah* keilmuan.

Adapun peran sang ibu terhadap motivasi keilmuan Ibnu ‘Arabi dapat dilihat dari pernyataannya di dalam Al-Futūhāt Al-Makkiyah bahwa ibunya sering mengunjungi Faṭimah bin al-Mutsannā, yang kemudian juga menjadi salah seorang guru spiritual Ibnu ‘Arabi. Menurut pengamatan Claude Addas, berdasarkan pernyataan ini dapat dilihat bahwa ibu Ibnu ‘Arabi sudah memiliki orientasi terhadap tasawuf.¹⁴²

4. Gaya Hidup dan Pola Interaksi

Ibnu ‘Arabi sempat merasakan gaya kehidupan hedonisme saat berada di Sevilla. Perihal tersebut, tidak lepas dari perkembangannya yang sangat pesat menjadi suatu kota metropolitan. Salah satu keunggulan yang berdampak pada kekuatan ekonomi dan politik dari kota Sevilla adalah

¹⁴² Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 41

keberadaan sungai Guadalquivir. Guadalquivir menjadi pusat kegiatan perdagangan, termasuk penyebaran anggur beserta minuman anggur, musik dan wanita untuk aktivitas pelacuran dan menjadi gaya hidup Ibnu 'Arabi kala itu.¹⁴³

Tahun 1204 M., Ibnu 'Arabi menjalin hubungan langsung untuk pertama kalinya dengan cabang dunia Islam di sebelah timur, meliputi Palestina, Syiria, Iraq, dan Anatolia. Sejak saat itu, dia menjalin hubungan dengan para penguasa dan raja, banyak diantara mereka yang menawarinya hak istimewa dan perlindungan.

Faktor yang akan memberi efek mendalam pada ajaran Ibnu 'Arabi berikutnya yaitu Majduddīn yang merupakan orangtua Sadrūddīn al-Qunawī, salah seorang tokoh kunci di antara murid-murid Ibnu 'Arabi. Sekitar pergantian tahun 1204-1205 M., Ibnu 'Arabi berangkat pergi bersama Majduddīn dan sahabatnya yang terpercaya yaitu 'Abdullāh Badr al-Habashī.

Ibnu 'Arabi mewakili tradisi *sūfī* dalam segala kemurnian, originalitas, dan universalitasnya. Mistikus besar ini percaya bahwa hal yang paling utama dalam keberadaan duniawi adalah wujudnya Sang Pencipta dalam kehidupan setiap orang dan manifestasi ilahinya yang beraneka ragam. Ibnu 'Arabi dikenal dalam tradisi *sūfī* sebagai *as-syekh al-akbar*. Ia adalah filsuf yang tak diragukan lagi paling baik dalam berteori tentang

¹⁴³ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 21

keesaan Tuhan, mengakui kehadiran *ilāhi* dalam segala bentuk dan di setiap tempat¹⁴⁴

Pola interaksi sosial Ibnu 'Arabi mencakup pengakuan terhadap keberagaman spiritual dan harmoni antar umat beragama, yang diwujudkan melalui sikap toleran dan penekanan pada tanggung jawab etis dan spiritual bersama sebagai manusia. Ia menganut tasawuf falsafi yang menekankan pengalaman mistis melalui hati, bukan sekadar akal. Meskipun tafsir Al-Qur'annya bisa sangat harfiah, pemahamannya didasarkan pada makna linguistik yang saling berkaitan, yang berbeda dari interpretasi literal yang umum.¹⁴⁵

5. Religiusitas dan Kepercayaan

Peristiwa paling penting dalam kehidupan Ibnu 'Arabi adalah ketika ia sakit saat remaja (sekitar usia 12 tahun), ketika itu, Ibnu 'Arabi hendak bermain dengan teman-temannya seperti layaknya seorang remaja pada umumnya, dan saat di tengah jalan secara spontan tiba-tiba Ibnu 'Arabi mengalami *ekstase kebatinan*, yang mana ketika mengalami hal itu, Ibnu 'Arabi di datangi Nabi Muhammad dengan mengatakan, "wahai Ibnu 'Arabi, apakah untuk ini engkau diciptakan?", kemudian dengan bergegas Ibnu 'Arabi pulang dan langsung 'uzlah, yang tujuannya hanya beribadah kepada Allah SWT.¹⁴⁶

¹⁴⁴ Indo Santalia, *WIHDATUL ADYAN: Membedah Konsep Kesatuan Agama Ibnu 'Arabi*, ed. oleh Andi Aderus (Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2014). 66

¹⁴⁵ Saumantri dan Ismail, "Teosofi Ibnu Arabi : Alternatif dalam Penafsiran Teks untuk Moderasi Islam." 41

¹⁴⁶ 'Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 6

Ada dua hal setidaknya yang bisa kita lihat dari peristiwa ini. Pertama, terlihat kapasitas *bātiniyah* yang diperlihatkan Ibnu ‘Arabi sejak usia muda. Kedua, peristiwa khusus ini tampaknya menunjukkan sejenis kematian dan kelahiran kembali melalui pertolongan Ilahi dalam bentuk ayat Al-Qur’ān. Kemampuan spiritual seperti ini, menunjukkan betapa matangnya Ibnu ‘Arabi terhadap persoalan-persoalan spiritual pada masa mudanya.¹⁴⁷

Bimbingan spiritual dari Nabi Isa, perintah untuk berpegang teguh pada Nabi Muhammad dipahami oleh Ibnu ‘Arabi sebagai perintah untuk mempelajari dan memperdalam Al-Qur’ān dan hadith. Pada sekitar usia delapan belas tahun ketika berada di Sevilla, Ibnu ‘Arabi menghadiri pengajian Abū Bakr Muḥammad bin Khalf al-Lakhmī (w. 585 H), dan dari Abū Bakr Muḥammad, Ibnu ‘Arabi telah mengambil pelajaran tentang tujuh jenis bacaan Al-Qur’ān dan juga mempelajari kitab al-Kāfi karya Muḥammad bin Syuraih (w. 476 H). Adapun Guru lainnya yang mengajarkan tujuh bacaan Al-Qur’ān kepada Ibnu ‘Arabi adalah ‘Abd Rahmān bin Ghālib bin Al-Syarrat.¹⁴⁸

Sedangkan pada bidang hadith, ia belajar kepada seorang pakar hadith yang terkenal di Andalusia yaitu Abd Rahmān al-Suhaylī (w. 581 H), dan pada saat yang sama Ibnu ‘Arabi juga belajar hadis kepada ‘Abd al-Haq al-Azdī al-Isybili, seorang penulis beberapa karya terkenal tentang hadith,

¹⁴⁷ Stephen Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ’Arabi*, V (Anqa Publishing, 2009). 186

¹⁴⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibnu ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 6

yaitu *Aḥkām al-Kubrā*, *al-Wuṣṭō*, serta *al-Ṣaghīr*. Untuk urusan fikih sebagian besar guru-guru Ibnu ‘Arabi menganut mazhab Maliki, sebab merupakan mazhab terbesar di Andalusia.¹⁴⁹

Sebelum berusia dua puluh tahun, sekitar empat atau lima tahun setelah pertemuan Ibnu ‘Arabi dengan Ibnu Rusyd di Kordoba pada masa awal taubatnya dan praktik asketisme ekstrem di bawah bimbingan Nabi Isa, Ibnu ‘Arabi mencapai suatu maqam dengan ciri khasnya adalah perolehan daya imajinasi (*al-quwwah al-khayyāliyyah*). Menurut penuturan muridnya, yaitu al-Qunawi, Ibnu ‘Arabi bahkan dianugerahi kemampuan untuk bertemu dengan *rūḥ* para nabi atau para wali yang berasal dari masa lampau.¹⁵⁰

Mursyīd atau guru spiritual yang istimewa bagi Ibnu ‘Arabi hingga ia menyebutnya dengan istilah *syaikhi* adalah Abū al-‘Abbās al-‘Uryabi. Hubungan erat tersebut dapat terjadi karena Ibnu ‘Arabi adalah seorang ‘Isawiy karena mendapat bimbingan dan *wiratsah* dari Nabi Isa pada awal *sulūk* yang dilaluinya, dan Abū al-‘Abbās al-‘Uryabi juga seorang ‘Isawiy di akhir masa kehidupannya. Argumentasi lain mengenai kecocokan yang memperkuat hubungan guru dan murid antara Ibnu ‘Arabi dan Abū al-‘Abbās al-‘Uryabi adalah pada pernyataan Ibnu ‘Arabi bahwa kuatnya warisan kenabian tertentu yang diperoleh oleh seorang wali akan menentukan karakter spiritual bagi wali tersebut.

¹⁴⁹ Addas. 11

¹⁵⁰ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. 6

Meninggalkan kekayaan dan kemewahan hidup telah mengantarkan Ibnu ‘Arabi ke maqam *al-‘ubūdiyah al-mahdhah*, karena setelah kembali ke jalan Tuhan, Ibnu ‘Arabi ingin menjalankan pengabdian tertinggi dalam berhubungan dengan Tuhan yang ia sebut dengan *al-‘ubūdiyah al-ikhtiyāṣ*. Dorongan dari semangat muda Ibnu ‘Arabi membuatnya kesungguhan, dan pada fase ini ia telah bermimpi dan bertemu dengan Nabi Isa, Nabi Musa dan Nabi Muhammad, sebagaimana yang telah diceritakan di dalam *Diwan al-Ma’ārif* dan *Kitab al-Mubasysyirāt*.¹⁵¹

Mimpi Ibnu ‘Arabi menerima perintah dari masing-masing nabi yang ditemuinya. Nabi Isa memerintahkan Ibnu ‘Arabi agar menerapkan sikap asketisme (*zuhd*) dalam menjalani hidup. Nabi Musa memerintahkan Ibnu ‘Arabi untuk mencari ilmu ladunni, sebagaimana yang telah didapatkan oleh Nabi Musa ketika bertemu dengan Khidhr.¹⁵² Hal tersebut persis seperti yang telah diceritakan di dalam Q. S. al-Kahf (18): 65.

فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا أَتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا ﴿٦٥﴾

Artinya: Lalu, mereka berdua bertemu dengan seorang dari hamba-hamba Kami yang telah Kami anugerahi rahmat kepadanya dari sisi Kami. Kami telah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami.¹⁵³

J E M B E R

¹⁵¹ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 6

¹⁵² Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. 7

¹⁵³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. 299

6. Situasi Sosial, Politik dan Ekonomi

Setting sosial yang mempengaruhi Ibnu ‘Arabi berikutnya adalah mengenai situasi sosial, politik dan ekonomi, berikut ini adalah penjabarannya:

a. Situasi sosial

Sejak sebelum kelahiran Ibnu ‘Arabi hingga masa anak-anak, setidaknya ada dua aliran besar tasawuf di Andalusia pada awal abad kelima hijriyah yaitu Abū al-‘Abbās Ibnu al-‘Ārif yang dikenal dengan mazhab Almeria karena ia bermukim di Almeria dan dengan cepat menjadi salah satu pusat tasawuf di Andalusia, dan Abu al-Hakam Ibnu Barrajān di Sevilla.

Ibnu al-‘Ārif merupakan tokoh tasawuf yang banyak mempengaruhi perkembangan ajaran Ibnu ‘Arabi, karena Ibnu ‘Arabi seringkali ditemukan mengutip nama Ibnu al-‘Ārif, terutama pada Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah dan Mahāsin al-Majālis yang secara khusus berisi tentang uraian tingkatan jalan spiritual. Bahkan di dalam Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah, Ibnu ‘Arabi memuji Ibnu al-‘Ārif dengan mengatakan bahwa Ibnu al-‘Ārif, adalah seseorang yang telah mencapai hakikat spiritual (*min al-muḥaqqaqīn*).¹⁵⁴

Ibnu ‘Arabi juga cukup dekat dengan pemikiran dan ajaran dari Ibnu Barrajān. Pada tahun 590 H., ketika berada di

¹⁵⁴ Tamrin, “Nilai-nilai Pendidikan dalam Pemikiran Tasawuf Falsafi Ibnu Arabi.” 7

Tunis ia mempelajari kitab al-*Hikmah* karya Ibnu Barrajān di bawah bimbingan ‘Abd al-‘Azīz al-Mahdawī, dan ada riwayat lain yang menyatakan bahwa kemungkinan besar Ibnu ‘Arabi juga telah mendapatkan informasi dan sedikit ulasan mengenai kitab tersebut melalui ‘Abd al-Ḥaq al-Isyibīlī, mengingat bahwa ada juga riwayat yang menyatakan bahwa ‘Abd al-Ḥaq al-Isyibīlī adalah murid dari Ibnu Barrajān. Salah satu ajaran Ibnu Barrajān yang mempengaruhi ajaran tasawuf Ibnu ‘Arabi di kemudian hari adalah konsep realitas *Ilāhi* yang menjadi sumber penciptaan segala sesuatu.¹⁵⁵

Catatan penting yang dikemukakan oleh Addas adalah bahwa para guru spiritual Ibnu ‘Arabi bukan hanya sekedar meriwayatkan keilmuan secara doktrinal atau sekedar mengantarkan Ibnu ‘Arabi menuju jalan pengetahuan akan rahasia metafisik, namun juga turut memberikan amalan dan membantu Ibnu ‘Arabi melewati berbagai rintangan kerohanian pada saat menjalani jalan para hamba Allah SWT, yang sedang berusaha mencari belerang merah.¹⁵⁶

b. Situasi Politik

Ibnu ‘Arabi di usia delapan tahun, sebagian besar warga Murcia dan Sevilla terdampak melemahnya kekuatan politik dari

¹⁵⁵ ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. 7

¹⁵⁶ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 11

kerajaan Ibnu Mardanisy yang mengalami kemunduran di bawah kepemimpinan Abū Ya'qūb, dan dari kesultanan al-Muwahhidūn juga mengalami hal serupa karena sultan al-Muwahhidūn mengalami sakit parah selama kurang lebih dua tahun lamanya.¹⁵⁷

Situasi religio-politis menyebabkan Ibnu 'Arabi meninggalkan negeri kelahirannya, Spanyol, dan Afrika Utara. Di Afrika Utara, para penguasa al-Muwahhidūn mengancam akan menyiksa para *sūfi* karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat, mengadakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa. Sebenarnya waktu itu, memang terjadi ketegangan antara para *sūfi* dan para penguasa, karena yang *sūfi* menganggap yang para penguasa sebagai perampas kekuasaan Islam dan pelanggar syari'at. Seandainya Ibnu 'Arabi tetap di Andalusia, mungkin ia akan mengalami nasib yang sama seperti

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER**
Ibnu Qāsi yang dibunuh pada tahun 546 H. bertepatan pada 1151 M., atau seperti Ibnu Barajjān dan Ibnu al-'Ārif, yang konon diracun oleh Gubernur Afrika Utara yaitu Ali Ibnu Yusūf, setelah dikurung dan dipenjara selama beberapa tahun.¹⁵⁸

Baik di Andalusia maupun di Afrika Utara, kefanatikan dan kekakuan ulama'-ulama' kalam dan fiqh yang ortodoks

¹⁵⁷ Hitti, *History Of The Arabs*. 742

¹⁵⁸ Santalia, *WIHDATUL ADYAN: Membedah Konsep Kesatuan Agama Ibnu 'Arabi*. 69

tidak memberikan ruang gerak untuk perkembangan pemikiran baru yang mereka dianggap sesat. Pada tahun 597 H. bertepatan pada 1200 M., ketika di Marrakesh, Ibnu ‘Arabi menerima perintah melalui mimpi agar bertemu dengan Muḥammad al-Ḥasar dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur tulah alasan-alasan yang membuatnya mengembara ke daerah-daerah bagian Timur dunia Islam.¹⁵⁹

c. Situasi Ekonomi

Ibnu ‘Arabi dan keluarganya menyaksikan kota yang sedang bertumbuh dengan sangat pesat menjadi suatu kota metropolitan saat tiba di Sevilla. Salah satu keunggulan yang berdampak pada kekuatan ekonomi dan politik dari kota Sevilla adalah keberadaan sungai Guadalquivir. Guadalquivir menjadi pusat kegiatan perdagangan, termasuk penyebaran anggur beserta minuman anggur, musik dan wanita untuk aktivitas pelacuran.

Namun menurut Claude Addas, hal yang mestinya menjadi perhatian sebagai sisi paling menakjubkan dari kota Sevilla bagi para pendatang adalah pada percampuran aneh antara kesederhanaan dan kemewahan, serta kemaksiatan dan

¹⁵⁹ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Jilid II. 436

kesalehan, yang justru dapat memperkaya pemandangan kota Sevilla.¹⁶⁰

C. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer

Kehidupan kontemporer merupakan bentuk pengalaman hidup pada masa modern yang dipengaruhi oleh perkembangan teknologi serta arus globalisasi sehingga mengalami pergeseran atau transformasi dari nilai kehidupan dari masa terdahulu. Adapun transformasi nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer sebagai berikut;

1. Kesadaran dan Cara Memaknai Hidup

a. Kesadaran

Kesadaran merupakan kondisi terjaga dan sadar akan diri sendiri serta lingkungan sekitar. Menurut prespektif Islam kesadaran berarti *ma'rifat al-nafs* (mengenal diri) yang mendorong seseorang memahami dirinya sebagai hamba Allah SWT., mengenali tujuan hidup (ibadah), serta *muhasabah* (melakukan introspeksi diri) untuk berbuat baik dan bertakwa. Sedangkan dalam filsafat Islam, kesadaran adalah keadaan memahami diri sendiri dan realitas, berakar pada aspek *rūhani* dan spiritual yang mengarahkan pada keesaan Tuhan, pemahaman akan hakikat jiwa (immortalitas), serta pembentukan karakter dan perilaku yang sesuai dengan nilai-nilai Islam.

¹⁶⁰ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* (Terj. Zainul Am). 51-53

Kesadaran seorang individu tentu tidak terlepas dari asal usul penciptaan manusia itu sendiri di dunia yakni sebagai seorang hamba yang tiada lain hanya untuk beribadah kepada Allah SWT. Perihal tersebut, perlunya langkah ‘ubūdiyah untuk mengaitkan seseorang terhadap sang pencipta dan menjadi pembahasan paling sederhana dari Ibnu ‘Arabi, karena menurut Ibnu ‘Arabi ‘ubūdiyah adalah perbuatan yang memang harus hidup dalam diri kita dan harus disadari dengan kesadaran penuh. Pembahasan mengenai langkah ini di awali dengan sebuah syi’ir yang disebut dengan al-basīt sebagai berikut:

إِنِّي أَنْتَسَبْتُ إِلَى نَفْسِي لِمَعْرِفَتٍ # بِأَنَّ نِسْبَتَنَا إِلَّا لِلْحَقِّ مَعْلُولَةٌ
كَوْنُونَهُ عِلْلَةً لِلْحَقْلِيْقِيْمِهَلَةً # بِمَا لَهُ مِنْ عُلُوٍ الْقَدْرِ مَجْهُولَةٌ

Artinya: Sasungguhnya aku menghubungkan pada diriku sendiri karena aku tahu bahwa hubungan kami kepada Allah yang maha benar itu salah. Adapun anggapan bahwa Allah yang maha benar adalah alasan dari makhluk itu membodohkan, luhurnya kuasa itu tidak diketahuinya Allah.¹⁶¹

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

‘Ubūdiyah merupakan kaitan dari ‘ubūdah yang asalnya dari kata ‘abdūn yang berarti budak. Budak secara khusus adalah seseorang yang tidak memiliki kuasa atas dirinya sendiri, bahkan dia juga tidak memiliki kuasa atas haknya untuk berketuhanan, dikarenakan seluruh jiwa dan raganya hanya milik tuannya. Dari pengertian tersebut kemudian Ibnu ‘Arabi mengarahkannya

¹⁶¹ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 3. 322

kedalam konsep ‘*ubūdiyah* kepada Allah, seorang manusia harus memperbudakkan dirinya kepada Allah dengan mempersesembahkan sepenuh jiwa dan raga hanya Tuhan-Nya, menurut segala kehendaknya selayaknya seorang budak yang menuruti segala perintah majikannya.

Manusia diciptakan hanya untuk menjadi budak-Nya bukan budak dari hawa nafsu ataupun setan. ‘*Ubūdiyah* merupakan langkah yang seharusnya dilakukan oleh seorang hamba, dengan ‘*ubūdiyah* seorang hamba bisa menjadi lebih dekat dengan Tuhan-Nya, sebagaimana dikutip oleh Ibnu ‘Arabi dari pendapatnya Abū Yazīd al-Bustāmī:

وَمَا وُجِدَ الْوُجُودُ سَبَبًا يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ إِذْ رَأَى كُلَّ نِعْمَةٍ يَتَقَرَّبُ بِهِ إِلَى اللَّهِ لِلْأُلوَّهِيَّةِ
فِيهِ مَدْخَلٌ فَلَمَّا عَحِظَ قَالَ: يَا رَبِّ بِمَاذَا أَتَقَرَّبُ إِلَيْكَ؟ قَالَ اللَّهُ لَهُ, بِمَا جَرَّتْ عَادَةُ اللَّهِ
مَعَ أَوْلَائِيهِ أَنْ يُخَاطِبُهُمْ بِهِ تَقَرَّبُ إِلَيَّ إِمَّا لَيْسَ لِي الدِّلْلَةُ وَالإِفْتَقَارُ, وَهُنَّا سِرُّ لَا يُمْكِنُ
كَشْفُهُ.

Artinya: Tidak wujud yang menjadi penyebab dekat dengan Allah. Karena, wujud tersebut melihat segala kenikmatan yang menjadikan dia dekat dengan Allah sampai merasuk dalam *ulūhiyah* yang di dalamnya terdapat tempat masuk. Ketika wujud tersebut tidak mampu, kemudian dia berkata, “wahai Tuhan, dengan apa aku bisa dekat pada-Mu? Allah menjawab, “dengan kebiasaan-kebiasaan Allah bersama para wali-wali-Nya, yang sudah menjadi kebiasaan-Nya untuk berbicara kepada mereka, mendekatlah kepada-Ku!, dengan kehinaan dan kefaqiran yang tidak aku miliki, dan disinilah terdapat rahasia yang tidak mungkin terungkap.”¹⁶²

¹⁶² ‘Arabī. Juz 3, 322

Di sinilah letak perbedaan orientasi ibadahnya orang yang berilmu dan tidak berilmu, jika orang berilmu dia beribadah tidak ada tujuan lain selain ingin dekat, dan mengenal Tuhan, sedangkan orang yang tidak berilmu mereka beribadah tujuannya ingin mendapatkan makhluk ciptaannya yaitu berupa pahala, rezeki, dan surga. Padahal tanpa ia sadari sebenarnya semua itu sama halnya dia menyembah dan menjadi budak dari berhala, yang lebih tragis adalah ketika beribadah kepadanya bukannya ingin dipuji olehnya justru malah ingin dipuji oleh sesama manusia, oleh karena itu, ‘*ubudiyah* harus disertai dengan keikhlasan yang murni *lillāhi ta’āla*.

Ibnu ‘Arabi menegaskan:

رَعْبَتِكَ فِي الصِّفَاتِ أَوِ الْمَزَاجِ الْخَاصَّةِ الَّتِي مَنَحَكَ إِلَيْهَا اللَّهُ، مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْأَعْمَالِ

الصَّالِحَةِ أَوِ الْأُمُورِ الدَّاخِلَةِ الَّتِي يَعْرِفُهَا الْأَخْرُونَ، هِيَ دَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ صِدْقَكَ

فِي الْعُبُودِيَّةِ.

Artinya: Kesenanganmu pada sifat-sifat, keistimewaan-keistimewaan khusus yang Allah berikan kepadamu, berupa ilmu, amal saleh, atau perkara batin yang diketahui orang lain adalah bukti ketidakikhlasanmu dalam ‘*ubūdiyah*-mu.¹⁶³

I F M B E R

Keikhlasan dalam ‘*ubūdiyah* bermakna menyengkirkan segala hal yang bernuansa kemakhlukan dan tidak pernah menoleh ke arahnya. Sekiranya tulus dalam menyembah Tuhan, niscaya akan merasa puas

¹⁶³ ‘Arabī. Juz 3, 324

dengan hanya diketahui oleh Tuhan dan tidak ingin diketahui orang lain.

Sebagian orang ada yang suka jika amalnya dilihat manusia. Orang seperti ini *riya'* dalam amalnya. Barang siapa yang kondisinya ingin dilihat manusia, berarti ia pembohong. Ini biasanya terjadi di awal upayanya meniti jalan Allah (*suluk*). Akan tetapi, jika seorang hamba telah mendapat *ma'rifat* dan *musyāhadah*, tak masalah baginya untuk memberitahukan amal-amalnya dan menampakkan kebaikan *aḥwālnya* karena hal itu bertujuan untuk menunaikan hak syukurnya kepada Allah serta agar banyak orang yang mengikuti jejaknya.¹⁶⁴

Pada awalnya, ahli spiritualis membangun perilaku mereka atas sikap menjauh dari makhluk, menyendiri dengan Yang Maha *Haq*, dan menyembunyikan ‘*amal* dan *aḥwālnya* untuk mewujudkan *kefānā'an* mereka, mengukuhkan *kezuhūdannya*, menjaga keselamatan hati mereka, dan ingin mengikhlaskan ‘*amal* mereka untuk Tuhan semata. Sampai ketika keyakinan merasuki diri mereka dengan kuat dan mereka telah mendapatkan hakikat *kefānā'an*, jika Allah berkehendak, Dia akan menampakkan mereka di hadapan manusia. Jika Dia berkehendak, Dia akan menutupi mereka dari manusia. Keinginan ahli tarekat tidak bergantung pada tampak atau tidaknya ‘*amal* mereka di hadapan manusia. Mereka hanya mengembalikan segala ibadah dan urusannya kepada Allah semata.

¹⁶⁴ ‘Arabī.

b. Cara Memaknai Hidup

Memaknai hidup merupakan metode atau cara memahami nilai diri, memiliki tujuan, berkontribusi positif, dan menemukan keteraturan serta keindahan dalam setiap keadaan. Dari prespektif Islam cara memaknai hidup diartikan sebagai bentuk ibadah kepada Allah, sehingga semua aktivitas diniatkan sebagai ibadah. Sedangkan dalam filsafat Islam cara memaknai hidup diartikan dengan menjalani kehidupan sebagai ibadah untuk mencari keridhaan Allah SWT, dengan menyeimbangkan urusan dunia dan akhirat, menjalankan perintah-Nya dan menjauhi larangan-Nya dengan penuh kesadaran dan keikhlasan.

Perihal tersebut, perlu adanya ketaqwaan dalam setiap perilaku manusia yang dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari, ketaqwaan tersebut menjadi bagian penting yang harus ada dalam setiap manusia dan selalu terimplementasi dalam setiap perkataan dan perbuatannya sehingga dapat menumbuhkan integritas dalam bekerja. Perihal tersebut, Ibnu ‘Arabi menegaskan dengan sebuah syi’ir sebagai berikut;

مَا يَتَّقِيَ اللَّهُ بِسَوْىٍ جَامِعٌ # لِكُلِّ مَا فِي الْكَوْنِ مِنْ حِكْمَتِهِ
 فَيَتَّقِي النِّعْمَةَ فِي نِعْمَتِهِ # وَيَتَّقِي النِّعْمَةَ فِي نِعْمَتِهِ
 فَكُلُّ مَا فِي الْكَوْنِ مِنْ ظَاهِرٍ # وَبَاطِنٍ فِيهِ فَمِنْ نِعْمَتِهِ
 وَهِيَ الَّتِي أَسْبَعَهَا مِنْهُ # مِنْهُ عَلَى الْمُحْتَارِ مِنْ أُمَّتِهِ
 فَكُلُّ مَا يُبَرِّيهِ سُبْحَانَهُ # مِنْ كُلِّ مَا يَقْضِي فَمِنْ هُمَّتِهِ

Artinya: Hamba yang bertakwa kepada Allah SWT., hanyalah hamba yang mengumpulkan segala hikmah di alam semesta. Hamba tersebut takut akan pembalasan dalam nikmatnya dan takut akan nikmat dalam pembalasannya. Segala yang ada di alam semesta, baik yang tampak maupun yang tersembunyi,

termasuk bagian dari nikmat Allah SWT. Nikmat yang Allah SWT., berikan sebagai anugerah dari-Nya kepada orang-orang pilihan di antara umat-Nya. Segala sesuatu yang Allah SWT., jalankan, Maha Suci Allah, berupa segala yang ditakdirkan, termasuk dari kehendak-Nya.¹⁶⁵

Perintah untuk bertaqwa kepada Allah adalah wajib untuk dilakukan bagi seorang hamba, karena sesungguhnya maqam taqwa adalah *taqwallāh* yaitu suatu pekerjaan seorang hamba atas perintahnya. Jadi jika seorang hamba tidak melakukan suatu pekerjaan yang telah diperintahkannya itu berarti dia bukanlah seorang hamba Allah, melainkan hamba dari yang mendorongnya melakukan hal tersebut.¹⁶⁶

Ibnu ‘Arabi memberikan cara agar taqwanya menjadi benar: Pertama, selalu merasa bahwa dirinya dilihat oleh Allah. Kedua, melepaskan seluruh atribut diri, yang ada hanya atribut *ilāhiyyah*, kemudian biarkanlah atribut *ilāhiyyah* tersebut yang menguasai diri, diri kita tinggal mengikuti apapun yang dikehendaki oleh *Ilāhi*. Oleh karena itu, orang bertaqwa yang sejati adalah dia yang telah dikuasai oleh kehendak *Ilāhi*, sehingga perbuatannya adalah akhlaqnya Allah, maka orang-orang yang seperti itu tidak memiliki kuasa untuk tidak melaksanakan perintah-Nya, karena dirinya telah dikuasai dan menyatu bersama Allah.

2. Batin dan Akhlak

a. Batin

¹⁶⁵ ‘Arabī. Juz 3, 236

¹⁶⁶ ‘Arabī. Juz 3, 238

Batin merupakan bagian terdalam dari diri seseorang yang menyangkut jiwa, perasaan, pikiran, spiritualitas, hati dan intuisi, bukan hal yang terlihat secara fisik, namun dirasakan dan dialami secara internal serta merujuk pada aspek tersembunyi dari Allah SWT. Dalam filsafat Islam, batin merujuk pada aspek internal, spiritual, dan non-materil manusia (jiwa) yang berhubungan dengan kesadaran *Ilāhi* dan kebenaran hakiki.

Upaya untuk dapat mencapai jiwa yang tenang serta perilaku yang baik dapat diperoleh dengan berdzikir. Berdzikir atau mengingat Allah merupakan sebuah kewajiban bagi manusia yang berketuhanan, karena dengan mengingat-Nya bisa menenangkan hati, serta dapat menjadi bukti bahwa seorang hamba menginginkan-Nya. Perihal tersebut diperlukan bimbingan dari seorang *mursyid* sehingga dalam pelaksanaannya dapat diterapkan dengan benar sebagaimana yang telah dilaksanakan oleh para ulama terdahulu.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER**

Dzikir secara bahasa berarti “ingat”, maksudnya adalah mengingat Tuhan dengan bacaan luhur atau menyebut nama-Nya. Menurut Ibnu ‘Arabi dzikir adalah alat untuk menghubungkan diri dengan Tuhan sampai diri melebur dalam dzikir kepada-Nya (*fī al-Haq*) dan melebur di dalam Sang Pencipta (*al-khalq*). Ibnu ‘Arabi menyantumkan sebuah syi’ir dalam membahas tentang dzikir:

الذِّكْرُ سَتْرٌ عَلَى مَذْكُورِهِ أَبَدًا # وَكُلُّ ذِكْرٍ فَأَخْوَالٌ وَآسِمَاءٌ
وَلَيْسَ شَمَّ سِوَى مَا قَتَنْتُهُ فَإِذَا # نَظَرَتْ فِيهِ بَدَثَ لِلْعَيْنِ أَشْيَاءٌ

تَدْرِي بِكُلِّ مَنْ قَامَ الْجُوْدُ بِهِ # وَذَلِكَ الْحُقْ لَا عَفْلٌ وَلَا مَاءٌ

Artinya: Dzikir menutupi apa yang didzikiri selama-lamanya, dan setiap dzikir mempunyai *ahwāl* dan *asmā*. Maka yang ada hanyalah apa yang telah kamu lebur, dan jika kamu melihatnya, sesuatu-sesuatu itu tampak oleh mata. Dengan sesuatu itu kamu akan tahu setiap orang dengan wujud keberadaannya, dan Allah yang maha benar itu bukanlah akal atau air.¹⁶⁷

Dzikir adalah penghalang bagi orang yang berdzikir, maksudnya adalah harusnya ketika dia berdzikir, sudah harus lebur dalam setiap asma-Nya, selama masih belum lebur, maka dzikir itu akan menjadi penghalangnya, karena sesungguhnya ketika seseorang mengingat sesuatu maka yang ada adalah yang diingatnya bukan dirinya.

Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa mengingat-Nya sampai diri lebur di dalam-Nya, sampai yang hanya ada wujud Tuhan dalam ingatan, maka dengan itu, Dia akan meleburkan dirinya di dalam dirimu. Ketika Ibnu ‘Arabi mengalami ekstasi rohani spiritual, Allah berfirman kepadanya:

إِنْ ذَكَرْنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرْنِي فِي مَلِّ ذَكَرْتُهُ فِي مَلِّ خَيْرٍ مِنْهُمْ.

Artinya: Jika dia menyebut Aku pada dirinya sendiri, maka Aku akan mengingatnya pada diriku sendiri, dan jika dia menyebut Aku dalam kelompok, maka Aku menyebut dia pada kelompok yang lebih baik dari mereka.¹⁶⁸

Dzikir adalah sifat ketuhanan, yaitu jika *sālik* ingat kepada Allah SWT dalam hati dan kesendiriannya, dan oleh karena itu Allah SWT akan mengingat *sālik* dalam dzat Allah. Apabila *sālik* mengingat Allah SWT dalam sebuah perkumpulan makhluk maka Allah SWT akan

¹⁶⁷ ‘Arabī. Juz 3, 344

¹⁶⁸ ‘Arabī. Juz 3, 344

mengingatnya bahwa dia adalah orang yang terbaik di antara perkumpulan tersebut. Dzikir tidak hanya sekedar menyebut nama Allah SWT. Akan tetapi, menyebut dari sisi bahwa Allah SWT adalah dzat yang terpuji. Karena manfaat dzikir akan hilang jika hanya menyebut nama Allah SWT.

b. Akhlak

Akhlik merupakan perilaku yang harus dilaksanakan oleh setiap orang dalam menjalani keseharian. Perihal tersebut, menjadi cerminan kejernihan batin seseorang. Seseorang dalam setiap perilaku memerlukan perbaikan melalui introspeksi, seseorang dapat mengambil langkah-langkah praktikal untuk memperbaikinya, seperti memohon maaf, bertaubat, melatih kesabaran. Akhlak yang baik adalah hasil dari proses *muhasabah* secara terus-menerus. Tanpa *muhasabah*, akhlak akan statik atau bahkan merosot tanpa disadari. Perihal tersebut, dapat dilakukan melalui metode mengasingkan diri atau *khalwat*.

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ
J E M B E R**

Kegiatan introspeksi diri ataupun *khalwat*, secara tidak langsung mengoreksi berbagai perilaku yang telah dilaksanakan dan memperbaiki kejiwaan seseorang, terlebih dalam beribadah kepada Allah SWT. Ibnu ‘Arabi memberikan sebuah syi’ir sebagai berikut;

خَلَوْتُ إِنْ أَهْوَى فَلَمْ يَكُنْ غَيْرِنَا # وَلَوْ كَانَ غَيْرِي لَمْ يَصِحَّ وُجُودُهَا
فَإِذَا أَحْكَمْتُ نَفْسِي شُرُوطَ انْفِرَادِهَا # فَإِنَّ نُعْوَسَ الْخُلُقِ طَرَأً عَيْدُهَا
وَلَوْ لَمْ يَكُنْ فِي نَفْسِهَا عَيْرُ نَفْسِهَا # بَجَادَتْ هَكَا جُودًا عَلَى مَنْ يُحِيدُهَا

Artinya: Aku sendirian bersama orang yang kucintai, dan tidak ada seorang pun kecuali kami, dan jika lau orang itu selain aku, maka keberadaannya tidak benar. Jika jiwaku

memperkuat syarat-syarat kesendiriannya, maka jiwa-jiwa makhluk akan menjadi budaknya. Jika tidak ada apa pun dalam jiwynya selain jiwa dirinya sendiri, maka sungguh jiwa tersebut akan memberikan kebaikan kepada orang yang berbuat baik pada jiwynya.¹⁶⁹

Dalam proses *berkhawlāt* seorang manusia hanya akan mengalami proses ketuhanan, sehingga seluruh yang ada di dalam dirinya ataupun yang ada di luar dirinya tidak ada lain kecuali wujud *al-Haq*. Dari *berkhawlāt* ini, menurut Ibnu ‘Arabī manusia akan mendapatkan sebuah mutiara hikmah, yaitu *tajalli al-Haq* yang dengan asmanyanya terpancar cahaya yang jelas, sehingga dari *nūr* tersebut dia dapat *bermusyāhadah* dan mengetahui dirinya dengan dirinya sendiri, karena manusia adalah citra dari *al-Haq*. Dan mereka yang *musyāhadahnya* sempurna dalam pandangan *Ilāhi*, dia disebut sebagai *ahlullāh*, para *ahlullāh* ini mengetahui rasa agung yang tedapat dalam makrokosmos dan mikrokosmos.

3. Praktek dan Gaya Hidup

a. Praktek

Praktik merupakan bentuk pelaksanaan nyata dari ajaran, keyakinan, dan nilai-nilai agama dalam kehidupan sehari-hari. Praktek yang dilaksanakan dengan disiplin dan tersusun secara sistematis dalam filsafat Islam dikenal dengan istilah *riyādhah*. *Riyādhah* berasal dari kata “*riyadhotan*” yang berarti latihan atau melatih diri. Maksudnya adalah latihan *rūhani* untuk menyucikan jiwa dengan memerangi keinginan-keinginan badan.

¹⁶⁹ ‘Arabī. Juz 3, 22°

Proses yang dilakukan adalah dengan jalan melakukan pembersihan jiwa dari segala sesuatu selain Allah SWT., kemudian menghiasi jiwanya dengan dzikir, ibadah, beramal soleh dan berakhlak mulia. Menyerahkan diri secara total kepada Allah SWT., merupakan kunci sukses dari *riyādhah*, yaitu dengan menerima secara ikhlas apapun yang diberikan oleh Allah SWT.

Ibnu ‘Arabi meringkas pembahasan *riyādhah* dengan sebuah syi’ir:

إِذَا هَذَبَ الْإِنْسَانُ أَخْلَاقَ نَفْسِهِ # وَأَحْرَجَهَا عَنْ طَبِيعَهَا وَمُرَادِهَا
وَذَاكَ مُحَالٌ عِنْدَنَا كَوْنُهُ فَمَا # بُرِى رَاضَهَا مَنْ رَاضَهَا بِعِنَادِهَا
فَإِنْ كُنْتَ ذَا عِلْمٍ فَإِنَّ مَصَارِفًا # هَلَا عَيْنَتْ بِالشَّرِيعَ عِنْدَ فَسَادِهَا

Artinya: Jika manusia membersihkan akhlak nafsunya dan mengeluarkannya dari watak dan hal yang dikehendaki nafsunya, padahal tindakan tersebut tidak mungkin bagi kami. Maka manusia tersebut tidak akan dilihat melatih nafsunya. Adapun ia adalah orang yang melatih kerasnya nafsunya. Jika kamu mempunyai ilmu, maka sarana untuk melatih nafsu ditentukan oleh syara’ ketika rusaknya nafsu.¹⁷⁰

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ
J E M B E R**

Ibnu ‘Arabi dalam mengartikan *riyādhah* ialah pembinaan akhlak, yaitu proses membersihkan jiwa dari segala sesuatu yang tidak pantas untuk jiwa itu sendiri. Selain menggunakan istilah *riyādhah*, para ulama’ tasawuf juga menggunakan istilah *mujāhadah*. Namun, istilah *mujāhadah*

¹⁷⁰ ‘Arabī. Juz 4, 166

bagi beberapa ulama' seperti Imam al-Qusyairi ialah bagian dari *maqāmāt*.

Ibnu 'Arabi mengklasifikasikan *riyādhah* menjadi dua, yaitu *riyādhah adāb* dan *riyādhah at-talab*. *Riyādhah adāb* merupakan membuang segala tabiat manusia untuk bertabiat *Ilāhi*, sedangkan *riyādhah at-talab* adalah kesalehan seorang murid dalam mencari ilmu dengan menekankan praktik dzikir dan *riyādhah* sebagai sarana untuk membersihkan hati dan menjaga hati untuk selalu bersama Allah SWT.

b. Gaya Hidup

Gaya hidup merupakan suatu metode atau cara hidup menyeluruh yang berlandaskan ketaatan kepada Allah, menjadikan setiap aktivitas sebagai ibadah dengan tujuan mencapai ridha Allah dan kehidupan yang berkah. Gaya hidup seseorang ditentukan melalui niat ketercapaian tujuan tertentu yang telah ditetapkan. Untuk mencapai tujuan spiritual yang baik, maka hendaknya dapat memilih gaya hidup melalui '*uzlah*' sebagai pilihan gaya hidup seseorang.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
 ‘*Uzlah* merupakan proses spiritual yang dilakukan dalam bentuk mengisolasi diri, yang tujuannya adalah untuk memaksimalkan kemesraan serta penyatuannya dengan Allah SWT. Dalam pandangan Ibnu 'Arabi ‘*uzlah* merupakan langkah yang wajib dilakukan bagi seorang *sālik*, Ibnu 'Arabi mengatakan:

لَا يَعْتَرِلُ إِلَّا مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، وَمَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ، فَلَيْسَ لَهُ مَشْهُودٌ إِلَّا
 اللَّهُ مِنْ حَيْثُ أَسْمَأْوَهُ الْخَسْنَى وَخَلَقَهُ بِهَا ظَاهِرًا وَبَاطِنًا.

Artinya: Seseorang tidak dianggap pada ketersingan diri (*uzlah*) kecuali dia telah mengenal dirinya, dan seseorang yang mengenal dirinya, dia telah mengenal tuhannya, maka baginya tidak ada yang disaksikan kecuali Allah SWT, dari perspektif nama-nama Allah yang bagus dan akhlaknya Allah baik secara *dzohir* maupun *batin*.¹⁷¹

Selanjutnya Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa;

وَأَسْمَاءُ الْحُسْنَى قِسْمَانِ، أَسْمَاءٌ يَقْبِلُهَا الْعَقْلُ وَيَسْتَقْلُ بِإِدْرَاكِهَا وَيَسْتَبِعُهَا بِإِدْرَاكِهَا،
وَأَسْمَاءٌ إِلَهَيَّةٌ لَوْلَا وُرُودُ الشَّرْعِ كُمَا قَبِلَهَا إِيمَانٌ وَلَا يَقْلِلُهَا مِنْ حَيْثُ ذَاتُهُ إِلَّا أَنْ
أَعْلَمُهُ الْحُقُّ بِحَقِيقَةِ نِسْبَةِ تَمْلِكِ الْأَسْمَاءِ إِلَيْهِ كَمَا عَلَمَهَا أَنْتِيَاءٌ وَأَوْلَيَاءٌ.

Artinya: Adapun *asma’ al-husna* terbagi menjadi dua: Pertama, *asma’* yang dapat diterima dan dipahami oleh akal dan akal menisbatkan *asma’* dengan pemahamannya. Kedua, *asma’ ilāhiyyah* yang jikalau tidak ada *syara’* mengenai *asma’* tersebut, maka dari perspektif dzatnya, iman tidak akan bisa menerima dan memahaminya, kecuali Allah yang maha benar memberitahukannya dengan hakikat hubungan kepemilikan *asma’* kepadanya seperti yang sudah Ia ajarkan kepada para nabinya dan walinya.¹⁷²

Berdasarkan keterangan di atas Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa orang yang ahli ‘uzlah adalah dia yang mengisolasi dirinya dari segala sesuatu selain Allah, termasuk mengisolasi dirinya dari segala asma’ dan sifat yang bukan *asma’* dan sifat-sifatnya Allah. Dengan cara ini maka seseorang dapat sepenuhnya menjadi manusia *rabbānī*.

4. Identitas dan Tujuan Hidup

a. Identitas

Identitas merupakan karakteristik yang terdapat dalam diri seseorang, sementara tujuan hidup merupakan arah, sasaran utama, atau

¹⁷¹ ‘Arabī. Juz 3, 229

¹⁷² ‘Arabī. Juz 3, 229

makna yang ingin dicapai sehingga memberikan alasan untuk hidup, membentuk keputusan, dan memotivasi. Perihal tersebut seringkali memiliki keterkaitan erat di mana identitas yang kuat membantu menemukan tujuan hidup yang bermakna.

Upaya dalam menemukan identitas diri yang sesuai dengan ajaran Islam, maka memerlukan *mujāhadah* yang menjadi salah satu tahapan penting dalam perjalanan spiritual seseorang menuju Allah SWT., Melalui *mujāhadah*, seorang hamba dapat membersihkan jiwanya dari sifat-sifat tercela dan menghiasinya dengan sifat-sifat terpuji. Dalam pandangan Ibnu ‘Arabi *mujāhadah* adalah upaya perwujudan *Ilāhiyah* dalam diri manusia untuk meleburkan kemanusiaannya sampai pada tahap pengakuan oleh Allah SWT., untuk menjadi *Ahlullah* dan upaya pemeliharaan *kefitrahan* diri untuk selalu dalam keadaan wujud Ilahi. Ibnu ‘Arabi menegaskan:

اعْلَمُوا وَقَرِّبُوكُمُ اللَّهُ أَنِّي لَمَا شَرَعْتُ فِي الْكَلَامِ عَلَى هَذَا الْبَابِ أُرِيتُ مُبِينَةً عَرْفَتُ فِيهَا أَنَّ النَّاسَ لَا بُدَّ أَنْ يَنْزِلَ إِلَيْهِمْ أَمْرٌ إِلهِيٌّ عَارِضٌ يَخْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى حَمْلٍ مُشَقَّةٍ وَ جُهْدٍ نَفْسِيٍّ وَ حِسْبِيٍّ .

Artinya: Ketahuilah kalian semua!, semoga Allah memberikan pertolongan kepada kalian, bahwasannya ketika saya mulai berbicara tentang topik ini, saya diperlihatkan sesuatu pesan yang menggembirakan, di mana di dalam pesan tersebut saya tahu bahwa manusia pasti akan menerima perintah *Ilāhī* yang baru, sementara dalam perintah tersebut mereka butuh untuk menanggung kesulitan, upaya hati dan panca indra.¹⁷³

¹⁷³ ‘Arabī. Juz 3, 217

Jadi, *mujāhadah* adalah merupakan sebuah langkah penting bagi seorang manusia untuk menjadi *manusia rabbānī*, karena *mujāhadah* merupakan sebuah penawar yang manusia butuhkan untuk mengendalikan diri, nafsu dan inderawinya, serta dunia winya.

Manusia yang senantiasa *bermujāhadah* mereka selalu menjaga tingkah lakunya, namun dalam menjaga tingkah lakunya ini ada beberapa jenis dan caranya, sesuai dengan seberapa lebur dia bersama Allah. Pertama, golongan *al-malāmiyyah*, mereka adalah orang-orang yang mengetahui bahwa dirinya tidak mengetahui tujuan dari apa yang diupayakannya. Kedua, adalah golongan *al-ulamā' billāh*, mereka adalah orang-orang yang mengetahui (*ma'rifat*) Allah, sehingga mereka mengetahui secara jelas kemana tujuan upayanya, apa yang diupayakan, dan senantiasa mengupayakan untuk selalu bermusyahadah dengan Allah. Ketiga, adalah *al-adbā'*, mereka adalah orang-orang yang mengupayakan dirinya berdasarkan pada nasihat-nasihat agama dan manusia.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

Tujuan hidup manusia adalah untuk beribadah (mengabdi) kepada Allah SWT., mencapai kebahagiaan sejati di dunia dan akhirat dengan menjadi hamba yang bertakwa, serta mengembangkan amanah sebagai *khalifah* (pemimpin) di bumi untuk menjaga dan mengelola ciptaan-Nya, dengan puncak tujuan akhirnya adalah meraih ridha dan kedekatan dengan Allah SWT.

Perihal tersebut, merupakan tahapan akhir tingkat spiritual yang merujuk pada tingkatan kesadaran yang lebih tinggi, di mana seorang hamba mencapai pemahaman hakikat segala sesuatu, terutama hakikat keberadaan Allah SWT. Ini adalah tingkatan di mana seorang *sūfī* tidak hanya beriman secara *Iahiriyyah*, tetapi juga merasakan dan menghayati kebenaran hakiki dalam setiap aspek kehidupan secara batin.

Ibnu ‘Arabi menyebut langkah tersebut sebagai langkah *fi ma’rifati maqām al-sahr*. Perihal tersebut Ibnu ‘Arabi mengawalinya dengan sebuah syi’ir berikut,

مَنْ لَا تَنَامُ لَهُ عَيْنٌ وَلَيْسَ لَهُ # قَلْبٌ يَنَامُ فَذَاكَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ
مَقَامُهُ الْحِفْظُ وَالْأَعْيَانُ تَعْبُدُهُ # وَلَا يُقَيِّدُهُ طَبْعٌ وَلَا جَسَدٌ
هُوَ الْإِمَامُ وَمَا تَسْرِي إِمَامَتُهُ # فِي الْعَالَمَيْنِ فَمَنْ يَطْفَرْ بِهِ أَحَدٌ
كُوْسِيْهُ تَخْرُجُنُ الْأَكْوَانُ فِيهِ وَلَا # يَؤْدُهُ حِفْظُ شَيْءٍ وَضَمَّةُ عَدَدٍ

Artinya: Barang siapa yang tidak mempunyai mata yang tertidur dan tidak mempunyai hati yang tertidur, dialah satu-satunya. Maqomnya adalah penjaga, dan para bangsawan memujanya, dan ia tidak dibatasi oleh watak dan jasad. Dia adalah Imam, dan Imamahnya tidak menyebar ke seluruh alam, dan tidak ada seorang pun yang mencapai derajatnya. Singgasananya adalah menyimpan alam semesta, dan dia tidak keberatan menjaga apa pun yang digabungkan dengan angka.¹⁷⁴

Menurut Ibnu ‘Arabī, maqam ini sama dengan maqam

qayyūmiyyah, yaitu derajat spiritual dari Allah yang mana seseorang yang berada dalam maqam ini selalu dalam keadaan terjaga. Lantas apa

¹⁷⁴ ‘Arabī. Jus 3, 273

yang membedakan antara *sahr* dan *qayyūm*, Ibnu ‘Arabī mengutip ungkapan dari Abū Abdillah bin Junaid:

الْقَيُومِيَّةُ هُوَ حَالَةُ الْعَبْدِ الَّذِي يَفْضُلُ قُوَّةَ أَسْمَاءِ الْقَيُومِ، يَكُونُ دَائِمًا يَقِظًا. السَّهْرُ هُوَ جُهْدُ الْعَبْدِ لِيُجَسِّدَ أَسْمَاءَ الْقَيُومِيَّةَ دَائِمًا.

Artinya: *Qayyūmiyyah* adalah keadaan seorang hamba yang dengan keutamaan nama Allah al-Qoyyūm dia akan selalu dalam keadaan terjaga, *sahr* merupakan usaha dari seorang hamba agar senantiasa menjelma nama al-Qoyyūm.¹⁷⁵

Seorang yang belum mencapai *ma’rifat* dan masih merasakan *haqīqat* hendaknya dia berjalan dengan rahmat Allah, dengan selalu mengusahakan agar dirinya dalam keadaan terjaga, karena *sahr* merupakan akhlak Ilahi yang harus selalu berada dalam diri. Oleh karena itu, Ibnu ‘Arabī menjelaskan lebih lanjut bahwa jalan untuk sampai pada *haqīqat* dan *ma’rifat* harus melalukan rukun-rukun berikut ini: *sahr* (terjaga), *jū’* (lapar), *sumtu* (diam), dan ‘uzlah (mengisolasi diri).

Ibnu ‘Arabī juga berpesan untuk menjadi manusianya, maka seorang hamba harus menjadikan maqam *sahr* sebagai sifat yang selamanya ada di dalam dirinya, atas dasar inilah wajah Tuhan akan nampak pada hambanya, jika hambanya selalu menjaga hatinya untuk selalu terjaga, sebagaimana raga yang terjaga untuk menjaga dirinya hidup, begitupula dengan *sahr*, selalu menjaga hatinya terjaga untuk selalu bersama dengan Allah SWT.

¹⁷⁵ ‘Arabī.

5. Relasi Antara Manusia, Alam dan Tuhan

Relasi antara manusia, alam, dan Tuhan merupakan hubungan segitiga yang saling bergantung: Tuhan adalah Pencipta, Alam adalah ciptaannya yang harus dikelola, dan Manusia adalah *khalifah* (pemimpin/pengelola) yang diberi akal untuk menyembah Tuhan, menjaga keseimbangan alam, dan memanfaatkan alam sebagai sarana kehidupan sehingga mencapai keharmonisan spiritual dan material.

Hubungan ini memerlukan kesadaran bahwa manusia memiliki tanggung jawab besar untuk merawat alam sebagai bagian dari ibadah kepada Tuhan, agar hidup menjadi lebih bermakna dan tidak tersesat dari tujuan hakiki melalui hubungan baik dengan sang pencipta (*hablum minallah*), berhubungan dengan manusia (*hablum minannas*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi'ah*). Berikut ini adalah penjabaran relasi antara manusia, alam dan Tuhan:

a. Manusia

Ibnu ‘Arabi berpendapat bahwa manusia dapat menjadi media *tajalli* Allah, bukanlah sembarang manusia melainkan manusia yang sudah diakui menjadi *insān rabbāni*, yang mana manusia tersebut telah sampai pada pengetahuan yang sempurna. Manusia yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam martabat kemanusiaannya, yang dalam dirinya terdapat *nūr muhammadīyyah*, yang mana mereka ini oleh Ibnu ‘Arabi disebut sebagai *insān kāmil*.

Perlu diketahui bahwa yang membedakan *insān kāmil* dengan *insān rabbāni* adalah pada pencapaian riyadhahnya, *insān kāmil* seperti yang disebutkan di atas, sedangkan *insān rabbāni* adalah seorang *insān kāmil* yang sudah diakui oleh Allah perihal kekamilannya dan sudah bisa berkomunikasi langsung dengan Allah.¹⁷⁶

Menurut Ibnu ‘Arabi, *nūr muḥammadiyyah* merupakan *tajalli Ilāhi* yang paling sempurna dan ia diciptakan sebelum alam ini. Ia mempunya dua jalur hubungan atau fungsi, sebagai berikut:

- (1) Dengan alam sebagai asas penciptaan atau logos, dan (2) dengan manusia sebagai *insān kāmil*.

Dengan demikian, *nūr muḥammadiyyah* merupakan cikal bakal dan yang sekaligus menjelma dalam alam semesta, selain memanifestasikan diri-Nya dalam manusia, atau dengan perkataan lain bahwa alam semesta sebagai makrokosmos dan manusia sebagai mikrokosmos yang sama-sama berasal dari *nūr muḥammadiyyah*.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

الإِنْسَانُ عَامٌ صَغِيرٌ، وَهُوَ نِسْبَةُ اللَّهِ إِلَيْهِمْ. وَكُلُّهُمُ اللَّهُ فِي تَدْبِيرِ الْجَسَدِ، وَعَيْنَاهَا حَلِيفَةً عَلَيْهِ، فَبَيْانٌ لَهُمْ أَكْثُرُ الْحَلْفَاءِ فِيهِ.

Artinya: Manusia adalah alam yang kecil, hal tersebut merupakan hubungan Allah SWT dengan mereka. Allah telah mewakilkan kepada mereka untuk mengatur tubuhnya dan Allah SWT telah menentukan *rūh* kholifahnya tubuh,

¹⁷⁶ Hakim, Ahmad, dan Tri Hadi, “Ibn Taymiyyah’S Philosophical Critique To Ibn ‘Arabī’S Wahdat Al-Wujūd Thought.”

maka telah jelas bagi manusia bahwasannya mereka adalah kholifah dalam tubuhnya.¹⁷⁷

Kekhalifahan *rūh* atas kerajaan tubuh dan pengelolaannya ditafsirkan oleh Ibnu ‘Arabi dalam konteks yang bersifat lebih metafisis dan teologis. Jadi, nabi Adam mewakili perpaduan seluruh realitas alam semesta yang merupakan citra lahirnya, dan *asmā’-asmā’* Tuhan yang merupakan cermin batinnya.

Ibnu ‘Arabi tampaknya berpikiran bahwa, jika manusia tidak berada di alam semesta, maka sebuah pohon tidak pernah menjadi pohon, dan begitu juga gunung tidak menjadi gunung. Di awal kitab *Fuṣūṣ Al-Hikam*, dia mengandaikan alam semesta sebelum penciptaan manusia sebagai cermin yang kotor, sejenis material prima, dunia tanpa suara, tanpa warna, tanpa bentuk. Hanya melalui manusia alam dikelapkan dan dapat memantulkan citra Tuhan.

b. Alam

Alam semesta, meskipun merupakan ciptaan Allah, namun termasuk dalam manifestasi dari *asmā’* dan sifat-sifat Allah yang *ber-tajalli* di dalamnya. Perihal tersebut merupakan proses yang berjalan secara terus-menerus tanpa kesudahan. Menurut Ibnu ‘Arabi, tujuan penciptaan alam atau tajalli Allah dalam alam ini agar Allah dapat dikenali melalui asma dan sifat-sifatnya.¹⁷⁸

¹⁷⁷ ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Juz 1, 272

¹⁷⁸ Nasiruddin dan Fitriani, “Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Futuhat Makiyah Karya Ibnu ‘Arabi: Analisis Psikologi Dakwah.”

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diketahui bahwa tanpa adanya alam ini *asma'* dan sifat-sifat Allah akan kehilangan makna dan tidak dapat dikenali oleh siapapun. Di sinilah, Ahmad Daudy berpendapat bahwa, menurutnya urgensi wujud alam adalah sebagai manifestasi kehendak *Ilāhi* yang ingin melihat dirinya yang mutlak terjelma dalam berbagai bentuk empirik yang terbatas (*as-suwar al-hissiyat al-mahdūdah*).¹⁷⁹

Annimarie Schimmel juga melukiskan hubungan antara Tuhan dengan ciptaannya ini, dengan menyatakan bahwa Tuhan yang Mutlak rindu dalam kesendirian-Nya dan Tuhan menghasilkan penciptaan sebagai pencerminan dari *tajalli*-Nya, lebih lanjut dia menuliskan seperti berikut ini.¹⁸⁰

Pembahasan tentang alam, Ibnu ‘Arabi membedakannya dalam 4 macam, yaitu: (1) *Ālam Jabarūt*, di mana ditempatkan sabda *Ilāhi* dan daya *rūhani*, (2) *Ālam Mitsāl*, tempat terjadinya eksistensial, sebagai lapisan yang diraih oleh cita-cita dan do'a para wali, agar energi *rūhani* mereka bebas dan mengubah kemungkinan menjadi keberadaan yang aktual, (3) *Ālam Malakūt*, alam tempatnya malaikat, (4) *Ālam Nasūt*, alam tempatnya manusia.¹⁸¹

¹⁷⁹ Ahmad Daudy, *Ahmad Daudy, Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*, II (Jakarta: Rajawali, 2002). 78

¹⁸⁰ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam, Terj. Sapa* (Jakarta: Pustaka Abadi, 2000). 277

¹⁸¹ Schimmel. 278

Ibnu ‘Arabi mengatakan, meskipun terdapat empat macam alam tersebut, semuanya berasal dari *nūr muḥammadiyah*, yaitu wadah *bertajalli-Nya* Allah untuk pertama kali. Istilah ini sama dengan istilah *akal pertama* menurut para filsuf, seperti Ibnu Sina, *pencipta pertama* menurut Syi’ah Isma’iliyyah, atau *akal universal* menurut Plato. Ibnu ‘Arabi mengambil alih istilah-istilah tersebut dan mengubahnya menjadi *um al-kitāb*, *al-qalam al-a’lā*, *nūr muḥammadiyyah*, semuanya itu disebutnya sebagai *ta’ayyun al-kulliyah*.¹⁸²

Namun perihal tersebut, rupanya Ibnu ‘Arabi mengikuti kedua pendapat dan pengertian tersebut sama seperti pendahulunya yaitu Al-Ḥallāj, yang juga berpendapat bahwa *nūr muḥammadiyyah* itu ada dua macam: (1) *Nūr* yang pertama, yang telah ada sebelum adanya alam, dan (2) Nabi Muhammad SAW sendiri, sebagai Insan yang mencerminkan secara sempurna Nur Muḥammadiyyah.

Pendapat yang sama seperti ini juga dikenal di kalangan Syi’ah, baik yang *Imāmiyyah* maupun yang *Isma’iliyyah*. Pendapat ini juga ada kemiripan dengan pendapat dari kalangan Neoplatonis serta para filsuf Yahudi dan Kristen. Oleh karena itu, sebagaimana dikatakan oleh Syaikh Ibrahim, dalam permasalahan ini Ibnu ‘Arabi mengambil dua sumber sekaligus, yaitu dari kalangan sufi dan filsuf muslim serta filsuf non-muslim. Dan mengenai hal tersebut akan

¹⁸² I-illahi, Ana 'lHaqq: Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj. 214

dipaparkan lagi dalam pembahasan tentang pemikiran Ibnu ‘Arabi tentang manusia.

Sebagaimana yang terdapat dalam uraian sebelumnya, terciptanya alam ini didorong oleh kehendak *Ilāhi* yang ingin melihat dirinya yang Mutlak melalui berbagai bentuk empiris yang terbatas, atau karena kerinduan-Nya dalam kesendirian-Nya, meminjam kata Annemarie Schimmel. Akan tetapi karena alam empirik ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah, maka *tajalli asmā'* dan sifat-sifat Allah SWT itu tidak dapat rampung seluruhnya.

Menurut Ibnu ‘Arabi dalam kitab *Fuṣūṣ Al-Ḥikam*, alam ini ibarat cermin yang belum diasah dan merupakan badan tanpa *rūḥ*, sehingga perlu untuk diasah agar jernih sehingga dapat melihat diri-Nya dalam wujud yang sempurna dan menyeluruh. Oleh karena itu, diperlukan cermin lain yang dapat menampung *suroh* Allah itu secara sempurna, dan cermin itu tiada lain adalah manusia, sebab

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ**

Ibnu ‘Arabi mengatakan dalam *Al-Futūḥat Al-Makkiyyah* sebagai berikut;

الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ أَكْمَلُ مِنْ عَيْنٍ مَجْمُوعُ الْعَالَمِ، إِذْ كَانَ نُسْخَةً مِنَ الْعَالَمِ حَرْفًا
بِحَرْفٍ وَيَرِدُوا فَإِذَا قَالَ: (اللَّهُ)، نَطَقَ بِنُطْقِهِ جَمِيعُ الْعَالَمِ مَا سِوَى اللَّهِ، وَ

نَطَقَتْ بِنُطْقِهِ أَسْمَاءُ اللَّهِ كُلُّهَا الْمَخْزُونَةُ فِي جَمِيعِ عِبَادِهِ، فَقَامَتْ تَسْبِيْحَتُهُ
مَقَامَ تَسْبِيْحٍ مَا ذَكَرْتُهُ، فَلَأَجْرُهُ غَيْرُ مَمْنُونٍ.¹⁸³

Artinya: *Insān kāmil* lebih sempurna daripada alam semesta, sebab *insān kāmil* merupakan salinan dari alam huruf per-huruf dan semakin bertambah. Apabila *insān kāmil* ini mengucapkan kalimat Allah maka seluruh alam semesta selain Allah akan mengikuti ucapan tersebut dan juga seluruh *asmā* Allah yang tersimpan pada semua hamba-Nya. Tasbihnya *insān kāmil* menduduki maqom tasbih yang aku sebut. Maka pahalanya tak pernah putus.¹⁸⁴

c. Tuhan

Pendapat Ibnu ‘Arabi mengenai wujud, erat kaitannya dengan faham *wahdat al-wujūd*nya. Menurut Ibnu ‘Arabi, pada hakikatnya wujud hanyalah satu, yaitu wujud Allah yang mutlak (*wujūd al-mutlaq*) atau wujud yang universal (*wujūd al-kulli*) yang merupakan realitas puncak dari semua yang ada. Namun pengertian wujud dan kemutlakannya itu ternyata tidak definitif. Wujud bisa berarti konsep (*al-wujūd bil ma’na al-masdari*) atau sebagai sesuatu yang ada (eksis) atau yang hidup (subsisi).

Indikasi bahwa Ibnu Arabi menganut paham *wahdat al-wujūd* terlihat dalam beberapa syi’irnya, Ibnu ‘Arabi meyakini filsafat tasawufnya sebagai *wahdat al-wujūd* terlihat. Ia menegaskan bahwa hanya Allah, sebagai Wujud Yang Haq dan Mutlak, yang benar-benar ada, sementara alam semesta dan segala manifestasi-

¹⁸³ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 212

¹⁸⁴ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 212

Nya tidak memiliki eksistensi independen. Ibnu ‘Arabi menegaskan dengan ungkapannya sebagai berikut:

لَيْسَ هُنَّا كَعَيْرُ اللَّهِ، وَلَا شَيْءٌ مِّثْلُهُ؛ لَا شَيْءٌ مِّثْلُهُ فِي الْحَقِيقَةِ عَيْنُهُ الْوَاحِدَةُ.

Artinya: Tiada yang lain disana kecuali Allah, tiada pula sesuatu selain-Nya; tiada sesuatu disana, karena pada hakikatnya eksistensi-Nya itu tunggal belaka.¹⁸⁵

Berdasarkan ungkapan tersebut, dapat diketahui bahwa hanya Allah SWT., yang mempunyai eksistensi secara independen dan tiada lain atau tidak ada yang mampu untuk menyerupai-Nya. Perihal tersebut, hanya ada satu realitas dalam eksistensi yang memiliki dua sudut pandang yakni *al-Haq* sebagai eksistensi segala fenomena berarti nyata, dan *al-Khalq* sebagai manifestasi dari esensi tersebut. Oleh karena itu, filsafat Ibnu Arabi dikenal sebagai *wahdah al-wujūd*.

Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa hanya Allah, sebagai wujud yang haq dan mutlak, yang benar-benar ada, sementara alam semesta dan segala manifestasinya tidak memiliki eksistensi independen. Pembahasan inti *wahdah al-wujūd* terbagi menjadi tiga, yang meliputi: konsep wujud Allah; transcendensi (*tanzīh*) dan imanensi (*tasbīh*); manifestasi (*tajallī*) dan emanasi (*fayd*).¹⁸⁶

Berikut ini adalah penjabarannya:

- 1) Wujud Tuhan dalam *Wahdah al-Wujud*

¹⁸⁵ ‘Arabī. Jilid I, 703

¹⁸⁶ Nasiruddin, Syaifuddin, dan Kholil, “The Concept Of Insān Rabbānī In Ibn ‘Arabī’s Thought: A Semiotic Analysis Through Charles S. Peirce’s Framework.”

Memahami istilah wujud yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris sebagai being. Perihal tersebut terdapat dua pengertian. Pertama, wujud sebagai konsep atau ide (*al-wujūd bi al-ma'nā al-masdari*). Kedua, wujud sebagai sesuatu yang eksis atau hidup (*al-wujūd bi al-ma'nā maujūd*). Sementara itu, terminologi wujud ialah sebagai *al-Haq*. Dia bukan *al-khārij* maupun *al-dzihni*, karena keduanya merupakan *tajalli*-Nya. Dia juga bukan *kulli* (universal) maupun *juz'i* (partikular) bukan pula '*am* (umum) maupun *khas* (spesifik). Wujud dalam arti sesungguhnya adalah realitas yang *Absolut* yaitu *unconditional* dan *unlimited*. Jadi, maksud kata wujud disini menunjukkan realitas mutlak yang menjadi sumber segala sesuatu yang ada.

2) Manifestasi (*tajalli*) dan Emanasi (*fayd*)

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ**
Wahdat al-wujūd Ibnu ‘Arabi berpusat pada konsep *tajalli* (manifestasi), yang sering diterjemahkan sebagai *theophany* (penampakan Tuhan), *self manifestation* (penampakan diri), *self revelation* (pembukaan diri), atau *self disclosure* (penyingkapan diri). Sinonim yang sering digunakan oleh Ibnu ‘Arabi untuk *tajalli* meliputi *fātḥ* (pembukaan), *fayd* (emanasi), *dzuhr* (penampakan), dan *tanazzul* (penurunan). Allah, sebagai wujud hakiki,

memancarkan cahaya-Nya sehingga menciptakan alam semesta. Ketika dikatakan bahwa Allah SWT., menciptakan makhluk, maksudnya adalah Allah *ber-tajalli* dengan memanifestasikan dalam *suroh* makhluk.

3) Al-A'yān al-Ṭabiṭah

Para peneliti dan pengkaji tasawuf serta pemikiran Islam sepakat bahwa Ibnu 'Arabi adalah filsuf muslim pertama yang memperkenalkan konsep *al-a'yān al-ṭabiṭah* dalam tasawuf falsafi. Term ini tersusun dari dua kata, yakni *a'yān* yang merupakan bentuk jamak dari kata '*ainun*, artinya hakikat dan esensi ataupun substansi. Kata *ṭabiṭah* secara harfiah berarti tetap, permanen, dan tidak berubah. Dalam konteks ini, kata tersebut merujuk pada wujud aqli atau wujud intelijibel yang bersifat laten, seperti esensi manusia atau segitiga dalam pikiran. Lawannya adalah wujud, yang berarti keberadaan nyata di alam fisik-eksternal, seperti individu manusia atau benda berbentuk segitiga di dunia nyata. Intinya, Ibnu 'Arabi menegaskan bahwa dalam konsep *al-a'yān al-ṭabiṭah* terdapat *wujūd alam ma'qūlī* (intelijibel), yang mengandung hakikat esensi segala sesuatu, selain dunia fisik-eksternal yang bersifat inderawi dengan individu-individu nyata.

BAB IV

PEMBAHASAN

A. Konsep Nilai-Nilai Spiritual pada Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah

Konsep nilai spiritual adalah nilai-nilai yang terkait dengan pertumbuhan *rūhani*, keyakinan batin, dan hubungan dengan sesuatu yang lebih agung daripada diri sendiri. Ini mencakup makna hidup, etika, pengembangan diri, dan pengalaman batin, yang berbeda dari materialisme. Nilai-nilai ini mendorong individu untuk mencari keutuhan, makna, dan tujuan yang lebih tinggi dalam kehidupan, seperti cinta, kedamaian, dan harmoni. Berikut ini adalah beberapa nilai-nilai spiritual Ibnu ‘Arabi yang terdapat pada kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah.

1. Kesatuan Wujud (*Wahdat al-Wujūd*)

Ibnu Arabi tidak secara langsung menggunakan istilah *wahdat al-wujūd* dalam karya-karyanya, meskipun gagasannya tentang hubungan Tuhan dan alam semesta sering dikaitkan dengan konsep tersebut. Istilah itu pertama kali diperkenalkan oleh Ibnu Taymiyyah yang kemudian mengaitkannya dengan pemikiran Ibnu ‘Arabi dan menemukan kesesuaian dengan pandangan *wahdat al-wujūd*.¹⁸⁷

Berdasarkan hasil penelitian mengungkapkan bahwa Ibnu ‘Arabi beranggapan bahwa puncak tertinggi kehidupan seorang hamba yakni apabila telah mencapai tahap *wahdat al-wujūd*, sebab apabila seseorang

¹⁸⁷ Nasiruddin, Syaifuddin, dan Kholil.

telah mencapai tahapan tersebut, maka telah menjadikannya sebagai *insān kāmil* melalui pribadi yang selalu dalam keadaan menyatu dengan Tuhan.

Bentuk pengenalan dan ma'rifat seorang hamba tersebut dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri sehingga dapat mengenal serta menyadari penciptanya. *Musyāhadah* berarti saling menyaksikan, dalam *maqāmat ṣūfī*, tahap ini disebut dengan *maqām ma'rifat*. *Makrifat* dimulai dengan mengenal dan menyadari jati diri dengan mengenal dan menyadari jati diri, niscaya *ṣūfī* akan kenal dan sadar terhadap Tuhannya. Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selainnya adalah wujud bayangan yang bersifat nisbi. Wujud bayangan, sebenarnya hanyalah *image* belaka, sehingga yang benar-benar wujud ialah wujud Tuhan.

Musyāhadah dapat dialami setelah menempuh segala *maqāmat* sehingga seorang *ṣūfī* sampai kepada keadaan *fanā'*. Dalam keadaan demikian, manusia kembali kepada wujud asalnya, yakni wujud mutlak. *Fanā'* adalah sirnanya kesadaran manusia terhadap segala alam fenomena, dan bahkan terhadap nama-nama dan sifat-sifat Tuhan (*fanā'* ‘*an sifat al-haq*’), sehingga yang betul-betul wujud secara hakiki dan abadi di dalam kesadarannya ialah wujud mutlak yaitu wujud Allah SWT.

Untuk sampai kepada keadaan demikian, *ṣūfī* secara gradual, harus menempuh enam tingkat *fanā'* yang mendahuluinya, yaitu:

- a. Sirna dari segala dosa (*Fanā'* ‘*an al-Mukhālafāt*’).

Pada tahap ini *sūfī* memandang bahwa semua tindakan yang bertentangan dengan kaidah moral sebenarnya berasal dari Tuhan juga. Dengan demikian, ia mulai mengarah kepada wujud tunggal yang menjadi sumber segala-galanya. Dalam tahap ini *sūfī* berada dalam *hadrah an-nūr al-mahdī* (hadirat cahaya murni). Jika seseorang masih memandang tindakannya sebagai miliknya yang hakiki, ini menandakan ia masih berada pada *hadrah azd-dzulmah al-mahdī* (hadirat kegelapan murni).

b. Sirna dari tindakan-tindakan hamba (*Fanā’ an af’al al-‘ibād*)

Pada tahap ini, *sūfī* menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta, dengan demikian sufi menyadari adanya satu agen mutlak dalam alam ini yakni Tuhan.

c. Sirna dari sifat-sifat makhluk (*Fanā’ an sifat al-makhluqīn*).

Pada tahap ini, *sūfī* menyadari bahwa segala atribut dan kualitas *wujūd mumkin* (*contingent*) tidak lain adalah milik Allah SWT. Dengan demikian, *sūfī* menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan, ia melihat dengan penglihatan Tuhan, mendengar dengan pendengaran Tuhan, dan seterusnya.

d. Sirna dari personalitas diri (*Fanā’ an kulli azd-dzat*).

Pada tahap ini, *sūfī* menyadari non-eksistensi dirinya, sehingga yang benar-benar wujud di balik dirinya ialah Dzat yang tidak bisa sirna selama-lamanya.

e. Sirna dari segenap alam (*Fanā'* ‘an kulli al-‘ālam).

Pada tahap ini, *sūfī* menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya *khayal*, yang benar-benar wujud hanya realitas yang mendasari fenomena.

f. Sirna dari segala sesuatu yang selain Allah (*Fanā'* ‘an kulli mā siwā Allah).

Pada tahap ini sufi menyadari bahwa Dzat yang betul-betul wujud hanya Dzat Allah.¹⁸⁸

Ketika *sūfī* mencapai *fanā'* tahap keenam ia menyadari bahwa yang benar-benar wujud adalah wujud mutlak yang *mujarrad* dari segenap nama dan sifat seperti permulaan keberadaannya. Kesadaran puncak mistis seperti inilah yang dicapai *insān kāmil*, dalam Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pembahasan mengenai *musyāhadah*,

Ibnu ‘Arabi juga mengutip ayat al-Qur'an (رَبِّ أَرْنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ), dari ayat ini nabi Musa menginginkan sebuah penyaksian kepada Allah SWT., kemudian Allah SWT., perlihatkan kepadanya. Dalam kondisi tersebut nabi Musa *fanā'* dalam waktu yang cukup lama, setelah sadar, Nabi Musa diperintahkan untuk berguru kepada nabi Hidhir, tujuannya adalah agar Nabi Musa kuat dalam menyaksikan nabi Hidhir dalam segala situasi dan kondisi.

Kesadaran akan eksistensi Tuhan berarti mengenal Tuhan sebagai wujud hakiki yang mutlak, sedangkan wujud yang selainnya adalah wujud

¹⁸⁸ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*.

bayangan yang bersifat *nisbi*. Wujud bayangan, sebenarnya hanya *image belaka*, sehingga yang benar-benar ada ialah wujud Tuhan. Disemuanya itu memiliki hukum dan ketentuannya masing-masing, yang didapatkan dari bimbingan *rūḥaniyah* dari seorang *mursyīd*.

Tujuan seorang *sālik* dalam perjalanan spiritualnya adalah untuk mencapai penghambaan yang paripurna. Di antara hamba-hamba Allah SWT., yang memiliki keparipurnaan tersebut adalah para nabi dan rasul, maka salah satu tanda *wusūl* seorang *sālik* adalah ketika bisa meneladani sunah-sunah nabi pada sisi *lahiriyah* maupun *batiniyah*. Tetapi hanya sebatas keteladanan dalam hal pelaksanaan dan penjelasan syari‘at nabi tersebut, bukan meneladani mereka dengan membawa syari‘at baru. Dari keteladanan itulah *sālik* kemudian mendapat julukan sebagai pewaris seorang nabi. Sebagai pewaris paling paripurna di antara para pewaris tersebut adalah mereka yang mewarisi kehambaan nabi Muhammad SAW.

Mengenai Allah SWT., Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa Dia bukanlah Allah dalam agama yang oleh orang-orang dibayangkan menurut keinginan mereka, dan dari segi pahala dan siksa di akhirat nanti. Allah SWT., berada di atas dan berbeda dari semua itu, lalu bagaimana Allah SWT., yang sebenarnya. Menurut pendapat Ibnu ‘Arabi, Allah SWT., hanya dapat diketahui oleh orang *sālik* pada puncak pengetahuan dan pengalaman spiritualnya. Allah SWT., *bertajalli* dalam tiga martabat sebagai berikut:

- a. *Martabat Ahadiyyah (Dzātiyyah)*.

Pada tingkatan ini wujud Allah merupakan Dzat Mutlak dan *Mujarrad*, tidak bernama dan tidak bersifat, karena itu Dia tidak dapat dipahami atau dikhayalkan, tapi hanya bisa disaksikan.

b. *Martabat Wāhidiyah, Tajalli Dzat*

Pada tingkatan ini, Allah SWT., melimpahkan dirinya melalui sifat dan *asmā'*-Nya, yaitu *nūr muhammadiyah*. Di sini Ibnu ‘Arabi, mengidentikkan sifat dan *asmā'* Allah SWT., ini dengan Dzat Allah (*‘ainun dzat*) tetapi, pada saat yang sama dia menyebut sifat dan *asmā'* Allah SWT., ini sebagai hakikat alam empirik, yang juga disebutnya sebagai proses *ta’ayyun al-awwāl* (kenyataan pertama) yang berupa wujud potensial.

c. *Martabat Tajalli Syuhūdī*

Ibnu ‘Arabi menyebut tingkatan ini sebagai *ta’ayyun ats-*tsānī** (kenyataan kedua). Pada tingkatan ini Allah SWT., *bertajalli* melalui *asmā'* dan sifat-Nya dalam kenyataan empirik atau kenyataan aktual, dan ini terjadi melalui firmannya: *Kun* (Jadilah!) (QS. Yasin:82).¹⁸⁹

Selanjutnya Teori hermeneutika Nasr Hamid Abu Zaid merupakan respon terhadap tradisi penafsiran teks klasik yang mengabaikan eksistensi penafsir. Teori ini bersifat objektif-historis dari teks, yaitu proses penafsiran dan kegiatan pengetahuan selalu ditujukan untuk mengungkapkan berbagai

¹⁸⁹ ‘Arabī. Juz 4. 171-177

kenyataan yang memiliki keberadaan objektif di luar horison subjek pembacaan.¹⁹⁰

Pemikiran Ibnu ‘Arabi terkait *wahdat al-wujūd* dinilai oleh para tokoh *sūfi* dan teolog Nusantara dahulu bukan sebagai suatu penyimpangan. Perihal tersebut nampak dari karya para cendekiawan muslim Nusantara seperti al-Raniri, Nafis al-Banjari, Yusuf al-Makasari dan ‘Abd al-Shamad al-Palembani yang tidak ditemukan kritikan terhadap pemikiran Ibnu ‘Arabi malah cenderung sebaliknya, yakni terdapat penyelarasan terhadap ajaran imam Al-Ghazali dalam kitab *Ihya’ Ulūmi Al-Dīn*.

Sedangkan disisi lain, terdapat juga ulama’ yang mengkritisi Ibnu ‘Arabi, sebagaimana yang dilaksanakan oleh Ibnu al-Qayyim dan Ibnu Taymiyyah. Menurut Ibnu al-Qayyim paham *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi itu tidak berbeda dan tidak terpisah dari alam ini. Pandangan ini, merupakan perkataan manusia yang paling kufur.¹⁹¹

Sedangkan Ibnu Taymiyyah lebih cenderung menyamakan status pemikiran *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabi dengan *hulul Al-Hallāj* dan *ittihād Abū Yazid Al-Busṭāmī*. Oleh karena itu, Ibnu ‘Arabi dan tokoh tasawuf falsafi lain dianggap sebagai pengikut ateis (*ahlu al-ilhād*) dan menuduh Ibnu ‘Arabi berkeyakinan bahwa martabat kewalian lebih tinggi daripada kenabian. Bahkan saat para pengikut Ibnu ‘Arabi memberi interpretasi terkait keyakinan kewalian seorang nabi lebih utama daripada martabat

¹⁹⁰ Zayd, *Mafhum al-Nash: Dirasah fi ’Ulum al-Qur’ān*.

¹⁹¹ Ibn al-Qayyim Jauziyyah, *al-Shawa’iq al-Muharriqah*, II (Riyadh: Dar al-’Ashimah, 1998). 791

kenabiannya atau interpretasi lain yang senada, namun Ibnu Taymiyyah tetap saja menganggap hal tersebut sebagai kejahanan yang berlebihan.¹⁹²

Ibnu Taymiyyah mengabadikan konteks pembicaraan tersebut melalui teks sebagaimana berikut;

الرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ # يَا لَيْتَ شِعْرِي مَنْ الْمُكَلَّفُ
إِنْ قُلْتَ عَبْدٌ فَذَاكَ مَيِّتٌ # أَوْ قُلْتَ رَبٌّ أَنِّي يُكَلَّفُ

Artinya: Tuhan itu haq, adapun hamba juga haq. Aduhai, andaikan aku tahu siapakah yang disebut mukallaf ?, Jika engkau mengatakan hamba, maka pada hakikatnya ia mati. Jika engkau mengatakan tuhan, maka mana mungkin ia dibebani ?.¹⁹³

Berdasarkan syi'ir tersebut, Ibnu Taymiyyah memberikan tanggapan bahwa Ibnu 'Arabi hanya meyakini keberadaan satu eksistensi *wājib al-wujūd* dalam hal ini adalah Allah SWT., merupakan substansi ('ayn), sedangkan *mumkin al-wujūd* yaitu alam. Ibnu Taymiyyah bahkan mengeneralisir bahwa dalam pandangan Ibnu 'Arabi, eksistensi alam semesta merupakan substansi Tuhan. Berdasarkan pemahaman ini, Ibnu Taymiyyah menegaskan bahwa eksitensi hamba bagi Ibnu 'Arabi bukan berwujud sebagai ciptaan, tetapi sebagai *wājib al-wujūd* yang *qadīm*. Dalam ungkapan lain bisa disebutkan bahwa hamba atau alam semesta adalah substansi Tuhan yang bersifat *qadīm*. Ini merupakan inti dari pemikiran *wahdat al-wujūd* sehingga disetarakan dengan *ḥulūl* dan *ittihād*.¹⁹⁴

¹⁹² Hakim, Ahmad, dan Tri Hadi, "Ibn Taymiyyah'S Philosophical Critique To Ibn 'Arabī'S Wahdat Al-Wujūd Thought."

¹⁹³ 'Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 2, 111

¹⁹⁴ Ibnu Taimiyah, *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah terj Izzudin Karimi Fatwa-fatwa Ibnu Taimiyah* (Jakarta: Pustaka Shahifa, 2008). 115

Kautsar Azhari Noer mengungkapkan dalam diskurus kontemporer pemikiran Barat ditemukan istilah panteisme dan monisme atau penggabungan antar kedua istilah tersebut sebagai pengganti dari istilah *wahdat al-wujūd* Ibnu 'Arabi, namun beliau keberatan sebab perihal tersebut disebabkan interpretasi yang berkaitan dengan istilah panteisme dan monisme sangat beragam sehingga dikhawatirkan menimbulkan kesalahpahaman.¹⁹⁵

Perihal tersebut, Ibnu 'Arabi menegaskan bahwa

وَمَا قَالَ بِالْأَجْحَادِ إِلَّا اهْلُ الْإِلْحَادِ.

Artinya: Tidaklah seseorang berkeyakinan *ittihād*, melainkan ia adalah orang-orang ateis.¹⁹⁶

Perihal tersebut merupakan penolakan keras Ibnu 'Arabi terhadap konsep *ittihād* jauh sebelum Ibnu Taymiyyah menuduhnya berakidah *ittihādiyyah*. Hal ini dikarenakan ia menyebut orang yang berakidah seperti itu sebagai ateis(*ahl al-ilhād*) sehingga mengindikasikan terjadi persatuan Tuhan dan alam. Selanjutnya Ibnu 'Arabi mengungkapkan penentangannya terhadap *ḥulūl* melalui teks berikut;

وَمَنْ قَالَ بِالْخُلُولِ فَهُوَ مَعْلُولٌ وَهُوَ مَرْضٌ لَا دَوَاءَ لِدَائِهِ وَلَا طَبِيبٌ يَسْعَىٰ فِي شَفَائِهِ.

Artinya: Barangsiapa yang berkeyakinan *ḥulūl*, maka dia orang yang sakit (agamanya). *Ḥulūl* adalah penyakit yang tidak ada obatnya, dan tidak ada dokter yang akan berusaha mengobatinya.¹⁹⁷

¹⁹⁵ Noer, *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*. 226

¹⁹⁶ 'Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 7, 129

¹⁹⁷ 'Arabī. Juz 7, 129

Berdasarkan uraian tersebut, dapat diketahui bahwa paham ini akan berujung kepada penafian eksistensi Tuhan. Bahkan Ibnu ‘Arabi dalam menjawab pertanyaan yang ia yakini jawabannya berasal dari *kasyf ilāhi* menyebutkan bahwa orang yang berakidah *ḥulūl* bukanlah termasuk dalam golongan ahli tauhid.

2. Manusia Sempurna (*Insān Kāmil*)

Insān kāmil menurut Ibnu ‘Arabi merupakan manusia dapat menjadi media *tajalli* Allah SWT., bukanlah sembarang manusia melainkan manusia yang sudah diakui menjadi *insān rabbāni*, yang mana manusia tersebut telah sampai pada pengetahuan yang sempurna. Manusia yang telah mencapai tingkatan tertinggi dalam martabat kemanusiaannya, yang dalam dirinya terdapat *nūr muḥammadiyah* yang selanjutnya disebut sebagai *insān kāmil*.

Berdasarkan hasil penelitian mengindikasikan bahwa untuk dapat masuk dalam dikategori *insān kāmil* sebagaimana yang diungkapkan oleh Ibnu ‘Arabi, maka hendaknya manusia tersebut telah melewati keseluruhan tahapan *maqāmāt* yang terdapat dalam ajaran tasawuf yang dimulai dari maqam syari’at, thoriqah, hakikat dan ma’rifat sehingga dapat menjadi manusia sempurna yang terlepas dari keduniawian dan mengandung *nūr muḥammadiyah*.

Ketahuilah bahwa ketika Tuhan Yang Maha Kuasa menciptakan makhluk, Dia menciptakan makhluk bermacam jenis dan pada setiap jenis makhluk Dia letakkan yang paling baik dan paling terpilih di antara yang terbaik, yaitu orang-orang mu’mīn. Dan Dia memilih di antara sekalian

orang mu'min itu orang-orang yang terpilih, yaitu para wali, dan dari yang terpilih ini Dia pilih yang inti-inti, yaitu para nabi. Dan dari yang inti-inti Dia pilih yang paling baik dan mereka lahir nabi-nabi yang membawa hukum *Ilāhi*.¹⁹⁸

Menurut Ibnu 'Arabi wali-wali dengan berbagai tingkatannya masih akan tetap ada. Satu hal yang menarik untuk diungkapkan dari pemikiran Ibnu 'Arabi dalam kaitannya tentang manusia adalah penilaianya tentang perempuan. Ibnu 'Arabi tidak hanya menyatakan bahwa cinta perempuan merupakan kesempurnaan ma'rifat, karena merupakan warisan dari Nabi Muhammad SAW., dan bersifat *Ilāhi*, tetapi juga menganggap perempuan sebagai pengungkapan rahasia Allah SWT., dan sekaligus dengannya dia memberi corak feminim kepada Allah SWT.

Menurut 'Abdu Al-Karīm Al-Jilfi, *insān kāmil* adalah seorang hamba yang senantiasa ingin dekat dengan Tuhanya dengan cara melakukan pendakian mistik dan oleh *rūhani* yang terdiri dari 7 *maqāmāt*. Ia adalah manusia yang berhasil menjadikan *nūr muhammadiyahnya* sebagai *tajallī* Tuhan yang paling sempurna sehingga mampu memanifestasikan *asmā'* dan sifat Allah SWT., secara utuh. Al-Jilli menetapkan 3 tingkatan berbeda bagi manusia yang dapat meraih derajat *insān kāmil* yaitu *al-bidāyah*, *at-tawassuṭ* dan *al-khitām*. Bagi Al-Jilli tingkatan *al-khitām* hanya dapat diduduki oleh Nabi Muhammad SAW., yang menjadi sosok hakiki *insān kāmil*.

¹⁹⁸ Nasr, *Islam, Sains, dan Muslim: Pergulatan Spiritualitas dan Rasionalitas*. 176

Muhammad Iqbal menganggap *insān kāmil* sebagai manusia pemilik *khudi* atau pribadi yang kuat. *Khudi* yang kuat tersebut didapatkan dengan cara mengutamakan *hablum minallah* namun tidak mengesampingkan *hablum minannas*. Sifat-sifat *isyq*, *mahabbah*, *faqr*, keberanian, toleransi, kerja halal dan kerja kreatif harus diterapkan untuk memperkuat *khudi*. Setelah menerapkan sifat-sifat tersebut, *khudi* seseorang harus melampaui 3 tahapan atau kriteria untuk mencapai derajat *insān kāmil* yaitu taat terhadap hukum Tuhan, penguasaan diri, dan kekhalifahan *Ilāhi*.

Al-Jilli dan Iqbal sepakat *insān kāmil* sebagai cermin manusia yang beriman dan senantiasa dekat dengan Tuhannya. *Insān kāmil* menurut Al-Jilli dan Iqbal sama-sama menekankan sikap keimanan dan pengendalian hawa nafsu seseorang. Al-Jilli dan Iqbal sama-sama berpendapat bahwa tujuan *insān kāmil* adalah sebagai khalifah Tuhan di bumi. Sedangkan perbedaan keduanya adalah bahwa menurut Al-Jilli derajat *insān kāmil* diperoleh melalui *hablum minallah* yang baik, sedangkan menurut Iqbal derajat *insān kāmil* diperoleh tidak hanya melalui *hablum minallah* melainkan juga *hablum minannas*. Perbedaan berikutnya, Al-Jilli menetapkan 3 tingkatan atau derajat *insān kāmil*, yaitu *al-bidāyah*, *al-tawassuṭ*, dan *al-khitām*, sedangkan Iqbal tidak menetapkan tahapan tersebut.¹⁹⁹

¹⁹⁹ Umi Munawaroh dan Miftahul Ula, “Konsep Insan Kamil (Studi Komparatif Pemikiran Abdul Karim Al-Jilli dan Muhammad Iqbal),” *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 3, no. 1 (2023): 97–114, <https://doi.org/10.28918/jousip.v3i1.912>.

Berdasarkan analisis penelitian, dapat diketahui bahwa terdapat perpaduan yang dimiliki oleh *rabbāni* dengan *insān*, yang memberikan karakter bagi esensi manusia, dan memberikan manusia kedudukan menjadi khalifah Tuhan di bumi. Perihal tersebut maka terdapat perbedaan secara mendasar bahwa pencipta tetaplah sebagai pencipta sedangkan makhluk selamanya hanya menjadi ciptaan saja.

3. Cinta *Ilāhi* (*al-Hub al-Ilāhi*)

Ibnu ‘Arabi mengikuti aliran cinta *Ilāhi* yang diusung oleh *sūfi* sebelumnya dan dipelopori oleh Rabī‘ah Al-Adāwiyah. Teori cinta *Ilāhi* Ibnu ‘Arabi mengacu pada *wahdat al-wujūd*. Ibnu ‘Arabi menyampaikan rasa cintanya dalam syi’ir-syi’ir yang terkumpul dalam karyanya *Turjumān Al-Asywāq* yang disusun ketika beliau berada di Mekah. *Al-Hub al-Ilāhi* merupakan istilah Arab dalam tasawuf yang berarti cinta *Ilāhi* atau Cinta kepada Tuhan, yaitu puncak tertinggi dari perjalanan spiritual seorang muslim, melampaui rasa takut pada neraka atau harapan pada surga, menuju hubungan cinta murni tanpa pamrih kepada Allah SWT.

Mahabbah atau cinta adalah kecenderungan hati kepada sesuatu yang menyenangkan. Apabila kecenderungan hati itu bertambah kuat, maka namanya bukan lagi *māhabbah*, tetapi berubah menjadi ‘*isyq*. Perihal tersebut, *māhabbah* menjadi hal rahasia yang telah umum diketahui khayal ramai bahwa hanya sang pencita yang mengetahui tindakan dan perasaan terhadap hal yang dicintainya.

Manusia yang tiada daya dan tiada upaya dalam menjalani kehidupan dengan berbagai rintangan dan badi duniawi yang setiap detik dan setiap tempat menemani, menjadikannya tersungkur dalam kenyataan yang tidak bisa ditolak, bahwa manusia adalah mahluk yang lemah. Sebagai mahluk ciptaan sepatutnya menjadi keharusan bagi manusia menghambakan diri pada Tuhan. Perihal tersebut dapat direalisasikan melalui kecintaan terhadap sesama manusia dan alam disekitar.

Berdasarkan hasil penelitian mengungkapkan bahwa, proses menghambakan diri pada Tuhan sebagai mahluk ciptaan yang senantiasa memuja dan memuji Tuhan dengan segala keagungan-Nya, konsep *mahabbah* menjadi jalan penting bagi manusia untuk bisa lebih mengenal penciptanya yang diawali dari pengenalan dirinya sendiri sebagai mahluk ciptaan Allah SWT., serta mengenal dan mencintai lingkungan sebagai bagian dari ciptaan Allah SWT.

Konsep *mahabbah* sangat penting dalam proses menghambakan diri pada Tuhan yang nantinya akan menuntun pada *maqām* seorang hamba. *Maqām* sendiri merupakan suatu tingkatan seorang hamba dihadapan Tuhannya, semakin dekat seorang hamba dengan Tuhannya maka semakin tinggi *maqāmnya*. Al-Qusyairī mengartikan *maqām* sebagai hasil usaha manusia dengan kerja keras dan keluhuran budi pekerti yang dimiliki hamba Tuhan yang dapat membawanya kepada usaha dan tuntunan dari segala kewajiban.

Analisis penelitian menunjukkan bahwa Ibnu ‘Arabi sebagai seorang yang telah mendapatkan cinta mengartikan bahwa cinta yakni agama, sedangkan pencinta yakni bentuk penghambaan yang diberikan terhadap hal yang dicintainya, sehingga atas dasar tersebut tidak ada keluh kesah dan resah dalam menghamba kepada sang pencipta sebab telah berdasarkan kecintaannya.

Kecintaan seorang hamba pada Tuhannya adalah memanifestasikan segala kehidupannya hanya untuk Tuhan dan selalu menghadirkan Tuhan dalam segala sesuatu, sebab yang pecinta tidak akan pernah meninggalkan kekasihnya, sedangkan bentuk dari manifestasi tersebut menjadi seni mencintai yang tidak dapat disamakan antara satu dengan lainnya. Selaras dengan perkataan Jalāl al-Dīn Rūmī dalam Fihi Mā Fihi bahwa “Tuhan berada dalam hatinya.”²⁰⁰

Bagian yang paling penting adalah ketika menyimpulkan sebab cinta, yang semuanya berada dalam masalah cinta manusia kepada Tuhan. Sebab cinta adalah keserupaan (*munāsabah*) dan persamaan (*musyākalah*) antara keduanya, yakni kesukaan akan menyenangkan antara keduanya karena kesamaan. Al-Ghazali menegaskan bahwa sebab cinta juga terdapat antara manusia dan Tuhan, karena terdapat hubungan rasahasia antara keduanya, sebab cinta tersebut meliputi cinta pada diri sendiri, cinta pada orang yang berbuat baik pada diri sendiri, cinta pada setiap orang yang

²⁰⁰ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 67

berbuat baik, cinta pada keindahan fisik dan batin, serta cinta karena memiliki frekuensi atau kesamaan sifat.²⁰¹

Perihal cinta dan kecintaan tersebut menjadi bentuk kewajiban moral manusia untuk mencapai sifat *Ilāhi*. Manusia diperintahkan Tuhan untuk meniru sifatnya (*takhalluq bi akhlāq Allah*). Keserupaan antara Tuhan dan manusia terletak pada kesamaan sifat, seperti keadilan, kebaikan, dan kasih sayang. Namun, sifat-sifat tersebut tidak jelaskan dalam konteks teologis melainkan dalam bentuk etika yang praktis sehingga berkewajiban meniru moral Tuhan se bisa mungkin melalui upaya semaksimal mungkin.

Ibnu ‘Arabi masih bersikap toleran dengan memberikan klasifikasi teologis ketika seorang *sūfi* mengungkapkan kata-kata yang pada *dzāhirnya* terkesan ada unsur *ittiḥād* dan *ḥulūl*. Ketika terdapat perkataan *sūfi* dengan indikasi tersebut, maka hal itu bukan seperti yang dipahami para teolog pada umumnya. Perihal tersebut, dikarenakan seorang *sūfi* terkadang mencapai tingkatan *maḥabbah*, sehingga tidak ada cinta kecuali hanya satu cinta. Kesatuan cinta tersebut diungkapkan dengan kata-kata yang sangat indah.

KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ

رُوحُهُ رُوحِيٌّ . وَرُوحِيٌّ رُوحُهُ . إِنْ يَشَاءْ شَيْئُ وَإِنْ شَيْئُ يَشَاءْ . J E M B E R

Artinya: Jiwa-Nya adalah jiwaku, begitu juga jiwaku adalah jiwa-Nya. Jika Ia (Allah SWT) berhasrat maka aku berhasrat, dan jika aku berhasrat maka Ia (Allah SWT) juga berhasrat.²⁰²

²⁰¹ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ’Arabi*. 49

²⁰² ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Juz 7, 129

Ungkapan Ibnu ‘Arabi tersebut menjelaskan dan menunjukkan bahwa terjadi kesatuan hasrat antara pencinta dan yang dicintai, namun personalnya tidak seorang saja, hanya saja mereka mempunyai satu perasaan. Permasalahan ini bisa dipahami oleh Ibnu ‘Arabi ketika berkunjung kepada beberapa guru spiritual di kota Fez salah satu kota di Maroko. Hal ini berarti bahwa penolakan Ibnu ‘Arabi terhadap akidah *ittiḥād* dan *ḥulūl* hanya pada tataran teologis. Sedangkan sikap toleransinya karena berdasarkan pendekatan sufistik. Oleh karena itu, *ittiḥād* dan *ḥulūl* dari para *sūfī* bukanlah dalam terminologi teologi.

B. *Setting Sosial* yang Mempengaruhi Pemikiran Ibnu ‘Arabi

1. Kelas dan Status Sosial

Sebagai serorang anak yang lahir dalam lingkungan pemerintahan, Ibnu ‘Arabi dapat dikategorikan sebagai anak dengan kelas dan status sosial tinggi dan berkecukupan. Perihal tersebut dibuktikan dengan status ayahnya yang merupakan seorang pegawai pemerintah yang membantu Muḥammad bin Sa‘d bin Mardanīsh sebagai penguasa Murcia kala itu.

Perihal kedudukan tersebut, maka tidak heran jika keluarga Ibnu ‘Arabi memiliki kedudukan sosial yang tinggi, terlebih paman dari pihak ibunya adalah seorang penguasa di Tlemcen, Algeria, dan beliau sendiri memiliki hubungan yang baik dengan beberapa raja setempat pada masa akhir hayatnya. Ketika dinasti Almohad menguasai Mursia pada 567 H., bertepatan pada 1173 M., keluarganya pindah ke Seville, di mana ayahnya

kembali menjadi pembantu pemerintah dan Ibnu ‘Arabi sendiri sempat diangkat sebagai sekretaris oleh seorang gubernur setempat.²⁰³

Masa kecil Ibnu ‘Arabi, setidaknya selama kurang lebih delapan tahun ia habiskan berada di dalam lingkungan kerajaan Mardanisy yang terletak di Murcia. Saat itu Murcia dikenal sebagai daerah dengan tanah yang subur sehingga diberkati dengan lahan pertanian dan kebun-kebun yang melimpah.²⁰⁴

Ibnu 'Arabi menghabiskan masa mudanya di Seville, pusat kebudayaan dan pembelajaran Islam yang maju, dan tumbuh di lingkungan istana yang memberinya akses kemudahan pendidikan yang sesuai dengan keinginan dan pelatihan militer. Karena status keluarganya, ia menerima pendidikan yang baik dan memiliki koneksi dengan para intelektual terkemuka saat itu, termasuk pertemuan terkenal dengan filsuf agung Ibnu Rusyd (Averroes) di masa remajanya.

Status spiritual yang diakui pada kemudian hari merupakan bentuk dari status sosialnya yang bertransformasi. Setelah melakukan perjalanan haji dan mengembara ke Timur Tengah, ia dikenal luas sebagai seorang *sūfi* besar, filsuf mistik, dan guru spiritual. Ia dihormati sebagai *syaikh al-akbar* (guru besar) dan menjadi penasihat bagi raja-raja dan penguasa di berbagai wilayah, termasuk di Anatolia dan Damaskus, tempat ia menetap dan meninggal.²⁰⁵

²⁰³ ‘Arabī. 5

²⁰⁴ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* (Terj. Zainul Am). 3

²⁰⁵ Addas. 4

2. Pekerjaan dan Peran Sosial

Ibnu ‘Arabi merupakan seorang mistikus, filsuf, penyair, dan penulis *sūfī* yang berpengaruh. Peran sosialnya berfokus pada memberikan nasihat spiritual, baik kepada masyarakat umum maupun penguasa, serta menyebarkan pemikiran tasawufnya melalui tulisan-tulisannya yang produktif, seperti *Fuṣūṣ Al-Ḥikam* dan *Al-Futūḥāt Al-Makkiyah*. Ia menekankan pentingnya menjadi manusia sempurna (*insān kāmil*) dan doktrin kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*) sehingga dapat mencintai dan dicintai oleh tuhan seutuhnya.

Ibnu ‘Arabi menghabiskan masa hidupnya dengan belajar, menulis, dan mengajar. Di saat yang sama, beliau juga terlibat dalam kehidupan sosial dan politik di masyarakat, memiliki hubungan yang baik dengan sekurang-kurangnya tiga raja setempat yang salah satu di antaranya menguasai dengan baik karya-karyanya.

Sebuah dokumen tahun 632 H., bertepatan pada 1234 M., yang bernama *Ijāzah li al-Mālik al-Muẓaffar*, Ibnu ‘Arabi memberi izin kepada Ayyūbbid Muẓaffaruddīn Mūsa, yang berkuasa di Damaskus antara tahun 627 H., bertepatan pada 1229 M., sampai 635 H., bertepatan pada 1238 M., untuk mengajarkan seluruh karyanya yang menurut beliau sendiri berjumlah 290 karya. Dalam dokumen yang sama, Ibnu ‘Arabi menyebutkan nama 90 orang guru ilmu-ilmu agama yang beliau pernah belajar kepada mereka.²⁰⁶

²⁰⁶ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 9

Pekerjaan dan peran sosial Ibnu ‘Arabi sebagai mistikus dan filsuf yakni menjadi guru spiritual terpenting dalam sufisme yang mengembangkan filsafat mistiknya sendiri, sering dikenal sebagai doktrin *wahdat al-wujūd*. Dilain sisi ia juga dikenal sebagai penyair dan penulis, Ia menghasilkan ratusan karya, yang paling terkenal adalah *Fuṣūṣ Al-Ḥikam* dan *Al-Futūḥāt Al-Makkiyah*. Ia menulis tentang berbagai subjek, termasuk teologi, hukum Islam, dan tafsir Al-Qur'an.

Berbagai upaya tersebut dilakukan untuk dapat memberikan peranan sosial masyarakat dalam penyebaran ajaran *ṣūfī* melalui karya tulisnya, ia menyebarkan ajaran sufisme secara luas. Pengaruhnya bahkan meluas hingga diterima oleh kalangan sunni dan syiah, bahkan oleh non-Muslim di era modern. Misi lain dari kegiatan tersebut untuk mempromosikan toleransi. Ajaran Ibnu ‘Arabi menekankan toleransi, harmoni antarumat beragama, dan menghargai keragaman spiritualitas.²⁰⁷

Karya-karyanyanya mengenai spiritualitas diharapkan mampu mengarahkan manusia untuk berfokus pada pengembangan diri secara spiritual, etis, dan intelektual, daripada terpaku pada perbedaan yang memisahkan, sehingga dapat menyumbang pada peradaban global. Adapun pesannya tentang membangun hubungan yang mendalam dengan sesama manusia sangat relevan untuk membangun peradaban global yang lebih manusiawi.²⁰⁸

²⁰⁷ Hitti, *History Of The Arabs*. 17

²⁰⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi (Terj. Zainul Am)*. 11

Teori *determinisme resiprokal* (timbal balik) oleh Albert Bandura menyatakan bahwa perilaku manusia adalah hasil interaksi dinamis antara tiga faktor yang saling memengaruhi: faktor pribadi (kognitif), lingkungan, dan perilaku itu sendiri. Individu tidak hanya dipengaruhi oleh lingkungan dan penguatan, tetapi juga dapat memengaruhi dan membentuk lingkungannya serta mengatur perilakunya sendiri melalui proses kognitif.²⁰⁹

3. Nilai, Norma dan Adat Kebiasaan

Nilai, norma, dan adat kebiasaan Ibnu 'Arabi lebih berakar pada etika *sūfī* dan ajaran mistisisme Islam dari adat dan sosial-budaya masyarakat. Fokus utamanya adalah pada hubungan spiritual individu dengan Tuhan dan manifestasinya di alam semesta. Pada tahun 599 H., ketika genap berusia empat puluh tahun, Ibnu 'Arabi mengalami mimpi tentang ka'bah dan mimpi ini sekaligus mengukuhkan urgensi dari posisi dan hubungan ka'bah dengan perjalanan spiritual Ibnu 'Arabi.

Ibnu 'Arabi melihat ka'bah menjelma menjadi bangunan yang terdiri dari batu emas dan perak. Ka'bah terlihat sempurna sehingga tidak ada lagi yang perlu ditambahkan pada bangunannya. Namun pada saat Ibnu 'Arabi melihat ke suatu sudut (rukun) di antara sudut Yamani dan Syiria, ia melihat di lajur atas ada satu batu emas yang hilang, dan di bagian lajur bawah ada satu batu perak yang hilang.²¹⁰

²⁰⁹ Albert Bandura, "The self system in reciprocal determinism," *American Psychologist*, 33, no. 4 (1978): 344–358, <https://doi.org/https://doi.org/10.1037/0003-066X.33.4.344>.

²¹⁰ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. 142

Kemudian Ibnu ‘Arabi melihat bahwa dirinya diletakkan di dua celah kosong tersebut untuk menyempurnakan kembali bangunan ka’bah. Ibnu ‘Arabi kemudian terjaga dan segera bersyukur kepada Allah SWT., sembari berusaha memahami maksud mimpi tersebut. Ibnu ‘Arabi berbisik di dalam hati, bahwa di kalangan para wali dirinya adalah seorang pengikut, seperti halnya Rasulullah SAW., di kalangan para nabi. Melalui diriku ini lah mungkin Allah SWT., ingin menutup kewalian. Claude Addas berpendapat bahwa melalui mimpi ini, Ibnu ‘Arabi mendapatkan isyarat agar segera kembali ke khalayak umat dan membimbing umat.

Selama dua periode di Mekkah pada 1202-1204 M., Ibnu ‘Arabi sangat sibuk dengan beribadah dan menulis. Ia bukan hanya menulis kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah, namun sempat juga menyelesaikan karya-karya yang lainnya yang lebih pendek seperti, Mishkat Al-Anwār, Ḥilyat Al-Abdal, Rūḥ Al-Quds dan Tāj al-Rasāil. Selama di Mekkah ini, sesungguhnya merepresentasikan titik tumpu kehidupan Ibnu ‘Arabi, yaitu tulang punggung yang membagi perjalannya menjadi dua, dengan tiga puluh tahun di Barat dan tiga puluh enam tahun di Timur.²¹¹

Paruh pertama kehidupan Ibnu ‘Arabi dicatat dengan baik olehnya, sedangkan paruh kedua dilihatnya hanya dalam bentuk kitab-kitab dan risalah-risalah yang ia tulis. Tentu saja ini adalah kitab-kitab yang menggambarkan periode Andalusia yang sangat lengkap dengan gambaran yang kita peroleh dari Ibnu ‘Arabi muda, hampir seluruhnya didasarkan

²¹¹ Hitti, *History Of The Arabs*. 15

pada penjelasan yang ia tulis di periode belakangan, setelah dia mencapai usia empat puluh tahun, setelah ia bertemu sang pemuda di ka'bah.²¹²

Hampir semua rincian otobiografi yang dikemukakan sejauh ini, berasal dari kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* yang dimulai di Mekkah pada tahun 1202 M., dan dari kitab *Rūh Al-Quds*, yang ditulis di Mekkah pada tahun 1203 M., Kita juga bisa mengamati secara sekilas, bahwa ini adalah inversi penuh dari kehidupan nabi Muhammad SAW., yaitu empat puluh tahun pertama kehidupan nabi Muhammad SAW., di Mekkah relatif kurang detail dan kemudian dideskripsikan waktu periode wahyu di Madinah.²¹³

4. Gaya Hidup dan Pola Interaksi

Meninggalkan kekayaan dan kemewahan hidup telah mengantarkan Ibnu 'Arabi ke *maqām al-'ubūdiyah al-mahdhah*, karena setelah kembali ke jalan Tuhan, Ibnu 'Arabi ingin menjalankan pengabdian tertinggi dalam berhubungan dengan Tuhan yang ia sebut dengan '*ubūdiyah ikhtīṣās*. Dorongan dari semangat muda Ibnu 'Arabi membuatnya kesungguhan, dan pada fase ini ia telah bermimpi dan bertemu dengan nabi Isa, nabi Musa dan nabi Muhammad, sebagaimana yang telah diceritakan di dalam kitab *Diwān Al-Ma'ārif* dan kitab *Al-Mubasysyirāt*.²¹⁴

Saat berada di Fez sekitar tahun 594 H., Ibnu 'Arabi akhirnya melakukan perjalanan spiritual secara vertikal menuju hadirat Tuhan. Bagi para wali yang senantiasa meneladani nabi Muhammad SAW., tentu puncak

²¹² Hitti. 22

²¹³ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. 189

²¹⁴ 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. 6

perjalanan spiritual akan berada pada titik yang disebut dengan *mi'rāj*. Meskipun para wali tidak bisa merealisasikannya secara fisik sebagaimana yang dialami oleh nabi Muhammad SAW., namun perjalanan spiritual ini menjadi media bagi mereka untuk mencapai kedekatan dengan Tuhan. Tidak ada seorang wali yang mendapatkan *futūh* atau pencerahan batin yang sama satu sama lainnya, dan begitu juga pada kasus *mi'rāj* ini. Setiap wali yang mengalami *mi'rāj* akan mendapatkan pemandangan atau pengalaman batin yang berbeda pula.²¹⁵

Pandangan sufisme Ibnu 'Arabi, manusia adalah bentuk dari mikrokosmos alam semesta ('*alām shaghīr*), karena secara potensial mampu menyimpan seluruh hasil proyeksi dari alam semesta, sehingga manusia diumpamakan seperti salinan (*nuskah*) dari makrokosmos ('*alām kābir*). Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa pengalaman perjalanan spiritualnya ini terjadi di dalam dirinya sendiri, dan setiap penjelajahan spiritual yang dialami para wali, termasuk Ibnu 'Arabi ini menjadi media untuk merenungi tentang godaan dan ujian dalam perjalanan menuju kembali kepada Tuhan seperti yang telah dilakukan Ibnu 'Arabi pada awal perjalannya, dan juga menjadi media untuk memahami alam malaikat serta bertemu dengan para nabi.²¹⁶

Berdasarkan perjalanan *mi'rāj* ini, Ibnu 'Arabi akan memberikan klasifikasi mengenai golongan *wāqifūn* dan *rāji'ūn*, yaitu golongan para

²¹⁵ 'Arabī. 6

²¹⁶ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 7

wali yang berada pada perhentian kekal dan golongan para wali yang kembali kepada makhluk untuk menyampaikan pengalaman spiritual yang telah dilewati, baik untuk kemaslahatan diri sendiri atau untuk khalayak umum yang nantinya disebut dengan *al-‘ālim al-wārith*.²¹⁷

Ibnu ‘Arabi mendokumentasikan perjalanan spiritualnya pada beberapa karyanya, dan secara khusus dapat dijumpai di dalam kitab *Al-Isrā’* yang ditulis ketika berada di Fez pada tahun 594 H. Menurut hasil pengamatan Claude Addas, kitab ini ditulis Ibnu ‘Arabi setelah ia kembali dari perjalanan spiritualnya, dan dalam kitab tersebut akan ditemui banyak bahasa simbolik dengan gaya bahasa yang unik, mulai dari prosa hingga puisi. Selain di dalam kitab *Al-Isrā’*, kisah perjalanan spiritual ini juga dapat dijumpai pada bab 167 di dalam *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*, dan juga di dalam kitab *Risālah Al-Anwār*.²¹⁸

Teori ekologi Bronfenbrenner merupakan sebuah kerangka kerja yang menjelaskan bahwa perkembangan manusia dipengaruhi oleh interaksi dengan berbagai sistem lingkungan yang saling berhubungan. Sistem-sistem ini terdiri dari mikrosistem (lingkungan terdekat seperti keluarga), mesosistem (hubungan antar mikrosistem), eksosistem (lingkungan tidak langsung seperti tempat kerja orang tua), makrosistem (budaya dan nilai-nilai masyarakat), dan kronosistem (perubahan sepanjang waktu).²¹⁹

²¹⁷ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 7

²¹⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 6

²¹⁹ Urie Bronfenbrenner dan Pamela A. Morris, “The Bioecological Model of Human Development,” *Handbook of Child Psychology* 7, no. 1 (2007), <https://doi.org/https://doi.org/10.1002/9780470147658.chpsy0114>.

5. Religiusitas dan Kepercayaan

Setelah meninggalkan jejak masa lalunya, Ibnu ‘Arabi mulai melakukan perjalanan panjang ke Timur dari Marrakesh ibu kota kerajaan Almohad. Ia meninggalkan sahabat-sahabatnya di Andalusia. Pada awal tahun 597 H., bertepatan pada 1201 M., ia melakukan perjalanan menuju Afrika Utara, ditemani oleh Al-Habashī.²²⁰ Bagi Ibnu ‘Arabi, kehidupan *sūfi* telah menjadi pilihan bagi hidupnya, sekaligus menjadi suatu ilmu yang ia tekuni sampai akhir hayatnya. Ilmu tasawuf inilah mengantarkan dirinya menjadi salah seorang tokoh *sūfi* yang cukup dikenal, baik pada masanya maupun pada generasi sesudahnya, sehingga kepadanya diberi gelar *syaikh al-akbar*.

Kehidupan *sūfi* bagi Ibnu ‘Arabi bukanlah sesuatu yang baru, karena sejak dari kecil, dalam lingkungan keluarganya telah berhadapan dengan kehidupan *keşūfiān*. Di mana ayah dan kedua pamannya termasuk *sūfi* yang cukup dikenal pada masanya. Demikian pula dengan pergaulan Ibnu ‘Arabi di luar lingkungan keluarganya setiap saat berhubungan dengan berbagai tokoh *sūfi*, baik dalam wilayah tempat dimana ia dibesarkan maupun di daerah-daerah lain yang sengaja ia datangi, baik belajar untuk menimba pengalaman *keşūfiān* maupun untuk mendiskusikan berbagai hal tentang jalan *keşūfiān*.

Dalam kitab Rūḥ Al-Quds, Ibnu ‘Arabi berbicara dengan nabi Hud dan diberitahu bahwa tujuan dari kedatangan para nabi ke dalam mimpi Ibnu

²²⁰ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 21

‘Arabi adalah untuk mengabarkan bahwa mereka ingin mengunjungi Abū Muḥammad Al-Qobāīlī. Abū Muḥammad Al-Qobāīlī adalah seorang wali asal Kordoba yang pernah menjadi ayah angkat dari Ibnu ‘Arabi ketika menemani ayahnya mengunjungi pemerintahan Al-Muwāḥidūn. Pada saat itu Abū Muḥammad Al-Qobāili sedang jatuh sakit, dan kemudian wafat beberapa hari setelahnya.²²¹

Penjelasan lainnya yang juga tidak kalah penting adalah pada catatan dari salah seorang murid Ibnu ‘Arabi generasi yang kedua karena ia adalah murid dari al-Qunāwī, yaitu Muayyad Al-Dīn Al-Jandī (w. 700 H). Catatan ini mulanya dimaksudkan sebagai ulasan atas *Fuṣūṣ Al-Hikam*. Al-Jandi menyatakan bahwa Ibnu ‘Arabi pernah menceritakan bahwa kedatangan para nabi dan wali di dalam mimpiya adalah untuk mengucapkan selamat kepada Ibnu ‘Arabi karena telah dipilih menjadi penutup kewalian dan pewaris tertinggi.²²²

Pada tahun 599 H., ketika berada di depan ka’bah, Ibnu ‘Arabi menerima *khirqah* yang artinya kain atau jubah dari Syekh Abd Qādir al-Jailānī yang dibawa oleh seorang laki-laki yang berasal dari Baghdad yang bernama Yūnus bin Yahyā Al-Ḥasyimī (w. 608 H). Yūnus bin Yahyā Al-Ḥasyimī disebut oleh Ibnu Ḥajar Al-Athqolānī sebagai seorang periyawat hadis yang handal. Yūnus bin Yahyā Al-Ḥasyimī meriwayatkan sekitar empat puluh *hadith qudsī* kepada Ibnu ‘Arabi di ka’bah sambil menghadap

²²¹ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. 9

²²² Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibnu ‘Arabi (Terj. Zainul Am)*. 9

ke sudut Yaman, suatu tempat yang tentu bermakna istimewa bagi Ibnu ‘Arabi.²²³

Empat puluh *hadith qudsi* yang diterima Ibnu ‘Arabi ini kemudian dibuat menjadi sebuah kompilasi dan menjadi bagian pertama dari kitab *Mishkāt Al-Anwār*. Pada tahun yang sama di bulan Jumadil Awal, ketika bertafakur di makam Ibnu ‘Abbas, Ibnu ‘Arabi menyusun sebuah kitab yang diberi nama *Hilyat Al-Abdal* atas permintaan Muḥammad bin Khālid Al-Shadafi Al-Tilimsānī dan Ḥabasyī.²²⁴

Kemudian pada Safar tahun 629 H., Ibnu ‘Arabi akhirnya merampungkan naskah pertama dari kitab *Al-Futūhāt Al-Makkiyah*. Beberapa tahun setelahnya, naskah kedua dari kitab tersebut diselesaikan oleh Ibnu ‘Arabi, tepatnya pada tahun 632 H. Ibnu ‘Arabi pada tahun-tahun terakhirnya banyak menghabiskan waktunya untuk menulis karya termasuk kitab *Dīwān* dan melakukan revisi atas kitab *Al-Futūhāt Al-Makkiyah*, dan berhasil menyelesaikan revisi naskah *Al-Futūhāt Al-Makkiyah* yang kedua pada tahun 636 H.²²⁵

Akhirnya pada 22 Rabi’ al-Akhir pada tahun 638 H., Ibnu ‘Arabi wafat dan meninggalkan murid-muridnya. Meskipun di Damaskus banyak beredar legenda mengenai kisah-kisah dramatis tentang hari wafat dan proses pemakaman Ibnu ‘Arabi, namun menurut Abū Syāmah ia

²²³ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 12

²²⁴ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. 23

²²⁵ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 9

menyatakan secara moderat bahwa Ibnu ‘Arabi dimakamkan dan diperlakukan secara baik dan layak.²²⁶

Fakta bahwa Ibnu ‘Arabi mengalahkan filsuf peripatetik itu dalam tukar pikiran tersebut dengan tepat menunjukkan titik buhul pemikiran filosofis dan pengalaman mistik Ibnu ‘Arabi, yang memperlihatkan bagaimana mistisisme dan filsafat berhubungan satu sama lain dalam kesadaran metafisisnya. Pengalaman-pengalaman visioner mistiknya berhubungan paling banyak disokong oleh pemikiran filosofisnya. Ibnu ‘Arabi adalah seorang mistikus yang sekaligus guru *filsafat peripatetik*, sehingga ia bisa atau lebih tepat, telah menafsirkan pengalaman spiritual batinnya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis sebagaimana terlihat dalam hubungan dengan struktur metafisikanya yang dituangkan dalam ajarannya tentang *wahdat al-wujūd*.

6. Situasi Sosial, Politik dan Ekonomi

Ibnu Al-’Arif merupakan tokoh tasawuf yang banyak mempengaruhi perkembangan ajaran Ibnu ‘Arabi, karena seringkali ditemukan Ibnu ‘Arabi mengutip nama Ibnu Al-’Arif, terutama pada Al-Futūḥāt Al-Makkiyah dan Mahāsin Al-Majālis yang secara khusus berisi tentang uraian tingkatan jalan spiritual. Bahkan di dalam Al-Futūḥāt Al-Makkiyah, Ibnu ‘Arabi memuji Ibnu Al-’Arif dengan mengatakan bahwa Ibnu Al-’Arif adalah seseorang yang telah mencapai hakikat spiritual (*min al-muhaqqiqīn*).²²⁷

²²⁶ Hirtenstein, *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn ’Arabi*. 190

²²⁷ Tamrin, “Nilai-nilai Pendidikan dalam Pemikiran Tasawuf Falsafi Ibnu Arabi.” 7

Ibnu ‘Arabi juga cukup dekat dengan pemikiran dan ajaran dari Ibnu Barrajan. Pada tahun 590 H., ketika berada di Tunis ia mempelajari kitab Al-Hikmah karya Ibnu Barrajan di bawah bimbingan ‘Abd ‘Azīz Al-Mahdawī, dan ada riwayat lain yang menyatakan bahwa kemungkinan besar Ibnu ‘Arabi juga telah mendapatkan informasi dan sedikit ulasan mengenai kitab tersebut melalui ‘Abd Al-Haq Al-Isybilī, mengingat bahwa ada juga riwayat yang menyatakan bahwa ‘Abd Al-Haq Al-Isybili adalah murid dari Ibnu Barrajan. Salah satu ajaran Ibnu Barrajan yang mempengaruhi ajaran tasawuf Ibnu ‘Arabi di kemudian hari adalah konsep realitas *Ilāhi* yang menjadi sumber penciptaan segala sesuatu.²²⁸

Catatan penting yang dikemukakan oleh Claude Addas adalah bahwa para guru spiritual Ibnu ‘Arabi bukan hanya sekedar meriwayatkan keilmuan secara doktrinal atau sekedar mengantarkan Ibnu ‘Arabi menuju jalan pengetahuan akan rahasia metafisik, namun juga turut memberikan amalan dan membantu Ibnu ‘Arabi melewati berbagai rintangan *kerūhanian* pada saat menjalani jalan para hamba Allah SWT., yang sedang berusaha mencari belerang merah.²²⁹

Ibnu ‘Arabi di usia delapan tahun, sebagian besar warga Murcia dan Sevilla terdampak melemahnya kekuatan politik dari kerajaan Ibnu Mardanisy yang mengalami kemunduran di bawah kepemimpinan Abū Ya’qūb, dan dari kesultanan Al-Muwahhidūn juga mengalami hal serupa

²²⁸ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. 7

²²⁹ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi (Terj. Zainul Am)*. 11

karena raja Al-Muwahhidūn mengalami sakit parah selama kurang lebih dua tahun.²³⁰

Situasi religio-politis menyebabkan Ibnu ‘Arabi meninggalkan negeri kelahirannya yaitu Spanyol dan Afrika Utara. Di Afrika Utara, para penguasa Al-Muwahhidūn mengancam akan menyiksa para *sūfī* karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat, mengadakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa.

Sebenarnya waktu itu, memang terjadi ketegangan antara para *sūfī* dan para penguasa karena yang para *sūfī* menganggap para penguasa, sebagai perampas kekuasaan Islam dan pelanggar syariat. Seandainya Ibnu ‘Arabi tetap di Spanyol, mungkin ia akan mengalami nasib yang sama seperti Ibnu Qāsī yang dibunuh pada tahun 546 H., bertepatan pada 1151 M., atau seperti Ibnu Barajjan dan Ibnu Al-‘Ārif, yang diracun oleh Gubernur Afrika Utara yaitu Ali Ibnu Yūsuf, setelah dikurung dan dipenjara selama beberapa tahun.²³¹

Gejolak yang terjadi di Spanyol maupun di Afrika Utara, kefanatikan dankekakuan *mutakallimīn* dan *fuqohā’* yang ortodoks tidak memberikan ruang gerak untuk perkembangan pemikiran baru yang mereka anggap sesat. Pada tahun 597 H., bertepatan pada 1200 M., ketika di Marrakesh, Ibnu ‘Arabi menerima perintah melalui mimpi agar bertemu dengan Muḥammad Al-Hasar dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur.

²³⁰ Hitti, *History Of The Arabs*. 742

²³¹ Santalia, WIHDATUL ADYAN: *Membedah Konsep Kesatuan Agama Ibnu ‘Arabi*. 69

Itulah alasan-alasan yang membuatnya mengembara ke daerah-daerah bagian Timur dunia Islam.²³²

Ibnu ‘Arabi dan keluarganya menyaksikan kota yang sedang bertumbuh dengan sangat pesat menjadi suatu kota metropolitan saat tiba di Sevilla. Salah satu keunggulan yang berdampak pada kekuatan ekonomi dan politik dari kota Sevilla adalah keberadaan sungai Guadalquivir. Guadalquivir menjadi pusat kegiatan perdagangan, termasuk penyebaran minuman anggur, musik dan wanita untuk aktivitas pelacuran.

Kondisi sosial dan politik di Spanyol tidak jauh berbeda dengan kondisi di Mesir. Peperangan berkecamuk di dunia Arab belahan barat maupun timur. Pada 591 H., bertepatan pada 1195 M., di Spanyol terjadi perang Alarcos yang dimenangkan oleh umat Islam. Kemudian pada 609 H., bertepatan pada 1212 M., terjadi perang Las Navas de Tolos yang dimenangkan oleh kaum Nasrani.

Kawasan dunia Arab bagian timur, turut serta terjadi gelojak perang salib mencapai puncaknya. Pada 583 H., bertepatan pada 1187 M., Ṣalāḥuddīn Al-Ayyūbī berhasil merebut Al-Quds, kemudian disusul dengan perang salib keempat dan kelima hingga pada akhirnya bangsa Eropa mampu merebut kembali Al-Quds pada 624 H., bertepatan pada 1229 M.

Berbagai peperangan yang terjadi di daerah-daerah tersebut, Ibnu ‘Arabi turut merasakan dampaknya yaitu carut-marutnya kondisi sosial dan politik di daerah tersebut. Hal tersebut mendorong sebagian orang termasuk

²³² ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Jilid II. 436

Ibnu ‘Arabi untuk menjauhkan diri dari hal-hal dunia. Adapun yang dipilih Ibnu ‘Arabi adalah dunia tasawuf. Hasil pemikiran dan renungan Ibnu ‘Arabi sebagai seorang *sūfī* tersebut tidak hanya dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari, namun juga dituangkan dalam tulisan-tulisan oleh Ibnu ‘Arabi sehingga kita bisa melihat dan mengambil pelajaran yang sangat berharga dari karya-karyanya.

Namun menurut Claude Addas, yang mestinya menjadi perhatian sebagai sisi paling menakjubkan dari kota Sevilla bagi para pendatang adalah adanya percampuran antara kesederhanaan dan kemewahan, serta kemaksiatan dan kesalehan, yang justru dapat memperkaya pemandangan kota Sevilla.²³³

C. Transformasi Nilai-Nilai Spiritual dalam Kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer

Berbagai nilai spiritual yang telah disampaikan oleh Ibnu ‘Arabi adalah menjadi khalifah-Nya, bukan khalifah nafsu, ataupun dari dorongan setan. Era kontemporer merupakan masa dimana pemikirannya bercorak pada rasio-empiris, mengesampingkan spiritual dan intuisi langsung (*kasyf*), sehingga pengetahuan yang bercorak intuitif dengan mudahnya mereka menolak, karena bagi mereka yang sifatnya intuitif merupakan sesuatu yang tidak dapat dibuktikan dengan inderawi.

²³³ Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi* (Terj. Zainul Am). 51-53

Muhaimin mengungkapkan bahwa proses internalisasi nilai-nilai dapat dilaksanakan dalam beberapa tahapan berikut;²³⁴

- a. Tahap transformasi nilai merupakan tahapan penginformasikan berbagai nilai yang baik dan kurang baik dan semata-mata berupa komunikasi verbal.
- b. Transaksi nilai merupakan tahapan pendidikan yang dilaksanakan melalui komunikasi dua arah.
- c. Transinternalisasi nilai merupakan tahapan lanjutan dari transaksi yakni berkaitan dengan karakteristik dan kepribadian.

Bentuk transformasi nilai-nilai spiritual dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada kehidupan kontemporer bertransformasi dalam beberapa hal sebagaimana berikut;

1. Kesadaran dan Cara Memaknai Hidup

Kesadaran dan cara memaknai hidup sebagai bagian dari proses pemahaman mendalam seseorang dalam menjalani kehidupan untuk selalu mendekatkan diri kepada Allah SWT., merupakan bagian penting yang harus dilakukan oleh setiap manusia sehingga menyadari dengan kesadaran penuh apabila dalam kehidupan dunia seorang manusia hanya diciptakan untuk beribadah. Kesadaran dan cara memaknai hidup menurut Islam yakni menyadari bahwa hidup adalah ibadah kepada Allah SWT., ujian untuk

²³⁴ Muhaimin, *Paradigma Pendidikan Islam, Upaya Mengefektifkan Pendidikan Islam disekolah*. 178

menguji amal, dan jembatan menuju akhirat yang kekal, sehingga setiap aktivitas dunia diniatkan untuk mencari ridha Allah SWT.

Hadirnya kesadaran seorang individu dan memaknai kehidupannya tentu tidak terlepas dari asal usul penciptaan manusia itu sendiri di dunia yakni tiada lain hanya untuk beribadah kepada Allah SWT. Perihal tersebut, perlunya ketaqwaan dalam setiap perilaku manusia yang dipraktekkan dalam kehidupan sehari-hari, ketaqwaan tersebut menjadi bagian penting yang harus ada dalam setiap manusia dan selalu terimplementasi dalam setiap perkataan dan perbuatannya sehingga dapat menumbuhkan integritas dalam bekerja.

Berdasarkan hasil penelitian, dapat diketahui bahwa '*ubūdiyah*' yang dimaksud oleh Ibnu 'Arabi mengarahkannya kedalam konsep '*ubūdiyah*' kepada Allah SWT., seorang manusia harus memperbudakkan dirinya kepada-Nya, dengan mempersebahkan sepenuh jiwa dan raga hanya untuk-Nya, menurut segala kehendak-Nya selayaknya seorang budak yang menuruti segala perintah majikannya. Sedangkan ketaqwaan merupakan perwujudan dari tingkatan spiritualitas mendasar bagi seorang hamba.

Pemikiran Ibnu 'Arabi terkait dengan '*ubūdiyah*' atau penghambaan seorang manusia kepada tuhannya berdasarkan atas firman Allah SWT pada Q.S. Adz-Dzariyat ayat 56

وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥﴾

Artinya: Tidaklah Aku menciptakan jin dan manusia kecuali untuk beribadah kepadaku. (Q.S. Adz-Dzariyat ayat 56).²³⁵

Berdasarkan pengertian dari ayat tersebut, dapat diketahui bahwa manusia diciptakan hanya untuk menjadi budak-Nya bukan budak dari hawa nafsu ataupun setan. *'Ubūdiyah* merupakan langkah yang seharusnya dilakukan oleh seorang hamba, dengan *'ubūdiyah* seorang hamba bisa menjadi lebih dekat dengan Tuhan

Sedangkan adanya perintah untuk bertaqwa, Allah berfirman dalam al-Qur'an sebagaimana berikut:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ وَجَاهِدُوا فِي نَّيْرِ سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ.

Artinya: Wahai orang-orang yang beriman, bertakwalah kepada Allah, carilah wasilah (jalan untuk mendekatkan diri) kepadanya, dan berjihadlah (berjuanglah) di jalannya agar kamu beruntung. (Q.S. al-Ma''idah ayat 35).²³⁶

Adanya perintah untuk bertaqwa merupakan suatu kewajiban yang harus dilaksanakan oleh seorang makhluk, sebab perihal tersebut sebagai bentuk perwujudan dari kepatuhan seorang makhluk terhadap sang pencipta, sehingga apabila tidak pernah ada ketaqwaan dalam diri seorang hamba terhadap sang pencipta, maka apabila perihal tersebut tidak dilaksanakan, maka statusnya sebagai hamba perlu dipertanyakan kembali, terlebih sebagai perantara untuk memperoleh keridhaan Allah SWT.

²³⁵ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. 534

²³⁶ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia. 111

Sebagai bentuk upaya mengembalikan fungsi agama bukan hanya sebagai sistem kepercayaan dan ritual privat, tetapi sebagai kekuatan transformatif dalam ruang publik sehingga memerlukan implikasi secara nyata dari bentuk perlakuan seorang hamba terhadap sang pencipta melalui ketaqwaannya. Terlebih dalam ruang publik, maka integritas dalam bekerja sangat dibutuhkan, sehingga dapat bekerja sesuai dengan tetentuan yang berlaku baik bagi diri sendiri, instansi negara ataupun agama.

Ranah kontemporer menjadikan agama seakan menjadi hal yang abu, perkembangan dunia teknologi seakan menafikkan banyak pengetahuan dan ajaran yang telah dilaksanakan oleh umat Islam sejak dahulu. Terlebih akses informasi yang seakan bertaburan dalam ranah sosial sehingga memudahkan banyak orang untuk berprilaku yang tidak dianjurkan oleh agama. Kaitan fenomena tersebut dengan ketaqwaan yakni menjadi benteng penghalang agar manusia tidak terjerumus dalam kebatilan dengan selalu bertaqwa kepada Allah SWT.

Selaras dengan teori bahwa metode hermeneutika menjadi suatu teori yang memfokuskan terhadap pemahaman suatu teks yang terdapat dalam Al-Qur'an, Hadith atau literatur arab. Perihal tersebut mengacu terhadap tiga tren penting dalam mengimplementasikan metode hermeneutika yakni 1). Teori yang terpusat pada pengarang (*author*), 2).

Teori yang berpusat terhadap teks, dan 3). Teori yang berpusat terhadap pembaca atau penafsir.²³⁷

Menurut Hermeneutika Gadamer memberikan kontribusi penting bagi studi komunikasi yang intinya ialah bahwa: makna (*true condition*) dari segala sesuatu yang ada baru dapat dipahami seutuhnya jika dikaitkan dengan kesadaran sejarah. Pemahaman Gadamer tekait dengan Hermenutika berkaitan dengan retorika dan filsafat praktis (etika).²³⁸

Berdasarkan hasil analisis tersebut, dapat diketahui bahwa terdapat perbedaan mendasar antar orang berilmu dan yang tidak berilmu sebagaimana yang telah dicurahkan oleh Ibnu ‘Arabi. Perihal tersebut tujuan menghamba kepada Allah SWT., tiada lain hanya untuk mendekatkan diri dan lebih dekat kepada sang pencipta, sedangkan bagi orang yang tidak berilmu bertujuan untuk memperoleh atau memuaskan keinginan sesaat, termasuk didalamnya mendapatkan pahala, rezeki, dan surga.

Apabila terjadinya pergeseran tersebut masih terus dilaksanakan, maka secara tidak langsung bentuk dari penghambaannya sama halnya dia menyembah dan menjadi budak dari berhala, yang lebih tragis apabila ketika beribadah bukannya ingin dipuji oleh sang pencipta, akan tetapi justru malah ingin dipuji oleh sesama manusia, oleh karena itu, ‘*ubūdiyah* harus disertai dengan keikhlasan yang murni *Ilāhi ta’ālā*.

Ibnu ‘Arabi menegaskan:

²³⁷ Husna et al., *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. 5

²³⁸ Gadamer, *Hermeneutics Between History and Philosophy*. 209

رَعْبُكَ فِي الصِّفَاتِ أَوِ الْمَزَاجِ الْخَاصَّةِ الَّتِي مَنَحَكَ إِلَيْهَا اللَّهُ، مِثْلُ الْعِلْمِ وَالْأَعْمَالِ الصَّالِحةِ أَوِ
الْأُمُورِ الدَّاخِلَيَّةِ الَّتِي يَعْرُفُهَا الْأَخْرُونَ، هِيَ ذَلِيلٌ عَلَى عَدَمِ صِدْقَكَ فِي الْعِبُودِيَّةِ.

Artinya: Kesenanganmu pada sifat-sifat, keistimewaan-keistimewaan khusus yang Allah berikan kepadamu, yang berupa ilmu, amal saleh, atau perkara batin yang diketahui orang lain adalah bukti ketidakikhlasanmu dalam ‘ubūdiyyah-mu.²³⁹

Berdasarkan ungkapan tersebut, dapat diketahui bahwa bentuk dari keikhlasan dalam ‘ubūdiyyah diartikan sebagai bentuk upaya untuk dapat menyingkirkan segala hal yang bernuansa kemakhlukan dan tidak pernah menoleh ke arahnya. Sehingga dapat melaksanakan ‘ubūdiyyah dengan tulus untuk menyembah Allah SWT, maka niscaya akan merasakan kepuasan secara lahir dan batin.

Psikologis spiritualitas berarti pembentukan kualitas kepribadian individu untuk menuntun menuju kematangan dirinya dari isu-isu moral dan agama serta jauh dari sifat keduniaan.²⁴⁰ Perihal tersebut, bentuk dari penghambaan seorang mahkluk merupakan upaya pemisahan hal yang bersifat spiritualitas dan keduniaan, sehingga jika keduanya masih bercampur aduk atas satu kesatuan secara tidak langsung akan mengalami keimbangan terkait dengan penghambaan kepada Allah SWT.

Perihal ketaqwaan selaras dengan teori transformasi yang diungkapkan oleh Kuntowijoyo bahwa transformasi berawal dari sentimen

²³⁹ ‘Arabī, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 3, 324

²⁴⁰ Nanda Nurlina and Bashori Bashori, Konsep ‘Nafs’ Dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik Terhadap Dimensi Psikologis Dan Spiritualitas Dalam Proses Pembentukan Karakter, *Semantik: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa Dan Budaya* 3, no. 3 (2025): 200–214, <https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1819>.

kolektif berdasarkan iman dan nilai tauhid yang memunculkan suatu komunitas yang disebut jamaah, sehingga secara intern maupun ekstern kemudian menciptakan sistem kelembagaan yang berotoritas dalam bentuk kepemimpinan, dengan demikian proses transformasi tersebut mengikuti alur kausalitas yang berawal dari struktur budaya, berlanjut ke struktur sosial, dan akhirnya berujung pada struktur teknik.²⁴¹

Tidak heran jika seorang yang berkedok agama atau orang beragama masih melakukan pelanggaran secara hukum negara dan agama, sebagaimana banyaknya kasus korupsi dari yang paling kecil terkait korupsi waktu hingga korupsi terbesar yang berhubungan dengan penyelewengan dana negara untuk pribadi. Perihal tersebut menandakan belum adanya integritas dalam bekerja yang didasari dengan ketaqwaan kepada Allah SWT.

Berdasarkan Analisis penelitian, upaya untuk dapat melaksanakan ketaqwaan seutuhnya yakni dapat mengimplementasikan metode yang telah diajarkan oleh Ibnu ‘Arabi bahwa agar ketaqwaan seseorang menjadi benar maka dapat melakasankan dua hal yakni Pertama, selalu merasa bahwa dirinya dilihat oleh Allah. Kedua, melepaskan seluruh atribut diri yang berhubungan dengan dunia dalam menjalani spiritual atau beribadah.

Hakikat orang yang bertaqwa yakni seseorang yang telah menghambakan dirinya dari perkataan dan perbuatan dalam kehendak Allah SWT., sehingga segala bentuk perbuatannya telah sesuai dengan anjuran

²⁴¹ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*. 340

yang telah ditetapkan, terlebih dalam menjalankan segala perintah-Nya dan menjauhi segala bentuk larangan-Nya.

Apabila hal tersebut dapat dilaksanakan secara konsisten, maka tidak dipungkiri apabila kehendaknya telah dikuasi oleh kedekat *Ilāhi*, sehingga perbuatannya adalah akhlaq Allah SWT., maka orang-orang yang seperti ini tidak memiliki kuasa untuk tidak melaksanakan perintah-Nya, karena dirinya telah dikuasai dan menyatu bersama-Nya dan integritas dalam bekerja pun dapat berjalan sebagaimana mestinya.

2. Batin dan Akhlak

Batin merupakan keadaan jiwa yang tidak terlihat oleh seseorang, sedangkan akhlak merupakan manifestasi lahir yang dapat diketahui dari kejiwaan tersebut, yaitu tingkah laku dan tabiat atau kebiasaan seseorang. Batin dan Akhlak merujuk pada sifat yang tertanam dalam jiwa yang kemudian terwujud dalam perbuatan yang mudah dan otomatis dilakukan tanpa perlu banyak pertimbangan.

Batin merupakan kondisi *rūhani* atau jiwa terdalam yang menjadi sumber motivasi, sementara akhlak merupakan manifestasi atau perilaku *lahiriyah* bisa berupa perbuatan, perkataan, sikap yang bersumber dari kondisi batin tersebut, baik yang terpuji (*mahmudah*) maupun tercela (*mazmumah*), sebagai bentuk cermin dari kualitas hubungan seseorang dengan Allah SWT., dan sesama manusia.

Upaya untuk dapat mencapai jiwa yang tenang serta akhlak yang baik dapat diperoleh dari kegiatan introspeksi diri ataupun khawat. Perihal

tersebut, secara tidak langsung mengoreksi berbagai perilaku yang telah dilaksanakan dan memperbaiki kejiwaan seseorang, terlebih dalam beribadah kepada Allah SWT.

Berdasarkan hasil penelitian, dapat diketahui berdzikir merupakan sebuah kewajiban bagi manusia yang berketuhanan, karena dengan mengingat-Nya bisa menenangkan hati, serta dapat menjadi bukti bahwa seorang hamba menginginkan-Nya. Allah SWT., berfirman dalam al-Qur'an yang berkaitan dengan berdzikir sebagai berikut;

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُ الْأُفُوْبُ

Artinya: (Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, bahwa hanya dengan mengingat Allah hati akan selalu tenteram. (QS. Ar-Ra'd ayat 28)²⁴²

Berdasarkan pengertian dari ayat tersebut, dapat diketahui bahwa dengan kegiatan berdzikir atau mengingat Allah SWT., sebagaimana yang banyak dianjurkan oleh para *mursyid* terhadap murid-murid spiritualnya, yakni tiada lain untuk mencari ketentraman hati selain sebagai seorang beriman yang menghambakan segala bentuk urusan ibadahnya hanya untuk Allah SWT.

Selanjutnya dalil yang berkaitan dengan dzikir atau mengingat Allah SWT juga terdapat pada Q.S. al-Baqarah sebagai berikut;

فَادْكُرُوهُنَّا أَدْكُرْكُمْ وَاسْكُرُوهُنَّا لَيْنَ وَلَا تَكُفُّرُوهُنَّ.

²⁴² Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. 251

Artinya: Jika kamu ingat kepadaku, maka Aku ingat kepada-Mu. Bersyukurlah kepadaku dan janganlah kamu ingkar kepadaku. (QS. al-Baqarah ayat 152)²⁴³

Perihal tersebut, Ibnu ‘Arabi menekankan bahwa dzikir merupakan alat untuk menghubungkan diri dengan Tuhan, sampai diri melebur dalam dzikir dan melebur di dalam Sang Pencipta (*al-khalq*). Perihal tersebut, selaras dengan teori Gadamer yang mengungkapkan bahwa untuk membangkitkan makna tentang tema utama pembicaraan, dan tidak semata-mata hanya untuk menjelaskan maksud asli dari penulis teks.²⁴⁴ Ibnu ‘Arabi menjelaskan lebih lanjut bahwa jalan (*tariqah*) untuk sampai pada *haqiqat* dan *ma’rifat* harus melalukan rukun-rukun berikut ini: *sahr* (terjaga), *jū’* (lapar), *sumtu* (diam), *dzikir* (mengingat Allah) dan ‘uzlah (mengisolasi diri).

Ibnu ‘Arabi membagi kualifikasi dzikir menjadi enam: Pertama, *dzikir nafsu* dengan merenungkan nikmatnya. Kedua, *dzikir qalbu* dengan merenungkan Sifat-sifatnya. Ketiga, *dzikir sir* dengan *munajat*. Keempat, *dzikir ruh* dengan *musyāhadah*. Kelima, *dzikir sunyi* dengan jiwa dan rindu. Keenam, *dzikrullāh* dengan *fanā’* di dalam-Nya, yang berdzikir bukan lagi dirinya melainkan Allah yang berdzikir.²⁴⁵

Kemudian dalam berdzikir, *sālik* dapat dibagi menjadi dua golongan: Pertama, dzikir dengan menghadirkan hati dan bisa mencapai

²⁴³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur’ān Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia. 23

²⁴⁴ Gadamer, *Hermeneutics Between History and Philosophy*.

²⁴⁵ ‘Arabi, *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Juz 3, 344-345

kekhusyūkan. Kedua, dzikir yang menghadirkan hati dengan cara menggunakan kekuatan imajinasi (*kasyaf*). Sementara yang paling sempurana adalah dzikir dengan menggunakan dua kekuatan yaitu kekuatan hati, dan *mukāsyafah*, jadi, dzikir yang sempurna adalah menggunakan seluruh potensi yang ada di dalam dirinya yang bersumber dari kesejadian dirinya dan dirinya.

Berdasarkan hasil penelitian, mengungkapkan bahwa bentuk dari proses pembentukan karakter melalui akhlak seseorang yang dilaksanakan melalui kegiatan *berkhawat* dalam bimbingan dan pengawasan seorang *mursyid* sebagai bentuk upaya untuk dapat membangun moralitas atau karakter manusia yang sesuai dengan anjuran agama yang tidak tersesat di jalanan yang salah.

Selanjutnya untuk dapat menapaki pembentukan karakter yang sesuai dengan ajaran agama islam pada era modern dapat dilaksanakan melalui kegiatan intropesi diri ataupun *khawat*, Ibnu ‘Arabī berpendapat bahwasanya Allah telah menetapkan sebuah perintah untuk *khawat* yang berasal dari sebuah *hadith qudsi* sebagai berikut:

مَنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي، وَإِنْ ذَكَرَنِي فِي مَلَأٍ ذَكَرْتُهُ فِي مَلَأٍ حَيْرٍ مِّنْهُمْ.

Artinya: Barang siapa mengingatku di dalam dirinya, maka aku akan mengingatnya di dalam diriku, dan barang siapa mengingatku di suatu perkumpulan, maka aku akan mengingat lebih baik dari mereka. (H.R. Bukhari dan Muslim)²⁴⁶

²⁴⁶ Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Isma’il Ibn Ibrahim Al-Bukhari, *Shahih Bukhari* (Kairo: Dar Ibn al-Haitsam, 2004). 225

Berdasarkan *hadith qudsi* tersebut, dapat diketahui bahwa Allah SWT., memerintahkan manusia untuk mengingat-Nya dalam keadaan sendiri ataupun dalam berkelompok supaya memperoleh ganjaran sesuai dengan perbuatannya. Hadith tersebut adalah *hadith qudsi* yang menempatkan *khalwat* dan *ikhtilāt*. Asalnya *khalwat* adalah dari sebuah kesendirian yang ditemukan dalam alam. *Khalwat* adalah maqam yang tinggi, *khalwat* menjadi tempat untuk menghidupkan Allah dalam diri manusia dan menjadi tempat untuk mengisi Dzat-Nya Allah dalam diri manusia, sehingga tidak ada yang menguasainya, tidak ada yang bersamanya, selain hanya Allah SWT.

Harapan pelaksanaan tersebut dapat berimplikasi terhadap adanya peningkatan moralitas dan kebijakan yang dapat menjadi karakter manusia dalam mengarungi kehidupannya sehingga dapat menjalin hubungan baik dalam triologi kehidupan serta dapat mengembangkan kemampuan diri secara holistik. Ibnu ‘Arabi mengungkapkan bahwa manusia akan mendapatkan sebuah mutiara hikmah setelah melakukan *khalwat* dalam bimbingan seorang *mursyid*.

Perihal tersebut, Kuntowijoyo mengungkapkan, transformasi jiwa merupakan upaya untuk melindungi budaya lokal agar dapat bertahan dan dinikmati oleh generasi penerus, sehingga memiliki karakteristik yang selaras dengan sosial budaya yang ada.²⁴⁷ Selanjutnya Masdar Hilmy mengungkapkan teori sosial sebagai lensa untuk melihat Islam bukan hanya

²⁴⁷ Kuntowijoyo, *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*. 56

sebagai ajaran normatif, melainkan juga sebagai realitas empiris. Misalnya, perbedaan penafsiran keagamaan yang muncul di kalangan umat Islam sering kali dipengaruhi oleh struktur sosial, kepentingan politik, maupun kondisi ekonomi tertentu.²⁴⁸

Analisis penelitian menunjukkan bahwa bentuk kegiatan *khalwat* dibawah bimbingan *mursyid* merupakan upaya introspeksi diri dari berbagai perbuatan yang telah dilaksanakan sehingga dapat meningkatkan moralitasnya pada masa mendatang melalui pembentukan karakter secara *lahiriyah* dan *batiniyah* yang sesuai dengan ajaran agama. Perihal tersebut, apabila dilaksanakan tanpa bimbingan *mursyid* dapat disesatkan oleh bisikan setan dan menjadi seorang tersesat sehingga memerlukan bimbingan *mursyid* agar mendapatkan hasil yang maksimal dan dinikmati oleh generasi penerus, sehingga memiliki karakteristik yang selaras dengan sosial budaya yang ada dan terus berkelanjutan sampai dengan masa depan.

3. Praktek dan Gaya Hidup

Praktek dan gaya hidup menurut Islam merupakan metode atau cara hidup komprehensif yang berlandaskan pada ajaran Islam untuk mencapai keseimbangan spiritual, moral, dan fisik. Perihal tersebut menekankan ibadah, etika, dan tanggung jawab sosial dalam kehidupan manusia. Perihal tersebut memerlukan pengelolaan yang baik sehingga berperilaku rendah hati dengan gaya hidup sederhana tanpa perasaan sombong. Untuk dapat

²⁴⁸ Hilmy, *Teori Sosial Dan Aplikasinya Dalam Studi Islam*. 12

mengimplementasikannya, dapat dilaksanakan melalui pelatihan diri untuk membersihkan jiwa dari berbagai hal selain Allah SWT.

Berdasarkan hasil penelitian, mengungkapkan bahwa bentuk dari proses implementasi atau praktik dan gaya hidup yang dianjurkan dalam ajaran Islam yakni menyeimbangkan spiritualitas, moral dan fisik seseorang dengan baik. Perihal tersebut dapat diraih dengan *riyādhah*.

Riyādhah adāb merupakan membuang segala tabiat manusia untuk bertabiat *Ilāhi*, sedangkan *riyādhah ṭalab* adalah kesalehan seorang murid dalam mencari ilmu dengan menekankan praktik dzikir dan *riyādhah* sebagai sarana untuk membersihkan hati dan menjaga fitrah untuk selalu bersama Allah SWT., melalui bimbingan seorang *mursyid*. Perihal tersebut, sebagai bentuk upaya untuk dapat membentuk karakter dan pengembangan potensi diri yang sesuai ajaran agama.

Hal ini dapat membantu seseorang tetap terhubung dengan dimensi spiritualnya dan *ilahiyah* dalam dirinya. Karena dalam diri manusia terdapat nafsu atau *fitrah ḥayyāwaniyah* yang menjadi aspek bawah kesadaran manusia yang memiliki daya konasi atau daya karsa yang bisa membawa manusia menjadi insan yang tidak fitrah (*insān hawāniyah*).²⁴⁹

Analisis penelitian mengindikasikan jika dalam *riyādhah* perlu melawan hawa nafsu dan mengesampingkan keduniawian sehingga dapat mengimplementasikan berbagai hal yang telah ditetapkan oleh Allah SWT. Perihal tersebut, menjadi sarana untuk membersihkan hati sehingga selalu

²⁴⁹ ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. Juz 4, 166-167

memperoleh lindungan dan bimbingan Allah SWT., sehingga dapat menumbuhkan pribadi yang berprilaku sesuai dengan ajaran agama.

Untuk memelihara kefitrahan akhlak, seseorang harus mengendalikan nafsu agar tidak berbuat yang dilarang oleh agama dengan cara meleburkan diri pada unsur *ilahiyah* dalam dirinya, sehingga menurunkan kehendak nafsu dan menjadi suci karena ikut terlebur dan tercapانcar oleh *nūr Ilāhi*. Nafsu yang suci dapat membawa seseorang kepada pertumbuhan spiritual yang lebih dalam, di mana mereka merasa puas dengan segala kesulitan dan ujian hidup karena menyadari kasih sayang Tuhan yang senantiasa mengelilinginya. Namun, hal tersebut memerlukan daya dan upaya yang tidak mudah.

Berdasarkan keterangan di atas Ibnu ‘Arabi menjelaskan bahwa orang yang ahli ‘uzlah adalah seseorang yang mengisolasi dirinya dari segala sesuatu selain Allah SWT., termasuk mengisolasi dirinya dari segala *asmā’* dan sifat-sifat-Nya. Melalui metode tersebut diharapkan mampu membawa seseorang untuk dapat menjadi *insān kāmil*.

KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ
Menurut Ibnu ‘Arabi ‘uzlah terbagi menjadi dua macam: Pertama, ‘uzlah *dhōhiriyah*, adalah perilaku memisahkan diri dari keramaian untuk meyucikan dirinya yang dilakukan secara *dhohir*. Kedua, ‘uzlah *ma’nawiyah*, adalah perilaku memisahkan diri dari keramaian yang dilakukan secara *bātiniyah*, artinya *dhōhirnya* masih bersama-sama dengan manusia yang lain, tetapi *bātinnya* tidak ikut bersama, karena hatinya hanya bersama Allah SWT. Adapun ‘uzlahnya para *ulamā’ billāh* adalah ‘uzlah

ma'nāwiyah, karena para *ulamā' billāh* memiliki tugas yaitu menjadi *khalīfatullāh*, yang mana sebenarnya mereka hanyalah pengganti Allah SWT., berwujud manusia, yang memberikan bimbingan langsung kepada manusia agar menuju kepada Allah SWT.

Berdasarkan hasil analisis penelitian, dapat diketahui bahwa, seseorang untuk dapat menjalani kehidupan keagamaan lebih baik, harus melalui bimbingan *mursyīd*, sedangkan bentuk kegiatan yang dilaksanakan dapat melalui berdzikir serta melakukan '*uzlah*. Perihal tersebut, sebagai bentuk upaya untuk dapat menghadirkan Allah SWT.

4. Identitas dan Tujuan Hidup

Identitas merupakan gambaran mendasar tentang siapa diri seseorang, sedangkan tujuan hidup merupakan arah atau sasaran yang ingin dicapai dalam kehidupan untuk memberikan makna. Keduanya saling terkait, identitas yang kuat akan memandu seseorang dalam menentukan dan mencapai tujuan hidupnya, dan tujuan hidup yang jelas dapat membentuk dan memperkuat identitas diri.

Menurut prespektif islam Identitas utama manusia yakni sebagai hamba Allah SWT., sedangkan tujuan hidupnya yakni untuk beribadah dan mengabdi kepadanya serta menjadi khalifa-Nya, dengan puncak kebahagiaan akhirat yaitu meraih ridha-Nya dengan menjalankan seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya.

Berdasarkan hasil penelitian mengungkapkan bahwa identitas dan tujuan hidup manusia sebagai hamba yang mengabdikan diri hanya kepada

Allah SWT., dengan menjalankan segala bentuk perintah dan menjauhi larangan-Nya serta menjaga keseimbangan hidup di dunia dalam derasnya arus moderasi dan modernisasi, pentingnya menjaga keseimbangan kehidupan dunia melalui pemenuhan kebutuhan duniawi dan batin tersebut agar tujuan hidup manusia di dunia lebih terarah sehingga hidup tidak hanya memprioritaskan kepentingan dunia yang fana namun juga memprioritaskan bekal kehidupan yang kekal.

Perihal identitas dan tujuan tersebut perlu dilaksanakan dengan cara *mujāhadah*, yaitu kesungguhan hati dan dilaksanakan secara berkelanjutan. Secara bahasa, *mujāhadah* berarti usaha, daya, dan upaya. Jadi, *mujāhadah* secara bahasa berarti melakukan usaha atau upaya dengan sungguh-sungguh. Sedangkan, secara istilah, *mujāhadah* didefinisikan sebagai upaya sungguh-sungguh seorang hamba dalam memerangi hawa nafsunya demi mencapai keridhaan Allah SWT. Ibnu ‘Arabi menukil pengertian *mujāhadah* dari Imam al-Ghazali sebagai berikut:

جَاهَدَهُ اللَّهُ كِفَاعُ ضِدِّ رَغْبَاتِ الْمُرْءَ وَمُؤْلِهِ السُّنْنَةِ، حَتَّىٰ يَتَمَكَّنَ مِنْ إِخْضَاعِهَا وَابْتَاعِ هُدَى اللَّهِ.

KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ

Artinya: Mujahadah adalah berjuang melawan kesenangan-kesenangan seseorang dan kecenderungan-kecenderungan buruk, sehingga ia dapat menundukannya dan mengikuti petunjuk Allah.²⁵⁰

Berdasarkan ungkapan tersebut, dapat diketahui bahwa untuk mencapai atau mengetahui keagungan Allah SWT., maka seseorang harus melalui jalan panjang dalam kehidupan spiritual yakni dengan melakukan

²⁵⁰ ‘Arabī. 299

mujāhadah. Perihal tersebut, sebagai bentuk upaya untuk dapat membersihkan diri dari berbagai sifat yang tercela sehingga dapat menerapkan berbagai sifat terpuji yang sesuai dengan anjuran agama dan bentuk implementasinya memerlukan kecerdasan secara spiritual dengan dukungan intelektual dan emosional.

Kecerdasan spiritual yang terbangun dengan pembiasaan, daya dan upaya untuk dapat menginternalisasi nilai spiritual dalam kehidupan merupakan bentuk usaha yang dilaksanakan secara sadar sehingga keseluruhannya dapat melebur dalam prilaku sosial. Ibnu ‘Arabī mengartikan *mujāhadah* sebagai wujud dari kesadaran spiritual yang terdapat dalam diri manusia sehingga dapat melebur dalam kesadaran intelektual dan emosional sehingga mencapai keridhaan Allah SWT., dan menjadi perwujudan darinya. Ibnu ‘Arabi menegaskan bahwa:

اعْلَمُوا وَقَوْكُمُ اللَّهُ أَيْ لَمَّا شَرَعْتُ فِي الْكَلَامِ عَلَى هَذَا الْبَابِ أُرِيتُ مُبَشِّرَةً عَرَفْتُ فِيهَا أَنَّ
النَّاسَ لَا بُدَّ أَنْ يَنْزِلَ إِلَيْهِمْ أَمْرٌ إِلَهِيٌّ عَارِضٌ يَخْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى حَمْلٍ مَشْفَفَةٍ وَ جُهْدٍ نَفْسِيٍّ وَ
حِسَابٍ.

Artinya: Ketahuilah kalian semua!, semoga Allah memberikan pertolongan kepada kalian, bahwasannya ketika saya mulai berbicara tentang topik ini, saya diperlihatkan sesuatu pesan yang menggembirakan, di mana di dalam pesan tersebut saya tahu bahwa manusia pasti akan menerima perintah *Ilāhī* yang baru, sementara dalam perintah tersebut mereka butuh untuk menanggung kesulitan, upaya hati dan panca indra.²⁵¹

Berdasarkan ungkapan dari Ibnu ‘Arabi tersebut, dapat diketahui bahwa bentuk dari *mujāhadah* merupakan tahapan dari proses penting yang

²⁵¹ ‘Arabī. Juz 3, 217

harus dilalui oleh seorang manusia untuk dapat mencapai *insān kāmil*. Perihal tersebut memerlukan daya dan upaya untuk dapat mengendalikan nafsu manusia sehingga dapat berpengaruh terhadap kecerdasan spiritualitasnya dan memerlukan *mujāhadah* sebagai obat penawarnya.

Analisis peneliti menunjukkan bahwa kecerdasan spiritual seseorang yang dibangun melalui *mujāhadah* merupakan bagian dari usaha menjaga diri dalam berprilaku baik secara ucapan ataupun tindakan. Ibnu ‘Arabī mengklasifikasikan metode *mujāhadah* dalam peleburan seseorang bersama dengan sang pencipta dalam tiga kategori sebagai berikut;

- a. *Al-Malāmiyyah*, merupakan golongan yang mengetahui bahwa dirinya tidak mengetahui tujuan dari apa yang diupayakannya.
- b. *Al-Ulamā' billāh*, merupakan golongan yang mengetahui (ma'rifat) Allah, sehingga mengetahui secara jelas kemana tujuan dan upayanya, sehingga senantiasa mengupayakan untuk selalu *bermusyāhadah* dengan Allah SWT.

c. *Al-Adbā'*, merupakan golongan yang mengupayakan dirinya berdasarkan pada nasihat-nasihat agama dan manusia.²⁵²

Berdasarkan klasifikasi dari ketiga golongan tersebut, sebenarnya Ibnu ‘Arabī ingin berpesan bahwa *mujāhadah* kepada Allah harus senantiasa tumbuh dalam diri, tidak peduli posisi kita sebagai *malāmiyah*, *ulamā'*, *billāh*, atau *al-adbā'*. Namun realitanya, dengan adanya bimbingan *mursyīd*,

²⁵² ‘Arabī. Juz 3, 221

perihal tersebut dapat lebih mudah terimplementasi untuk mencapai tujuan yang diinginkan.

Pemikiran Ibnu ‘Arabī tentang langkah orang yang ahli *mujāhadah* berdasarkan pada *nās* al-Qur’ān yang akhirnya terbagi menjadi 4 bagian:

- a. *Mujāhidīn* tanpa batas dari sebuah perintah, berdasarkan surat An-Nisā’ ayat 95.
- b. *Mujāhidīn* dengan batas jalan Allah, berdasarkan surat An-Nisā’ ayat 95.
- c. *Mujāhidīn* yang berada dalam *ke-ilahiyyahan* (dalam alam ketuhanan), berdasarkan surat Al-‘Ankabūt ayat 69, jelasnya mereka melakukan usaha bukan karena usahanya, tetapi karena Allah yang menggerakkan untuk melakukan usaha.
- d. *Mujāhidīn fīllāh*, berdasarkan surat Al-Haj ayat 78, yaitu mereka yang melakukan usaha dengan sungguh-sungguh karena rasa taqwa kepada Allah SWT.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 Melalui proses ini, seorang *sālik* dapat mencapai kondisi teosentrism (manusia seutuhnya), dimana segala yang dipandang, dipikirkan, dan dilakukan hanyalah berpusat pada Allah SWT., sehingga kecerdasan spiritual dari orang tersebut dapat diketahui dan dimiliki seutuhnya.

Berdasarkan hasil penelitian dari tujuan hidup manusia, dapat diketahui bahwa tujuan hidup spiritual dalam Islam adalah mencapai *makrifat billāh* dan kesempurnaan *’ubūdiyah*. *Maqām al-sahr* adalah langkah disiplin untuk mencapai tahap tersebut, merupakan tingkat spiritual

yang melemahkan keadaan seorang manusia dihadapan sang pencipta. Perihal tersebut, menyadari hakikat penciptaa-Nya yang tidak berdaya mengarungi kehidupan selain karena pertolongan Allah beserta sifat-sifat-Nya, firman Allah SWT., dalam al-Qur'an sebagai berikut:

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ هَلَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ

Artinya: Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus (makhlukNya), tidak mengantuk dan tidak tidur. Kepunyaannya apa yang di langit dan di bumi. (Q.S. al-Baqarah: 255)²⁵³

Berdasarkan pengertian dari ayat tersebut, dapat diketahui bahwa hanya Allah SWT yang layak menjadi tuhan bagi seluruh makhluk-Nya berdasarkan seluruh sifatnya. Ibnu 'Arabi berpesan untuk menjadi manusia seutuhnya maka, seorang hamba harus menjadikan maqam *sahr* sebagai sifat yang selamanya ada di dalam dirinya

Perihal tersebut, selaras dengan teori Al-Ghazali yang mendefinisikan spiritualitas Islam sebagai *tazkiyah al-nafs* yang merupakan konsep pembinaan mental spiritual, pembentukan jiwa dengan nilai-nilai Islam.²⁵⁴ Keseluruhannya harus terjaga dengan baik sehingga memperoleh rahmat dari Allah SWT.

Teori Gadamer mengungkapkan bahwa tindak memahami selalu melibatkan kemampuan untuk mengartikulasikannya di dalam kata-kata dan menyampaikannya di dalam komunikasi. Di dalam proses ini, peran bahasa

²⁵³ Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. 41

²⁵⁴ Ali et al., "Tasawuf sebagai Jembatan Rasionalitas dan Spiritualitas: Kajian Pemikiran Al-Ghazali dalam Konteks Islam Klasik."

sangatlah penting.²⁵⁵ Perihal tersebut Ibnu ‘Arabi memaknai bentuk penghambaannya terhadap sang pencipta yang memang layak untuk disembah dengan segala kuasa dan sifatnya serta tidak tertandingi.

Analisis penelitian mengungkapkan bahwa atas dasar berbagai ungkapan tersebut maka wajah Tuhan akan nampak pada hambanya yang selalu menjaga hatinya untuk selalu terjaga, sebagaimana raga yang terjaga untuk menjaga dirinya hidup, begitupula dengan *sahr*, selalu menjaga hatinya terjaga untuk selalu bersama dengan Yang Maha Hidup melalui berbagai kegiatan spiritualitas sebagaimana yang telah disampaikan sebelumnya.

5. Relasi Antara Manusia, Alam dan Tuhan

Relasi antara manusia, alam, dan Tuhan merupakan hubungan segitiga yang seringkali dikaitkan dengan hubungan baik dengan sang pencipta (*hablum minallāh*), berhubungan dengan manusia (*hablum minannās*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi’ah*).

Hubungan ini memerlukan kesadaran bahwa manusia memiliki tanggung jawab besar untuk merawat alam sebagai bagian dari ibadah kepada Tuhan, dan berprilaku baik terhadap sesama ciptaannya sebagai bagian dari ibadah.

Pada kehidupan kontemporer bentuk relasi tersebut bertransformasi menjadi cinta terhadap sesama manusia, cinta terhadap lingkungan dan kecintaan kepada Allah SWT. Perihal tersebut, dapat menjadikan manusia yang meyakini adanya keesaan akan realitas Tuhan melalui kecintaan

²⁵⁵ Gadamer, *Hermeneutics Between History and Philosophy*.

terhadap sesama manusia dan lingkungan, jalan agama merupakan jalan yang perlu dipijak oleh setiap penganut-Nya, dalam perjalannya agama telah melahirkan banyak jalan menuju Tuhan, serta tingkatan-tingkatannya dalam menghambakan diri sebagai ciptaan Yang Maha Kuasa.

Berdasarkan hasil penelitian, dari relasi antara manusia, alam dan Tuhan, dapat diketahui bahwa terdapat keterkaitan dan kesinambungan nyata antar ketiga unsur tersebut. Perihal tersebut, manusia dan alam merupakan ciptaan Allah SWT., di muka bumi, sedangkan yang menjadi perbedaan antara keduanya yakni manusia memiliki tugas sebagai *khalifatullah* sehingga dituntut untuk dapat mengelola alam disekitarnya.

Hubungan ini memerlukan kesadaran bahwa manusia memiliki tanggung jawab besar untuk merawat alam sebagai bagian dari ibadah kepada Tuhan, agar hidup menjadi lebih bermakna dan tidak tersesat dari tujuan hakiki melalui hubungan baik dengan sang pencipta (*hablum minallah*), berhubungan dengan manusia (*hablum minannas*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi'ah*).

Hubungan baik bersama dengan Allah SWT (*hablum minallah*), menjadi bentuk ibadah seorang manusia terhadap Tuhannya dan terjadi kaitan secara vertikal, sedangkan hubungan dengan antar sesama manusia (*hablum minannas*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi'ah*) menjadi bentuk hubungan ibadah yang dilaksanakan secara horizontal.

Perihal tersebut, apabila hubungan secara vertikal tidak terlaksana maka dapat berdosa, sedangkan jika hubungan horizontal yang tidak dilaksanakan maka terjadi perselisihan antar sesama manusia sedangkan dengan alam dapat menimbulkan bencana alam sebagaimana yang telah banyak kita ketahui. Salah satu dalil yang menjadi acuan dalam menjaga hubungan antar manusia sebagai berikut;

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيَّنَ مُبَيِّنًا وَمُنَذِّرًا وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمُ
بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنُتُ بَعْدًا
بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ يَأْذِنُهُ اللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطِ

٢١٣ مُسْتَقِيمٍ

Artinya: Manusia itu (dahulunya) umat yang satu (dalam ketauhidan). (Setelah timbul perselisihan,) lalu Allah mengutus para nabi (untuk) menyampaikan kabar gembira dan peringatan. Allah menurunkan bersama mereka Kitab yang mengandung kebenaran untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidak ada yang berselisih tentangnya, kecuali orang-orang yang telah diberi (Kitab) setelah bukti-bukti yang nyata sampai kepada mereka, karena kedengkian di antara mereka sendiri. Maka, dengan kehendaknya, Allah memberi petunjuk kepada mereka yang beriman tentang kebenaran yang mereka perselisihkan. Allah memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki ke jalan yang lurus (berdasarkan kesiapannya untuk menerima petunjuk) (Q.S. Al-Baqarah Ayat 213)

Berdasarkan dalil tersebut, dapat diketahui bahwa manusia sebagai makhluk sosial hendaknya selalu menjalin hubungan kerukunan antar satu dengan lainnya. Perihal tersebut, disebabkan antara keduanya akan saling membutuhkan dikemudian hari, sehingga dapat saling berdamai dan bersama dalam lingkup sosial yang sama. Namun apabila berselisih dapat menjadikan perpecahan dan kehancuran.

Sedangkan salah satu dalil yang menjadi acuan dalam menjaga hubungan antar manusia dengan alam sebagai berikut;

وَفِي الْأَرْضِ أَيْتُ لِلْمُؤْمِنِينَ ۝ ۚ وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ۝

Artinya: Di bumi terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi orang-orang yang yakin. (Begini juga ada tanda-tanda kebesarannya) pada dirimu sendiri. Maka, apakah kamu tidak memperhatikan? (Q.S. Adz-Dzariyat Ayat 20-21).

Berdasarkan ayat tersebut, dapat diketahui bahwa alam dalam lingkungan disekitar mengandung berbagai tanda kebesaran Allah SWT., yang harus diperhatikan dan dirawat dengan baik. Perihal tersebut, selain merupakan ciptaan dan bukti tanda kebesaran-Nya, juga menjadi bahan pembelajaran yang harus dijaga dengan baik dan tanpa memanfaatkannya secara berlebihan (eksploitasi).

Pada kehidupan kontemporer, sebagaimana yang telah alami saat ini, keberadaan alam dalam lingkungan disekitar seakan hanya dapat menjadi wadah meraup keuntungan yang sebesar-besarnya tanpa melakukan perawatan dan pengendalian atasnya sehingga perihal tersebut menimbulkan timbal balik negatif dalam kehidupan manusia itu sendiri, seperti halnya adanya bencana alam gempa gumi, banjir bandang, tsunami dan sebagainya.

Satu dalil yang menjadi acuan dalam menjaga hubungan antar manusia sebagai berikut;

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَفَقَّنُ

Artinya: Wahai manusia! Sembahlah Tuhanmu yang telah menciptakanmu dan orang-orang yang sebelummu, agar kamu menjadi orang-orang yang bertakwa. (Q.S. Al-Baqarah ayat 21)

Berdasarkan dalil tersebut, dapat diketahui bahwa hendaknya seorang manusia harus menjaga hubungan baik dengan Tuhannya sebagai bentuk ketakaواan melalui ibadah dan menjauhi segala bentuk larangan-Nya. Perihal tersebut, merupakan alasan utama penciptaan manusia di dunia, sehingga menganai ibadah dan menjalin hubungan baik bersama Sang Pencipta secara vertikal menjadi hal utama bagi manusia.

Perihal tersebut, selaras dengan teori Masdar Hilmy yang memahami Islam profetik sebagai paradigma yang memadukan tiga dimensi utama:

- a. Humanisasi (*amar ma'rūf*): Islam harus memanusiakan manusia, menjunjung tinggi harkat martabat kemanusiaan, serta melawan segala bentuk diskriminasi dan ketidakadilan.
- b. Liberasi (*nahi munkar*): Islam harus menjadi kekuatan pembebasan dari segala bentuk penindasan, baik politik, ekonomi, maupun budaya.
- c. Transendensi (*tu'minuna billāh*): Setiap upaya humanisasi dan liberasi harus berakar pada kesadaran spiritual dan transendensi kepada Tuhan.

Tiga pilar ini menunjukkan bahwa Islam profetik tidak sekadar berhenti pada ritualitas, tetapi menekankan pada perwujudan nilai-nilai etis dan sosial dalam kehidupan masyarakat.²⁵⁶

²⁵⁶ Hilmy, *Islam Profetik: Substansiasi Nilai-Nilai Agama dalam Ruang Publik*. 30

Chittick mengungkapkan faktor-faktor yang berhubungan dengan spiritualitas yaitu:

a. Diri sendiri

Jiwa seseorang merupakan hal yang fundamental dalam eksplorasi atau penyelidikan spiritualitas.

b. Sesama Manusia

Kebutuhan untuk menjadi anggota masyarakat dan saling berhubungan telah lama diakui sebagai pokok pengalaman manusiawi. Sehingga hubungan seseorang dengan sesama sama pentingnya dengan diri sendiri.

c. Tuhan

Pemahaman tentang Tuhan dan hubungan manusia dengan Tuhan secara tradisional dipahami dalam kerangka hidup keagamaan. Akan tetapi, dewasa ini dipahami secara luas dan tidak terbatas. Manusia memahami Tuhan dalam banyak cara seperti

dalam suatu hubungan alam dan seni.²⁵⁷

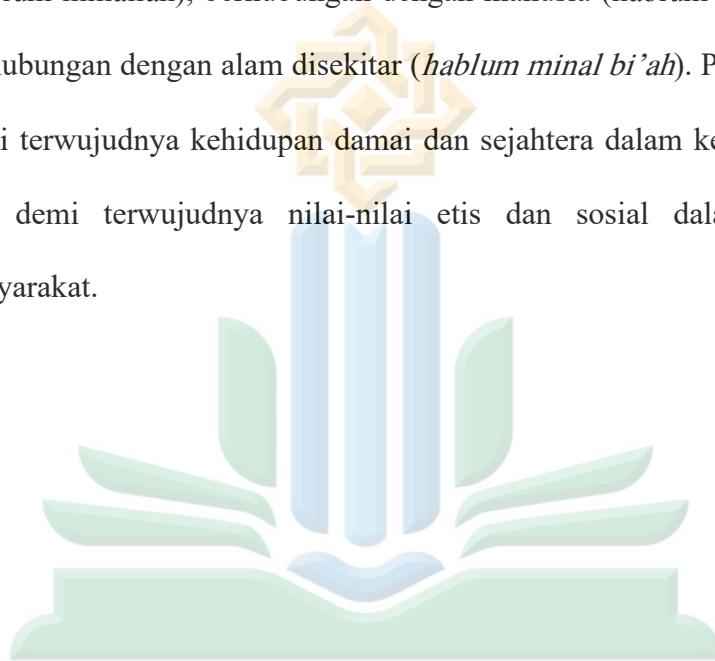
Sedangkan secara komponen, spiritualitas memiliki dua komponen yaitu vertikal dan horizontal:

- a. Komponen vertikal, yaitu sesuatu yang suci, tidak berbatas tempat dan waktu, sebuah kekuatan yang tinggi, sumber, kesadaran yang luar biasa. Keinginan untuk berhubungan dengan tuhan dan diberi petunjuk oleh sumber ini.

²⁵⁷ Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. 23

- b. Komponen horizontal, yaitu melayani teman-teman manusia dan planet secara keseluruhan.

Analisis penelitian mengindikasikan bahwa seorang muslim harus menjaga hubungan keseimbangan yang baik dalam segitiga keterikatan yang seringkali dikaitkan dengan hubungan baik dengan Sang Pencipta (*hablum minallāh*), berhubungan dengan manusia (*hablum minannās*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi'ah*). Perihal tersebut, demi terwujudnya kehidupan damai dan sejahtera dalam kehidupan dunia dan demi terwujudnya nilai-nilai etis dan sosial dalam kehidupan masyarakat.



UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan hasil dari pelaksanaan penelitian yang telah dilakukan, penulis dapat menarik suatu kesimpulan berikut;

1. Konsep nilai spiritualitas pada kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyah yakni meliputi kesatuan wujud (*wahdat al-wujūd*) sebagai puncak tertinggi kehidupan seorang hamba yang telah melalui enam tingkat *kefanā'an* dan selalu berperilaku seolah-seolah selalu melihat Allah SWT., atau dilihat oleh-Nya,. Manusia sempurna (*insān kāmil*) yang menjadi tingkat tertinggi seorang manusia yang telah memperoleh *nūr Muḥammadiyyah* dan meninggalkan keduniawiannya serta mencerminkan sifat-sifat Allah SWT., dalam setiap perbuatan dan perkataannya. Cinta Ilahi (*al-hub al-Ilāhi*) yakni memanifestasikan segala kehidupannya hanya untuk Tuhan dan selalu menghadirkan Tuhan dalam segala sesuatu, sebab yang pecinta tidak akan pernah meninggalkan kekasihnya, sedangkan bentuk dari manifestasi tersebut menjadi seni mencintai yang tidak dapat disamakan antara satu dengan lainnya.
2. *Setting sosial* yang mempengaruhi pemikiran Ibnu ‘Arabi yakni diperoleh setelah melalui perjalanan panjang kehidupan beserta lika-likunya mulai dari kelas dan status sosial yang tinggi dengan kehidupan lingkungan kerajaan yang mendukung sehingga memperoleh

kemudahan akses dalam pendidikan yang sesuai dan militer. Pekerjaan dan peran sosial seorang Ibnu ‘Arabi sebagai mistikus, filsuf, penyair, dan penulis *sūfī* yang berpengaruh terhadap perilaku masyarakat dan pengikutnya pada masa tersebut dan sampai saat ini masih tetap dilaksanakan. Nilai, norma dan adat kebiasaan Ibnu 'Arabi lebih berakar pada etika *sūfī* dan ajaran mistisisme Islam dari pada adat istiadat sosial-budaya masyarakat tertentu. Gaya hidup Ibnu ‘Arabi yakni meninggalkan kekayaan dan kemewahan hidup telah mengantarkan sehingga mengantarkannya ke *maqām al-‘ubūdiyyah al-mahdhah* dan pola interaksinya cenderung terfokus pada konsep *wahdat al-wujūd*. Religiusitas dan kepercayaan Ibnu ‘Arabi dibangun melalui perjalanan panjang spiritualitas kehidupannya, bimbingan para guru dan wahyu *ilahiyyah*. Situasi sosial, politik dan ekonomi dalam perjalanan hidup Ibnu ‘Arabi mengalami pasang surut kehidupan dari keberadaan dan akses yang mendukung gemerlap dunia hingga memutuskan untuk meninggalkan keduniawian.

- UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHIMAD SIDDIQ JEMDER**
3. Transformasi nilai-nilai spiritual dalam kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyah pada kehidupan kontemporer bertransformasi menjadi kesadaran dan cara memaknai hidup sehingga seorang hamba dapat menyadari bahwa kehidupan dunia hanya untuk beribadah dan selalu mendekatkan diri kepada Allah SWT. Batin dan akhlak untuk selalu intropelksi diri sehingga menjadikan seorang hamba membangun jiwa yang bersih dan *akhlāk al-karīmah*. Praktek dan gaya hidup untuk berperilaku dengan

gaya hidup rendah hati melalui pelatihan diri untuk membersihkan jiwa dari berbagai hal yang selain Allah SWT., sehingga mencapai keseimbangan spiritual, moral, dan fisik. Identitas dan tujuan hidup utama manusia yakni sebagai hamba Allah SWT., yang bertujuan beribadah dan mengabdi kepadanya serta menjadi *khalifatullāh*, dengan puncak kebahagiaan meraih ridha Allah SWT., dengan menjalankan seluruh perintah dan menjauhi larangan-Nya. Relasi antara manusia, alam dan Tuhan yakni menjaga triologi keharmonisan hidup di dunia dengan berhubungan baik dengan sang pencipta (*hablum minallāh*) sebagai ibadah vertikal, berhubungan dengan manusia (*hablum minannās*) dan berhubungan dengan alam disekitar (*hablum minal bi'ah*) sebagai bentuk ibadah horizontal.

B. Saran

Penelitian ini masih merupakan tahap awal dan memerlukan kajian yang lebih komprehensif untuk mencapai analisis yang lebih akurat. Penulis mengakui keterbatasan dalam penelitian, seperti dalam narasi dan pemahaman teori yang mendalam terlebih dalam memahami berbagai pemikiran Ibnu ‘Arabi dalam kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyah. Perihal tersebut saran yang dapat peneliti sampaikan sebagai berikut;

1. Kajian terkait kitab Al-Futūḥāt Al-Makkiyah perlu diperluas sebagai bagian dari khazanah intelektual pemikiran Islam terlebih kesukaran pemahamannya yang telah diakui para akademisi. Perihal tersebut,

ruang diskusi tetap terbuka untuk kemajuan dan pengembangan yang lebih baik terhadap objek penelitian ini

2. Kajian nilai spiritualitas dan keagamaan cenderung dipengaruhi oleh implikasi secara sosial, politik dan budaya. Perihal tersebut, perlu bimbingan mendalam sehingga dapat lebih terarah dan sesuai dengan harapan tanpa mengalami penyesatan secara pemahaman.
3. Kajian keislaman yang berkaitan dengan tasawuf perlu untuk digaungkan kembali, sehingga tidak lagi mengalami kemunduran intelektual terlebih pada era kontemporer dengan pengaruh perkembangan teknologi. Perihal tersebut sebab telah banyak bentuk kajian tasawuf dengan penyingkapan realitas yang telah diformulasikan dalam bahasa dan struktur filosofis yang sangat tinggi, seperti pada kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyah karya Ibnu ‘Arabi.
4. Hendaknya pada penelitian selanjutnya yang relevan, lebih terfokus pada rasa atau berangkat dari studi kasus sehingga dapat merealisasikan pemikiran Ibnu ‘Arabi secara nyata dalam bentuk kegiatan yang ada di masyarakat modern.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Arabī, Muhy al-Dīn Ibn. *Al-Futūhāt Al-Makkiyyah*. Diedit oleh Ahmad Samseddin. III. Lebanon: Dar Al-Kotob Al-Ilmiyah - Beirut, 2011.
- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ’Arabi (Terj. Zainul Am)*. Diedit oleh Muhammad Al-Fayyadl. I. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2004.
- Agustina, Dewi, dan Muhammad Sandi Rosyadi. “The Impact of COVID-19 Pandemic on Spirituality of Muslim and Christian Youth in Banjarmasin.” *Jurnal Religi : Jurnal Studi Agama-Agama* 19, no. 02 (2023): 227–43. <https://doi.org/10.14421/rejusta.v19i2.4650>.
- Al-Bukhari, Abi ‘Abdillah Muhammad Ibn Isma’il Ibn Ibrahim. *Shahih Bukhari*. Kairo: Dar Ibn al-Haitam, 2004.
- Alatas, M. Mahdi. “Spiritualitas dan Modernitas menurut Pemikiran Seyyed Hossen Nasr (Studi atas Agama dan Krisis KEmanusiaan Modern).” *AKRAB JUARA* 5, no. 2 (2020): 147–60.
- Alfian, Andi, dan Erwin. “Hermeneutika Filosofis Gadamer.” *uin Alauddin Makassar* 1, no. 1 (2019): 1–36. <https://doi.org/10.36667/irfani.v1i1.230>.
- Ali, Muhdi, Masbuang, Suadi Sa’ad, dan Endang Saeful Anwar. “Tasawuf sebagai Jembatan Rasionalitas dan Spiritualitas: Kajian Pemikiran Al-Ghazali dalam Konteks Islam Klasik.” *Al-Mutsla: Jurnal Ilmu-ilmu Keislaman dan Kemasyarakatan* 7, no. 1 (2025): 164–94. <https://doi.org/10.46870/jstain.v7i1.1521>.
- Bandura, Albert. “The self system in reciprocal determinism.” *American Psychologist*, 33, no. 4 (1978): 344–358. <https://doi.org/10.1037/0003-066X.33.4.344>.
- Bronfenbrenner, Uri, dan Pamela A. Morris. “The Bioecological Model of Human Development.” *Handbook of Child Psychology* 7, no. 1 (2007). <https://doi.org/10.1002/9780470147658.chpsy0114>.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi’s Metaphysics of Imagination*. Diedit oleh Achmad Nidjam, M. Sadat Ismail, dan Ruslani. Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Corbin, Henri. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*. Vol. 17. Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Creswell, John W, dan J. David Creswell. *Research Design Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. V. Inc: SAGE Publications, 2018.
- Damanik, Nurliana. “Agama dan Nilai Spritualitas.” *Al-Hikmah: Jurnal Theosofi dan Peradaban Islam* 2, no. 1 (2020): 66–90. <https://doi.org/10.51900/alhikmah.v2i1.7607>.

- Daniswari, Dini. "Alasan Pelaku Bunuh dan Mutilasi Kekasih di Mojokerto Terungkap." *Kompas.com*, 2025. <https://www.kompas.com/jawa-timur/read/2025/09/08/154500288/alasan-pelaku-bunuh-dan-mutilasi-kekasih-di-mojokerto-terungkap>.
- Daudy, Ahmad. *Ahmad Daudy, Allah Dan Manusia Dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin Ar-Raniry*. II. Jakarta: Rajawali, 2002.
- Effendi, Irmansyah. *SPIRITALITAS: Makna, Perjalanan yang Telah Dilalui, & Jalan yang Sebenarnya*. Jakarta: Gramedia, 2019.
- Fauzen, Muhammad, dan Babun Najib. "Dialektika Akidah dan Moralitas dalam Hadis (Analisis Teologis-Etik terhadap Karakter Muslim Ideal)." *AL-Hasyimi: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2024): 1–10. <https://doi.org/10.63398/yszh3r37>.
- Fitriani, Sugeng Purnama Aji Saputra, dan Rindi Satriyani. "Tari Inai Pada Masyarakat Melayu Tanjung Jabung Timur Kajian Nilai Moral." *DINASTI: Jurnal Sosial dan Politik* 01, no. 01 (2024): 15–22.
- Fitrianto, Ari Tri. "Relevansi Pendidikan Jasmani dengan Tujuan Pendidikan Islam dalam Membentuk Individu yang Seimbang Secara Fisik, Mental, dan Spiritual." *AL GHAZALI: Jurnal Pendidikan dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2023): 148–66. <https://doi.org/10.69900/ag.v3i2.194>.
- Gadamer, Hans-Georg. *Hermeneutics Between History and Philosophy*. Diedit oleh Arun Iyer dan Pol Vandevelde. London: Bloomsbury Publishing, 2019.
- Ghofir, Jamal, dan Hibrul Umam. "Transformasi nilai pendidikan keberagamaan pada generasi milenial." *TADRIS : Jurnal Penelitian dan Pemikiran Islam* 14, no. 1 (2020): 92–111. <https://doi.org/10.51675/jt.v14i1.74>.
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif: teori dan praktik*. Jakarta: Bumi Aksara, 2022.
- Hafid, Abd. "Konsep Nilai Dalam Perspektif Pendidikan Agama Islam." *Jurnal Arriyadah* 19, no. 1 (2022): 1–16. <https://jurnalstaibnusina.ac.id/index.php/ary/article/view/116>.
- Hakim, Faiha Kamila Kharisma, dan Salwa Nur Faidah. "Wahdatul Wujud: Pengertian, Tujuan, Dan Tokoh-Tokoh Pengembangnya Dalam Pemikiran Tasawuf." *Mushaf Journal: Jurnal Ilmu Al Quran dan Hadis* 5, no. 1 (2025): 263–68. <https://doi.org/https://mushafjournal.com/index.php/mj/article/view/291>.
- Hakim, Lukmanul, Ahmad Ahmad, dan Rahmad Tri Hadi. "Ibn Taymiyyah'S Philosophical Critique To Ibn 'Arabī'S Wahdat Al-Wujūd Thought." *Kanz Philosophy: A Journal for Islamic Philosophy and Mysticism* 10, no. 2 (2024): 229–50. <https://doi.org/10.20871/kpjpm.v10i2.366>.
- Hamzah, Amir, dan Lidia Susanti. *Metode Penelitian Kualitatif: Rekonstruksi Pemikiran Dasar Natural Research Dilengkapi Contoh Proses dan Hasil 6 Pendekatan Penelitian Kualitatif*. II. Malang: Literasi Nusantara, 2020.

- Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh & Penulisan Biografi*. Jakarta: Prenada Media Group, 2014.
- Hariandi, Ahmad, Nanda Lestari, Thoyyibatu Diniyah, Natasya Salsabila, dan Dinda Sartika Putri. "Transformasi Ritual Keagamaan dan Dampaknya pada Perubahan Budaya." *JIIP (Jurnal Ilmiah Ilmu Pendidikan)* 8, no. 1 (2025): 207–12. <https://doi.org/10.54371/jiip.v8i1.6461>.
- Haris, Abdul, dan Ulyan Nasri. "The Integration of Islamic Educational Values in Ibn Arabi's Sufi Theory for Shaping Islamic Character." *Jurnal Ilmiah Profesi Pendidikan* 9, no. 3 (2024): 2332–41. <https://doi.org/10.29303/jipp.v9i3.3078>.
- Hermans, Chris A M. "Spiritual Transformation : Concept and Measurement." *Journal of Empirical Theology* 26 (2013): 1–23. <https://doi.org/10.1163/15709256-12341275>.
- Hidayat, Adi. *Manusia Paripurna, Pesan dan Kesan dan Bimbingan al- Qur'an*. I. Bekasi: Quantum Akhyar, 2019.
- Hilmy, Masdar. *Islam Profetik: Substansi Nilai-Nilai Agama dalam Ruang Publik*. Yogyakarta: Kanisius, 2008.
- . *Teori Sosial Dan Aplikasinya Dalam Studi Islam*. Depok: Raja Grafindo Persada, 2025.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Mercifier The Spiritual Life And Thought Of Ibn 'Arabi*. V. Anqa Publishing, 2009.
- Hitti, Philip K. *History Of The Arabs*. Diedit oleh R. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. X. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2010.
- Husna, Fina Mazida, Insan Mahmud, Elvi Khasanah, Zaenal Arifin, Ika Setyorini, Indra Setiawan, Wahyu Khoiruz Zaman, et al. *Refleksi Hermeneutika Dalam Studi Islam: Mengupas Pemikiran Tokoh Hermeneutika Barat Maupun Timur (Islam)*. Penerbit Tahta Media. Sukoharjo: Tahta Media Group, 2024.
- I-illahi, Syaikh Ibrahim Gazur. *Ana 'lHaqq: Mengungkap Misteri Sufi Besar Mansur Al-Hallaj*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2002.
- Ibnu Taimiyah. *Minhaj al-Sunnah al-Nabawiyah terj Izzudin Karimi Fatwa-fatwa Ibnu Taimiyah*. Jakarta: Pustaka Shahifa, 2008.
- Ibrahim, Dhea Ramadani. "Psikologi Spiritualitas Menyelami Dimensi Batin Manusia." *Circle Archive* 1, no. 4 (2024): 1–12. <https://doi.org/https://circle-archive.com/index.php/carc/article/view/160/159>.
- Jauziyyah, Ibn al-Qayyim. *al-Shawa'iq al-Muharriqah*. II. Riyadh: Dar al-'Ashimah, 1998.
- Jawak, Devi Susanti Ginting. "Sinergi Spiritualitas dan Neuroplastisitas: Pendekatan Neurosains untuk mengatasi depresi melalui meditasi."

- Gorga: Journal of Constructive Theology* 1, no. 2 (2025): 96–115. <https://doi.org/10.62926/jct.v1i2.75>.
- Jumala, Nirwana, dan Abu Bakar. “Internalisasi Nilai-Nilai Spiritual Islami Dalam Kegiatan Pendidikan.” *Jurnal Serambi Ilmu* 20, no. 1 (2021): 161–72. <https://doi.org/10.32672/jsi.v20i1.984>.
- Jumala, Nirwani. “Moderasi Berpikir untuk Menempati Tingkatan Spiritual Tertinggi dalam Beragama.” *Substantia: Jurnal Ilmu-Ilmu Ushuluddin* 21, no. 2 (2019): 170. <https://doi.org/10.22373/substantia.v21i2.5526>.
- Jurnal, Sakala, Seni Rupa, Chairul Anwar, Muchlis Arif, Universitas Negeri Surabaya, Universitas Negeri Surabaya, dan Ruang Kontemplasi. “Spiritualitas dalam islam sebagai ide penciptaan seni lukis” 6, no. 1 (2025): 169–78.
- Kamari, Isa, Faisal, dan Ahmad Faisal Abdul Hamid. “The Issue of Alienation in Society: An Integrative Review in Political, Economic, Social, Educational, Psychological, and Spiritual Dimensions.” *Journal of Al-Muqaddimah* 11, no. 2 (2023): 104–37. <https://doi.org/10.22452/muqaddimah.vol11no2.7>.
- KBBI. “Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) VI Daring.” Badan Pengembangan dan Pembinaan Bahasa (Pusat Bahasa), 2023. <https://kbbi.kemdikbud.go.id/entri/>.
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis An Introduction to its Methodology*. IV. London: Sage Publications, 2013.
- Kuntowijoyo. *Paradigma Islam: interpretasi untuk aksi*. Diedit oleh A. E. Priyono. Edisi Terb. Bandung: Mizan Pustaka, 2008.
- Lajnah Pentashihan Mushaf Al-Qur'an Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama Republik Indonesia. *Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Edisi Revi. Jakarta: Kementerian Agama Republik Indonesia, 2019.
- Moleong, Lexy. J. *Metode Penelitian Kualitatif*. 40 ed. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2021.
- Mufid, Abdul, Abd Kadir Massoweang, Mujizatullah Mujizatullah, Abu Muslim, dan Zulkarnain Yani. “Rereading Nasr Hamid Abu Zayd’s method of interpreting religious texts.” *HTS Teologiese Studies / Theological Studies* 79, no. 1 (2023): 1–6. <https://doi.org/10.4102/hts.v79i1.8102>.
- Muhaimin. *Paradigma Pendidikan Islam, Upaya Mengefektifkan Pendidikan Islam disekolah*. Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012.
- Munawaroh, Umi, dan Miftahul Ula. “Konsep Insan Kamil (Studi Komparatif Pemikiran Abdul Karim Al-Jilli dan Muhammad Iqbal).” *JOUSIP: Journal of Sufism and Psychotherapy* 3, no. 1 (2023): 97–114. <https://doi.org/10.28918/jousip.v3i1.912>.
- Mustakim, Muh., Syamsul Arifin, Moh. Nurhakim, dan Akhsanul In'am.

- Spiritualisasi Pendidikan Qur'ani*. Diedit oleh Miftakhuddin. Cilacap: Pasific, 2020.
- Naimah, Ulfatun. "Mahabbah Kepada Allah Dalam Al-Qur'an." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 102–19. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.647>.
- Nasiruddin, Muhammad, dan Laily Fitriani. "Nilai dan Makna Spiritualitas dalam Kitab Futuhat Makiyah Karya Ibnu 'Arabi: Analisis Psikologi Dakwah." *Dakwatuna: Jurnal Dakwah dan Komunikasi Islam* 9, no. 2 (2023): 114–26. <https://doi.org/10.54471/dakwatuna.v9i2.2423>.
- Nasiruddin, Muhammad, Helmi Syaifuddin, dan Ahmad Kholil. "The Concept Of *Insān Rabbānī* In Ibn 'Arabī's Thought: A Semiotic Analysis Through Charles S. Peirce's Framework." *Al-A'rif: Jurnal Pemikiran Islam dan Filsafat* 21, no. 2 (2024): 180–225. <https://doi.org/10.22515/ajpif.v21i2.10426>.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam, Sains, dan Muslim: Pergulatan Spiritualitas dan Rasionalitas*. Diedit oleh Muhammad Muhibbuddin dan Muhammad Ali Fakih. Yogyakarta: IRCiSoD, 2022.
- Nasution, Sri Wahyuni. "Konsep Bilangan Rasional Dalam Al-Qur'an Dan Hubungannya Dengan Nilai-Nilai Religius." *Logaritma: Jurnal Ilmu-ilmu Pendidikan dan Sains* 5, no. 02 (2017): 93–110. <https://doi.org/10.24952/logaritma.v5i02.1543>.
- Nawtika, Titian Ayu, dan Muhammad Yuslih. "Membaca Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi Melalui Psikologi Transpersonalisme." *Mazalat: Jurnal Pemikiran Islam* 5, no. 1 (2023): 72–91. <https://doi.org/10.64367/m-jpi.v5i1.2>.
- Noegroho, Ipnu R. *Dasar-dasar Memahami Iman, Islam, dan ihsan*. Yogyakarta: Anak Hebat Indonesia, 2019.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi: Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadima, 1995.
- Nuraini, Nuraini, dan Nelly Marhayati. "Nilai-Nilai Tasawuf Generasi Milenial." *Nuansa* 12, no. 2 (2020): 207–14. <https://doi.org/10.29300/nuansa.v12i2.2759>.
- Nuryantoro, Burhan. *Teori Pengkajian Fiksi*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2010.
- Nurlina, Nanda, dan Bashori Bashori. "Konsep 'Nafs' dalam Al-Qur'an: Analisis Semantik terhadap Dimensi Psikologis dan Spiritualitas dalam Proses Pembentukan Karakter." *Semantik : Jurnal Riset Ilmu Pendidikan, Bahasa dan Budaya* 3, no. 3 (2025): 200–214. <https://doi.org/10.61132/semantik.v3i3.1819>.
- Nyu, Bima, Zaenuddin Zaenuddin, dan A Nasih Ahbab. "Peningkatan Nilai-Nilai Spiritual dalam Era Society 5.0 melalui Kitab Nashoihul 'Ibad." *Social Science Academic* 2, no. 2 (2024): 117–28. <https://doi.org/>

- 10.37680/ssa.v2i2.5798.
- Pasiska, dan Takdir Alisyahbana. *Manusia Dalam Pandangan Psikologi*. Yogyakarta: Deepublish, 2020.
- Patton, Michael Quinn. *Qualitative Research & Evaluation Methods: Integrating Theory and Practice*. Thousand Oaks, CA: Sage Publications, 2015.
- Pujileksono, Sugeng. *Antropologi (Edisi Revisi)*. Malang: UMM Press, 2009.
- Purnamanita, Eka Ismaya Indra. "Kajian Tasawuf Falsafi Mengenai Wahdat al-Wujud Ibn Arabi (1165-1243 M)." *TIN: Terapan Informatika Nusantara* 4, no. 6 (2023): 345–49. <https://doi.org/10.47065/tin.v4i6.4629>.
- Qisom, Shobikhul. "Pendekatan Tasawuf dalam Meningkatkan Spiritualitas Pengahafal Al-Qur'an." *Al-Ubudiyyah: Jurnal Pendidikan dan Studi Islam* 4, no. 2 (2023): 125–35. <https://doi.org/10.55623/au.v4i2.254>.
- Qolbi, Satria Kharimul, dan Sutrisno. "Manajemen Skala Prioritas Kehidupan Manusia dalam Prespektif Agama Islam." *NUKHBATUL 'ULUM : Jurnal Bidang Kajdian Islam* 7, no. 2 (2021): 197–210. <https://doi.org/10.36701/nukhbah.v7i2.357>.
- Rahman, Fazlur. *Islam dan Modernitas: Tentang Transformasi Intelektual, Terj. Ahsin Mohammad*. Bandung: Pustaka Aksara, 2005.
- Rasyid, Hendy Juni Ar, Hariman Juni Ar Rahman, Ahmad Fatihul Azzam, Bantar Febrian Sabila, dan Denny Oktavina Radiano. "Menjelajahi Etika : Tinjauan Literatur Terbaru tentang Prinsip-prinsip Etika , Konflik Moral , dan Tantangan dalam Kehidupan Kontemporer." *CEMERLANG : Jurnal Manajemen dan Ekonomi Bisnis* 3, no. 2 (2023): 229–37. <https://doi.org/10.55606/cemerlang.v3i2.1183>.
- Samsurrohman. "Menelisik Nilai Hermeneutik Tafsir Sufi Ibnu 'Arabî Dalam FutûHât Al-Makkiyyah." *Qaf: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, no. 1 (2017): 195–214. <https://doi.org/https://ojs.unsq.ac.id/index.php/qaf/article/view/2015/1192>.
- Santalia, Indo. *WIHDATUL ADYAN: Membedah Konsep Kesatuan Agama Ibnu 'Arabi*. Diedit oleh Andi Aderus. Makassar: UIN Alauddin Makassar, 2014.
- Sari, Restiana Mustika, dan Yudi Setiadi. "The Golden Age of Islam : Antara Pemikiran dan Peradaban Abad Pertengahan." *Prosiding Konferensi Integrasi Interkoneksi Islam dan Sains* 2, no. 1 (2020): 25–30. <https://doi.org/https://sunankalijaga.org/prosiding/index.php/kiiis/article/view/367>.
- Saumantri, Theguh, dan Asep Usman Ismail. "Teosofi Ibnu Arabi : Alternatif dalam Penafsiran Teks untuk Moderasi Islam." *Refleksi: Jurnal Filsafat Dan Pemikiran Keislaman* 24, no. 2 (2024): 93–119. <https://doi.org/10.14421/ref.v24i2.5724>.

- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik Dalam Islam, Terj. Sapa*. Jakarta: Pustaka Abadi, 2000.
- Schreier, Margrit. *Qualitative Content Analysis in Practice*. London: Sage Publications, 2012.
- Sihombing, Rolando Fransiscus. “Ngemis Online ‘Mandi Lumpur’ di TikTok Dinilai Ciderai Nilai Kemanusiaan.” DetikNews, 2023. <https://news.detik.com/berita/d-6517172/ngemis-online-mandi-lumpur-di-tiktok-dinilai-ciderai-nilai-kemanusiaan>.
- Siswanto, Joko. *Horizon Hermeneutika*. Yogyakarta: Gadjah Mada University Press, 2024.
- Sukiman, Muhammad Ali Azmi, dan Fitri Juhana Syah. “Implementasi Tauhid dalam Landasan Berpikir Umat.” *T-THARIQ: Jurnal Studi Islam dan Budaya* 04, no. 01 (2024): 1–12. <https://doi.org/https://jurnal.insima.ac.id/index.php/trq/article/view/116/97>.
- Suraji, Robertus, dan Istianingsih Sastrodiharjo. “Peran spiritualitas dalam pendidikan karakter peserta didik.” *JPPI (Jurnal Penelitian Pendidikan Indonesia)* 7, no. 4 (2021): 570. <https://doi.org/10.29210/020211246>.
- Tamrin, Muhammad. “Nilai-nilai Pendidikan dalam Pemikiran Tasawuf Falsafi Ibnu Arabi.” *Raden Intan Lampung*. Universitas Islam Negeri Raden Intan Lampung, 2016.
- Tim Penyusun. *PEDOMAN PENULISAN KARYA ILMIAH: Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember*. Jember: UIN KHAS Jember, 2022.
- Usman, Ali. “Doktrin Tasawuf Dalam Kitab Fushus Al-Hikam Karya Ibn ‘Arabi.” *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam* 19, no. 2 (2020): 165–75. <https://doi.org/10.14421/ref.2019.1902-03>.
- Yahya, Muhamad, dan Resi Novira. “Spiritualitas dalam pendidikan islam.” *Al-Furqan: al-Qur'an dan Bahasa Seni* 7, no. 1 (2022): 178–94. <https://doi.org/10.69880/alfurqan.v9i1.56>.
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Mafhum al-Nash: Dirasah fi 'Ulum al-Qur'an*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-Arabi, 1990.

LAMPIRAN

Lampiran 1 Surat Keterangan Bebas Plagiasi



**KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
PASCASARJANA**

Jl. Mataram No. 01 Mangli, Kaliwates, Jember, Jawa Timur, Indonesia Kode Pos 68136 Telp. (0331) 487550
Fax (0331) 427005 e-mail :uinkhas@gmail.com Website :
<http://www.uinkhas.ac.id>



SURAT KETERANGAN

Nomor:3427/Un.22/DPS.WD/PP.00.9/11/2025

Yang bertanda tangan di bawah ini Direktur Pascasarjana Universitas Islam Negeri Kiai Haji Achmad Siddiq Jember dengan ini menerangkan bahwa telah dilakukan cek similaritas* terhadap naskah Tesis.

Nama	:	Dwiki Nur Halimi
NIM	:	243206080007
Prodi	:	Studi Islam (S2)
Jenjang	:	Magister (S2)

dengan hasil sebagai berikut:

BAB	ORIGINAL	MINIMAL ORIGINAL
Bab I (Pendahuluan)	21 %	30 %
Bab II (Kajian Pustaka)	24 %	30 %
Bab III (Metode Penelitian)	13 %	30 %
Bab IV (Paparan Data)	13 %	15 %
Bab V (Kajian dan Saran)	5 %	10 %

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dipergunakan sebagai salah satu syarat menempuh Ujian Tesis.

Jember, 28 November 2025

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
J E M B E R**



Dr. H. Saihan, S.Ag., M.Pd.I
NIP. 197202172005011001

*Menggunakan Aplikasi Turnitin



Lampiran 2 Surat Keterangan Translet Abstrak



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
UPT PENGEMBANGAN BAHASA

Jl. Mataram 1 Mangli, Kaliwates, Jawa Timur Indonesia Kode Pos 68136
Telp: (0331) 487550, Fax. (0331) 427005, 68136, email: upbuinkhas@uinkhas.ac.id,
website: http://www.upb.uinkhas.ac.id



SURAT KETERANGAN

Nomor: B-015/Un.20/U.3/117/11/2025

Dengan ini menyatakan bahwa abstrak Tesis berikut:

Nama Penulis	:	Dwiki Nur Halimi
Prodi	:	S2 SI
Judul (Bahasa Indonesia)	:	Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi dalam Kitab Al-Futūhāt Al-Makkiyyah pada Kehidupan Kontemporer
Judul (Bahasa arab)	:	تحولات القيم الروحية عند ابن عربي في كتاب الفتوحات المكية في الحياة المعاصرة
Judul (Bahasa inggris)	:	<i>Transformation of Ibn 'Arabi's Spiritual Values in Al-Futūhāt Al-Makkiyyah within Contemporary Life</i>

Telah diperiksa dan disahkan oleh TIM UPT Pengembangan Bahasa UIN Kiai Haji Achmad Siddiq Jember.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk digunakan sebagaimana mestinya.

Jember, 26 November 2025

Kepala UPT Pengembangan Bahasa,

Sofkhatin Khumaidah

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
JEMBER



Lampiran 3 Surat Keterangan Selesai Penelitian



KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA
 UNIVERSITAS ISLAM NEGERI KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ JEMBER
 UPT. PERPUSTAKAAN "MATA AIR KEILMUAN"
 (NPP.3509002B1003210)
 Jl. Mataram No. 1 Mangli, Jember, Kode Pos 68136
 Telp. (0331) 487550 Fax (0331) 427005 e-mail: info@uinkhas.ac.id
 Website: www.lib.uinkhas.ac.id



SURAT KETERANGAN NOMOR : B.290/Un.22/U.1/11/2025

Yang bertanda tangan di bawah ini menerangkan bahwa :

Nama : Dwiki Nur Halimi
 NIM : 243206080007
 Program Studi : Studi Islam
 Jenjang : Magister (S2)

telah melakukan studi pustaka di Perpustakaan UIN KHAS Jember dalam rangka penyelesaian penyusunan Tugas Akhir Studi dengan judul *"Transformasi Nilai-Nilai Spiritual Ibnu 'Arabi Dalam Kitab Al-Futuhat Al-Makkiyah Pada Kehidupan Kontemporer"*.

Demikian surat keterangan ini dibuat untuk dapat dipergunakan sebagaimana mestinya.

Jember, 21 November 2025
 Kepala Perpustakaan,



Hafidz

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
KIAI HAJI ACHMAD SIDDIQ
 J E M B E R



Dokumen ini telah ditandatangani secara elektronik.
 Token : LGFYxWou