

KONSEP AL-ḤUBB AL-ILĀHĪ: STUDI ANALISIS TERHADAP PEMIKIRAN IBN 'ARABĪ DALAM KITAB AL-FUTŪḤĀ AL-MAKKIYYAH

Nihayatul Husna

Fakultas Ushuluddin dan Dakwah IAINU Kebumen

e-mail: nihahusna@gmail.com

Abstract: This study focuses on analyzing the term of *ḥubb* in the *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*. This is crucial term because in the perspective of Ibn 'Arabī, *ḥubb* is an *maqām ilāhi* which is not limited material things. According to him, love of God (*al-ḥubb al-ilāhī*) requires two foundations of love, namely; natural love (*al-ḥubb aṭ-ṭabī'ī*) and spiritual love (*al-ḥubb ar-rūḥānī*). The purpose of this study was to find the meaning of *al-ḥubb al-ilāhi* in the perspective of Ibn 'Arabī. The research method employs library research by constructing *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* by Ibn 'Arabī as the object of study. Starting with tracing all the term *ḥubb* in the *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* as seminal concept, conducting language studies, mapping out the interpretations, and reviewing the result of studies, then formulating concept related to the issues being raised. This study reveal four important points of the concept of *al-ḥubb al-ilāhi* from the perspective of Ibn 'Arabī, namely *ḥubb* as the cause of the existence of the universe, *māqāmat ḥubb*, three forms of *ḥubb*, conditions of *al-ḥubb al-ilāhi*. These four points in addition to describing the concept of *al-ḥubb al-ilāhi* Ibn 'Arabī also provide a new understanding of the meaning of the word *ḥubb* which has undergone a change in conceptual meaning. When mentioning the word *ḥubb*, what appears is an understanding that refers to the form of obedience to Allah and His Messenger

Keywords: *Al-Ḥubb Al-Ilāhī, Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah, Ibn 'Arabī.*

PENDAHULUAN

Dalam dunia *tasawwuf* tumbuhnya ajaran cinta kepada Sang Khāliq atau dengan istilah lain disebut sebagai *al-ḥubb al-ilāhī* dimulai pada tahun

ke-2 Hijriyah. Adapun kehidupan spiritual sebelum masa itu, yaitu sekitar tahun 40-110 Hirjiyah diwarnai dengan ajaran yang hanya terfokus pada takut akan Allah dan siksaan-Nya (Hilmī, 1995). Sebagaimana Hasan al-Başrī (21-110 H), ia seringkali menangis karena rasa takutnya kepada Allah, hingga ia hidup dalam kezuhudan dan senantiasa beribadah kepada-Nya (Zaqzuq, 2001). Siklus perkembangan ajaran cinta Tuhan (*al-ḥubb al-ilāhī*) semakin terlihat dengan munculnya Ṣūfī perempuan Arab terkemuka, yaitu Rabi'ah al-'Adawiyah (w. 801). Rabi'ah adalah seorang Ṣūfī yang pertama kalinya menggunakan kata *ḥubb* untuk dinisbahkan kepada Allah.

Rabi'ah mengilustrasikan ibadah yang dilakukan oleh seorang hamba dengan didasari ketakutan atas siksa neraka dan ketamakan atas kenikmatan surga adalah tergolong hamba yang menyusuri jejak orang-orang yang kurang terpuji. Karena dalam keadaan tersebut, seorang hamba akan patuh serta taat ketika dalam keadaan susah. Sebaliknya, ingkar ketika sudah mendapatkan kenikmatan dan kebahagiaan. Adapun ibadah yang dibangun atas dasar cinta, adalah hal yang terpuji. Sebab sang hamba dengan cintanya akan sampai pada eksistensi yang dicintai, serta akan tersingkap baginya "hijab" sehingga tampaklah olehnya segala sesuatu –realitas fisik indrawi dan batini– seperti apa adanya (Zaqzuq, 2001).

Selain dari Rabi'ah al-'Adawiyah, bentuk cinta yang nir-batas juga digambarkan oleh al-Ḥallāj (w. 309/992) dengan menjadikan Iblis sebagai salah satu ikon yang telah bersungguh-sungguh memperjuangkan kebenaran sejati melalui komitmen cinta dan pengorbanan diri. Penolakannya untuk bersujud merupakan bentuk *taqdīs*, yaitu mensucikan Tuhan melalui penegasan akan transendensi absolut dan penyatuan. Al-Ḥallāj menyebutkan, ketika Iblis dengan tegas menolak bersujud kepada Nabi Adam, pada hakikatnya Iblis tengah mempertahankan keyakinannya bahwa hanya Allah yang berhak menerima sujudnya. Iblis dalam konteks ini adalah sosok monoteis sejati (*muwahḥid*) yang tidak pernah menyerah dalam hal apapun terkait dengan pengesaan terhadap Allah. Meskipun ia terancam menjadi penghuni neraka untuk selamanya (Al-Bagdādī, 1997). Sikap Iblis yang sedemikian teguh

mempertahankan apa yang diyakininya sebagai kebenaran itu telah memotivasi al-Hallāj untuk juga mempertahankan apa yang dalam keyakinannya merupakan kebenaran yang harus dipegang teguh. Seperti disebutkan dalam sejarah, bahwa al-Hallāj tidak mau mencabut pernyataannya, “Aku adalah *al-Haq*”, sehingga akibat keteguhannya dia harus menerima siksaan amat pedih berupa penyaliban dan mutilasi yang merenggut nyawanya.

Demikian pula dengan Ṣūfī terkemuka Ibn ‘Arabi, selain dikenal sebagai penggagas ajaran *Waḥdat al-Wujūd* dan *Insān al-Kāmil*, ia adalah salah seorang *sālik* yang menyingkap tabir penghalang antara Tuhan dan hambanya melalui fenomena cinta Kudus. Ia melakukan dialektika jiwa untuk mengungkapkan sumber ketaatan mutlak yang dinyatakan dalam bentuk kesetiaan cinta. Dalam *al-Futūḥāt*, Ibn ‘Arabi menyatakan bahwa cinta merupakan *maqām Ilāhī* sehingga dengannya, Tuhan disebut sebagai *Al-Wadūd*. Gagasan *al-ḥubb al-ilāhī* Ibn ‘Arabī disaripatikan dari pemahamannya terhadap firman-Nya Q.S. al-Māidah (5): 54. Menurutnya, mencintai Tuhan (*al-ḥubb al-ilāhī*) secara sempurna terbentuk dari dua pondasi cinta, yaitu cinta natural (*al-ḥubb rūḥānī*) dan cinta spiritual (*al-ḥubb aṭ-ṭabī‘ī*). Dengan dua pondasi cinta, maka pada hakikatnya manusia telah sempurna dalam pengetahuannya (*ma‘rifah*) karena-Nya dan penyaksiannya (*syuhūd*) terhadap citra-Nya yang begitu kompleks (*murakkabah*) dalam alam semesta (Arabī, 2004).

Berdasarkan pada hal tersebut, penulis berasumsi bahwa penting kiranya untuk mengungkap makna *al-ḥubb al-ilāhī* dari sudut pandang Ibn ‘Arabī. Karena menurut pandangan Ibn ‘Arabī, *ḥubb* merupakan *maqām ilāhī* yang tidak terbatas pada hal-hal yang bersifat material, melainkan juga menyentuh ranah spiritual. Penelitian ini diharapkan mampu membawa pada situasi pemahaman yang komprehensif untuk memahami pesan-pesan Tuhan melalui padangan Ibn ‘Arabī terhadap makna *al-ḥubb al-ilāhī*.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini sepenuhnya adalah penelitian kepustakaan (*library research*) mengambil data dari literatur yang ada kaitannya dengan tema

penelitian (Moleong, 2002). Baik itu sumber primer (*al-marāji' al-awwaliyyah*) berupa karya dari Ibn `Arabī dan dalam penelitian ini penulis menggunakan karyanya yaitu kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, maupun sumber sekunder (*al-marāji' aš-šanawiyah*) yang berkaitan dengan tema bahasan, baik berupa buku, makalah, jurnal, tafsir Al-Qur'an, dan literatur yang berkaitan dengan kajian ini. Teknik analisa dalam penulisan ini menggunakan model analisis isi dengan menggali dan menganalisis kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* karya Ibn `Arabī.

HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Biografi Ibn `Arabī dan Kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*

Ibn `Arabī mempunyai nama lengkap Abu `Abdullah Muḥammad ibn `Alī ibn Muḥammad ibn al-`Arabī al-Ḥatimī al-Ta'ī, oleh para pengikutnya digelari dengan *Muḥyī ad-Dīn* ("Penghidup Agama") dan *al-Syaikh al-Akbar* ("Maha Guru"). Ia dilahirkan di Murcia, Spanyol, pada hari Senin, tanggal 17 Ramadan 560 H. bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M. Di Spanyol ia juga dipanggil dengan Ibn Surāqa, akan tetapi di Timur, ia dipanggil tanpa artikel (al-) untuk membedakannya dari al-Qaḍī Abu Bakr Muḥammad Ibn `Abd Allāh Ibn al-`Arabī al- Ma'āfirī seorang ulama ahli hadis di Seville (Arabī, 1988).

Ayahnya bernama `Alī ibn Muḥammad, ia adalah seorang pegawai pemerintah pada masa Muḥammad Ibn Sa'īd Mardanīsy, penguasa Murcia. `Alī memiliki keluarga yang terhormat, karena saudaranya (dari pihak istri) adalah penguasa Tlemcen, Algeria. Ketika dinasti Almohad (al-Muwāḥidīn) menyerbu Murcia pada tahun 567 H/1172 M. keluarganya pindah ke Seville. Atas kebaikan Abū Ya'kūb Yūsuf penguasa daulah al-Muwāḥidīn, ia kembali menjadi pegawai pemerintahan, dan Ibn `Arabī sendiri memulai karirnya sebagai sekretaris gubernur (Chittick, 2001). Sedangkan ibunya bernama Nūr, seorang wanita yang taqwa, ṣaleḥah serta *wira'i*. Ia menyerahkan segenap hidupnya untuk mengabdikan kepada gurunya Fātimah al-Qurṭhubī. Adapun guru ibunya tersebut, adalah ibu rūḥiyyah bagi Ibn `Arabī. Sehubungan dengan hal ini, dalam *Futūḥāt* disebutkan bahwa

Fātimah berkata kepada Ibn Arabī, “Aku adalah ibumu secara rūḥiyyah, sedangkan Nūr adalah ibumu secara lahiriyah (Amin, 1997). Istrinya adalah wanita yang salehah, di antaranya, Maryam binti Muḥammad ibn ‘Abdūn ibn ‘Abd ar-Raḥman al-Bajā’ī, dan Fātimah binti Yūnus ibn Yūsuf Amir Ḥaramain, yang darinya lahir dua orang putra, yaitu Sa’id ad-Dīn Muḥammad dan ‘Imād ad-Dīn Abū ‘Abdullah Muḥammad, serta seorang putri yang meninggal di usia yang masih sangat muda (‘Arabī, 2004).

Pada tahun 590 H/1193 M, Ibn ‘Arabī untuk pertama kalinya meninggalkan Spanyol dan menuju Tunis. Peristiwa lain yang perlu dicatat ialah kunjungannya ke Fez pada tahun 591 H/1194 M dan di sana pada tahun 594 H/1197 M, ia menulis *Kitāb al-Isrā’*. Pada tahun 595 H/1199 M ia berada di Kordova, menghadiri pemakaman Ibn Rusyd. Pada tahun itu juga ia pindah ke Almeria, tempat ia menulis *Mawāqī’ an-Nujūm*. Kemudian setelah mengunjungi Marrakesy, Fez dan Bugia, ia kembali ke Tunis pada tahun 598 H/1201 M. Di Tunis ia tinggal bersama sahabatnya al-Mahdawī yang dikunjunginya delapan tahun lalu. Selama di sana ia menyelesaikan sebagian karyanya *Insyā al-Dawā’ir* (Noer, 1995).

Situasi religio-politis meyebabkan Ibn ‘Arabī meninggalkan negeri kelahirannya, Spanyol, dan Afrika Utara. Di Afrika Utara, para penguasa al-Muwāḥidīn mengancam akan menyiksa para ṣūfī karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat, mengadakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa. Ketegangan antara para ṣūfī dan para penguasa terjadi karena rezim penguasa menganggap bahwa para ṣūfī sebagai perampas kekuasaan Islam dan pelanggar syari’at. Seandainya Ibn ‘Arabī masih tetap di Spanyol, mungkin ia akan mengalami nasib yang sama seperti Ibn Qasī yang dibunuh pada tahun 546 H/1151 M, atau seperti Ibn Barraḡān dan Ibn al-‘Arīf, yang konon diracun oleh Gubernur Afrika Utara, ‘Alī ibn Yūsuf, setelah dikurung dipenjara selama beberapa tahun. Baik di Spanyol maupun di Afrika Utara, kefanatikan dan kekakuan ulama-ulama kalam dan fiqh yang ortodoks tidak memperikan ruang gerak untuk perkembangan pemikiran baru yang mereka anggap sesat (Noer, 1995).

Ketika di Marrakesy, pada tahun 597 H/ 1200 M Ibn 'Arabī menerima perintah melalui *ru'yā* agar bertemu dengan Muḥammad al-Ḥasār dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur. Maka pada tahun 598 H/ 1201 M bersama Muḥammad al-Ḥasār ia melanjutkan perjalanannya dari Tunis ke Mesir. Akan tetapi, teman seperjalanannya meninggal dunia di sana. Kemudian pada tahun itu juga Ibn 'Arabī melanjutkan perjalanannya sendirian ke Makkah. Keberangkatan Ibn 'Arabī ke Makkah mengakhiri fase pertama kehidupannya, yang merupakan fase persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi. Hampir seperdua umurnya dihabiskan dalam fase itu. Kepindahannya ke kota suci pertama umat Islam menandai permulaan fase kedua. Fase kedua adalah fase peningkatan dan berlangsung sejak 598 H/ 1201 M sampai 620 H/ 1223 M. Pada fase kedua ia melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di wilayah Timur. Ibn 'Arabī singgah di Mesir, Iraq, Syiria, dan Rûm untuk jangka waktu yang lama, namun tidak pernah pergi ke Iran (Noer, 1995).

Pada tahun 599 H/ 1202 M, ia sampai di Makkah, dan melaksanakan ibadah haji di sana. Di kota Makkah, kemasyhuran Ibn 'Arabī tersebar dengan cepat. Ia disambut dan diterima dengan kehormatan oleh warga yang paling berpengaruh dan terpelajar di kota itu, yaitu Abū Syajā' Zāhir ibn Rustam dan putrinya, Nizām. Keluarga terkenal itu adalah keturunan Iran. Sedangkan, Zāhir ibn Rustam sendiri adalah seorang guru ṣūfī yang menduduki posisi penting di kota Makkah. Selama menetap di Makkah, Ibn 'Arabī mempergunakan banyak waktu untuk belajar dan menulis. Pada masa itu, ia mulai menulis karya ensiklopedi monumentalnya *al-Futūḥāt al-Makkiyah*. Ia juga menyelesaikan empat karyanya yang pendek: *Misykāt al-Anwār*, *Ḥilyat al-Abdāl*, *Tāj al-Rasā'il*, dan *Rūḥ al-Quds* (Noer, 1995).

Dari tahun 601 H/ 1204 M sampai 604 H/ 1207 M, kota-kota yang dikunjungi Ibn 'Arabī ialah Madinah, Yerusalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan Kairo. Pada umumnya, ia tinggal tidak lama di kota-kota yang dikunjunginya kecuali di Mosul ia tinggal selama satu tahun dan di Kairo selama satu tahun pula. Di Mosul ia menulis *al-Tanazzulāt al-Mawṣiliyyah*. Di kota itu pula ia

bertemu dengan 'Abd Allah bin Jami' yang memberinya pentahbisan al-Khidr untuk ketiga kalinya. Adapun di Kairo ia mempergunakan kesempatan untuk bertemu dengan teman-teman sufinya. Ulama-ulama ortodoks di kota itu mengancam ajaran-ajarannya dan mengancam keselamatan jiwanya. Situasi yang tidak menyenangkan tersebut menyebabkan ia meninggalkan Mesir (Noer, 1995).

Ibn 'Arabī kembali ke Makkah pada 604 H/ 1207 M, ia tinggal di sana selama satu tahun. Kemudian, ia pergi ke Asia Kecil melalui Aleppo. Ia sampai di Konya, atau Qunyah, pada 607 H/ 1210 M. Di sana ia disambut hangat oleh raja Kay Kaus dan penduduknya. Pengaruhnya di Konya menyebar dengan cepat di kalangan para sufi. Pengaruhnya tersebut, kemudian hari menjalar ke berbagai penjuru dan menjadi dominan dalam sejarah perkembangan Ṣūfisme di seluruh dunia Islam hingga saat ini. Tokoh paling berjasa dalam hal ini ialah Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī (w. 673 H/ 1274 M), murid terdekat dan terpenting Ibn 'Arabī. al-Qūnawī juga menjadi pendukung ajaran-ajaran Ibn 'Arabī, dan menjadi komentator karya-karya gurunya. Beberapa ahli mengakui bahwa al-Qūnawī adalah tokoh yang berhasil membantu pepaduan ajaran-ajaran Ibn 'Arabī dan Sufisme Timur (Noer, 1995).

Mulai dari Konya Ibn 'Arabī meneruskan perjalanannya ke arah Timur menuju Armenia dan ke arah Selatan ke lembah Eufрат dan sampai di Baghdad pada tahun 608 H/ 1211 M. Di Baghdad ia bertemu dengan seorang sufi terkenal, Syihāb al-Dīn al-Suhrawardī, penulis *'Awārif al-Ma'ārif*. Pada tahun 611 H/ 1214 M, Ibn 'Arabī kembali lagi ke Makkah. Di sana ia menulis karyanya, *Ẓakhā'ir al-A'lāq* sebagai komentar pembelaan tentang kumpulan puisinya *Tarjumān al-Asywāq*, yang dituduh berisi ungkapan puisi ungkapan cinta yang didorong hawa nafsu. Dalam *Ẓakhā'ir al-A'lāq*, ia memaparkan makna esoterik tentang puisi-puisinya. Ia menyatakan bahwa semua puisinya berkaitan dengan kebenaran-kebenaran ilahi dalam berbagai bentuk. Ibn 'Arabī kembali mengunjungi Asia Kecil pada tahun 612 H/ 1215 M. Ia bertemu dengan Kay Kaus di Malatia, tempat ia menggunakan banyak waktu selama empat sampai lima tahun untuk mengajar murid-

muridnya. Ibn 'Arabī mengunjungi Aleppo, di sana ia disambut hangat oleh al-Malik al-Zāhir. Hubungannya yang sangat baik dengan para penguasa, terutama Kay Kaus dan al-Malik al-Zāhir, tidak menyenangkan ulama kalam dan fiqih karena pengaruhnya semakin besar (Noer, 1995).

Di penghujung usianya, Ibn 'Arabī memutuskan untuk tinggal di Damaskus sebagai tempat menetap sampai akhir hayatnya. Ia mulai menetap di Damaskus pada 620 H/ 1223 M. Keputusannya diambil untuk memanfaatkan ajakan penguasa Damaskus saat itu, al-Malik al-'Adil (w. 625 H/ 1227 M). Raja tersebut dan putranya, al-Malik al-Asyraf, sangat menghormati Ibn 'Arabī. Sejak saat itu fase ketiga dari kehidupannya mulai berlangsung selama delapan belas tahun. Fase terakhir dalam hidupnya adalah fase kematangan kehidupan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang ṣūfī. Pada periode itu, ia menyelesaikan karya monumentalnya *al-Futāḥāt al-Makkiyah*. Ia juga menulis karya lain yang relatif pendek, akan tetapi lebih termasyhur dan lebih banyak dibaca dari karya-karya yang lain, yaitu *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Karya-karya lain yang ditulis pada periode itu adalah *al-Dīwān al-Akbar*, *'Anqā' Magrib*, dan *Muḥāḍarat al-Abrār* ('Arabī, 2004). Ibn 'Arabī wafat pada malam Jum'at tanggal 28 Rabi' al-Akhir 638 H. bertepatan dengan tanggal 16 Nopember 1240 M., di rumah salah seorang keluarganya yang bernama al-Qaḍi Muḥyī al-Dīn ibn al-Zakiy. Kemudian jenazahnya dimandikan oleh al-Jamal ibn 'Abd al-Khaliq, 'Imād al-Dīn ibn al-Nuhhas dan Muḥy al-Dīn sendiri. Murid-muridnya inilah yang membawa jenazah Ibn 'Arabī ke lereng gunung Qāsiyūn, di luar Damaskus, untuk dimakamkan (Amin, 1997).

Salah satu sisi yang paling menakjubkan dari perjalanan hidup Ibn 'Arabī adalah hasil karyanya. Brockelman menghitung kira-kira 150 karya Ibn 'Arabī yang masih ada. Dari katalog Perpustakaan Kerajaan Mesir di Kairo, terdapat 90 sisa karyanya yang masih ada. Ibn 'Arabī sendiri diperkirakan pernah menyebut 289 tulisan di dalam sebuah catatan yang ditulisnya pada tahun 623 H/ 1234 M. Jamī mengatakan bahwa Ibn 'Arabī menulis lebih dari 500 buku, dan Sya'rani mengurangi jumlah yang disebutkan oleh Jāmi sebanyak 100 buah

(Affifi, 1995). Sedangkan Osama Yahya, dalam bukunya tentang sejarah dan karya-karya Ibn 'Arabī, menyebut 864 judul dan menyimpulkan bahwa di antaranya hanya sekitar 700 buku yang asli, dan dari yang asli hanya 400 buah buku yang masih ada (Noer, 1995) Karyanya yang monumental dan sangat ensiklopedik dalam bidang tasawwuf adalah, "*Risalah Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah fī Ma'rifat Al-Asrār al-Malikiyyah wa Al-Mulkiyyah*" ('Arabī, 2004).

Kitab *Risalah Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah fī Ma'rifat Al-Asrār al-Malikiyyah wa Al-Mulkiyyah* atau *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* tidak ditulis dalam urutan yang berkesinambungan. Kitab ini, permulaan jilid IV ditulis pada tahun 1230, akhir jilid II ditulis pada tahun 1236, dan jilid III pada tahun berikutnya. Penulisan kitab ini kurang lebih menghabiskan waktu sekitar tiga puluh satu tahun (Corbin, 1998). Ibn 'Arabī mulai menyusun *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* ketika di Makkah pada tahun 598 H/ 1202 M dan selesai di Damaskus pada tahun 629 H/ 1231 M. *Al-Futūḥāt* terdiri dari 560 bab, bab 559 merupakan ringkasan dari keseluruhan isi buku, dan risalah yang luar biasa yang menguraikan secara terperinci pandangan Ibn 'Arabī terhadap semua permasalahan keagamaan. Karya ini mengandung uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan dan juga pengalaman-pengalaman spiritual Ibn 'Arabī sendiri. Selain itu, *Al-Futūḥāt* juga mengandung ajaran-ajaran Ṣūfī, kehidupan dan perkataan Ṣūfī terdahulu, doktrin kosmologi dari Neoplatonisme yang diintegrasikan ke dalam metafisika Ṣūfī, ilmu esoterik dan ilmu astrologi. Dengan demikian, kitab *al-Futūḥāt* merupakan rangkuman pemikiran Ibn 'Arabī dalam bidang pemikiran Islam baṭīnī, filsafat, kisah-kisah, tafsir, ḥadis, sejarah, dan adab Ṣūfī, mewakili bentuk ketaatannya kepada Allah yang berdasar atas ruhaniyah suci.

2. *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* Perspektif Ibn 'Arabī

Berdasarkan penelaahan terhadap kitab *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah* karya Ibn 'Arabī, menurutnya *al-ḥubb al-ilāhī* merupakan suatu keadaan hati yang merasakan keagungan, kemuliaan, dan kehadiran serta ketenangan bersama Allah. *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* tidak serta merta hadir

begitu saja dalam hati seorang hamba. Melainkan harus ada usaha yang dilakukan untuk meraihnya, baik itu secara batiniyah maupun lahiriyah. Adapun konsep *al-ḥubb al-ilāhī* menurut pemikiran Ibn 'Arabī adalah sebagai berikut:

***Al-Ḥubb Al-Ilāhī* Sebagai Sebab Wujud Alam Semesta**

Ibn 'Arabī mengaitkan hakikat Tuhan (*al-ḥaqīqah al-ilāhiyyah*) dengan kehendak-Nya (*al-irādah al-ilāhiyyah*) yang disebut cinta (*ḥubb*), yang disinyalir sebagai sebab wujud dan terciptanya alam semesta. Kehendak Tuhan dalam konteks ini merupakan kerinduan-Nya untuk ber-*tajallī* pada alam melalui cinta yang bersumber dari *Nafas Ar-Raḥmān*. Tujuan Tuhan menciptakan alam bukan hanya untuk melihat diri-Nya, tetapi juga untuk memperlihatkan diri-Nya. Di samping ingin mengenal diri-Nya sendiri, Dia juga ingin memperkenalkan diri-Nya lewat alam. Dia adalah “perbendaharaan yang tersembunyi/*kanzun makhfiyyan*” yang tidak dapat dikenal kecuali melalui alam. Gagasan ini berdasar pada Hadis Nabi yang sumbernya diperoleh secara penyingkapan/*kashf*, namun cukup populer dikalangan Ṣūfī. Hadis tersebut menyatakan bahwa Tuhan adalah harta tersembunyi yang tidak dikenal, karena itu Ia ingin dikenal. Maka Ia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya.

Fase ini digambarkan oleh Henry Corbin sebagai fase bersedihnya nama-nama Ilahi yang mengalami derita dalam keadaan tidak dikenal. Kesedihan inilah yang turun dalam bentuk Nafas Ilahi (*tanaffus*) berupa kasih (*Raḥmān*) dan peng-ada-an (*ijād*) yang dalam alam misteri merupakan kasih dari Wujud Ilahi oleh dan untuk-Nya sendiri, yakni untuk nama-nama-Nya sendiri (Corbin, 2002). *Nafas ar-Raḥmān* menghasilkan segenap masa peng-ada-an primordial “halus” yang diistilahkan sebagai awan (*'amā'*). Atau dengan istilah lain, cinta merupakan asal-usul penciptaan, yang mengisyaratkan adanya gerak hasrat yang bergelora untuk dikenal. Sebagaimana Ia menciptakan makhluk untuk diri-Nya sendiri, supaya Ia dikenal oleh ciptaan-Nya ('Arabī, 2004)

Hal tersebut senada dengan pendapat Ibn 'Abās, ia menafsirkan kata *'ibādah* pada surah Az-Zariyat ayat 56 dengan *ma'rifah* (mengenal/mengetahui). Sehingga pembacaan pada ayat tersebut menjadi; "*Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka mengenal-Ku*". Menurutny, *ma'rifah* menuntut adanya cinta yang merupakan unsur dasar alam semesta dan sebab penciptaan. Dengan demikian, barang siapa yang mengenal Allah dengan pengetahuan yang luas, maka cintanya kepada Allah seluas pengetahuannya tentang diri-Nya. Dan barang siapa tidak mengenal Allah kecuali dengan pengetahuan yang sedikit, maka cintanya kepada Allah sesuai dengan kadar pengetahuannya (Bahjat, 1984). Pengetahuan sebagai suatu bentuk cinta kepada Tuhan juga diungkapkan oleh Moses Maimonides seorang filsuf, teolog, dan ahli hukum dari Andalusia. Ia berpendapat bahwa ketika pikiran gagal menangkap hakikat Tuhan, maka pikiran dan akal budi akan mengalami getaran cinta yang membuatnya terus bergairah mencari Tuhan. Cinta adalah tahapan yang lebih tinggi daripada pengetahuan, dan melalui cinta seseorang mencapai kebijaksanaan (Al-Fayyadl, 2012).

Selain itu, menurut Ibn 'Arabī, pengetahuan Allah tentang alam merupakan pengetahuan-Nya tentang diri-Nya sendiri, tidak ada wujud selain wujud-Nya. Alam merupakan penampakan diri-Nya, ia adalah citra-Nya dalam hadirat nama-nama Ilahi (*al-ḥaḍarah al-ilāhiyah al-asmāiyah*). Ia menciptakan alam berdasar atas hukum dan ketetapan-Nya, yang bermula dari manifestasi *asmā*-Nya, yang dipimpin oleh beberapa nama dari nama-nama-Nya (*A'imah Asmā*). Hal ini selaras dengan pendapat Imām Al-Gazālī yang menyatakan bahwa ketika tidak ada ketetapan dalam kemungkinan menciptakan alam semesta, maka Allah berfirman melalui lisan rasul-Nya, "*Sesungguhnya Allah menciptakan Adam berdasarkan bentuk-Nya*." Oleh karena itu, Allah menciptakan manusia sesuai dengan nama-nama Tuhan, sebagaimana Allah mengajari Adam *semua nama-nama*. Manusia menurut pandangan Ibn 'Arabī juga termasuk himpunan dari alam semesta. Dengan demikian, alam identik dengan *asmā Ilahi*. Sebagaimana Allah adalah *Bāṭinan* (tersembunyi) maka dengan alam Ia menjadi *Zāhiran* (nampak

jelas) seperti dalam firman-Nya “*karena itu Aku mendambakan (ḥubb) untuk dikenal*”.

Terkait dengan hubungan kosmos dengan manusia, Ibn ‘Arabī sering mengekspresikan ide tersebut dengan menggunakan istilah “dunia kecil” dan “dunia besar” yakni mikrokosmos dan makrokosmos, yang menurut istilah William C. Chittick diibaratkan dengan hubungan antar *microanthropos*/manusia dan *macroanthropos*/alam semesta (Chittick, 2001). Karena manusia adalah bagian dari kosmos, maka kosmos bukanlah bentuk Tuhan yang lengkap tanpa manusia. Akan tetapi makrokosmos dan mikrokosmos berada pada kutub yang sama. Dengan kata lain, *mikrokosmos* adalah manusia diciptakan dalam bentuk setiap nama Tuhan dan di dalam dirinya terkandung hakikat yang membawa kosmos ke dalam eksistensi. *Makrokosmos* adalah seluruh alam semesta, sepanjang manusia eksis di dalamnya, karena tanpa keduanya tidak akan lengkap, ibarat tubuh tanpa ruh. Baik makrokosmos dan mikrokosmos adalah bentuk manifestasi nama-nama Tuhan yang tampak (*zāhiran*) di dalam tatanan makhluk.

Allah menampakan alam dalam entitas-Nya, bersamaan dengan hal itu terdapat keagungan-Nya pada alam. Ia tidak melihat dalam diri-Nya kecuali kemahaindahaan-Nya, maka alam adalah keindahan-Nya. Ia sendiri adalah Yang Maha Indah dan menyukai keindahan (‘Arabī, 2004). Ia meng-ada-kan (*al-ijād*) alam semesta atas dasar keindahan dan kesempurnaan penciptaan. Namun tidak ada keindahan yang lebih agung kecuali keindahan diri-Nya. Maka Ia mencintai diri-Nya dan mencintai melihat diri-Nya dalam manifestasi-Nya. Ia lalu menciptakan alam sebagai manifestasi citra keindahan-Nya.

Dari sini, nampak jelas ada ketergantungan (*ta’alluq*) nama-nama ketuhanan (*asmā’ ilāhiyah*) dengan *isim* yang disebut *al-Wadūd*. Sebagaimana yang telah diketahui, Allah adalah Tuhan yang senantiasa mencintai karena eksistensi cinta “*wuddan*” dalam diri-Nya. Oleh karena itu, bagaimana mungkin Sang pencipta tidak mencintai ciptaan-Nya. Manusia adalah ciptaan-Nya. Allah yang menciptakan manusia dan menciptakan rizqi serta kemaslahatan bagi mereka. Sedangkan

ciptaan merupakan manifestasi dari kekuasaan, keindahan dan keangungan-Nya. Sudah menjadi keniscayaan jika manusia mencintai Allah, dan Allah mencintai makhluk-Nya. Di samping itu, Allah menyatakan bahwasanya diri-Nya adalah Maha Pengampun dan Maha Mencintai (*wa huwal ghafurul wadud*), yang berarti ketetapan cinta-Nya senantiasa ada dalam ketidaknampakan-Nya. Allah yang agung melihat manusia, secara otomatis Allah juga melihat yang dicintai-Nya. Manusia merupakan simbol keseluruhan alam, dan citra alam merupakan bagaian dari manusia. Manusia adalah objek yang dicintai (*al-maḥbub*), ia berbuat sesuai dengan apa yang dikehendaki-Nya. Sedangkan *al-Wadūd* adalah Sang pencinta (*al-muḥib*), Allah mendengarkan serta menyediakan apa yang dikehendaki oleh yang dicintai-Nya, dengan demikian Ia bertindak sesuai dengan kehendak yang dicintai-Nya (Ghurab, 1992).

Cinta Allah kepada manusia disebabkan oleh pancaran kesempurnaan serta kekuasaan-Nya. Ibarat cermin yang memancarkan kebaikan-kebaikan dari diri-Nya sendiri bagi entitas yang mencintainya. Begitu juga sebaliknya, cinta manusia kepada Allah ibarat cermin kesempurnaan, keindahan serta kekuasaan-Nya. Demikian pula dengan wujud alam, di satu sisi wujud alam beserta hakikat dan citranya merupakan cermin bagi cinta-Nya. Di sisi lain, merupakan cermin bagi alam (Al-Qūnawī, 2007). Alam diliputi oleh sifat-sifat Allah. Allah bersifat wujud, dengan sifat wujud-Nya, Allah memberi wujud pada alam. Jika wujud yang ada pada Allah lebih sempurna dari wujud yang diberikan pada alam, pada hakikatnya Allah *bakhīl* (kikir). Jika Allah *bakhīl* maka dengan sendirinya Allah menafikan sifat dermanya. Hal ini bertentangan dengan kuasa-Nya (Ghurab, 1992).

Penggunaan simbol cermin oleh Ibn `Arabī, menurut Kautsar Azhari Noer menunjukkan dua aspek: ontologis dan epistemologis. Perumpamaan bahwa alam (*al-khalaq*) adalah cermin bagi-Nya (*al-Ḥaqq*) menekankan aspek ontologis, sedangkan perumpamaan bahwa *al-Ḥaqq* adalah cermin bagi *al-khalaq* menekankan aspek epistemologis. Kedua aspek ini dalam sistem Ibn `Arabī tidak bisa dipisahkan satu sama lain karena *al-Ḥaqq* dan *al-khalaq*, keduanya, adalah subjek dan objek secara

serentak. Keduanya adalah satu dan mempunyai peran yang sama secara timbal balik. Hanya saja *al-Ḥaqq* mempunyai wujud dan peran yang mutlak, sedangkan *al-khalaq* mempunyai wujud dan peran yang relatif (Noer, 1995).

Dengan demikian, penciptaan merupakan Penampakan Tuhan teofani/*tajallī ilāhī* yang terdorong oleh hasrat yang bergelora (*ḥarakah syawqīyah*) berupa cinta. Hasrat bergelora ini diredakan oleh Nafas Ilahi. Penciptaan-Nya bukan dari ketiadaan (bukan dari konsep *creatio ex nihilo*), melainkan dari wujud fundamental-Nya yang tersembunyi dalam wujud-Nya sendiri. Penampakan-Nya termanifestasikan dalam berbagai bentuk yang riil/kasatmata, yang mengungkapkan entitas-entitas abadi yang merupakan kandungan dari nama-nama Tuhan.

Maqāmāt Al-Ḥubb Al-Ilāhī

Dalam tingkatan-tingkatan cinta (*maqāmāt maḥabbah*), Ibn 'Arabī berpendapat bahwa *ḥubb* merupakan *maqām ilāhī*. Allah disebut sebagai *Al-Wadūd* yakni Yang Maha Pencinta karena memiliki sifat *ḥubb*. Selain itu, terdapat empat predikat atau tingkatan yang disandangkan pada *maḥabbah*, yaitu: *al-hawā*, *al-ḥubb*, *al-'isyq*, dan *al-wudd* ('Arabī, 2004). Keempat tingkatan tersebut memiliki karakteristik yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya. *Pertama*, tingkatan *Al-Hawā*. Menurut Ibn 'Arabī, *al-hawā* memiliki dua karakteristik. Karakter pertama *al-hawā* adalah hadir ke dalam hati manusia dari yang ghoib kepada yang kasatmata (*syahādah*). Oleh sebab itu cinta disebut *al-hawā* karena ibarat bintang yang jatuh. Sedangkan karakter kedua *al-hawā* disaripatkan dari Qs. Ṣād {38} ayat 26, apabila tidak disandarkan kepada jalan Allah, maka cenderung bersifat ego diri dan nafsu manusiawi yang dapat menjauhkan, membutakan, dan menyesatkan dari jalan-Nya. Oleh karenanya, Allah memerintahkan untuk meninggalnya jika tidak sesuai dengan syarī'ah-Nya.

Kedua, tingkatan *Al-Ḥubb*. Pada tingkatan ini, cinta telah murni dan suci. Cinta hanya disandarkan kepada Allah. Tidak ada tujuan serta keinginan dari sang pencinta kecuali keridhaan bagi yang dicintai. Karena kesucian serta kemurniannya, *al-ḥubb* diibaratkan air yang

mampu mengilangkan kotoran sampai ke bagian yang paling dalam. Ibn 'Arabī memberikan gambaran mengenai tingkatan cinta ini yang disaripatkan dari Q.S Al Baqarah ayat 165. Menurutnya, orang-orang musyrik yang mencintai sekutu Allah seperti mencintai-Nya, kelak di akhirat cinta mereka terhadap sekutu-Nya akan hilang. Dan yang tersisa hanya cinta mereka terhadap Allah. Cinta mereka kepada-Nya di akhirat kelak akan lebih besar dari cinta mereka di dunia. Dikarenakan cinta mereka yang dulunya terbagi menjadi dua ketika masih di dunia, oleh Allah dikumpulkan menjadi satu ('Arabī, 2004). Demikian pula dengan orang-orang mukmin, kelak cinta mereka kepada Allah di akhirat akan jauh lebih besar dari cinta mereka ketika di dunia. Hal tersebut sesuai dengan pandangan Imam al-Gazalī, bahwa orang-orang mukmin mencintai Allah dengan kadar yang berbeda-beda berdasarkan ketaqwaan dan iman mereka terhadap Allah. Perbedaan tingkatan cinta dalam hati orang mukmin selain berdasarkan pada ketaqwaan juga berdasarkan pada pengetahuan (*ma'rifah*). Semakin luas pengetahuan orang mukmin tentang Allah, maka semakin besar cintanya terhadap Allah, sehingga mengungguli cinta dari yang selain-Nya. Dan ia akan menghirup lebih banyak kebahagiaan, karena cintanya telah menafikan dari yang selain-Nya ('Arabī, 2004).

Ketiga, tingkatan Al-'Isyq. Al-'Isyq merupakan suatu perasaan yang mampu menimbulkan kerinduan yang meluap-luap, bergelora, dan melampaui batas. *Al-'Isyq* menyalakan api cinta dan menumbuhkan ekstase (*al-wajd*) dalam hati sang pencinta (Ghurab, 1992). Seperti kerinduan Zulaikha terhadap Nabi Yusuf yang dinyatakan dalam Al-Qur'an surah Yusuf ayat 30; "*qad syaghafaha ḥubba*", yakni kerinduan dan kecintaan Zulaikha yang sangat mendalam terhadap Nabi Yusuf diumpamakan seperti *syaghāf* (selaput hati). Perumpamaan tersebut memiliki arti bahwa seseorang yang berada dalam keadaan *al-'isyq*, hatinya akan diselimuti oleh perasaan rindu serta cinta yang mengakar pada setiap aliran darahnya, dan pada setiap sendi dari anggota tubuhnya, sebagaimana selaput hati menyelimuti organ hati. Seperti kisah Zulaikha yang memotong urat tangannya sendiri, hingga

darahnya mengalir membasahi bumi, lalu darah itu mengukir nama “Yusuf” di banyak tempat. Begitu juga dengan al-Ḥallāj, ketika ia dieksekusi darahnya mengalir membasahi bumi dan mengukir nama “Allah”. Mereka adalah sang pencinta (*al-‘isyāq*) yang binasa dalam cinta kepada-Nya (‘Arabī, 2004).

Adapun korelasi antara sang perindu (*al-‘āsyiq*) dan yang dirindukan (*al-ma’syūq*), jika hubungan tersebut terkait dengan Tuhan dan hamba, maka sang hamba berada di bawah kekuasaan-Nya. Ia (*al-‘āsyiq*) berimajinasi seakan-akan melihat keagungan-Nya (*al-Ma’syūq*). Ia mencintai Tuhannya dari ruh dan tabiat manusiawinya, hal ini merupakan citra dari penyatuan antara dua sisi yang berbeda, antara *tajallī ilahiy* yang terbatas (*muqayyad*) dalam bentuk fisik dengan yang tidak terbatas (*muṭlaq*) dalam bentuk spiritual. Ia tenggelam dalam cinta-Nya, merasakan kehadiran-Nya, dan nampak jelas semua *asmā’*-Nya, ia kemudian berakhlak dengan *asmā’*-Nya. Hingga Tuhan terasa lebih dekat kepadanya dari urat lehernya sendiri, ia pun melebur (*fanā*) ke dalam cinta-Nya (‘Arabī, 1911).

Keempat, tingkatan *Al-Wudd*. Kata *Al-Wudd* merupakan akar kata salah satu dari nama dan sifat Allah, yaitu *al-Wadūd* (Yang Maha Pencinta). Allah disebut dengan *al-Wadūd* sebab kecintaan-Nya senantiasa ada pada hamba yang mencintai-Nya. *Al-Wudd* memiliki makna “keabadian cinta” atau “ketetapan cinta”. Ketika seseorang disifati dengan sifat *al-wudd* yang disandarkan kepada Allah, maka ia tidak akan mengalami perubahan suatu apapun dari dalam dirinya. Cintanya pada Allah tidak akan mengalami perubahan. Meskipun dihadapkan pada perkara yang disenangi maupun dibenci, dan dalam keadaan sulit maupun mudah. Karena ia dalam naungan firman Allah “*sayaj’alulahumurrahmanu wudda*”, yakni adanya cinta serta rasa kasih sayang di sisi Allah dan di dalam hati hamba-Nya (‘Arabī, 2004).

Menurut Ibn ‘Arabī, barang siapa yang dianugrahi oleh Allah bentuk cinta yang seperti cinta Allah terhadap diri-Nya sendiri, maka ia akan dianugrahi oleh-Nya “penglihatan” (*syahadah ilāhiyah*). Ia akan berkhayal tentang manifestasi sifat-Nya dalam setiap wujud yang ada. Ia berhubungan (*al-ittiṣāl*) dengan-Nya dalam alam khayalannya yang

kemudian termanifestasikan ke dalam bentuk kasatmata. Sebagaimana yang dialami oleh Qays terhadap Laila, menurut kaum sufi, cinta Qays terhadap Laila tergolong cinta Ilahi yang terhalang oleh wujud kasatmata yang tidak lain adalah wujud Laila itu sendiri.

Formulasi Al-Ḥubb Al-Ilāhī

Menurut Ibn 'Arabī *ḥubb* memiliki tiga macam bentuk. *Pertama*, cinta Ilahi (*al-ḥubb al-ilāhī*). Cinta Ilahi merupakan cinta Tuhan kepada hamba-Nya dan cinta hamba kepada Tuhannya. Mempunyai makna *ṭā'ah*, *imān* dan *iḥsān* dalam bentuk ibadah yang tujuan akhirnya adalah menyaksikan pancaran nama dan sifat Tuhan (*musyadah tajallī ilāhiyah*). Gagasan tersebut disaripatkan dari firman Allah dalam Q.S. Al-Mā'idah {5} ayat 54. Ibn Arabī memaknai ayat yang berbunyi "*yuhibbuhum wa yuhibbunahu*" adalah sebagai bentuk penisbahan sifat cinta terhadap Allah dan hamba-Nya. Sifat cinta yang dinisbahkan kepada Allah memiliki dua segi, yaitu; cinta Allah terhadap hamba-Nya untuk diri-Nya sendiri, dan cinta Allah terhadap hamba-Nya untuk mereka sendiri. Cinta Allah terhadap hamba-Nya untuk mereka sendiri adalah dengan mengetahui Allah maka mereka akan mengetahui perbuatan-perbuatan yang dapat membawa kepada kebahagiaan dan keselamatan dari perkara-perkara yang menyesatkan ('Arabī, 2004). Adapun cinta Allah terhadap hamba-Nya untuk diri-Nya sendiri disaripatkan dari hadis *kashf* (penyingkapan) yang menyatakan bahwa Tuhan adalah harta tersembunyi yang tidak dikenal, karena itu Ia ingin dikenal. Maka Ia menciptakan makhluk dan memperkenalkan diri-Nya kepada mereka. Lalu mereka mengenal-Nya. Dalam memahami hadis tersebut Ibn 'Arabī berpendapat bahwa Allah menciptakan hamba-Nya semata-mata hanya untuk diri-Nya sendiri, supaya mereka mengenal-Nya. Atau dengan istilah lain, cinta Allah-lah yang menyebabkan penciptaan makhluk-Nya supaya Ia dikenal oleh ciptaan-Nya ('Arabī, 2004). Hal ini selaras dengan firman Allah dalam surah Az-Zāriyāt ayat 56 yang menyatakan bahwa diciptaankannya manusia semata-mata hanya untuk beribadah kepada Allah.

Kedua, cinta spiritual (*al-ḥubb ar-rūḥānī*). Cinta spiritual ialah cinta yang berusaha meraih *riḍā* yang dicintai, tanpa memiliki tujuan dan keinginan tertentu terhadap yang dicintai. Dalam tataran cinta spiritual, yang dicintai pada kakekatnya adalah realitas dari segala realitas yang ada. Ketika realitas itu berupa manusia yang suci dari kehendak (*irādah*), sang pencinta akan mencintai realitas tersebut dengan kemurnian. Akan tetapi apabila sang pencinta masih memiliki kehendak pada realitas yang dicintai, maka sebenarnya ia hanya mencintai dirinya sendiri. Apabila yang dicintai –abstrak/*ma'dūm*– ketika dihadirkan ke dalam realitas hakiki, kemudian sang pencinta mencintai realitas tersebut dengan kemurnian, maka cintanya tidak lain adalah bagian dari cinta kudus. Karena sang pencinta tidak menginginkan apa-apa dari yang ia cintai, ia hanya mencintai apa yang dicintai oleh kekasihnya, ia senantiasa dalam naungan cinta kekasihnya. Namun jika realitas tersebut *ma'dūm*, dan mustahil untuk menghadirkannya dalam alam nyata, maka bukan menjadi kuasa sang pencinta untuk menghadirkan realitas yang dicintainya (*al-maḥbūb*). Kecuali dengan kehendak dan pertolongan-Nya, ia akan dianugrahi oleh-Nya penciptaan (*at-takwīn*). Seperti Nabi Isa yang dianugrahi oleh Allah kemampuan menciptakan burung dari tanah melalui pancaran nama dan sifat al-Khāliq.

Ketiga, cinta natural (*al-ḥubb at-ṭabī'ī*). Cinta natural ialah kecenderungan secara alami terhadap yang dicintai. Cinta ini tidak terikat pada unsur yang bersifat material, tidak juga terbatas pada bentuk fisik saja. Cinta ini memiliki sifat pada umumnya, seperti rindu dan kerinduan (*asy-syauw wa al-isytiyaq*), ekstase (*al-wajd*), senang melihat yang dicintai (*al-ḥubb ar-ru'yah*), senang menyentuh yang dicintai (*al-ḥubb al-ittiṣāl*), dan senang bertemu dengan yang dicintai (*al-ḥubb al-liqā'*). Simbol cinta natural terdapat pada cinta Qays terhadap Laila. Hubungan di antara keduanya ibarat medan magnet yang saling tarik menarik, satu sama lain tidak ingin terpisahkan untuk selamanya ('Arabī, 2004). Cinta natural juga disebut oleh Ibn 'Arabī dengan cinta elemental ('Arabī, 2004). Akan tetapi cinta elemental (*al-ḥubb al-'unṣurī*), terbatas hanya pada bentuk fisik saja. Cinta ini tidak

bisa terlepas dari unsur-unsur material. Apabila yang dicintai bersifat materi, seperti harta benda, sawah ladang, emas serta perak, keturunan, dan kedudukan, maka tujuan akhirnya adalah kesenangan dan kepuasan diri. Namun apabila yang dicintai adalah lawan jenis, maka tujuan akhirnya berupa persentuhan jasmani (seksualitas). Menurut Ibn 'Arabī, seperti inilah kebanyakan orang memahami cinta di masa kini.

Pada hakikatnya cinta natural (*al-ḥubb at-ṭabī'ī*) lebih mementingkan pada kesenangan dan kenikmatan fisik yang didasarkan atas kehendak kepuasan diri. Cinta ini memarjinalkan substansi yang dicintai. Apabila seseorang tengah berada dalam derajat cinta ini, maka ia ingin selalu dekat dengan yang dicintai, dan juga merasa ingin berhubungan intim dengan yang dicintai. Hasrat cinta seperti ini mengalir pada setiap diri manusia. Tujuannya hanya terfokus pada persentuhan antara raga dengan raga. Dan klimaksnya adalah penyatuan melalui perkawinan antara sang pencinta dengan substansi yang dicintai. Karena dengan penyatuan tersebut diharapkan dapat menghadirkan kasih sayang serta ketenangan.

Kedua bentuk cinta, yaitu; cinta natural (*al ḥubb at-ṭabī'ī*) yang terbatas pada hal kasatmata serta bersifat jasadi, dan cinta spiritual (*al ḥubb ar-rūḥānī*) yang bersifat abstrak dan ruhani, mampu mengantarkan kepada cinta ilahi (*al-ḥubb al-ilāhī*) yang bersifat agung dan kudus. Hingga jika seorang hamba dianugrahi oleh Allah cinta kudus, maka ia akan dianugrahi oleh-Nya “penglihatan” (*syahadah ilāhiyah*) yang tujuan akhirnya adalah menyaksikan pancaran nama dan sifat Tuhan (*musyadah tajallī Ilāhiyah*) dalam segala aspek kehidupan.

Syarat-Syarat Menggapai Al-Ḥubb Al-Ilāhī

Dengan mengikuti (*ittibā'*) Rasulullah seorang hamba akan dapat menjadi kekasih Allah. *Ittibā'* Rasulullah adalah satu-satunya jalan untuk mendapatkan kecintaan Allah yang sesungguhnya. Selain itu, Allah telah memerintahkan kepada para hamba-Nya untuk mencintai Rasul-Nya serta mendahulukannya di atas kecintaan terhadap diri sendiri, harta, anak, orang tua dan seluruh manusia. Dengan mencintai Allah dan Rasulullah melebihi dari yang selainnya, maka seorang

hamba akan merasakan manisnya iman. *Ittibā'* Rasulullah merupakan bukti kecintaan hamba kepada Allah dan syarat mutlak untuk memperoleh cinta-Nya. Sesuai firman Allah dalam surah Ali Imran ayat 31 yang menerangkan bahwa jika orang mukmin benar-benar mencintai Allah maka mereka harus mengikuti (*ittibā'*) Rasulullah ('Arabī, 2004).

Selain itu, Ibn 'Arabī menyatakan bahwa ayat tersebut mengisyaratkan pada "agama cinta". Beragama dengan cinta, menjadikan hamba merasa *riḍā* atas segala ketetapan-Nya. Semua perintah dan larangan-Nya, dijalani dengan suka cita tanpa merasa terbebani. Dengan cinta pula, keimanan seorang hamba menjadi rahmat bagi sesama dan ia termasuk golongan yang dikhususkan dengan *Muḥammadiyyin*, yaitu dianugrahi oleh Allah *manḥāj* (metode) yang ada pada Rasulullah. Karena sesungguhnya Rasulullah yang disifati dengan kesucian dan kemuliaan adalah cermin tingkatan cinta (*maqām al-maḥabbah*) yang paling sempurna di antara seluruh para Nabi-Nya. Dan dalam diri Rasul terhimpun akhlak Allah Yang Maha Mulia ('Arabī, 2004).

Ittibā' Rasul dapat dilakukan dengan dua cara. Cara yang pertama adalah dengan menjalankan segala perkara yang diwajibkan oleh-Nya. Sedangkan cara yang kedua ialah dengan menjalankan segala perkara yang diwajibkan serta yang disunnahkan oleh-Nya. Karena ketika seorang hamba mendekatkan diri dengan cara yang kedua, yaitu dengan menjalankan perkara wajib dan sunnah, maka ia akan memperoleh cinta-Nya ('Arabī, 2004). Apabila seorang hamba telah dicintai oleh Allah, maka segala bentuk aktifitas indrawinya bukan lagi dalam kendalinya, melainkan dalam kendali Sang Pencipta. Keinginannya telah menyatu dengan keinginan Allah. Ia adalah *al-'abd al-irādah* (hamba yang kehendaknya merupakan kehendak Tuhan). Sesuai firman Allah surah al-Insān ayat 30; "dan kamu tidak dapat menghendaki (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah".

KESIMPULAN

Konsep *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* dalam perspektif Ibn 'Arabī, direpresentasikan sebagai sebab wujud alam yang berdasar pada kerinduan Tuhan terhadap diri-Nya sendiri untuk dapat dikenal. Selain itu, juga dapat dimaknai sebagai bentuk ketaat kepada Allah dan Rasul-Nya. *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* merupakan pondasi ajaran agama Islam. Untuk menggapai *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* seorang hamba dituntut untuk mengikuti (*ittibā'*) Rasulullah dengan cara menjalankan segala perkara yang diwajibkan serta yang disunnahkan oleh Allah. *Al-Ḥubb Al-Ilāhī* terbentuk dari dua formulasi yaitu cinta natural (*al ḥubb aṭ-ṭabī'i*) yang terbatas pada hal kasatmata serta bersifat jasadi, dan cinta spiritual (*al ḥubb ar-rūḥānī*) yang bersifat abstrak dan ruhani.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū Zayd, N.H. (2002) *Hakazā Takallama Ibn 'Arabī*. Kairo: al-Haiiah al'Āmāh al-Miṣriyah al-Kitāb.
- Addas, C. (2004). *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabī*. Jakarta: Serambi.
- Afīfī, A.E. (1995). *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Aḥmad, A.F.M.S. (2005). *Tasawuf antara al-Ghazali dan Ibnu Taimiyah*. Jakarta Selatan.
- Al-Baghdadi, A. i.-S. (1997). *Akhbar Al Hallaj*. Damaskus: Dar At-Tali'ah Al Jadidah.
- Al-Ghazali. (1998). *Ihya Ulumuddin* (Vol.5). Beirut: Dar Arqam.
- Al-Qanawi, S. (2007). *An-Nafahat Al-Ilahiyyah*. Bairut: Dar Kutub Al-Ilmiyyah.
- Al-Sya'rani, A. M. (1998). *Al-Kibrit Al-Ahmar fi Bayan Ulumul Syaikhul Akbar*. Beirut: Dar Kutub Al-'Ilmiyyah.
- Amin, K. A. (1997). *Haqiqat Al Ibadah 'Inda Muhyiddin Ibn Arabi*. Kairo: Dar Al Amin.
- Arabī, I. (1948). *Tafsir Al Qur'an Al Karim*. Beirut: Dar Al Yaqdzayah Al Arabiyyah.
- Arabī, I. (1911). *Tarjuman al Asywaq*. Ankara: Osmania University Library.
- Arabī, I. (2004). *Al Futuhat Al Makkiyah* (Vol.9.). Bairut: Dar Sadar.
- Arabī, I. (tt). *At-Tanazulat Al Mawsiliyah*. Bairut: Dar al Fikr.

- Bahjat, A. (1984). *Bihār al-Ḥubb 'inda aṣ-Ṣufiyah*, Bairut: Muasasah al-Ma'ārif.
- Chittick, W. C. (2001) *The Sufi of Knowledge: Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabī*, terj. Aḥmad Niẓam, Yogyakarta; Qalam.
- Corbin, H. (1998). *Alone with The Alone: Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*. United Kingdom: Princeton University Press.
- Fayyadl, M. A. (2012). T. N. Ketuhanan. Yogyakarta: Lkis.
- Ghurab, M. M. (1992). *Al-Hubb wa Al-Mahabbah Ilahiyah min Kalam Syaikh Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi*. Damaskus: Katib Al 'Arabi.
- Hanbali, I. R. (2006). *Syarah Hadis Jibril*. Kairo: Dar Al Qasim.
- Ḥilmī, M. M. (1995). *Ibn Fāriḍ wa al-Ḥubb al-Ilāhī*. Kairo: Dār Ma'ārif.
- Kasani, A. R. (1992). *Mu'jam Al-Istilahat As-Sufiyah*. Kairo: Dar Al Manar.
- Moleong, J. L. (2002). *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Nasr, S. H. (2010). *The Garden of Truth: Mengeruk Sari Tasawuf*. Bandung: Mizan.
- Noer, K. A. (1995). *Ibn 'Arabi: Wahdat Al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina.
- Sells, M. A. (2004). *Terbakar Cinta Tuhan; Kajian Eksklusif Spiritualitas Islam Awal*. Bandung: Mizan.
- Zaqzuq, M. H. (2001). *Al Mausū'ah Al Islamiyyah Al 'Ammah*. Kairo: Jumhuriyah Misri Al-'Arabiyyah Al Majlis Al A'la li Syu'un Al Islamiyah.