

## BAB 3

### PANDANGAN FILOSOFIS IBN 'ARABI DAN SHANKARA

#### **Pengantar**

Bab ini merupakan paparan atas konsep kunci dari pandangan Ibn Arabi dan Shankara. Konsep tersebut dibagi ke dalam dua subbab. Masing-masing subbab merupakan sokongan bagi subbab lainnya. Pada tulisan ini, pandangan mereka tentang Realitas dan Manusia paripurna diangkat menjadi konsep kunci dalam upaya menyelaraskan tujuan penulisan secara keseluruhan.

Meski, eksistensialisme yang terdapat dalam kedua pandangan tokoh di atas secara khusus ditelusuri melalui pandangan tentang manusia paripurna tetapi, pada kenyataannya, Konsep tentang Realitas tidak dapat begitu saja diabaikan sebab mereka bertolak dari konsep Realitas dan mengakhirinya dengan konsep konsep yang sama pula. Oleh karena itu dapat dikatakan jika konsep mereka tentang realitas menjadi tubuh atas konsep manusia paripurna.

Hal di atas menunjukkan bahwa kedudukan Realitas begitu krusial dalam pandangan keduanya. Untuk itu, konsep realitas disertakan dalam bab ini. Demi menjaga pemahaman kita mengenai kedudukan ontologis dari Realitas terhadap alam fenomenal ini sehingga tidak terpleset ke dalam pemahaman yang keliru berkaitan dengan eksistensi manusia di hadapan Yang Esa. Namun demikian, dalam penulisan bab ini, penulis sepenuhnya menyadari adanya keterbatasan sehingga penulisannya tidak dapat mewakili pemikiran kedua tokoh tersebut secara menyeluruh.

#### **3.1. Pandangan Filosofis Ibn Arabi**

##### **3.1.1. Konsep Tentang Realitas**

Dalam kerangka pemikiran Ibn Arabi, konsep yang berkaitan dengan realitas tertuang dalam konsep *wahdatul wujud*. Secara etimologi, *wahdatul wujud* tersusun oleh dua kata, yaitu *wahdah* dan *wujud*. *Wahdah* mengandung arti kesatuan, sedangkan *wujud* berarti realitas. Jadi *wahdatul wujud* adalah konsep tentang kesatuan realitas. *Wahdatul wujud* merupakan sebuah konsep yang

terbentuk dari tiga tema dasar dalam tasawuf, yakni Tuhan, alam, dan manusia (Dalilul Falihin, 2004: 22). Wahdatul wujud mengandung pengertian tentang kesatuan realitas bahwa Tuhan, alam, dan manusia hakikatnya adalah satu.

Term tersebut secara konseptual sebenarnya telah muncul jauh sebelum kelahirannya ini (Arabi, 2004: XV), dapat ditandai dari pandangan al-Hallaj. Tak terbantahkan bahwa ajaran-ajaran esoterik Ibn Arabi dipengaruhi oleh Al-Hallaj, melalui konsep *Hullul*-nya (Arabi, 2004, XV). Penggunaan istilah wahdatul wujud, yang dilekatkan kepada pandangan Ibn Arabi, secara teknis, pertama kali ditemukan dalam tulisan salah seorang murid Ibn Arabi yang bernama Sadr al-Din al-Qunawi (1620). Tetapi sebenarnya istilah tersebut telah ada jauh sebelum kelahiran konsep ini. Ibn Arabi secara khusus tidak pernah menggunakan istilah teknis tersebut, tetapi banyak ahli yang berpendapat bahwa kerangka dari lorong pemikiran Ibn Arabi, menuju kepada kesatuan wujud sehingga banyak ahli yang membuat kesepakatan tak tertulis mengenai penggunaan istilah tersebut (A.Khudhori Soleh, 2004: 138; Arabi, 2004: xv).

Pandangan Ibn Arabi tentang kesatuan wujud bertolak dari penegasannya bahwa hanya ada satu Realitas, yaitu Wujud. Realitas memiliki potensi tak terbatas. Potensi tersebut merupakan asal dari segala kejadian dan keberadaan. Segala sesuatu selain-Nya hanyalah merupakan bentuk penampakan (*tajalli*) dari-Nya. Pluralitas dunia dipahami seperti hal tersebut.

Di awal paragraf pada bab mengenai hikmah tentang Adam, dalam kitab *Fusus al-Hikam*, Ibn Arabi menerangkan bahwa dalam kesendirian-Nya Realitas ingin melihat Diri-Nya sendiri. keinginan tersebut diaktualisasikan ke dalam tindakan penciptaan. Untuk tujuan itu maka Ia menciptakan makhluk-Nya.

*Ketika Realitas ingin melihat esensi Nama-namanya yang Indah atau dengan kata lain, ingin melihat esensi-Nya dalam sebuah objek inklusif yang meliputi seluruh Perintah-Nya, yang didasarkan pada eksistensi, Ia akan memperlihatkan rahasia Diri-Nya kepada-Nya. (Arabi: 2004,hal 63)*

Dalam ciptaan-Nya tersebut, Realitas melihat Diri-Nya dalam rupa yang sempurna. Keberagaman dalam dunia merupakan bukti dari kesempurnaan-Nya. Keberagaman tersebut ialah penampakan (*tajalli*) Diri-Nya. Tetapi, pluralitas yang dihasilkan oleh proses *tajalli*-Nya tidak dapat diartikan bahwa Realitas tersebut banyak melainkan, tetap hanya ada satu Realitas.

Selanjutnya untuk mendukung keabsahan pandangan di atas, Ibn Arabi membedakan wujud ke dalam dua bentuk. *Pertama*, wujud mutlak (*wajib al-wujud*), merupakan wujud yang wajib keberadaannya. Ia sebagai penyebab pertama dari segala kejadian. Segala sesuatu selain-Nya merupakan konsekuensi logis dari eksistensi-Nya. Dia yang berdiri sendiri, Esa dalam ketunggalannya, dan mutlak keberadaannya serta kekal. Ia merupakan yang awal sekaligus yang akhir. Dikatakan sebagai yang awal sebab tidak ada keberadaan lain yang mendahului keberadaan-Nya. Dia adalah yang pertama-tama. Dipahami sebagai yang akhir karena tidak ada wujud lain setelahnya. Dia adalah prinsip terakhir dari segala sesuatu.

*Kedua*, wujud mungkin (*mumkin al-wujud*), ialah wujud yang keberadaannya merupakan suatu kemungkinan. Mungkin, karena eksistensinya bergantung kepada eksistensi dari yang mutlak. Ia merupakan prinsip yang menjelaskan pluralitas dari ke-Esaan Sang Wujud. Dia sebagai bentuk kontingensi.

Ibn Arabi menggunakan analogi cermin untuk memudahkan dalam mendekati pemahaman tentang hubungan wujud-wujud yang telah disebutkan di atas. Wujud mungkin (*mumkin al-wujud*) dapat dipahami sebagai penampakan dari Wujud mutlak (*wajib al-wujud*) di dalam cermin. Demi melihat diri-Nya, Wujud mutlak bercermin sehingga cermin di hadapannya memantulkan gambaran yang tidak lain adalah Diri-Nya sendiri. Namun, gambaran dalam cermin tersebut tidak dapat dikatakan sebagai Diri-Nya, melainkan hanya sebatas penampakan-Nya. Banyaknya penampakan dari *wajib al-wujud* disebabkan banyaknya cermin yang memantulkan gambaran Diri-Nya. Dapat dikatakan di sini bahwa wujud yang hakiki hanyalah satu, yakni wujud mutlak sebab ia merupakan subjek yang sedang bercermin. Sedangkan, wujud mungkin adalah pantulan dalam cermin tersebut.

Alam beserta isinya—termasuk manusia—merupakan gambaran-Nya. Oleh karena itu, dapat dikatakan bahwa eksistensi alam—termasuk manusia—bergantung kepada eksistensi Yang Esa. Maka dapat dipahami bahwa alam dan manusia adalah bentuk dari wujud mungkin tersebut. Keberadaannya sejauh kehendak Tuhan untuk melihat Diri-Nya.

### 3.1.2. Konsep manusia Paripurna

Insan Kamil merupakan pandangan yang muncul dan berkembang dalam kalangan sufisme. Seperti pada konsep wahdatul wujud, orang yang pertama kali memberikan rambu-rambu ke arah hal tersebut ialah Husain Ibn Mansur Al-Hallaj (858-922 M). Konsepnya tentang *Hulul* memberikan indikasi bahwa Tuhan telah memilih tubuh orang-orang tertentu untuk tempat-Nya, setelah sifat-sifat kemanusiaan orang tersebut dihilangkan (Harun Nasution, 1999: 89). Orang-orang tersebut yang kemudian hari sering diistilahkan dengan sebutan insan kamil.

Merujuk kepada pandangan al-Hallaj yang berkenaan dengan Insan Kamil, maka Ibn Arabi mengadopsi pandangan tersebut dengan penyesuaian berdasarkan pandangan tentang Kesatuan Realitas yang diusungnya. Pertama-tama, Ibn Arabi menggunakan istilah *Al-Haq* (Tuhan) dan *Al-Khalq* (Makhluk) untuk menggantikan terminologi *Lahut* dan *Nasut* yang digunakan oleh Al-Hallaj. Tujuannya adalah agar term baru yang digunakan lebih komprehensif dalam merangkum pandangannya tentang wahdatul wujud. Selain itu, istilah di atas menegaskan dua bentuk pengertian sebagai pembedaan bagi sebuah keberadaan yang menunjukkan sisi batin pada *al-Haq* dan sisi lahir pada *al-Khalq*.

Insan Kamil berasal dari bahasa Arab, yaitu : *Insan* dan *Kamil*. Secara harfiah, *Insan* berarti manusia dan *Kamil* berarti sempurna (Mahmud Yunus, 1990: 51 dan 387). Jadi dalam arti yang paling sederhana, *Insan Kamil* adalah manusia sempurna. Seperti apa manusia sempurna dalam pandangan Ibn Arabi?

Insan Kamil dalam pandangan Ibn Arabi dapat dipahami dengan menilik pandangan wahdatul wujudnya. Sebab, pandangan Insan Kamil inheren dalam konsep wahdatul wujud yang dikemukakannya. Malahan, dapat disebutkan bahwa Insan Kamil adalah muara pemikiran Ibn Arabi sebelum memasuki lautan

Realitasnya. Pandangan tersebut bertolak dari pemahaman bahwa alam semesta merupakan cermin bagi Tuhan. Tiap *item* dalam alam semesta merupakan penggambaran wujud Yang Esa. Keberagaman pada visualisasi cermin bukan dikarenakan banyaknya Sang Realitas, melainkan banyaknya jenis cermin itu sendiri sehingga Realitas yang satu mewujud pada banyak gambaran.

Insan Kamil disebut sebagai gambaran yang paling sempurna dari Yang Esa sebab ia memantulkan semua nama dan sifat-Nya, sedangkan Makhluk yang lain hanya memantulkan satu atau beberapa nama dan sifat-Nya (Kautsar Azhari Noer, 1995: 126). Perbedaan derajat kesempurnaan ini dipahami sebagai “kesiapan” (*isti'dad*) dari masing-masing makhluk dalam menerima limpahan-Nya (*faydh*) (Kautsar Azhari Noer, 1995: 126). Dalam hal ini, manusia memiliki kesiapan yang paling besar.

Oleh penjelasan di atas dapat dikatakan bahwa Insan Kamil merupakan sebuah miniatur dari Sang Realitas sebab bentuk kesempurnaan *tajalli*-Nya terlimpah pada manusia paripurna tersebut. Berdasarkan hal itu, maka Insan Kamil juga sebagai mikrokosmos dari semesta alam karena dalam dirinya tercermin bagian-bagian dari semesta alam. Kesempurnaan manifestasi (*tajalli*) Tuhan dalam diri insan Kamil juga menyiratkan bahwa penampakan yang utuh hanya ada pada dirinya. Baik Esensi maupun eksistensi insan kamil adalah cermin dari esensi dan eksistensi Tuhan.

Konsep Insan Kamil dalam perkembangannya memiliki beberapa penerus. Salah satunya ialah seorang sufi abad ke-8 H, yaitu ‘Abd al-Karim ibn Ibrahim al-Jilli (1365-1422 M). sebagai pewaris setia dari pandangan Insan Kamil Ibn Arabi, dialah yang melakukan sistematisasi atas pandangan insan Kamil Ibn Arabi sehingga lebih jelas dan detail.

Menurut al-Jilli, Allah adalah substansi dari segala yang ada dan merupakan zat mutlak. Allah memmanifestasikan diri-Nya melalui tiga tahap, yaitu *Ahadiyah*, *Huwyah*, dan *Aniyah*. Tahap *Ahadiyah* berkembang dalam batin *Huwyah*, dimana yang banyak larut dalam ketunggalan; dan secara lahiriyah pada tahap *Aniyah*, dimana yang Tunggal memmanifestasi dalam kejamakan. Sifat paradoksial yang terdapat dalam *Huwyah* dan *Aniyah* diselesaikan oleh *wahidiyah* dimana semua pertentangan melebur dalam kesatuan. Pada tiga tahap

tersebut, tersimpan empat tahapan dimana manifestasi Allah nampak pada manusia., yaitu *tajalli al-af'al*, *tajalli al-asma'*, *tajalli al-sifat*, dan *tajalli al-zat*. Insan Kamil merupakan manusia yang telah melalui empat tahapan tersebut (Azwar Fugudyama, 2005: 28).

Dalam masa Islam modern sekarang, salah seorang pemikir yang menggunakan konsep insan kamil adalah Muhammad Iqbal. Tetapi dalam pandangannya, istilah tersebut dipakai dalam konteks yang praktis. Tanpa menyertakan aspek metafisis dalam pandangannya. Insan kamil menurut Muhammad Iqbal adalah seorang muslim yang di dalam dirinya terdapat kekuatan, wawasan, perbuatan, dan kebijaksanaan (Azwar Fugudyama, 2005: 30).

Menurutnya, Insan kamil hanya mungkin tercapai bila ego telah melampaui proses yang mencakup tiga tahap, yaitu : ketaatan pada hukum, penguasaan diri sendiri yang merupakan bentuk tertinggi kesadaran diri tentang pribadi, kekhalfahan Illahi (Azwar Fugudyama, 2005: 30). Oleh karena itu, menurutnya, Insan Kamil tidak berkaitan dengan wilayah esoteris yang sering diungkap oleh pencetus ataupun beberapa penerus pandangan Insan Kamil lainnya.

Dapat dilihat perbedaan yang terdapat dalam konsep insan kamil. Secara sederhana, penekanan pada suatu hal menjadi perbedaan diantara pandangan yang ada. Al-Hallaj, dengan konsep *Lahut* dan *nasut*, memberi tekanan hanya kepada hubungan antara manusia dengan Tuhan dalam relasi pencipta dan hamba. Dengan ini, al-Hallaj tetap bertahan kepada keberadaan dua wujud yang bercampur dalam diri manusia.

Dengan menukar istilah *Lahut* menjadi *al-Haqq* dan *Nasut* menjadi *al-khalq*, Ibn Arabi seolah memberitahukan bahwa yang menjadi penekanan dalam pandangan wahdatul wujudnya ialah Tuhan sebagai pencipta dan alam sebagai makhluk, termasuk manusia di dalamnya. Pandangan tersebut jauh lebih luas dan kompleks bila dibandingkan dengan pandangan al-Hallaj sebab dalam konsep al-Haq dan al-Khalq, selain mempertahankan ke-Esa-an Tuhan juga sekaligus memelihara kejamakannya. Relasi yang dibangun bukan sekadar relasi antara Tuhan-manusia melainkan menyertakan alam sebagai ciptaannya. Namun, tanpa meninggalkan kedudukan khusus manusia dalam relasi tersebut.

Pandangan di atas kemudian diteruskan oleh Al-Jilli. Ia merupakan seorang sufi yang banyak menjelaskan pandangan insan Kamil Ibn Arabi secara lebih teknis dan detail. Secara konseptoris, ia memberi afirmasi pada pandangan Ibn Arabi. Sedangkan, Muhammad Iqbal memberi tekanan pada sisi praktis dari seorang Insan Kamil. Ia menganggap kesejajaran antara konsep mukmin dengan seorang Insan Kamil. Muhammad Iqbal memberikan kriteria kepada term mukmin. Menurutnya, dalam diri seorang Mukmin, terdapat kekuatan, wawasan, perbuatan dan kebijakan. Dalam hal ini, ia ingin memberi garis pada konsep insan kamil yang dikemukakannya. Garis tersebut terbentang dalam wilayah yang praktis. Mukmin dipandang sebagai pribadi yang dalam tindakannya menggunakan potensi yang diberikan Tuhan dan tidak dimiliki makhluk lainnya. (Lihat, Azwar Fugudyama, 2005: 30). Menurutnya, Insan Kamil merupakan seorang Mukmin, dan sebaliknya, seorang mukmin adalah apa yang diistilahkan sebagai Insan Kamil.

Dari beberapa pandangan di atas, terdapat sebuah persamaan yang paling mendasar dalam konsep Insan Kamil, yaitu Insan Kamil sebagai manifestasi sempurna dari sifat Tuhan. Insan Kamil merupakan kerinduan Tuhan atas kesempurnaan diri-Nya, Menjadi wadah paling sempurna dari sifat dan nama Tuhan di Bumi ini. Maka, pemahaman yang paling mendasar mengenai konsep Insan Kamil dapat berangkat dari pengertian tersebut.

Dalam pembahasan sebelumnya, telah disebutkan bahwa kitab Fusus al-Hikam dibuka dengan penjelasan mengenai firman tentang Adam. Dalam penjelasan tersebut, Ibn Arabi melukiskan fungsi Adam sebagai manusia agung. Dalam fungsi Universalnya, mewakili umat manusia, ia sebagai makhluk Tuhan yang paling sempurna. Pada pengertian yang lain, Adam sebagai individu adalah yang pertama-tama menerima limpahan-Nya yang paling sempurna dalam bentuk manusia. Juga sebagai penerima tongkat pertama dari kekhalifahan Tuhan di muka bumi

Dengan demikian, Adam dapat dipahami melalui dua cara. *Pertama*, dalam hubungannya dengan Allah, Ia merupakan citra Tuhan yang secara paripurna terpantul. Adam menjadi simbol dari kesempurnaan *tajalli* Tuhan sebab Dia menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya. *Kedua*, Dalam hubungannya

dengan fungsi universalnya yang mewakili umat manusia, Ia merupakan hakikat manusia yang menegaskan potensi tak terbatas yang dapat menerima segenap Nama dan sifat-Nya (*lihat*, Kautsar Azhari Noer, 1995: 127-128). Adam sebagai *tajalli* Allah memang mewakili umat manusia secara universal, tetapi kesempurnaan *tajalli*-Nya hanya tercermin dalam pengertian Adam sebagai Insan kamil, bukan mewakili segenap umat manusia. Jadi, hanya manusia paripurnalah yang memantulkan citra Tuhan secara sempurna.

Insan Kamil dalam pandangan Ibn arabi, tidak muncul secara tiba-tiba. Ia mensyaratkan kesadaran penuh terhadap kesatuan esensialnya dengan Tuhan (Azwar Fugudyama, 2005: 38). Dalam pemahaman ini, prasyarat yang melekat pada Insan Kamil dapat ditelusuri melalui tingkatan-tingkatan kesadaran rohani (*maqamat*), seperti yang terdapat dalam sufisme. Terdapat setidaknya enam puluh *maqam*. Masing-masing *maqam* menunjukkan tingkat perkembangan kesadaran seseorang terhadap kesatuan esensial dengan Tuhan.

Namun secara ontologi, konsep Insan Kamil dapat pula ditelusuri melalui pemahaman filosofis dari konsep wahdatul wujud. Dalam konsep wahdatul wujud diungkapkan bahwa manusia merupakan cermin yang paling sempurna dari Tuhan. Hal tersebut menimbulkan beberapa konsekuensi logis pada konsep Insan Kamil, sebab dalam premisnya yang lain menyebutkan bahwa hanya Insan Kamil yang memiliki derajat tersebut, seperti yang telah dipaparkan dalam hikmah tentang Adam di atas.

Hal tersebut tak dapat dilepaskan dari *tajalli* Tuhan pada alam. *Tajalli* Tuhan pada alam terdiri dari dua bentuk, yaitu *tajalli Dzāt* dan *tajalli syuhudi* yang mengambil bentuk penampakan diri dalam citra tertentu (Arabi, 1946: 120-121). *Tajalli Dzāt* terdiri dari dua tingkat, yaitu ahadiyah dan wahidiyah. Pada tingkat ahadiyah, Tuhan belum dapat disebut sebagai Tuhan sebab dalam terminologi Tuhan, sebelumnya mensyaratkan relasi timbal balik antara yang dituhankan dan yang menuhankan, Tuhan sebagai pencipta dan makhluk sebagai ciptaan. Dalam tingkat ahadiyah, Tuhan belum memiliki relasi tersebut. Dia terlepas dari segala relasi ini sebab Dia berada dalam kesendirian-Nya, dalam ketunggalanNya. Dia belum dapat disifati ataupun dinamai.

Pada tingkatan ini Tuhan transenden atas segala sesuatu sehingga Ia belum dikenal oleh siapapun. Ia merupakan realitas mutlak yang tidak terikat oleh kualitas dan kuantitas apapun. Berdasarkan hal itu, dapat dikatakan bahwa eksistensi-Nya sekaligus menjadi esensi-Nya. Atas kesendirian-Nya tersebut, Ia ingin melihat diri-Nya dalam diri-Nya sendiri. Oleh karena itu, Ia menciptakan makhlukNya. Pada tahapan ini, tingkatan eksistensi mulai memasuki tahapan wahidiyah. Atas keinginan-Nya tersebut kemudian Tuhan memmanifestasikan diri-Nya. Inilah yang disebut tingkat wahidiyah, tingkat dimana Tuhan tidak lagi asing sebab mulai dapat dikenali. Tingkat wahidiyah pada *tajalli* Tuhan merupakan proses penampakan diri Tuhan ke taraf kenyataan empiris.

Namun, tingkat wahidiyah belum menggambarkan manifestasi Tuhan secara utuh sebab *tajalli* tersebut masih berupa potensi yang ada dalam pengetahuan Tuhan. Pada *tajalli syuhudi*, Tuhan memmanifestasikan diri-Nya dalam bentuk kongkret, bentuk *zahir* dari pengetahuan-Nya yang menampakkan citra diri-Nya dalam nama dan sifat-Nya. Jasad Universal (*al-jism al-Kulli*) sebagai yang pertama-tama muncul dalam penampakan lahir tersebut. Dari jasad universal inilah mewujud hal-hal yang bersifat lahir.

Keinginan Tuhan untuk dikenal terealisasikan ketika Insan Kamil tercipta. Hal tersebut dapat dipahami sebab Insan Kamil merupakan cermin yang paling sempurna dalam *tajalli* Tuhan. Melalui Insan kamil, Tuhan dapat melihat diri-Nya sendiri sebab dalam diri insan kamil Tuhan memmanifestasikan segala atribut-Nya. Segala nama dan sifat-Nya terdapat dalam diri insan Kamil. Melalui Insan Kamil-lah Tuhan melihat keindahan-Nya.

Alam sebagai *tajalli* Tuhan tidaklah sempurna tanpa keberadaan Insan Kamil. Alam tidak dapat memmanifestasikan Tuhan dengan sempurna. Kesempurnaan-Nya terwujud ketika manusia sempurna, yang juga merupakan bagian dari alam hadir di muka Bumi. Andai bukan karena Insan Kamil, maka penciptaan ini tidak akan mempunyai arti (A.E. Afifi, 1989: 113).

## 3.2. Pandangan Filosofis Shankara

### 3.2.1. Konsep Tentang Realitas

Dalam pandangannya tentang realitas, Shankara berpendapat bahwa hanya ada satu realitas. Realitas yang dimaksudkan olehnya ialah Brahman. Brahman adalah satu-satunya realitas; dunia pada akhirnya adalah palsu. Oleh Shankara, Brahman dinyatakan sebagai satu-satunya yang nyata dan tunggal. Selain realitas, menurutnya adalah penampakan yang sifatnya hanya khayalan belaka dari Brahman (S.Radhakrihsnan, 1958: 562).

Konsep-konsep Shankara yang berkenaan dengan realitas, banyak dipengaruhi oleh pemikiran-pemikiran sebelumnya. Pemikiran tersebut didapatkannya melalui guru-gurunya. Di antara guru-guru tersebut, yang paling berpengaruh besar terhadap pandangan Shankara ialah Gaudapada. Gaudapada merupakan kakek sekaligus mahaguru dari Shankara. Ia banyak mengajarkan Shankara tentang Advaita.

Pemikiran Gaudapada yang paling banyak mempengaruhi Shankara ialah ulasan tentang Mandukya Upanisad yang dibagi menjadi empat bagian, yaitu: penjelasan rasional, ketidaknyataan dari dunia objektif, tiadanya dualitas, dan usaha untuk mendamaikan kritik yang dilontarkan kepada Gaudapada. Gaudapada juga berbicara mengenai kesadaran. Oleh Gaudapada, kesadaran dibedakan menjadi tiga jenis, yaitu mimpi, terjaga, dan tidur lelap. Ketiganya bersifat tidak riil.

Pengetahuan di atas memberi perkembangan besar terhadap Shankara dalam memandang realitas. Segala kualitas, kuantitas dan modalitas tidak mengikat Brahman. Oleh sebab itu, Brahman tidak dapat dijangkau oleh pikiran apapun. Untuk memahami Brahman sebagai realitas yang satu, nyata dan tunggal serta sebagai kesadaran murni, Shankara mencoba memberi gambaran dalam bentuk menegasi Brahman sebagai sesuatu yang tidak ada duanya. Menurutny, tidak ada sesuatu di luar Brahman. Tidak juga ada sesuatu yang nyata selain Brahman, dan Brahman tidak terkategori oleh apapun. Tidak dapat disifati dan tidak memiliki atribut apapun. Ia adalah satu dalam ketunggalannya, sekaligus yang banyak dalam kejamakkannya. Brahman mengatasi segalanya. Shankara memahami bahwa setiap usaha untuk menggambarkan-Nya ialah usaha yang sia-

sia sebab secara tidak langsung telah memberi kualitas pada Sang Brahman. Hal tersebut berarti telah memberi batas pada sesuatu yang tidak terbatas. Oleh karenanya, bentuk negasi merupakan penjelasan terbaik yang dapat dibahasakan agar tidak terjatuh langsung pada pembatasan tersebut.

Hal di atas sesuai dengan apa yang dikatakan dalam Upanishad yang menyebutkan bahwa Brahman adalah *neti neti* (I Wayan S.S. : hal 91). Kata tersebut dijelaskan dengan arti, bukan ini dan bukan itu. Bentuk negasi inilah yang coba diterangkan oleh Shankara dalam penjelasan di atas. Melalui hal tersebut, Shankara coba memberi pemahaman tentang Brahman dalam rupa yang tertinggi (*para rupa*) dengan menitikberatkan kepada Brahman yang tidak bersifat (*Nirguna*), tidak berbentuk (*Nirkara*), dan tidak terbatas (*Niruphadi*) sehingga apapun tidak dapat menjangkaunya. Brahman dalam *rupa* ini adalah Tunggal dan transenden. Keberadaannya mengatasi semua.

Jika Brahman merupakan satu-satunya Realitas, lalu bagaimana Shankara memberi jawaban atas keberadaan dunia faktual ini? Oleh Shankara, dunia ini dipahami sebagai sesuatu yang tidak riil. menurutnya, dunia ini adalah hanyalah penampakan dari Brahman dan penampakan ini merupakan *maya*. Filsafat advaita menggunakan istilah *maya* dalam pengertian: *pertama*, bahwa dunia tidak menjelaskan sendiri dalam menunjukkan sifat fenomenanya, yang disignifikasikan dengan kata *maya*. *Kedua*, menyangkut hubungan antara Brahman dan dunia ini. Kita tidak dapat mengerti bagaimana sesuatu yang bersifat ultimate reality dihubungkan dengan pluralitas dunia, yang keduanya bersifat heterogen. Setiap usaha untuk menjelaskan hal ini maka akan mencapai kegagalan. *Ketiga*, bila Brahman dipandang sebagai penyebab dunia ini, hal ini hanyalah dalam pengertian bahwa dunia ada dalam Brahman dan selanjutnya tidak tejamah olehnya. Dunia yang ada dalam Brahman ini disebut *maya*. *Keempat*, penampakan Brahman sebagai dunia ini adalah *maya*. *Kelima*, bila perhatian kita tujukan pada dunia empiris ini dan menerapkan dialektika logis maka kita mendapatkan konsep tentang pribadi sempurna, Isvara yang memiliki kekuatan atau energi untuk diekspresikan. Energy itu disebut *maya*. *Keenam*, energy ini ditransformasikan menjadi *uphadi* atau pembatas dari keberadaan materi, dari mana semua keberadaan terjadi, alam semesta ciptaan Isvara. (I Wayan SS: hal.88). Konsep

*maya* digunakan Shankara untuk menunjukkan kebergantungan dunia terhadap Brahman. *Maya* adalah energi dari *Isvara* (Tuhan). Dengan energi ini, *Isvara* merubah potensinya menjadi dunia aktual ini (S. Radhakrishnan, 1958: 572, vol.2). *Maya* dapat disebut sebagai kekuatan kreatif dari Brahman. Dengan kekuatan kreatif ini alam semesta muncul.

Untuk melengkapi argumennya, Shankara menambahkan argumen tentang “ular-tali”. Dalam argumen ular-tali dikatakan bahwa orang yang melihat seutas tali pada keadaan penerangan yang kurang memadai, akan mengira tali tersebut sebagai seekor ular keadaan gelap telah menipu penglihatan orang tersebut sehingga ia berpikir seakan-akan tali tadi adalah seekor ular yang riil adanya sehingga ia menjauhinya karena takut (I Wayan S.S. hal 88). Dengan begitu, orang tersebut telah benar-benar tertipu. Hal ini sebagai analogi dari dunia ini. Dunia sebenarnya bukan sesuatu yang riil. Disebabkan oleh keadaan seseorang yang berada dalam kegelapan—konotasi yang menunjukkan kurangnya pengetahuan— sehingga berpikir bahwa dunia ini benar-benar nyata. Tetapi kita juga tidak dapat mengatakan bahwa ular dalam analogi tadi tidak ada padahal orang yang melihatnya ketakutan. Dunia pun tidak dapat dikatakan tidak ada sebab manusia merasakan keberadaannya. Dari sini dapat dikatakan bahwa “penampakan” ular tersebut adalah sebuah gejala psikis dari orang tersebut. Seperti halnya “penampakan” dunia ini, sebuah gejala psikis dari manusia. Seekor ular—yang menggambarkan dunia—, tidak akan ada seandainya tidak ada seutas tali—yang menggambarkan Brahman—yang menjadi penyebab dari “penampakan” tadi. Dan, tentunya orang tersebut tidak akan merasakan gejala psikis sebagai akibat “penampakan”.

Tetapi, jalan lain untuk menerangkan Brahman adalah dengan cara melihat kejamakannya (pluralitasnya), yaitu melihat Brahman dalam rupa yang lebih rendah (*apara rupa*). Oleh Shankara, Brahman dalam *rupa* yang lebih rendah (*apara Brahman* atau *saguna Brahman*) disebut dengan istilah *Isvara* (Tuhan). *Isvara* merupakan refleksi dari Brahman yang tertinggi (*Para Brahman*). keadaan *Isvara* yang dapat diberi atribut-atribut, membuatnya dikenal sebagai Brahman yang terbatas, yang telah terkondisikan oleh *maya* (I Wayan S.S. hal 92). *Maya*

sebagai kekuatan kreatif Brahman telah membatasi dirinya sendiri sehingga tampak sebagai Sang Diri dalam jumlah yang banyak.

*Isvara* merupakan sumber dari segala sesuatu sebab Ia memiliki segala potensi yang tak terbatas. Segala hal yang terbatas tercipta dari-Nya, termasuk alam semesta ini. Pluralitas alam semesta adalah penampakan terbatas dari diri-Nya. Untuk menjelaskan hal tersebut, Shankara menggunakan analogi ruang. Menurutny, ruang adalah satu dan sesuatu yang tak terbatas. Ruang menjadi sesuatu yang terbatas dan tampak sebagai ruang-ruang lain ketika ada sesuatu yang membatasi, seperti sekat-sekat atau tembok dalam rumah. Dari sekat tersebut terciptalah apa yang dikatakan ruang kamar, ruang makan, ruang tamu, ataupun ruang keluarga. Sesungguhnya ruang itu sendiri adalah satu tapi tampak menjadi banyak dan terbatas. Dari hal tersebut dapat dipahami tentang pluralitas dari Realitas yang satu. Realitas yang kemudian dibatasi oleh kualitas tertentu dari diri-Nya sendiri. Dari sinilah jiwa-jiwa individual hadir. Jiwa adalah *Isvara* yang terbatas oleh *upadhi*.

Analogi di atas menerangkan bahwa keberadaan alam semesta merupakan hasil daya kreatif dari Sang Brahman. hal tersebut nyaris serupa seperti kritik Shankara terhadap dualisme yang terdapat pada Sankhya tentang keberadaan alam semesta. Dimana dalam diri Sang Brahman (*apara Brahman*) terjadi interaksi superaktif dari dua prinsip dasar yang membentuk dunia. Prinsip tersebut disebut *Purusa* dan *Prakrti*.

*Purusa* merupakan subjek dari pengalaman (I Wayan S.S. hal 45). *Purusa* memiliki sifat *asanga* (tidak terikat) merupakan kesadaran yang meresapi segala sesuatu, *Anadi* (tanpa awal), *ananta* (tanpa akhir), serta *Sat* (Nyata) (I Wayan S.S. hal 45). Sebagai sebuah kesadaran yang meresapi segala sesuatu, *purusa* adalah subjek dari pengetahuan atau dengan kata lain merupakan Yang mengetahui. Dia menerangi diri-nya sendiri sebagai kesadaran murni sehingga segala pengetahuan inheren di dalam dirinya, pada dirinya sendiri dan untuk dirinya sendiri. Dengan kata lain, *Purusa* adalah asas rohani yang dalam pembentukan alam semesta.

Sedangkan, *Prakrti* merupakan prinsip awal dari segala sesuatu. Ia tanpa awal, tanpa akhir, dan nyata. Ia adalah asas jasmani dari alam semesta yang luas, kompleks dan terdiri dari unsur-unsur yang selalu berubah (I Wayan S.S. hal 46).

Dengan demikian, dapat dikatakan bahwa *Prakrti* sebagai asas material dari alam semesta yang empiris. Segala hal yang bersifat empiris merupakan perubahan yang terjadi dalam evolusi *Prakrti*. Sejauh pandangan Shankara, kedua prinsip di atas merupakan daya kreatif dari Sang Brahman yang disebut *maya*.

### 3.2.2. Konsep Manusia Paripurna

Segala sesuatu selain Brahman adalah *maya*. Begitu pula manusia, hanyalah salah satu dari “penampakan” Sang Brahman. Manusia sebagai satu dari sekian “penampakan” Brahman, memiliki dua unsur yang membentuk dirinya. Pertama, badan kasar yang merupakan unsur fisik atau jasmani dari manusia. Kedua, badan halus merupakan asas kejiwaan (*buddhi*) manusia.

Dalam Sankhya, *Prakrti* merupakan unsur fisik atau jasmani dari alam semesta, termasuk manusia di dalamnya. Unsur fisik manusia terbentuk dari *prakrti* yang terus menerus berevolusi. Sedangkan *Purusa* adalah unsur rohani (kejiwaan) dari manusia. *Prakrti* merupakan substansi material yang tidak sadar, tetapi menjadi sadar ketika mendapat penerangan dari *Purusa* yang memancarkan cahaya dan melihat dirinya sendiri (I Wayan S.S. hal 51).

Pada diri manusia, *Prakrti* dipahami sebagai tiga kualitas (*tri guna*) yang terus menerus berubah, yaitu *sattvika* yang bersifat tidak berbobot dan bercahaya, *rajas* yang bersifat gerak dan aktivitas, dan *tamas* yang berat dan gelap (I Wayan S.S. hal 48). *Tri guna* ini intrinsik pada *prakrti* sehingga satu dan lainnya tidak dapat dipisahkan. Perubahan pada salah satu dari *tri guna* merupakan perubahan kualitas seorang manusia. Keseimbangan alami dari *tri guna* adalah *prakrti*.

Dalam aspek kejiwaan seorang manusia, *purusa* disebut sebagai jiwa (*atman*). Jiwa sebagai kesadaran murni pada manusia yang memiliki pengetahuan seperti *Purusa*. Dalam interaksinya, Jiwa dan aktifitas dari *tri guna* tersebut saling mempengaruhi sehingga evolusi dapat terjadi. Seperti halnya tubuh manusia bergerak karena adanya pikiran (I Wayan S.S. hal 90). Keterlibatan jiwa dalam ranah aktivitas mengikat jiwa dengan kepentingan-kepentingan duniawi yang menyengsarakan sehingga Sang Diri (*Purusa*) keliru dalam mengidentifikasi dirinya sebagai *tri guna* (*Prakrti*). Kemudian mengira bahwa apa yang dialami oleh jiwa merupakan pengalamannya sendiri.

Pengalaman tersebut menyebabkan manusia lupa akan hakikat dirinya sehingga berada dalam siklus kehidupan yang kadang menyengsarakan dan kadang begitu membawa kebahagiaan. Atas bimbingan dan limpahan pengetahuan murni yang intrinsik dalam *Purusa* maka jiwa menyadari kekeliruannya dan mengenal hakikat dirinya. Keadaan yang seperti ini membuat manusia terbebas dari siklus kehidupan (*Samaadhi*).

Shankara memahami sankhya dengan sangat baik. Tentunya, dengan beberapa modifikasi. Pandangan Sankhya bersifat dualistik. Sifat tersebut tentunya tidak dapat diterima oleh Shankara yang menganut Realitas tunggal. Untuk mempertahankan pandangannya maka Shankara memahami Sankhya dengan cara yang berbeda. Oleh Shankara, Brahman yang berada pada wilayah kesadaran murni dapat diketahui pada *apara Brahman (Isvara)* yang telah memiliki kualitas tertentu. Kualitas (daya kreatif) yang melekat pada *apara Brahman (Isvara)*, dipahami seperti *Purusa* dan *Prakrti* dalam Sankhya. *Purusa* dan *Prakrti* merupakan *maya*. *Maya* ini yang menjadi asal usul segala sesuatu di dunia ini.

Dunia ini diumpamakan seperti bermimpi dimana segala kegiatan yang ada dan dilakukan di dunia mimpi seolah-olah hampir benar sejauh mimpi tersebut masih berlangsung dan akan hilang kalau kita terjaga (I Wayan S.S. hal 90). Alam semesta dan manusia adalah mimpi tersebut. Keadaan terjaga adalah keadaan dimana kita telah menyadari kekeliruan kita dalam mengidentifikasi realitas. Keadaan sadar terjadi ketika Sang Diri telah terbangun dari tidurnya.

## BAB 4

### PENELUSURAN EKSISTENSIALISME RELIGIUS DALAM PANDANGAN IBN ARABI DAN SHANKARA

#### **Pengantar**

Pada bab ini, kami akan menyajikan sebuah pembahasan yang bertujuan untuk menelusuri eksistensialisme religius pada pandangan Ibn Arabi dan filsafat India, khususnya Shankara. Eksistensialisme religius, khususnya dalam kerangka pemikiran Kierkegaard yang telah dijabarkan pada bab sebelumnya merupakan tiang yang menjadi pegangan kita dalam penelusuran ini. Prinsip umum yang terkandung dalam pandangan Kierkegaard mengenai eksistensialisme religius akan membantu kita agar tidak melenceng dari koridor tersebut.

Pandangan Ibn Arabi maupun Shankara sangat kentara dengan nuansa metafisis. Hal ini terlihat pada pandangan keduanya tentang Yang Ada, Yang Esa atau Yang mutlak. Pandangan mereka bertolak dari pernyataannya bahwa sesungguhnya Realitas hanyalah satu. Upaya mereka dalam mempertahankan diktum tersebut menunjukkan kecerdasan mereka sebagai seseorang yang 'besar' pada zamannya.

Pandangan metafisik yang dibangun oleh mereka merupakan 'bangunan besar' yang dibangun dengan usaha yang hebat. 'Bangunan' tersebut disusun dari pilar pilar yang kokoh sehingga 'memayungi' beberapa pandangan lainnya sebagai kesatuan dari 'bangunan besar' tersebut.

Eksistensialisme religius merupakan salah satu dari sekian hal yang masih berada dalam bangunannya. Tetapi, kajian-kajian tentang pemikiran Ibn Arabi dan Shankara sering kali hanya menyentuh beberapa aspek dari pandangannya sehingga apresiasi terhadap pandangan mereka sebagai bangunan besar terabaikan. Padahal pandangan mereka bersifat menyeluruh yang menyentuh segenap aspek kehidupan manusia.

Untuk itulah, penulis mencoba melihat sisi lain dari keseluruhan pandangan mereka. Eksistensialisme religius menjadi pilihan penulis sebab sisi

tersebut merupakan sisi yang sangat dekat dengan kehidupan manusia. Demi tujuan tersebut, kami berpegang pada prinsip umum dalam pandangan eksistensialisme religius, khususnya Kierkegaard yang dianggap mampu menjadi jembatan dalam memahami bangunan eksistensialisme religius secara utuh.

#### **4.1 Rumusan Eksistensialisme Religius Dalam Pandangan Ibn Arabi dan Shankara**

##### **4.1.1 Menjadi Manusia Autentik**

Pandangan eksistensialisme melulu membahas manusia sebagai ‘subjek’ dalam kajiannya. Hampir pada setiap kajian eksistensialisme ditemukan pandangan yang melihat keautentikan manusia. Cara khas manusia berada banyak menarik minat para eksistensialis untuk berbicara hal yang berkenaan dengan tujuan dari kajian tersebut, yaitu bagaimana melihat manusia dalam keautentikkannya. Manusia autentik inilah yang mewarnai mimpi-mimpi para eksistensialis selama ini.

Meski banyak perbedaan istilah dalam penamaan manusia sebagai manusia yang autentik tetapi, dapat pula ditemukan persamaan mendasar dalam perbedaan-perbedaan tersebut. Persamaan tersebut berkisar pada tujuan manusia itu sendiri dalam ‘mengatasi’ dirinya. Pada pemikiran Kierkegaard, manusia menjadi autentik ketika ia melakukan ‘lompatan iman’ menuju tahap tertinggi eksistensi manusia. Tahap tersebut ialah tahap religius. Pada tahap ini, manusia menyadari bahwa temporalitas telah menjebak manusia dalam bentuk pemuasan diri. Tujuan temporal dari dirinya sendiri. dengan menyadari temporalitas tujuan ini, manusia berkeinginan hidup dalam keabadian.

Dari sinilah, kemudian manusia menyadari bahwa tujuan hidupnya bukan miliknya. Untuk itu, manusia mesti mengambil keputusan untuk melompat menuju tujuan abadi. Tujuan tersebut baru dapat dipahami saat manusia menceburkan diri dalam Tuhan dan mempertahankan komitmennya. Saat itulah manusia menjadi autentik. Dengan kata lain, menjadi autentik menurut Kierkegaard membutuhkan keberanian untuk melakukan lompatan iman terhadap kepalsuan dan kepura-puraan sebagai bentuk pengingkaran diri.

Ibn Arabi memandang manusia autentik sebagai Insan Kamil. Pada bab sebelumnya telah diulas bahwa manusia merupakan cermin Tuhan yang paling sempurna. Namun, apa yang dimaksudkan oleh Ibn Arabi bukanlah manusia secara universal melainkan Manusia sebagai manusia sempurna (Insan Kamil). Dalam diri Insan Kamil, cahaya Tuhan dipantulkan dengan sempurna. Insan Kamil merupakan wadah kesempurnaan *tajalli* Tuhan. Atau, secara analogi dapat dikatakan bahwa Insan Kamil sebagai cermin yang paling sempurna membawa kualitas yang sama sempurnanya dengan kualitas Tuhan.

Tema insan Kamil dalam pandangan Ibn Arabi merupakan derivasi atau turunan dari pandangannya tentang kesatuan wujud. Dalam kesatuan wujud, insan Kamil memiliki kedudukan yang istimewa sebab seorang Insan Kamil memiliki ciri yang khas dalam sistem pemikiran Ibn Arabi. Sistem pemikiran Ibn Arabi dicirikan sebagai pemikiran yang kontradiktif-paradoksal. Dalam kalimat, *Huwa la Huwa*, Dia dan Bukan Dia, terlihat ciri khas tersebut.

Sifat pemikiran yang demikian, selalu melahirkan suatu polarisasi bipolar, baik dari kutub ke-Tuhanan maupun kutub kemakhlukkan. Pada *kutub pertama*, Dia menegaskan diri-Nya sebagai wujud mutlak dan menegaskan bahwa selain daripada-Nya merupakan wujud *mumkin* (mungkin). Tuhan sebagai wujud yang mutlak dan makhluk sebagai wujud yang mungkin. Dengan begitu, ia menjelaskan tentang kebergantungan semua makhluk kepada Sang Wujud mutlak. Manusia adalah makhluk-Nya, maka eksistensinya bergantung kepada eksistensi Tuhan. Dengan kata lain, keberadaan manusia bergantung pada keberadaan Tuhan. Kebergantungan dan ketidakmampuan makhluk untuk menyerupai-Nya membuat Tuhan transenden atas segala-Nya.

Kebergantungan di atas menciptakan relasi ontologis manusia sebagai hamba. Penghambaan manusia merupakan syarat mutlak untuk menegaskan ke-Esaan-Nya. Seorang Insan Kamil memahami hal tersebut. Oleh karenanya, ia merupakan hamba yang setia. Kesetiannya dibuktikan melalui penghambaan total terhadap wujud mutlak. Jadi, penghambaan total terhadap wujud mutlak lahir dari pemahaman yang benar dari seorang manusia terhadap kedudukan ontologisnya di hadapan 'Sang Pemberi wujud'.

*Kutub kedua*, yaitu kutub kemakhlukkan. Pada kutub ini, manusia menempati peranan penting dalam *tajalliat* Tuhan pada alam semesta. Peran tersebut ditunjukkan pada kedudukannya sebagai seorang Khalifah. Tema ini merupakan titik sentral atas pandangan eksistensialisme religius Ibn Arabi, sebab pada titik inilah manusia berada dalam keadaan yang autentik dalam pengertian yang sesungguhnya. Setiap Insan Kamil memegang peranan tersebut. Meski Khalifah ditujukan kepada manusia secara universal, sebagai suatu potensi yang membawa potensialitas ke-Tuhan-an, tetapi posisi Kekhalifahan merupakan posisi yang hanya dilekatkan pada diri Insan Kamil sebab dalam setiap tindakannya merupakan meng-*ejawantahkan* nama-nama dan sifat-Nya. Maka, segala tindakan yang dilakukannya tidak pernah bertentangan dengan prinsip kebebasan.

Secara lahir, insan kamil tidak berbeda dengan manusia lainnya. Bentuk *dzahir*-nya tidak menampilkan perbedaan dengan manusia lainnya. Pada aspek batiniyah barulah seorang Insan Kamil dapat dibedakan dengan manusia lainnya.

Cara lain untuk melihat peran seorang Insan Kamil sebagai seorang khalifah yang menjadi wakil Tuhan di muka bumi ialah dengan cara melihat bentuk dan fungsi dari kekhalifahan itu sendiri. Dalam peran ini, insan kamil mengambil satu atau dua bentuk sekaligus dari kekhalifahan dalam *tajalliat* Tuhan, yaitu Kekhalifahan *dzahiriyah* (lahiriyah) dan kekhalifahan *ma'nawiyah* (batiniyah), (Azwar Fugudyama, 2005: 47). Bentuk *pertama*, berkaitan dengan aspek lahirnya (kekhalifah *lahiriyah*), di mana Insan Kamil secara nyata mengambil tempat sebagai pemimpin dari sekalian makhluk—misalnya Muhammad, menjadi pemimpin di Madinah pada masanya—. Dari contoh ini dapat dilihat bahwa Insan Kamil secara utuh merupakan bentuk lahir dari kekuasaan Tuhan di muka bumi. Sebab, keberadaannya sebagai makhluk merupakan kesempurnaan dari *tajalliat* Tuhan.

Kekhalifahan lahiriyah dari seorang Insan Kamil mengandaikan adanya pengetahuan. Untuk itu, Insan Kamil merupakan manusia yang dipenuhi oleh pengetahuan Tuhan. Pengetahuan ini pada dasarnya identik dengan pengetahuan Tuhan sendiri. Oleh sebab itu, orang yang bisa mencapainya hanyalah orang yang telah menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan, dalam fana dan baqa (lihat, Yunasril Ali, 1996: 123-126). Peran sebagai khalifah pada sisi lahiriyah dari

seorang Insan Kamil, menunjukkan bahwa Ia merupakan manusia yang otonom sebab dari pengetahuan yang dimilikinya, menuntut adanya tindakan yang sepenuhnya berada dalam wilayah keputusannya pada setiap moment hidupnya. Tindakannya sebagai seorang pemimpin layaknya maklumat raja bagi segenap rakyatnya. Oleh karena itu, keputusannya merupakan sebab dari keberlangsungan kerajaannya. Menurut hemat penulis, tindakan inilah yang mewakili aktivitas ke-Tuhanan di muka bumi.

Bentuk *kedua*, ialah kekhalfah *ma'nawiyah* atau bentuk batin dari seorang Insan Kamil. Dalam bentuk ini, Insan Kamil secara langsung merupakan wakil Tuhan di muka bumi dalam pengertian yang sesungguhnya. Hal tersebut dapat dipahami melalui pemahaman bahwa Tuhan ber-*tajalli* secara sempurna dalam diri Insan Kamil. Sebuah bentuk kekhalfahan yang mencerminkan segenap Nama dan Sifat Tuhan sehingga kenyataan adanya Tuhan terlihat pada dirinya (Azwar Fugudyama, 2005: 47). Jika bukan karena insan Kamil—dalam pengertian sebagai Khalifah *ma'nawiyah*— maka dapat dipastikan tidak akan ada penciptaan karena ia merupakan sebab dari lestarinya semesta. Maka, keberadaan seorang Insan Kamil di dunia ini pada setiap masa wajib adanya.

Pandangan Shankara merupakan pandangan Advaitik Vedanta, yang berarti juga *non-dualistic*. Serupa dengan pandangan Ibn Arabi, Shankara mengakui bahwa hanya ada satu realitas, yaitu Brahman. Brahman hanya dapat dikenali melalui *apara Brahman* atau Brahman pada tingkat yang lebih rendah. Dengan kata lain, Brahman sebagai realitas tertinggi hanya dapat didekati sebab Ia merupakan sesuatu yang tak terkatakan. Segala definisi hanyalah suatu upaya untuk membatasi-Nya, padahal sebagai yang tertinggi Ia memiliki sifat yang tak terbatas. Dalam keadaan tersebut Brahman merupakan prinsip transenden yang 'melampaui' segala sesuatu.

Tujuan dari pengetahuan di atas ialah mengajak manusia untuk kembali pada kesejatiannya dengan jalan *samaadhi*. *Samaadhi*—Identik dengan pengertian *mokhsa*, menjelaskan tentang suatu keadaan mental individu dalam taraf pencapaian tertinggi—diambil dari bahasa Sanskerta yang berarti pembebasan atau pelepasan. Mencapai *samaadhi* ialah tetap dalam keadaan sadar. Maksudnya, *samaadhi* dicapai bukan hanya melepaskan diri dari kehidupan dunia ini dan tidak

dilahirkan kembali, melainkan *samaadhi* dapat dicapai semasih dalam kehidupan ini. *Samaadhi* menuntut kesadaran terhadap realitas Yang Satu. Dengan begitu, *samaadhi* merupakan suatu keadaan di mana seseorang mendapat penglihatan secara jelas tentang diri sejatinya. Keadaan yang mencerap seluruh pengetahuan tentang Realitas ke dalam diri ini.

Penjelasan tersebut menyimpulkan bahwa tujuan manusia ialah mencapai *samaadhi*. Dalam *samaadhi*, manusia dikatakan sebagai manusia yang bebas. Dikatakan demikian, sebab Ia terbebas dari siklus kehidupan dunia yang penuh penderitaan dan menggantikannya dengan kebahagiaan sejati. Dalam keadaan tersebut, manusia terbebas dari hukum kausalitas—dalam istilah hindu, karma—dan motif-motif pribadinya sehingga tidak ada pertentangan yang mendasar antara aktivitasnya dengan kebebasan (I Wayan S.S, hal 97). Segala aktifitas yang dilakukannya merupakan cerminan dari realitas sebab pengetahuan sejati melimpah dalam dirinya.

*Samaadhi* adalah pencapaian tertinggi seorang individu. Pernyataan tersebut menyiratkan bahwa tingkat tertinggi yang dapat dicapai oleh manusia ialah taraf di mana seseorang telah dapat mengidentifikasi diri sejatinya melalui pengalaman intuitif yang disaksikannya.

*Thus, the goal of the state of samaadhi is the birth of the Brahmajnaani* (Venus A. George, 2004: 185). Kelahiran dari *Brahmajnaani* merupakan puncak dari pencapaian tertinggi dari *Samaadhi*. *Brahmajnaani* ialah manusia yang memiliki pengetahuan tentang Brahman. ia berada dalam wilayah dari kesadaran transendental sehingga kesadarannya menuju sesuatu yang transenden, yakni Sang Realitas. Inilah manusia autentik yang dimaksudkan oleh Shankara.

#### **4.1.2 Pengalaman Eksistensial**

Pengalaman eksistensial ialah pengalaman kongket, menurut beberapa filsuf eksistensialis. Tetapi, perbedaan aliran dan fokus pandangan menyebabkan beragamnya pandangan mengenai pengalaman eksistensial ini. Meskipun begitu, kesamaan yang tak dapat ditolak kebenarannya bahwa tokoh-tokoh eksistensialis tersebut selalu menyertakan pengalaman eksistensial dalam pandangannya tentang eksistensialisme.

Dalam pandangan Ibn Arabi pengalaman konkret ialah pengalaman langsung (mistik). Pengalaman yang melibatkan kesadaran terhadap kesatuan esensialnya dengan Tuhan. Pengalaman tersebut menunjukkan derajat tingkatan seseorang dalam *maqam* tertentu. Setiap *maqam* menunjukkan tingkat kesadaran tersebut. Dengan begitu, kesan subjektivitas sangat kental dalam pandangannya. Pada akhirnya, seperti yang diungkapkan oleh Kierkegaard bahwa kebenaran bagi manusia akhirnya menjadi masalah subjektivitas, yakni masalah relasi diri manusia itu dengan sesuatu yang melampaui dirinya (Thomas hidya Tjaya, 2004: 12).

Disinilah terdapat kesejajaran antara pandangan Ibn Arabi dengan Kierkegaard mengenai pengalaman eksistensial. Keduanya sama-sama menekankan kepada subjektivitas atas relasi dengan kebenaran itu sendiri. Keberadaan setiap individu dalam suatu *maqam* merupakan sebuah upaya untuk menghayati kehidupan ini. Penghayatan tersebut menciptakan suatu persepsi tentang kebenaran sebab tiap *maqam* yang dilalui manusia memiliki perbedaan pandangan mengenai, misalnya sebuah kejadian atau peristiwa. Perbedaan ini berkenaan dengan kesadaran yang dicapai individu dalam penghayatan tersebut. Pengaruh mental dari ‘subjek yang mengetahui’ sangat mempengaruhi persepsi individu tersebut sehingga kebenaran pada akhirnya ialah masalah subjektifitas. Persepsi yang diperoleh menjelma menjadi kebenaran yang diyakini oleh subjek. Dan, secara tidak langsung menjadi sebuah prinsip atas tindakan yang dilakukan seseorang sebagai respon atas pengalaman eksistensial individu. Sedangkan pengetahuan objektifnya tetap menjadi sesuatu yang ‘melampaui’ dirinya.

Pada aspek epistemologi, Ibn Arabi memberi keyakinan pada pandangannya bahwa pengetahuan manusia tentang Realitas diperoleh melalui pengalaman mistis (A. Khudhori Sholeh, 2004: 143). Bahwa—dalam istilah Henry Bergson—pengetahuan bukanlah suatu “pengetahuan mengenai...”, melainkan “pengetahuan tentang...” sesuatu. Di sini ia berusaha menegaskan bahwa dalam “pengetahuan tentang...”, terkandung pengalaman dari subjek yang mengetahui. Pengetahuan tersebut bersifat langsung dan mengalir. Berupa limpahan intuisi yang dibalut oleh pengalaman esoteris subjek (A. Khudhori Sholeh, 2004: 143). Dalam “pengetahuan mengenai...”, tidak terdapat hal

semacam itu. Pengetahuan terbatas pada “asupan” eksternal yang diterima oleh indera dan dicerna oleh rasio terhadap objek yang diketahui. Dengan “pengetahuan tentang..”, maka, nuansa kental tentang kesatuan realitas yang merupakan bangunan besar pemikiran Ibn Arabi tetap terjaga sebagaimana adanya.

Maka, dalam hal ini, Ibn Arabi melihat pengalaman dalam dua keadaan yang berbeda antara satu dan yang lainnya. Keadaan yang dimaksud ialah keadaan dimana seseorang terlebih dahulu memperoleh pengetahuan objektif—Tentang Realitas—atau tidak—secara umum dapat dikatakan dengan istilah ‘pengetahuan tentang’ dan ‘pengetahuan mengenai’—. Dalam penghayatan hidup keseharian dari orang-orang pada umumnya (*awwam*), ‘pengetahuan mengenai’ merupakan faktor utama yang membentuk persepsi mereka tentang kebenaran—subjektif—. Keadaan dimana manusia masih berada dalam tingkatan fisik dari fenomena yang dihadirkan di hadapannya sehingga fakultas mental—spiritual—dalam dirinya tidak dilibatkan secara nyata. Oleh sebab itu, pada tingkatan pengetahuan ini, seorang melihat multiplisitas dari dunia ini sebagai hal terpisah dari Realitas—dalam pemahaman yang dibuat oleh fakultas fisik manusia—tetapi bukan dalam pengertian yang sesungguhnya. Sebab, seperti yang selalu ditegaskan oleh Ibn Arabi bahwa Realitas itu satu, dan meliputi semua.

Keadaan selanjutnya ialah keadaan dimana seseorang menceburkan diri dalam ‘pengetahuan tentang’. Pada tingkatan ini, keterpisahan yang dirasakan justru sebagai bentuk ‘penyatuan’ terhadap Realitas dimana seseorang akan melihat fenomena yang sama—yang dihadirkan sebelumnya pada tingkatan fisik atau keadaan pertama di atas—dengan cara pandang dan penghayatan yang berbeda. Perbedaan tersebut berkaitan dengan keterhubungannya dengan Sang Realitas. Oleh sebab itu, upaya manusia dalam meraih kesempurnaan melalui penghayatan terhadap sebuah fenomena, melibatkan seluruh potensi yang dimiliki oleh manusia, berupa fakultas fisik dan mental—*ruh*, *qalb*, dan *nafs*—. Dalam *nafs*, manusia mempunyai daya penggerak (*al-quwwah al-muharikkah*), daya mengetahui (*al-quwwah al-mudrikah*) dan daya berfikir (*al-quwwah al-nathiqah*) (Sumanta, 2007: 195).

Dari sini, terlihat bahwa untuk memperoleh ‘pengetahuan tentang’, seseorang harus melauai jalan pendakian tidak mudah untuk mengubah pondasi pengetahuannya dimana, fakultas fisik—*nafs* dan daya-daya yang terdapat di dalamnya—digantikan oleh fakultas mental—*ruh* dan *qalb*—. Seperti yang dikatakan oleh Al-Jilli bahwa manusia harus melakukan perjuangan yang hebat (*mujahadah*) untuk bisa menaklukan *nafs*-nya dan mensucikan hatinya, sehingga mampu menangkap nama, sifat dan *dzat* Tuhan (Sumanta, 2007: 195). Perjuangan ini merupakan upaya yang terdapat dalam tahap-tahap pendakian (*maqam*) dalam usaha mencapai tujuannya, yakni melampaui dirinya yang temporal dan mendekati ‘yang abadi’.

Untuk mencapai tujuan tersebut, seperti yang dituliskan oleh Yunasril Ali dalam disertasinya, pada halaman 113-115, seorang pendaki—secara gradual—akan melewati enam tingkat ‘*fana*—yang inheren dalam *maqam-maqam*—dalam upaya pendakian tersebut sebelum memperoleh predikat sebagai Insan Kamil. Enam tingkat fana’ tersebut, yaitu:

1. *Fana’ ‘an al mukhalafat* (sirna dari segala dosa). Pada tahap ini, seorang memandang bahwa semua tindakan yang bertentangan dengan kaidah moral sebenarnya berasal dari Tuhan juga. Oleh karena itu, ia mulai mengarah kepada wujud tunggal uyang menjadi sumber segala-galanya. Pada tahap ini, seseorang berada dalam keadaan *hadrah al-nur al-mahdh* (hadirat cahaya murni). Jika seseorang masih memandang tindakannya sebagai miliknya yang hakiki, menandakan bahwa dirinya masih berada dalam *hadrah al- zhulmah al- mahdh* (hadirat kegelapan murni).
2. *Fana’ ‘an af’ al al-‘ibad* (Sirna dari tindakan-tindakan hamba). Pada tahap ini, seseorang menyadari bahwa segala tindakan manusia pada hakikatnya dikendalikan oleh Tuhan dari balik tabir alam semesta. Dengan demikian, seseorang menyadari adanya ‘satu agen mutlak’ dalam alam ini, yaitu Tuhan.
3. *Fana’ ‘an shifat al-makhlukin* (sirna dari sifat-sifat makhluk). Pada tahap dimana seseorang menyadari bahwa segala atribut dan kualitas wujud *mumkin* tidak lain adalah milik Allah. Dengan demikian, seseorang menghayati segala sesuatu dengan kesadaran ketuhanan; ia melihat dengan penglihatan Tuhan, mendengar dengan pendengaran Tuhan, dan seterusnya.

4. *Fana' 'an al-zat* (sirna dari personalitas diri). Tahap ini, seseorang menyadari non-eksisten dirinya sehingga yang benar-benar ada di balik dirinya ialah zat yang tidak bias sirna selama-lamanya.
5. *Fana' 'an kull al-'alam* (sirna dari segenap alam). Tahap ini, seseorang menyadari bahwa segenap aspek alam fenomenal ini pada hakikatnya hanya khayal. Adapun yang benar-benar ada hanyalah realitas yang mendasari fenomena.
6. *Fana' 'an kull ma siwa Allah* (sirna dari segala sesuatu selain Allah). Pada tahap ini, seseorang menyadari bahwa yang benar-benar ada hanyalah zat Allah.

Pada tahap ke enam dari fana' inilah seseorang mencapai tingkatan tertinggi dari pencapaian manusia, yaitu tahap *baqa'* (berada dalam Tuhan). Pada tingkat ini seseorang mencapai tingkat ma'rifah di mana diri sejatinya telah mengenal Tuhannya dan berada dalam cahaya-Nya. Pada tahap ini pula, seseorang menyadari melalui 'penyaksian'nya bahwa hanya Dzat Allah yang benar-benar ada dan tidak ada yang bersama-Nya. Kemudian, setelah 'penyaksian'nya tersebut seseorang kembali kepada dunia multiplisitas ini dengan—sementara masih dalam kondisi fana' dan baqa—membawa Aspek ketuhanan. Sementara aspek kemanusiaannya telah dihilangkan oleh-Nya seperti apa yang dimaksudkan dalam konsep *Hulul* dari al-Halaj.

Dalam kondisi yang demikian, seseorang dipenuhi oleh cahaya Tuhan sehingga kesadarannya pada multiplisitas dunia ini akan melalui proses verifikasi dan afirmasi terhadap Dzat Tunggal. Oleh sebab itu, setiap aktifitas yang dilakukan selalu ditujukan sebagai bentuk 'kesaksian' lahiriah terhadap ke-Esaan Allah.

Senada dengan apa yang diungkapkan Ibn Arabi, Shankara pun memandang kebenaran sebagai masalah subjektivitas. Analogi yang diberikan Shankara tentang tali-ular merupakan gambaran implisit dari pernyataan tersebut. Ketakutan yang dialami oleh subjek yang melihat tali sebagai seekor ular adalah suatu pengaruh mental seseorang sehingga mengidentifikasi seutas tali sebagai seekor ular. Ketakutan yang dirasakan oleh orang tersebut tidak dapat dikatakan sebagai ilusi sebab benar adanya bahwa orang tersebut mengalami suatu ketakutan

yang mendalam. Ketakutan tersebut sebagai akibat dari penghayatan seseorang terhadap dunianya.

Seutas tali menggambarkan sebuah pengetahuan objektif. Sedangkan seekor ular merupakan gambaran dari pengetahuan subjektif individu. Gambaran yang dihasilkan oleh sikap mental seseorang yang terlarut dalam fenomena yang dihadirkan. Penerangan dari cahaya yang temaram adalah kondisi pengetahuan yang dimiliki seseorang. Akibat penghayatan yang mendalam terhadap fakta objektif dan kondisi pengetahuan yang dimiliki serta ketakutan yang dirasakan, maka membentuk sebuah persepsi yang diyakini kebenarannya secara subjektif bahwa seekor ular ada di hadapannya. Namun, dapat dikatakan bahwa faktanya adalah ada seutas tali di dalam ruangan tersebut.

Pengalaman eksistensial menurut Shankara adalah pengalaman intuitive, yaitu Pengalaman batin yang utuh tentang Realitas (*Brahmaanubhava*). *Brahmaanubhava* terdiri atas dua kata '*Brahman*' (*absolute reality*) dan '*anubhava*' (*intuitive experience or knowledge*). Jadi, *Brahmaanubhava* berarti '*integral and intuitive experience of the absolute reality*' (Venus A. George, 2001: 40). Dengan kata lain, Shankara memberi penekanan kepada kesadaran yang utuh dari batin seseorang tentang realitas ultim. Yaitu kesadaran bahwa kebenarannya ialah hanya ada satu realitas, yaitu Brahman.

Kesadaran diri manusia bertujuan untuk memahami keunikan di atas melalui sebuah totalitas pengalaman sehingga dikatakan sebagai sesuatu yang lain dari Brahman. Oleh karena itu manusia pun merupakan sebuah ilusi dari Brahman. Manusia merupakan hasil kreasi dari *maya*. Eksistensinya di dunia ini bergantung kepada eksistensi Brahman sebagai satu-satunya Realitas. Sebagai hasil dari kreasi dan sifat kebergantungannya kepada realitas ultim. Maka, manusia disebut 'yang mawaktu'. Dikatakan demikian karena eksistensi manusia bersifat temporal sejauh eksistensi yang diberikan Brahman kepadanya.

Namun, dalam badan kasar yang dimilikinya, manusia juga memiliki badan halus, yang artinya membawa sebuah prinsip primordial dalam dirinya. Prinsip primordial tersebut berupa jiwa. Jiwa adalah bentuk yang tidak diciptakan. Ia membawa segenap potensi dari yang tak terbatas dan yang abadi. dari sudut

pandang tersebut, manusia merupakan yang abadi dan yang tak terbatas. Oleh karena itu, manusia dikatakan sebagai 'yang temporal' sekaligus 'yang abadi'.

Unsur primordial yang terperangkap dalam badan kasar merupakan penyebab dari ketidaksadaran manusia dari bentuknya yang tak terbatas dan abadi. Hal yang menyebabkan manusia salah dalam mengidentifikasi dirinya sendiri sehingga menyangka bahwa diri sejatinya adalah kondisi keterbatasan manusia yang terperangkap dalam badan kasar tersebut. Kondisi tersebut adalah situasi di mana manusia tidak berpengetahuan. Kondisi yang menyebabkan manusia terjat dalam siklus penderitaan yang menjadi sifat dunia ini.

Pandangan Shankara yang berkenaan dengan prinsip *non-dualistic* tentang realitas bertujuan untuk mengembalikan kesadaran manusia terhadap kesejatiannya sebagai 'yang temporal' sekaligus 'yang abadi'. Jalan untuk mencapai pengetahuan tersebut ialah melalui pengalaman intuitive. Totalitas dari pengalaman tersebut membawa manusia dalam kebenaran yang objektif mengenai realitas tersebut. Ini merupakan kondisi di mana manusia mencapai tingkat tertingginya dalam aspek pengetahuan.

Seperti penjelasan sebelumnya bahwa pengetahuan objektif bersifat transenden. Pengetahuan tersebut 'melampaui' segala sesuatu. Oleh karenanya, hanya dapat didekati oleh pengetahuan subjektif individu. Pengalaman intuitive membawa manusia kepada pengetahuan objektif, tetapi kondisi manusia yang terbatas menyebabkan akses terhadap pengetahuan tersebut sejauh keadaan mental seseorang. Hal ini membuat manusia hanya dapat mengakses pengetahuan tersebut sesuai kesiapan dirinya sehingga persepsi terbentuk oleh hubungan antara 'yang mengetahui' dengan kebenaran yang diyakininya.

Dari hal tersebut, dapat kami lihat kesamaan pandangan tentang pengalaman eksistensial oleh Ibn Arabi dan Shankara. Bahwa keduanya memberi penekanan terhadap kesadaran kepada segala pengalaman konkrit yang hadir dalam kehidupan manusia. Kesadaran inilah yang kemudian membentuk suatu kebenaran subjektif, yang melatar belakangi tindakan seseorang.

### 4.1.3 Aktualisasi Diri Sebagai Eksistensi Manusia

Eksistensi Tuhan mendahului esensinya. Tuhan dipahami oleh karena eksistensinya. Demi melihat diri-Nya sendiri, Tuhan menciptakan makhluk-Nya. Dalam ciptaannya tersebut, Tuhan melihat diri-Nya. Hal tersebut berarti Tuhan melihat segala potensi-Nya yang berupa kualitas, kuantitas ataupun modalitas. Proses penciptaan tersebut tidak pernah berhenti sebab jika sedetik saja berhenti maka Tuhan tidak dapat melihat diri-Nya. *Tajalli* Tuhan merupakan aktivitas-Nya, aktualisasi diri-Nya yang sekaligus menjadi eksistensi-Nya. Manusia merupakan miniatur dari Sang Illahi. Membawa segenap potensi yang sama dengan Tuhan. Oleh sebab itu, aktivitas manusia pun ditujukan sebagai sesuatu yang memberi makna tertentu bagi keberadaannya.

Dalam pandangan eksistensialisme, manusia dipandang sebagai sesuatu yang belum selesai. Oleh karenanya, masih harus terus dibentuk. Maka manusia selalu dalam keadaan 'menjadi'. Ibn Arabi, mengatakan hal tersebut secara implisit dalam tema Insan Kamil. Pembentukan diri manusia ditujukan untuk mencapai derajat Insan Kamil melalui *maqamat*. *Maqam* tertinggi yang dicapai oleh seorang Insan Kamil ialah *maqam ma'rifah* atau mengenal. Pada *maqam* tersebut seseorang sadar akan kesatuan esensialnya dengan Tuhan. *Maqam* tersebut bukanlah suatu finalitas melainkan proses yang menghantarkan seseorang memasuki pengetahuan sejati. Pengetahuan tentang kesatuannya dengan Sang Realitas. Refleksi terdalam pada diri manusia. Pada keadaan tersebut manusia memiliki 'pengetahuan tentang' sebab aspek 'mengalami' telah tercakup di dalamnya. Namun begitu, pengetahuan tidak semata-mata beraspek epistemologi melainkan juga ontologi. Bukan sekedar usaha mencapai pengetahuan yang benar pada sisi formal melalui tahapan tertentu dan memenuhi syarat tertentu, tetapi kata 'kebenaran' menyiratkan juga aspek eksistensial tentang kebenaran itu sendiri. maka, bagi Insan Kamil, 'pengetahuan' di atas merupakan suatu hal yang pra-eksistensi dari subjek yang 'mengetahui' terhadap objek yang 'diketahui'.

Keterlibatan manusia pada temporalitas waktu melahirkan moment yang bermakna fenomenologis sekaligus eksistensial. Untuk memberi makna terhadap dirinya, 'subjek yang mengetahui' dan 'objek yang diketahui' terlibat dalam suatu moment pra-eksistensi dimana 'pengetahuan' melatar belakangi pergulatan

eksistensial. Seperti yang dikatakan oleh Kierkegaard bahwa pengetahuan objektif hanya menjawab pertanyaan dari aspek ontologis dan epistemologis tentang apa 'yang diketahui' dan menghadirkan sederet fakta-fakta. Tetapi, pengetahuan semacam itu tidak lantas menjawab apakah yang harus dilakukan subjek yang mengetahui terhadap objek yang diketahui? Apakah hal yang dilakukan oleh subjek tersebut adalah hal yang merangkul pengetahuan objektif terhadap objek yang diketahui? Akhirnya, menurut Kierkegaard, kebenaran tetap menjadi suatu hal yang tak tersentuh karena terdapat suatu ketidak pastian yang juga adalah bagian dari kebenaran tersebut. Individu hanya dapat berupaya mendekati kebenaran tersebut melalui subjektivitasnya akan penghayatan keberadaannya dari waktu ke waktu.

Kenyataan bahwa Insan Kamil pun mengalami hal tersebut. Dalam sebuah diktumnya, Ibn Arabi mengatakan bahwa setinggi apapun derajat hamba, tidak akan pernah menjadi Tuhan. Hamba tetaplah hamba dan Tuhan tetaplah Tuhan. Dari diktum tersebut tersirat bahwa sifat manusia sebagai yang temporal tidak akan pernah menjadi yang abadi. tetapi hasrat yang mendalam (kerinduan) akan keabadian menempatkan manusia melampaui dirinya dan terus menerus mendekati-Nya.

Dari pengetahuan objektif yang tidak memadai untuk menjawab pertanyaan eksistensial manusia maka kehendak bebas manusia dalam kehidupan menjadi mutlak adanya. Dengan mengandaikan hal di atas, seorang insan Kamil juga memiliki aspek ini. Dengan kehendak bebasnya, Insan Kamil menjatuhkan suatu keputusan dari pilihan yang dihadapkan kepadanya berdasarkan penghayatannya terhadap pengalaman eksistensial. Keputusan tersebut kemudian diaktualisasikan ke dalam suatu tindakan yang sekaligus menjadi eksistensinya.

Dalam pandangan Shankara, Brahman dikatakan sebagai realitas tertinggi. Sebagai realitas tertinggi, Brahman tidak terjelaskan. Shankara mendekatinya dengan suatu bentuk negasi bahwa Brahman ialah bukan ini dan bukan itu (*neti neti*). Di satu sisi, Ia sebagai yang kekal, nyata dan tunggal. Ia sebagai satu-satunya realitas. Selain dari padanya ialah bersifat ilusi seperti yang telah dijelaskan sebelumnya. Namun pada sisi yang lain Ia merupakan kontingensi, ilusi, dan plural sebab tidak ada realitas lain selain dari Brahman.

Manusia sebagai sebuah wujud kontingens bersifat temporal dan 'mewaktu'. Tetapi, di lain pihak manusia juga memiliki bentuk keabadian yang identik dengan Brahman. Kondisi paradoksial tersebut membuat manusia sadar akan keterbatasan dirinya sehingga dalam mengaktualisasikan dirinya, manusia sering dihinggapi kecemasan dan ketakutan berkaitan dengan tindakannya sebagai 'yang sewaktu' sekaligus 'yang abadi'.

*Brahmajnaani* sebagai manusia autentik menurut Shankara ialah individu yang dapat melepaskan diri dari kecemasan dan ketakutan tersebut. Pada level *Brahmajnaani*, manusia lepas dari temporalitas waktu dan bertindak sebagai 'yang abadi'. Namun, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa pengetahuan objektif belum mampu membawa manusia dalam menegaskan eksistensinya. Oleh karena itu, tindakan yang dilakukan oleh *Brahmajnaani* pun tidak dapat terlepas dari kekurangan tersebut.

Pengetahuan objektif individu sebagai *Brahmajnaani*, tentang Sang Realitas, tidak berpengaruh apa-apa terhadap objek 'yang diketahui'. Akhirnya, musti ada keputusan yang diambil dan tindakan yang dilakukan kepada objek 'yang diketahui' oleh individu tersebut. Hal tersebut merupakan upaya yang dilakukan oleh *Brahmajnaani* untuk 'melampaui' dirinya dari temporalitasnya dengan melepaskan aspek temporalnya dan bergerak menuju 'yang abadi'.

Dalam tindakannya, *Brahmajnaani*, berusaha menyingkirkan ketakutan, hasrat, dan atribut temporalitas apapun yang menghalanginya untuk memasuki pengetahuan tentang Yang Abadi. Dengan begitu, yang tersisa adalah manusia yang memiliki aspek 'yang abadi' sehingga secara terus menerus, *Brahmajnaani* 'melampaui' dirinya sendiri sebagai yang temporal dan memasuki ke'abadian'nya.

#### **4.2 Analisis Seputar Pandangan Ibn Arabi dan Shankara Dalam Kaitannya Dengan Eksistensi Yang Esa**

Sub bab berikut menyajikan analisis sederhana mengenai pandangan esoteris Ibn Arabi dan Shankara dalam kaitannya dengan Eksistensi Yang Esa. Analisis berikut mengulas perbedaan serta kesamaan yang dapat ditemukan di dalam pandangan keduanya—pandangan Ibn Arabi dan Shankara—. Tujuan

menyajikan sub bab ini adalah sebagai sebuah bentuk pemahaman yang berkenaan dengan karakteristik dari keduanya sehingga terlihat dengan jelas sebuah pola yang mendasari bangunan pemikiran dari keduanya.

#### **4.2.1 Kesamaan dan Perbedaan Dalam Pandangan Ibn Arabi dan Shankara Dalam Kaitannya Dengan Eksistensi Yang Esa**

Dalam rumusan mengenai eksistensialisme, sejumlah kesamaan dapat ditemukan dalam pandangan Ibn Arabi dan Shankara. *Pertama*, baik Ibn Arabi maupun Shankara memiliki pandangan yang berkerangka satu—Realitas—yang dibalut dalam pandangan metafisis mereka masing-masing. Mereka sama-sama berangkat dari suatu keyakinan bahwa hanya ada satu realitas. Dalam upaya menjelaskan keyakinan tersebut, secara umum dapat ditemukan kemiripan dalam struktur ontologis pemikirannya, yakni; mereka berpendapat bahwa realitas hanya satu, selain dari diri-Nya merupakan cermin yang eksistensinya bergantung kepada Eksistensi Yang Esa. Kesamaan pola mengenai paradoks dari manusia. Manusia dipandang sebagai yang ‘temporal’ sekaligus yang ‘abadi’. Manusia disertai dengan unsur primordial yang tidak diciptakan, yang sesungguhnya identik dengan Sang Realitas tapi bukan Realitas itu sendiri.

Perbedaan yang dapat ditemukan dalam struktur ontologis mengenai hal di atas ialah sejauh penggunaan istilah yang berbeda dalam menerangkan sebuah objek yang sama. Sebagai contoh, Ibn Arabi menggunakan istilah *Wujud* untuk menyebut Realitas yang satu, sedangkan Shankara menggunakan istilah *Brahman* untuk menyebutnya. Untuk menyebut Tuhan, Arabi menggunakan istilah *Allah* sebagai nama tertinggi, sedangkan Shankara memilih istilah *Isvara* dalamungkapannya. Untuk menyebut unsur primordial dalam diri manusia, Ibn Arabi memilih kata *jiwa* atau *ruh*, sedangkan Shankara menggunakan istilah *jiva* atau *atman*, dan lain sebagainya.

Nyaris tidak ditemukan perbedaan mendasar dalam tatanan esoterisnya. Secara struktur, pandangan mereka menuju kepada sebuah pengertian yang sama tentang Eksistensi Yang Esa.