

PENDAHULUAN

Ibn 'Arabi (1165-1240), tanpa diragukan, merupakan seorang pemikir yang sangat penting dan berpengaruh dalam sejarah pemikiran Islam pada masa berikutnya. Filsafat mistiknya, yang kemudian disebut *wahdat al-wujud*, mendominasi seluruh wilayah budaya dunia Muslim masa selanjutnya. Pengaruhnya sangat luas hingga tidak mungkin memahami sejarah pemikiran Islam setelah abad 13 tanpa memahami pemikiran Ibn 'Arabi secara baik. Khususnya di dunia Sunni, dimana teologi rasional (*kalam*) menyatu sedikit demi sedikit dan akhirnya filsafat "Hellenisme" (*falsafa*) sirna. Hal ini tidaklah berlebihan untuk mengatakan bahwa pemikiran Ibn 'Arabi menjadi satu-satunya teologi dan filsafat. Begitu juga Syi'ah di Iran, dimana filsafat dan teologi terus dikembangkan, pengaruh Ibn 'Arabi sangat mencolok. Pemikirannya sungguh menyatu dengan teologi Syi'ah sejak Haydar Amuli dan Ibn Abi Jumah serta salah satu sumber utama tradisi filsafat Syi'ah, sebagaimana diwakili oleh Mulla Shadra. Bahkan

dalam bidang puisi, secara tradisional bentuk ungkapan yang paling digemari, tidak luput dari pengaruh Ibn 'Arabi secara menyeluruh, tidak hanya beberapa sufi menyadur puisi-puisi filosofisnya, tetapi juga puisi-puisi tokoh sufi yang sangat terkenal, seperti Ibn Faridh dan Jalal al-Din Rumi, dijelaskan oleh para komentatornya sesuai dengan filsafat Ibn 'Arabi.

Selain menjadi seorang pemikir penting dan berpengaruh, Ibn 'Arabi dipandang sebagai pemikir Islam yang sangat pelik, namun produktif. Pemikirannya masih tetap sulit dipahami, meskipun sejumlah kajian yang dihasilkan oleh beberapa generasi Muslim berikutnya dan juga para sarjana Barat berusaha menjelaskan pemikirannya. Usaha-usaha untuk menemukan sebuah sistem yang koheren dalam sejumlah karyanya telah dimulai oleh Sadr al-Din al-Qunawi, murid Ibn 'Arabi yang paling masyhur. Di sini, kami akan menengok kembali karya-karya penting tentang Ibn 'Arabi dalam bahasa Barat. Dua karya yang pertama ditulis oleh sarjana terkenal, H.S. Nyberg dan M. Asin Palacios. Nyberg mengedit tiga tulisan pendek dan beberapa karya penting Ibn 'Arabi yang dimuat dalam bukunya yang berjudul *Kleicere Schriften des Ibn 'Arabi*¹ dan dia memberikan uraian pendahuluan yang jelas dan bernilai. M. Asin Palacios dalam buku *Islam Cristianizado*² menulis riwayat hidup Ibn 'Arabi secara lengkap dan terinci dan meringkas pemikiran mistik-etiknya. Kedua sarjana di atas, dengan kajiannya yang mendalam, berusaha melacak orisinitas pemikiran Ibn 'Arabi dari pelbagai macam tradisi pemikiran Islam dan sebelum Islam. Karya Nyberg masih tetap menjadi studi perbandingan yang terbaik tentang filsafat Ibn 'Arabi.

Akan tetapi cukup aneh, tak satupun sarjana memberikan perhatian atas karya Ibn 'Arabi yang paling matang, *Fusus al-Hikam*. Lebih-lebih, Nyberg ketika membatasi cakupannya untuk menjelaskan tiga risalah yang dia edit, mengambil sedikit *al-Futuhat al-Makkiyah*. Di satu sisi dalam bukunya, Asin Palacios menghindari sejumlah analisis metafisika Ibn 'Arabi.

R.A. Nicholson, seorang sarjana yang mendalam dalam bidang mistisme Islam, meringkas dengan baik sistem metafisika *wahdatul wujud* dalam bukunya *Studies in Islamic Mysticism*,³ meskipun demikian dia hanya melakukan kajian ringkas dan bersifat dasar atas karya *Fusus al-Hikam* Ibn 'Arabi.⁴ Muridnya, A.E. Affifi, yang mengedit dan memberikan komentar *Fusus al-Hikam*, menyajikan uraian yang sistematis dan jelas dari seluruh pemikiran Ibn 'Arabi dalam buku *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn 'Arabi*,⁵ sebuah karya yang sebagian besar didasarkan kitab *Fusus al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makkiyah*. Meskipun demikian, karyanya masih merupakan penghantar terbaik yang bersifat umum atas pemikiran Ibn 'Arabi, buku ini lebih sistematis, juga studi perbandingan antara Ibn 'Arabi dengan para pemikir awal sebelum Islam dan pemikir Islam. Dia termasuk di antara sarjana yang berusaha menemukan sumber-sumber pemikiran Ibn 'Arabi, namun masih bersifat sangat sederhana dan dangkal.

Terlebih akhir-akhir ini, buku H. Corbin *Limagination Creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*⁶ dan buku T. Izutsu yang berjudul *Sufism and Taoisme*⁷ memberikan sumbangan yang sangat berarti bagi pemikiran Ibn 'Arabi.

Corbin, secara khusus tertarik tradisi metafisika Iran (khususnya karya-karya Surahwadi), menemukan khazanah

Ibn 'Arabi yang terasimilasi dalam tradisi metafisika Iran. Meskipun Ibn 'Arabi sendiri tidak memiliki tradisi Iran, kesamaannya dengan tradisi metafisika Iran mengejutkan Corbin, dan mendorongnya untuk mengkaji *Shekh al-Akbar*. Buku Corbin memiliki pandangan yang sangat mendalam dan menarik, serta merangsang untuk melakukan kajian selanjutnya. Namun, dengan pendekatan fenomenologi dan psikologi secara mendasar bersifat ahistoris. Oleh karena itu, tidaklah mengherankan bahwa pertimbangan latar belakang sejarah pemikiran Ibn 'Arabi secara keseluruhan terlupakan dalam buku Corbin. Akan tetapi buku T. Izutsu, yang hampir sama dengan metodologi dan perhatian Corbin, membatasi kajiannya dengan menganalisis *Fusus al-Hikam*. Kedalaman penafsiran teknya, buku T. Izutsu melebihi semua karya sebelumnya, tetapi dia tidak menggunakan karya-karya lain Ibn 'Arabi, dan dia (dalam kajiannya) tidak menempatkan Ibn 'Arabi dalam sejarah pemikiran Islam.

Semua karya di atas dapatlah dikatakan bahwa hanya sedikit kajian yang dilakukan hingga saat ini untuk menilai pemikiran Ibn 'Arabi berkaitan dengan tradisi awal intelektual Islam. Oleh karena itu, kami akan membatasi diri pada salah satu teori Ibn 'Arabi yang paling terkenal, yaitu teori Manusia Sempurna, kami berusaha mengkaji pemikiran Ibn 'Arabi dalam perspektif sejarah. Meskipun dia, dalam beberapa hal, merupakan seorang tokoh orisinal dalam sejarah pemikiran Islam, namun sebagian dari pemikirannya berasal dari tradisi-tradisi Islam sebelumnya. Selain itu, dia sulit bisa diterima oleh para sufi pada masa berikutnya. Lebih jauh keasliannya dapat

diapresiasi secara tepat hanya dengan membandingkan lewat khazanah yang secara bebas dia gunakan, khususnya peninggalan awal ajaran sufi.

Salah satu alasan kesulitan bagi murid-murid Ibn 'Arabi (untuk memahami) pemikirannya adalah bentuk pemikirannya yang sukar dipahami. Dia bukanlah seorang penulis yang sistematis seperti al-Ghazali yang mengajukan argumen-argumennya tersusun dengan baik, juga bukan penulis buku seperti Qusyairi dan Kalabadhi. Layaknya seorang sufi, dia menulis atas inspirasi (*ilham*) dan beberapa ide karena ide-ide tersebut memancar dari penanya, bagaikan air (keluar) dari sumbernya. Sistematisasi yang sederhana dari suatu karya tidak sepenuhnya tepat menurutnya. Ketika karya disistematiskan, maka akan kehilangan sifatnya yang dinamis dan menjadi suatu mistisme scholastis yang statis. Di satu sisi, kesulitan yang dia alami secara esensial berbeda dari sufi awal seperti al-Hallaj. Dalam karya al-Hallaj, setiap halaman dan kalimat membingungkan. Dalam kenyataannya kata-katanya adalah ungkapan ketika mabuk (*syatahat*) yang hanya bisa dipahami dengan pengalaman, sementara dalam karya Ibn 'Arabi masing-masing halaman, hampir dalam semua hal, cukup jelas, suatu ketika pembaca akan terbiasa dengan istilah-istilah teknis yang ia gunakan. Pembaca dapat menemukan dalam setiap halaman ide asli dan menarik atau suatu penafsiran al-Qur'an, hadis, doktrin-doktrin teologi yang mengagumkan, atau kata-kata para tokoh sufi pada masa awal. Meskipun demikian, secara keseluruhan, idenya pun masih tetap sulit dimengerti. Hal ini karena argumen-argumennya sebagian besar berjalan melalui peng-

gabungan, tidak melalui susunan logika. Dalam pengertian seperti ini, sejumlah tulisannya dapat disamakan dengan tulisan *Ghazal* Persia, yang syairnya adalah bagaikan mutiara yang indah. Namun, setiap bagian secara umum dipandang sebagai rangkaian yang kurang terkait dalam satu kesatuan. Contohnya, dalam *Fusus al-Hikam*, Ibn 'Arabi berpendapat bahwa setiap wali mendapat pengetahuan batin dari penutup para wali. Dengan demikian, para rasul dan para wali mendapatkannya dari penutup para wali. Akan tetapi, para wali harus mengikuti hukum yang dibawa oleh para rasul. Jadi, dalam satu aspek, wali adalah lebih rendah dari para rasul dan di sisi lain lebih tinggi. Argumennya adalah sangat jelas. Dia berusaha menjelaskan pernyataan tersebut dengan cara sebagai berikut:

Apa yang kita pertahankan di sini didukung oleh apa yang tampak dalam syari'ah kita, yaitu superioritas pendapat Umar (atas Nabi dan Abu Bakar) berkaitan dengan para tawanan ketika terjadi perang Badar, dan masalah penyerbukan buah kurma. Tidaklah penting bagi seorang yang sempurna untuk menjadi superior dalam segala hal dan pada semua tingkatan. Manusia (yaitu, sufi) dipandang hanya memiliki superioritas dalam berbagai tingkatan tentang pengetahuan Tuhan. Ini adalah (semata-mata) maksud keinginan mereka. Pikiran mereka tidaklah berkaitan dengan masalah-masalah yang bersifat fenomenal.⁸

Pernyataan di atas, jika ditilik adalah jelas terpisah dari konteks, akan tetapi bagaimanakah pernyataan tersebut

menjelaskan bagian sebelumnya? Untuk menjelaskan pernyataan yang menantang *prima facie* bahwa wali adalah lebih tinggi dari para rasul dalam satu aspek, Ibn 'Arabi memberikan dua contoh dimana nabi membuat keputusan yang lebih rendah, jika dibandingkan mereka yang bukan nabi. Dalam contoh berikutnya tentang penyerbukan buah kurma, nabi mengatakan kepada para petani kurma bahwa mereka lebih mengetahui urusan-urusan duniawi (dari pada nabi). Perkataan nabi ini mendorong Ibn 'Arabi untuk merumuskan pernyataan yang menarik tentang arti kesempurnaan pengetahuan. Pernyataan itu berkaitan dengan sebuah penafsiran hadis, akan tetapi tidak berkaitan dengan seluruh konteks, karena pengetahuan batin yang diterima para rasul dari penutup wali tentu berhubungan dengan Tuhan, bukan masalah-masalah yang bersifat fenomenal.

Terlihat ciri khas pemikiran Ibn 'Arabi, suatu analisis beberapa tema yang diulang-ulang dalam sebagian besar tulisannya, menjadi sangat bermanfaat. Dalam sejarah filsafat abad pertengahan, metode analisa tema semacam ini diterapkan oleh Alexander Altmann sebagai langkah utama dalam bukunya "*The Delphic Maxim in Medieval Irian and Judaism,*"⁹ meskipun dia sangat tertarik filsafat Yahudi. Dalam kajian ini, kami memilih tiga tema utama yang digunakan oleh Ibn 'Arabi dalam membahas Manusia Sempurna; Adam diciptakan sesuai dengan citra Tuhan; hubungan paham mikrokosmos dan makrokosmos; wali-wali sufi sebagai contoh utama Manusia Sempurna, berbeda dengan Manusia Binatang. Masing-masing tema memiliki sejarah panjang dalam pemi-

kiran sebelum Islam dan pemikiran Islam. Namun, dalam kajian ini, kami akan membatasi pada pendapat-pendapat yang paling bisa mewakili tema-tema ini dalam pemikiran Islam, kecuali tema pertama tentang penciptaan Adam sesuai dengan citra Tuhan, dimana latar belakang Yahudi dan Kristen adalah jelas dan tak bisa diabaikan.

Catatan Akhir

¹H.S. Nyberg, *Kleicere Schriften des Ibn 'Arabi* (Leiden, 1919). Buku ini terdiri *Insha' al dawai'ir*, *'Uqlat al-Mustawfiz*, dan *al-Tadbirat al-Ilahiya fi Islah al-Mamlaka al-Insaniya*.

²Miguel Asin Palacios, *El Islam Cristianizado: estudio del "sufisme" a traves las obras de Abbenarabi de Murcia* (Madrid, 1931).

³R.A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge, 1921).

⁴Idem, "beberapa catatan *Fusus al-Hikam*," dalam penelitiannya, 149-161.

⁵A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibn 'Arabi* (Cambridge, 1919)

⁶H. Corbin, *L'Imagination Creatice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi*, Cet. II (Paris, 1976). Pertama buku ini diterbitkan pada tahun 1958.

⁷Thosihiko Izutsu, *Sufism and Tooism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Tokyo, 1983). Buku ini merupakan edisi yang telah direvisi dari karyanya *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufisme and Tooism*, 2 Jilid (Tokyo, 1966-67).

⁸Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala Affifi (Cairo, 1946), 62-63.

⁹Alexander Altman, *The Delphic Maxim in Medieval Irian and Judaism*, dalam tulisan Altman, *Studies in Religious Philophy and Mysticism* (Planview, N.Y. 1969, 1-40).

BAB I

TEOLOGI CITRA TUHAN

Filsafat manusia Ibn 'Arabi bercirikan konsep “Manusia Sempurna” yang disimbolkan Adam, diciptakan Tuhan sesuai dengan citra-Nya sebagai khalifah-Nya di muka bumi. Ciri khas utama dari antropologinya adalah paham antroposentris yang terletak pada sisi ontologi. Dia menggunakan beberapa tema dan pembahasan yang lazim bagi sufi masa awal. Sungguh, paham antroposentris bukanlah sesuatu yang baru dalam Islam, maupun tradisi Yahudi-Kristen. Namun, Ibn 'Arabi membahas paham antroposentris berdasarkan filsafat dan menafsirkan ulang beberapa tema dalam Injil, Perjanjian Lama dan al-Qur'an dengan metafisika dan memberikan makna-makna baru dari tema-tema lama pada masa itu. Dengan cukup berhati-hati, antropologinya memiliki beberapa kesamaan yang menonjol dengan para pendeta Kristen sebelumnya, Dia juga menafsirkan cerita-cerita Injil dengan filsafat Hellenis dan menawarkan umat Kristen sebuah

keyakinan dasar filsafat. Dalam bab ini, pertama kami akan mengkaji latar belakang paham antroposentris sebelum Islam dan teologi citra pada masa awal sufisme sebelum Ibn 'Arabi, misalnya al-Hallaj dan Ruzbihan Baqli Shirazi, yang menggunakan sumber-sumber pemikiran al-Hallaj dan mengembangkan idenya, dan al-Ghazali yang lebih dekat dengan Ibn 'Arabi, juga termasuk di antara para Sufi yang lebih awal terkait dengan teologi citra (Tuhan).

Tradisi Sebelum Islam

Perjanjian Lama

Paham antroposentris secara jelas termuat dalam Perjanjian Lama, misalnya dalam *Genesis*. Semua makhluk hidup diciptakan untuk manusia, manusia diberi kelebihan dari seluruh makhluk hidup.¹ Kenyataannya bahwa manusia merupakan tujuan akhir penciptaan, lebih-lebih manusia diperkuat oleh pernyataan bahwa Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.² Maksud pernyataan ini menjadi teka-teki beberapa generasi teologi, baik dalam Yahudi maupun Kristen dan sejumlah penjelasan telah diberikannya.³ Edmund Schlink menyimpulkan persoalan sekitar tema *Imago Dei* dengan cara sebagai berikut:⁴

1. Dimana letak kesamaan citra ?
2. Siapa yang memiliki kesamaan citra ? dan siapakah citra Tuhan ?

Dalam konteks Perjanjian Lama, jawaban untuk pertanyaan yang pertama masih tidak jelas. Hubungan antara manusia dengan Tuhan secara tegas tidak pernah dinyatakan. Nampaknya, jarak antara makhluk dan pencipta masih tetap jauh. Sedangkan pertanyaan kedua secara umum disepakati bahwa dalam hal ini, Adam melambangkan manusia secara umum dan kesamaan citra masih tetap benar, meskipun setelah turunnya Adam.⁵

Dalam pandangan Yahudi masa selanjutnya, muncul penafsiran tema etika-antropologi.⁶ Sesuai dengan perilaku individu dan tingkat kepatuhannya terhadap Hukum, manusia dapat melestarikan atau menghilangkan kesamaan citra. Untuk memiliki citra yang sama dengan Tuhan berarti menjadi orang yang berguna bagi citra-Nya. Namun, haruslah diperhatikan bahwa dalam hal ini tidak ada dualisme antara raga dan jiwa. Dualis radikal ini pertama diperkenalkan ke dalam tradisi Yahudi-Kristen oleh paham Gnostisisme (*ma'rifah*) dengan mitos antropologinya yang masyhur.

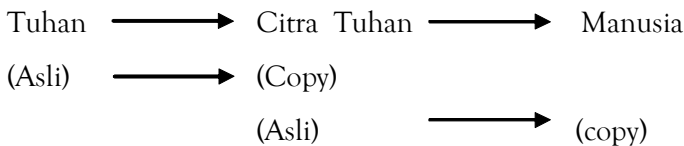
Gnostisisme

Paham Gnostis memperkenalkan beberapa gagasan penting penafsiran tema *Imago Dei*. Di sini kami menyebutkan gagasan-gagasan ini, berikut analisis Schwanz:⁷

1. Konsep citra diterapkan untuk makhluk Tuhan yang dibedakan dengan kemutlakan Tuhan. Makhluk Tuhan ini yang dinamakan *Antropos*, *Sophia*, atau *Logos*, dikategorikan sebagai citra Tuhan.

2. Konsep citra mengekspresikan persamaan dan perbedaan hubungan sifat Tuhan yang absolut. Hubungan antara keduanya dijelaskan dengan teori emanasi neo-Plato.
3. Teori wahyu dan soteriologi dibatasi dengan konsep citra. Wahyu memberitahu bahwa sisi terdalam manusia, diri manusia, memiliki benih ketuhanan dan dengan pengetahuan ini, manusia dapat memperoleh keselamatan.
4. Jiwa dan raga secara tegas dibedakan. Raga termasuk alam fisik dan merupakan penjara bagi jiwa. Alam fisik diciptakan dan merupakan kejahatan. Jiwa berasal dari Tuhan, namun jiwa tidaklah diciptakan dalam arti kata yang sebenarnya, tetapi jiwa merupakan pancaran dari Tuhan.
5. Istilah "Citra" terkadang diterapkan pada sisi terdalam manusia. Jadi, pada saat yang sama istilah ini memiliki makna bentuk dan salinan.

Kami dapat membuat skema teori Gnostis citra sebagai berikut:⁸



Philo Alexandria

Di antara penafsiran tema *Imago Dei* sebelum Islam, penafsiran Philo adalah paling menarik dan berpengaruh.⁹ Wolfson memandang Philo sebagai penggagas filsafat agama

abad pertengahan dalam agama Yahudi, Kristen dan Islam.¹⁰ Meskipun demikian, posisi penting Philo terlalu berlebihan. Tidak diragukan bahwa teorinya tentang citra dalam penafsirannya dari Genesis mempengaruhi para filosof Patristik, seperti Origen dan Gregory Nyssa. Filsafat Philo terkadang dicap sebagai Platonisme abad pertengahan, kadang-kadang sebagai Stoicisme. Terdapat persamaan tertentu antara Philo dan Gnostisisme, khususnya dalam masalah doktrin citra.

Spekulasi Philo tentang citra Tuhan bermula dari perbedaan antara manusia yang diciptakan sesuai dengan citra Tuhan dan manusia yang diciptakan dari tanah, yang didasarkan atas dua penjelasan yang berbeda dalam Genesis. Manusia diciptakan sesuai dengan citra Tuhan, yang dinamakan manusia Tuhan (*antrhopos theou*), ditafsiri dengan dua cara. *Pertama* adalah intelejensi manusia yang membimbing jiwa dan mengatur tubuh seperti Tuhan. *Kedua* dikatakan bahwa manusia yang diciptakan sesuai dengan citra Tuhan merupakan sebuah ide, benih, atau tanda (*sphragis*) nyata, tidak bersifat jasmani, tidak laki-laki dan perempuan, tidak dapat dirusak oleh alam. Dia adalah Adam yang bersifat langit (sebenarnya), jika dibandingkan Adam duniawi yang tercipta dari tanah.

Lebih jauh, Philo menghubungkan konsep citra dengan doktrin *logos*-nya yang terkenal, akan tetapi hubungan hakekat *Logos* dengan Adam yang sebenarnya juga masih bersifat tidak jelas. Di satu sisi, dia (Adam) disamakan dengan *Logos* dan di sisi lain, *Logos* merupakan citra Tuhan dan

manusia ideal (Adam yang sebenarnya) merupakan citra logos, yaitu bentuk dari citra Tuhan.

Adalah aneh bahwa ketika Philo menyamakan Adam yang sebenarnya dengan *Logos*, dia tidak berpendapat bahwa Adam yang bersifat duniawi diciptakan sesuai dengan *Logos*, yaitu citra Tuhan. Menurut Philo, manusia yang bersifat duniawi selalu dipandang terbuat dari tanah, akal manusia diciptakan sesuai dengan citra Tuhan, namun manusia sebagaimana tidak pernah terpikirkan diciptakan menurut citra-Nya. Juga perlu diperhatikan bahwa dalam beberapa tulisan, Philo berpendapat bahwa alam semesta diciptakan sesuai dengan citra *Logos*, yaitu bentuk dari citra Tuhan.¹¹

Sumbangan lain antropologi Philo untuk masa berikutnya adalah rumusannya yang jelas atas dua sifat manusia. Adalah Manusia yang bersifat duniawi, yang dia katakan sebagaimana pemilik dua sifat.

Bentuk manusia yang bersifat individu, objek pengertian, adalah suatu komposisi yang terbuat dari substansi duniawi dan dari unsur ketuhanan; oleh karena itu, dikatakan bahwa tubuh terbuat dari sari pati tanah dan menjadikan darinya bentuk manusia, namun jiwanya berasal dari sesuatu yang tak tercipta dari apapun, tetapi dari Tuhan yang memerintah semua; karena itu yang Dia tiupkan tidak lain dari nafas ketuhanan. . . Dengan demikian, barangkali secara tepat dikatakan bahwa manusia adalah batas wilayah (*methorios*) antara yang bersifat sementara dan abadi, sejauh masing-masing ini diperlukan, dan pada saat yang sama dia diciptakan bersifat sementara dan

abadi, bersifat sementara terkait dengan tubuh dan bersifat abadi terkait dengan akal (*dianoia*).¹²

Masa Awal Kristen

Teologi citra pada masa awal Kristen banyak dipengaruhi oleh paham Gnostis dan Philo. Namun, perbedaan penting terletak dalam Cristiologi, yang mana para pendeta Kristen pada masa awal memasukkan ke dalam teologi mereka.

Menurut St. Paul bahwa citra Tuhan adalah Kristus dan *homo imago Dei* maksudnya adalah Kristus, yaitu bentuk utama manusia.¹³ Meskipun secara potensial manusia memiliki citra Tuhan, kesamaan citra ini hanya teraktualisasikan lewat Kristus. Jadi, karakter etika-agama berada di awal pembahasan. Hanya manusia baru, jiwa manusia yang dilahirkan kembali dalam Kristus, dalam kenyataannya dapat dikatakan citra Tuhan. Di sini istilah “citra” diterapkan pada Kristus (bentuk) dan manusia (salinan).

Pada masa St. Paul, doktrin *Logos* Kristen belum menjadi baku. Adalah para pendeta masa awal yang mengintegrasikan doktrin *Logos* ke dalam teologi citra. Di antara mereka, Irenaeus dipandang sebagai pendiri teologi citra.¹⁴ Menurutnya, meskipun Adam diciptakan sesuai dengan citra Tuhan, dia kehilangan kesamaan citra ini ketika Adam berbuat dosa dan diusir dari surga. Karena itu, hanya Kristus, *Logos*, yang merupakan citra Tuhan *par excellence*, dan bahwa manusia dapat memperoleh kembali kesamaan citra yang asli. Dalam hal ini, aspek soteriologi sangat menonjol.

Di sini bukanlah tempatnya untuk meneliti setiap pendeta Kristen yang memberikan sumbangan atas perkembangan teologi citra, seperti Origen,¹⁵ Gregory Nazianzus,¹⁶ dan Gregory Nyssa.¹⁷ Oleh karena itu, kami akan meringkas ciri-ciri teori citra mereka sebagai berikut:

1. Tuhan dan citra-Nya benar-benar berbeda. Tuhan adalah Ayah dan citra-Nya adalah Kristus, *Logos*.
2. Manusia diciptakan sesuai dengan citra itu, oleh karena itu dia (Adam) bukanlah citra Tuhan, bahkan dia adalah bentuk dari citra Tuhan.
3. Seperti Philo, mereka menekankan dua aspek manusia. Pandangan St. Paul tentang sisi batin manusia atau manusia baru disamakan dengan jiwa manusia, yang diciptakan sesuai dengan citra-Nya, sementara tubuh terbuat dari tanah. Karena bahasan ketidakjelasan manusia dalam pandangan Gregory Nazianzus, Anna-Stina Ellverson menulis sebagai berikut:

... manusia tercipta dari tanah dan ruh. Dia sedikit dari tanah yang memiliki jiwa, tiupan Tuhan, digabungkan... Dia tampak dan tidak nampak, bersifat duniawi dan surgawi, abadi dan tidak kekal, rendah dan tinggi. Kami memahami Gregory yang menekankan penduaan manusia dengan cara bertentangan. Berkat sifat manusia yang mendua ini, lebih jauh dapat dikatakan (manusia) memiliki dunia atau lingkungan yang berbeda, material juga spiritual dan surgawi. "Aku besar dan kecil, tinggi dan rendah, abadi dan sirna, bersifat duniawi dan surgawi. Suatu keadaan, dimana aku sama dengan dunia bawah ini, yang lain sama

dengan Tuhan, yang satu sama dengan daging dan yang lain sama dengan jiwa.”¹⁸

4. Menurut Origen, kesamaan citra berarti substansi dari semua intelek sama dengan Tuhan, karena mereka merasakan *intelligibilitas* yang sama. Jadi, kesamaan pengetahuan dan objek pengetahuan adalah dasar kesamaan citra.
5. Citra Tuhan juga dipandang sebagai sumber pengetahuan. Berkat kesamaan citra, pengetahuan diri manusia mengarah pada pengetahuan Tuhan. Henri Crouzel menjelaskan teori ini dalam Origen sebagai berikut:

*“Puisque l’intelligence est une image intellectuelle de Dieu, par elle on peut connaître quelque chose de la nature de la divinité.” Il suffit pour cela que l’esprit se regarde lui-même et y constate le “desir de piété et de communion avec Dieu.”*¹⁹

Dalam hal ini, *Delphic Maxim*, “kenalilah dirimu sendiri” dikombinasikan dengan teologi citra.

Tema Manusia sebagai Citra Tuhan dalam Sufisme

Hadis yang berbunyi “Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya” terdapat dalam berbagai macam kumpulan kitab hadis.²⁰ Munculnya konotasi anthropomorfis (paham yang menyamakan Tuhan dengan manusia) dari hadis di atas menimbulkan sejumlah perbedaan penafsiran, dan para ahli teologi berusaha keras menjelaskan hadis itu dengan menafsirkan kata ganti orang ketiga “citra-nya” sebagai orang lain selain

Tuhan.²¹ Hadis ini juga dipakai oleh kelompok sufi untuk menegaskan kedekatan afinitas yang nyata antara Tuhan dan manusia.

Alasan mengapa hadis ini banyak diperbincangkan oleh para ahli teologi dan sufi tidak semata-mata bahwa hadis ini memberikan isyarat paham antropomorfis. Terdapat ungkapan-ungkapan antropomorfis yang bersifat lebih jelas dalam al-Qur'an, seperti "Tangan Tuhan" dan "Wajah Tuhan." Juga terdapat beberapa hadis yang bersifat antropomorfis, seperti "Aku melihat Tuhan dalam bentuk yang sangat indah...".²² Namun alasan sesungguhnya popularitas hadis ini, kelihatannya diperkenalkan oleh teologi citra yang begitu lazim pada masa awal Kristen hingga masa Islam. Ketika hadis ini diperkenalkan ke Islam dari Perjanjian Lama, maka lebih masuk akal berpendapat bahwa seluruh tradisi penafsiran ayat dari Perjanjian Lama ini masuk ke Islam. Sesungguhnya, pengaruh Kristen yang berkaitan dengan tema *imago Dei* secara jelas dapat dilihat dalam penafsiran beberapa aliran Shi'ah ekstrim, dikatakan bahwa Adam diciptakan oleh Kristus sesuai dengan citra-Nya (Kristus).²³

Dalam beberapa hal, paham antroposentris, yang menjadi latar belakang tema ini, tidak sedikit dalam Islam sejak dari awal. Dalam al-Qur'an dinyatakan bahwa manusia diberi kelebihan atas segala makhluk hidup yang ada di langit dan bumi, Tuhan menciptakan Adam sebagai khalifah-Nya di muka bumi dan Dia mengajarkan Adam semua nama yang ada di bumi, dan para malaikat diperintah untuk bersujud

kepada Adam. Ayat-ayat al-Qur'an ini seringkali dikutip oleh para sufi untuk menjelaskan hadis *imago Dei*.

Penjelasan tentang hadis ini yang paling mengagumkan pada masa awal sufi adalah penjelasan Shibli, yang dikutip al-Ghazali dalam *Imla'*.²⁴ Menurut Shibli, Adam diciptakan sesuai dengan Nama-Nama dan Sifat-Sifat Tuhan, bukan Esensi-Nya. Ini merupakan sebuah perkembangan baru Islam dalam sejarah teologi citra, dan menjadi penafsiran yang paling masyhur dalam sufi. Perbedaan antara Esensi dan Nama-Nama atau Sifat-Sifat berasal dari teologi Islam. Nama-Nama atau Sifat-Sifat menempati posisi tengah antara Tuhan yang bersifat absolut dan makhluk yang bersifat baru, berkaitan dengan pandangan Philo dan para pendeta Kristen tentang *Logos*.

Seperti contoh awal spekulasi tema *imago Dei*, dalam paham sufi, pertama kami akan mengkaji teori al-Hallaj. Kemudian membahas pemikiran Ruzbihan Baqli Shirazi sebagai pendahulu Sufisme Hallajian. Selanjutnya penafsiran al-Ghazali tentang hadis *imago Dei* akan dijelaskan secara mendetail.

Al-Hallaj

Affifi telah menyatakan bahwa pemikiran al-Hallaj sangat mempengaruhi pemikiran Ibn 'Arabi dan menyimpulkan sembilan hal yang sama antara keduanya.²⁵ Namun, sebagaimana diakui sendiri oleh Affifi, al-Hallaj memiliki tingkat mistis yang berbeda dengan Ibn 'Arabi. Sebagian besar kesamaan yang disebutkan Affifi adalah persamaan yang tidak terlalu penting dari al-Hallaj. Misalnya, ide-ide dunia yang

bersifat fenomenal merupakan sebuah tabir dari yang sebenarnya atau tak terketahuinya Tuhan atau penafsiran al-Qur'an yang bersifat batin dapat ditemukan dalam beberapa pemikiran Sufi dan sejumlah aliran teologi. Di sini, kami akan memfokuskan teori al-Hallaj tentang Adam yang diciptakan sesuai dengan citra-Nya.

Louis Massignon dalam buku *Magnum Opus*-nya yang berjudul *La passion de Hallaj*, membahas enam halaman pada bab yang berjudul *l'image de Dieu*.²⁶ Setelah dia menjelaskan otensitas hadis *imago Dei* dalam dua versinya, "dalam citra-Nya" dan "sesuai dengan citra Zat Yang Maha Penyayang," dia membahas berbagai macam mazhab penafsiran dan memasukkan al-Hallaj termasuk di antara pada teolog yang hanya menerima pandangan pertama dan menafsirkan "nya" merujuk pada Adam; *a son image-selon la forme meme qu'il avait preparee pour lui. . . , Le type de cette image est donc en dieu comme une pure frame intelligible, une et simple, intelligible, a la fois, pour Lui.*" Louis Massignon mengambil pernyataan ini yang dikutip dari al-Hallaj dalam *Tafsir Sulami*.²⁷ Di sini, hadis *imago Dei* dikutip dan dijelaskan sebagai berikut: "yaitu, menurut citranya dimana Tuhan membentuk (*sawwara*) nya, dalam bentuk yang terbaik."

Namun, konsep Adam yang bersifat surgawi dan berhubungan antara manusia dan Tuhan tidak sedikit dalam pandangan al-Hallaj, meskipun dia tidak menggagas beberapa doktrin tentang hadis *imago Dei*. Dia membedakan dua aspek dalam diri Tuhan: *Lahut*, transenden, alam ketuhanan yang tidak dapat dicapai yang menjadikan atom-atom hidup, dan *nasut*,

alam kemanusiaan yang mulia. *Nasut* adalah wujud yang diambil dari firman Tuhan sebelum penciptaan. Ia adalah pakaian-pakaian (*kiswa*) dari kesaksian abadi (*syahid al-qidam*) yang telah mengikrarkan perjanjian. Jadi, Adam dilambangkan sebagai *nasut* Tuhan atau ketuhanan dalam pakaian-pakaian kemanusiaan, khususnya pada saat perjanjian, dan ini berhubungan dengan figur Yesus yang bersifat eskatologis pada Hari Kebangkitan.²⁸ Namun, hubungan antara “Adam surgawi,” yaitu *nasut* Tuhan dan manusia yang bersifat dunia ini tidaklah jelas dalam pandangan al-Hallaj.

Juga teori al-Hallaj tentang *huwa-huwa* (identitas, kesamaan) menyatakan indentifikasi tertinggi antara manusia dan Tuhan. Teori ini terlestarikan dalam kata-kata Dailami dan Ruzbihan Baqli Shirazi (kata-kata Dailami dalam bahasa Arab dan kata-kata Ruzbihan dalam bahasa Arab dan Persi).²⁹ Di sini, bukanlah tempatnya mengkaji pemikiran mistis al-Hallaj secara mendetail, namun hanya diberikan ringkasan singkat. Bagian yang pertama menjelaskan hubungan antara Esensi Tuhan dengan Sifat-Sifat-Nya dengan satu bahasa puisi mitos yang tinggi. Titik tekan pemikirannya adalah sebelum penciptaan dan dalam aspek kemutlakan-Nya, Sifat-Sifat tidak terpisah dari Esensi-Nya dan tidak juga identik dengan-Nya (doktrin *Asy’ariah*). Dia mengetahui Sifat-Sifat-Nya dengan pengetahuan dan penglihatan atas diri-Nya sendiri. Setiap Sifat mencangkup Sifat-Sifat yang lain. Tuhan menghubungkan masing-masing Sifat dan memaknai masing-masing Sifat melalui hubungan dengan diri-Nya sendiri. Di antara Sifat-Sifat-Nya ini, Maha Pengasih adalah paling menonjol (ini ciri

khas aliran Hallajian). Akhirnya Tuhan ingin memanifestasikan Sifat-Sifat-Nya di luar diri-Nya sendiri secara terpisah.

Kemudian Tuhan ingin menjadikan Sifat-Sifat-Nya ini muncul (berawal) dari Kasih Sayang dalam keterpisahan (*infirat*), sehingga Dia dapat melihatnya dan berbicara dengannya. Dia melihat sebelum keabadian dan menciptakan suatu citra, yang mana citra-Nya dan Esensi-Nya, karena jika Tuhan melihat sesuatu makhluk, Dia menjadikan padanya suatu citra dari-Nya dan citra tersebut akan tetap melalui keabadian, dalam citra tersebut akan terpelihara Pengetahuan, Kekuasaan, Gerak, Keinginan dan seluruh Sifat-Sifat-Nya melalui keabadian. Ketika Dia mewujudkan diri-Nya sendiri secara abadi pada seorang (*syakhsh*), Dia menjadi sama (*huwa-huwa*) dengannya, dan Dia melihat pada orang itu berabad-abad tahun bersama keabadian Dia mengkhususkannya dengan sifat-sifat yang sama bagi orang-orang yang memiliki tindakan-Nya, sifat-sifat yang Dia ciptakan dari makna manifestasi (*zuhur*) dalam pribadi orang tersebut yang Dia ciptakan sesuai dengan citra yang Dia miliki. Jadi, dia (orang tersebut) menjadi pencipta (*khaliq*) dan pemberi rizki (*raziq*). Dia memuji dan memuliakan, dan menjadikan sifat-sifat dan tindakan nyata. Dengan cara semacam ini, dia menjadikan hakekat-hakekat dan keajaiban yang sesungguhnya dan (Tuhan) membawanya ke dalam kerajaan-Nya, dan memanifestasikan diri-Nya padanya dan darinya.³⁰

Mungkin sulit untuk menerjemahkan bahasa puisi mitos al-Hallaj ke dalam bahasa filsafat dengan jelas dan sistematis, paling tidak dapat dinyatakan dalam rumusan sebagai berikut:

1. Meskipun dia menggunakan ungkapan-ungkapan seperti “penciptaan” (*ibda'*) atau “manifesatsi” (*zuhur*) dari “bentuk” dan “pribadi,” dia tidak menyebutkan baik Adam maupun manusia secara jelas. “Citra” atau “pribadi” dapat ditafsirkan secara tepat sebagai “intelekt” atau “jiwa.”
2. “Wujud” *in concreto* tidaklah disebutkan secara keseluruhan. Karena tidak ada ontologi, tidak ada perbedaan antara dunia nyata dan alam fisik yang begitu lazim dalam paham neo-Plato. Oleh karena itu, secara pasti kita tidak bisa menyamakan wujud konkrit dengan citra atau pribadi.
3. Esensi Tuhan dan citra secara jelas tidaklah dibedakan. Citra yang diwujudkan Tuhan dinamakan citra Tuhan dan Esensi Tuhan. Dalam teologi Yahudi-Kristen tentang citra, citra Tuhan merupakan suatu entitas yang secara jelas dibedakan dari ketuhanan, yaitu Esensi Tuhan.

Ruzbihan Baqli Shirazi

Rusbihan Baqli Shirazi adalah seorang Sufi Persi akhir abad 12. Dia memiliki tradisi mistik cinta yang dikatakan oleh Corbin “*fideles d'amour*.”³¹ Bukunya, *Sharh'i Shatiyat* merupakan karya terkenal untuk melestarikan tulisan-tulisan dan kata-kata al-Hallaj dan penafsiran pemikiran al-Hallaj yang seringkali sulit dipahami. Oleh karena itu, sangatlah membantu untuk meneliti penafsiran tentang pernyataan al-Hallaj di atas. Dalam komentarnya, “pribadi itu” secara jelas disamakan dengan Adam, dan hadis *imago Dei* dikutip.

Kata-kata gnostis (al-Hallaj) yang mengagumkan, 'Dia mewujudkan diri-Nya sendiri pada pribadi, dan menjadi sama dengan-Nya.' Maksudnya bahwa Tuhan menciptakan Adam dan menghiasi makhluk-Nya dengan pakaian-pakaian (*kiswat*) cinta (*khullat*) penciptaan. 'Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra yang dimiliki-Nya' (kata al-Hallaj), Dia melihatnya sepanjang masa keabadian-Nya, sehingga Dia memani-
festasikan diri-Nya sendiri (*tajalli*) padanya (Adam) dengan Esensi-Nya dan seluruh Sifat-Sifat-Nya. 'Dia mengajarkan Adam seluruh nama' (2:31) (kata al-Hallaj). 'Dia mengkhususkan Adam dengan sifat-sifat yang sama dengan sifat-sifat (yang dimiliki-Nya), yaitu karakter (*nu'ut*) dan sifat-sifat, sehingga cahaya Esensi-Nya muncul padanya, dan oleh karena itu Dia menjadikannya sempurna dengan semua Sifat-Sifat keabadian-Nya. Ketika dia (pribadi ini, yaitu Adam) diperkuat (*mutamakin*) dengan Ketinggian Tuhan dan Keagungan-Nya, dia akan memiliki semua Sifat-Sifat Tuhan. Melaluinya, (Tuhan) memani-
festasikan diri-Nya pada makhluk-makhluk-Nya dengan seluruh Sifat-Sifat-Nya, sehingga dia menjadi khalifah kerajaan-Nya dan model (*sunna*) petunjuk ciptaan-Nya.³²

Namun, bukan hanya pada kutipan di atas, Baqli mengutip hadis *imago Dei* dalam penafsirannya dari kata-kata al-Hallaj. Pernyataan kedua adalah tentang komentar kata-kata al-Hallaj sebagai berikut:

Alam nyata (*mullk*) dan alam yang tidak nyata (*mala-kut*) merupakan manifestasi dalam bentuk Adam dan anak cucunya. Dia mewujudkan diri-Nya melalui

tindakan-tindakan-Nya (*sama'i*) dan nama-nama-Nya. Ketika kekuasaan-Nya (*subihat*) turun melalui munculnya dunia nyata dalam al-Qur'an Yang Agung, karena kekuasaan dan Sifat-Sifat Baik (*hasanat*) adalah milik-Nya.³³

Pada kutipan di atas, tema paham makrokosmos-mikrokosmos terlihat. Komentar Ruzbihan adalah sebagai berikut:

Dua bentuk penciptaan dari Kerajaan ke bumi merupakan manifestasi dalam bentuk Adam, karena dia merupakan mikrokosmos (*kan asghar*). Barang siapa melihat Adam, maka ia telah melihat (segala sesuatu) dari Singgasana ke bumi. "Kami perlihatkan kepada mereka ayat-ayat Kami di alam semesta dan dalam jiwa mereka," (941/53). Lewat perbuatan (*fi'il*), Dia mewujudkan dirinya ke dalam ketiadaan. Alam semesta itu muncul dengan seluruh isinya dari perbuatan-perbuatan (*sana'i*). Dia mewujudkan diri-Nya dari keabadian melalui tindakan (*fi'il*). Dia menciptakan Adam muncul bersama dengan seluruh sifat-sifat (Nya). Berkaitan dengan hal ini, Muhammad bersabda:³⁴ "Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya, yaitu sesuai dengan bentuk dunia (*kawn*) yang muncul dari perbuatan itu. Dan kejadian ini, ketika dunia nyata (*'alam mulk*) dan kesaksian besar (*shahadat-i kubra*) muncul."³⁵

Dalam penafsiran di atas, Ruzbihan Baqli menunjukkan bahwa Adam diciptakan sesuai dengan citra bentuk alam semesta. Jadi, dia mengkaitkan hadis *imago Dei* dengan tema paham makrokosmos-mikrokosmos.

Di samping itu, beberapa komentar tentang kata-kata al-Hallaj ini, Ruzbihan Baqli sering mengutip hadis *imago Dei* dalam bukunya *Sharh e-Shathiyat*. Jika dibandingkan dengan al-Ghazali, penjelasan Ruzbihan Baqli di atas, hadis ini mengandung sedikit spekulasi metafisika dan teologi, dan mencerminkan tradisi paham sufi awal yang lebih diyakini.

Komentar pertama, hadis ini dipandang sebagai salah satu dari *shathahat* (ungkapan ganjil) Nabi Muhammad, dan juga hadis, 'Aku melihat Tuhan dalam bentuk yang paling indah.' Tentang hadis ini, komentarnya adalah sebagai berikut:

Mengenai maksud hadis, "Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya," ia merupakan sedikit informasi tentang manifestasi (*tajalli*) esensi kesatuan (Tuhan) ('*ayn-i jam'*) atas esensi keterpisahan ('*ayn-i tafsiqa*'), sehingga kekasih dibentuk dengan sifat-sifat yang paling dicintai. Tuhan memanifestasikan diri-Nya pada Adam lewat seluruh sifat-sifat-Nya; Dia mengeluarkan Adam (ke dalam wujud) dengan manifestasi seluruh Sifat-Sifat-Nya; kemudian Dia memanifestasikan diri-Nya dari misteri Esensinya pada jiwanya (Adam). Kasih Sayang muncul pada Adam sebagai sifat-sifat Kasih Sayang (bukan sebagai esensinya). Dengan kasih kasih sayangnya, Tuhan menciptakan transenden sifat-Nya yang tak terbatas pada masa primordial demi Adam.³⁶ Dia memberi pakaian kepadanya (Adam) pada masanya yang khusus dengan misteri Esensi-Nya dalam wilayah kemutlakan-Nya, sehingga dari Keabadian, dia (Adam) menjadi *homochrome*/ sama khrom (*hamrang*) bersama dengan Keabadian. Dia (Adam) adalah abadi, bukan non-existensi. Dia (dalam

realitasnya) adalah Tuhan, bukan Adam. Dan hadis, “Aku melihat Tuhan (dalam bentuk yang paling indah),” (maksudnya bahwa) Tuhan menghiasi perbuatan (Nya) dengan Keabadian. Cahaya Esensi-Nya tertutupi oleh Cahaya Sifat-Sifat-Nya. Kemudian Esensi-Nya memanasifestasikan diri-Nya Sendiri dalam perbuatan-Nya, dan tindakan-Nya menjadi esensi-Nya. Dia menunjukkan diri-Nya Sendiri kepada Muhammad sebagai Muhammad. Muhammad merupakan perhiasan-Nya. Untuk memiliki sifat dalam keadaan primordial-Nya bukanlah bentuk yang tidak diketahui oleh Tuhan. Tidak ada substansi penciptaan wujud tanpa manifestasi (*tajalli*) keabadian primordial. Jika kamu mengetahui bahwa segala sesuatu adalah Dia, Keabadian tidak akan menjadi temporal, tetapi Dia menunjukkan bentuk-Nya dengan cara apapun yang Dia inginkan. Dia menunjukkan keindahan-Nya yang abadi kepada kekasih dalam cermin tindakan-Nya, sehingga Dia menjadikan eksistensi (yaitu, kekasihnya) secara keseluruhan kembali pada (sifat-Nya) Yang Maha Pengasih. Ini (yaitu, kembalinya seluruh wujud seorang kepada Cinta) merupakan tindakan yang tepat (*sunnat*) untuk para kekasih terhadap yang paling dicintai.³⁷

Pernyataan awal Ruzbihan Baqli merupakan penegasan antara kemutlakan dan keabadian Tuhan pada saat yang sama. Kemutlakan diungkapkan sebagai “kesatuan absolut” (*tauhid*), “esensi pemisahan” (*‘ayn-i tafriqa*), “pemisahan Bukit Qaf” (*Qaf-i Tafsiqa*),³⁸ dan dihubungkan dengan gnosis (*ma’rifat*).³⁹ Emanasi Tuhan merupakan manifestasi Tuhan (*tajalli*) yang dinyatakan sebagai “tingkat ketidakjelasan”

(*maqam-i iltibas*), “esensi kesatuan” (*'ayn-i jam*)⁴⁰ dan dikaitkan dengan cinta (*mahabba, ishq*).⁴¹ Pada tingkat ini, Tuhan mewujudkan Esensi-Nya dalam tindakan dan sifat-sifat-Nya, dan menunjukkan diri-Nya kepada kekasih dalam bentuk duniawi yang paling dicintai. Yang dicintai adalah cermin ketuhanan dan akhirnya diserupakan dengan Diri Tuhan.

Jika kamu membaca *gilden book (name-i muzawwar)*, maka kamu akan memahami pada beberapa sisi keindahan penciptaan pemakaian simbol “Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.” Keindahan-keindahan penciptaan mengandung cahaya tindakan (Tuhan). Susunan Adam mewarisi keindahan milikku, dan kedekatan kekasih memiliki warisan kasih dari Wajah itu. Kamu membaca tentang “Adam” (dari hadis di atas), ayat al-Qur’an menyatakan, “tundukkan dirimu kepada Adam” (2:34). Makhluk hidup tidak memiliki sifat-sifat yang dimiliki manusia ini, karena manusia memiliki kesinambungan makna dari, “Aku tiupkan kepadanya ruh-Ku” (15/29) dan “Aku ciptakan Adam dengan kedua tangan-Ku” (38/75). Keindahan-keindahan yang tersembunyi (*mukhaddarat-i azal*) muncul pada wajah manusia untuk mendapatkan lokus (ayat al-Qur’an) “Sungguh Kami muliakan anak turun Adam,” (17:70) pada saat penghancuran jiwa, karena cermin merupakan esensi kesatuan (*'ayn-i jam'i*). Perhatikan hadis berikut, “Barang siapa melihatku, maka dia melihat Tuhan,” karena dalam hadis ini terdapat makna yang tidak jelas (*iltibas*) dan kesatuan (*ittihad*).⁴²

Jadi, ia berada dalam konteks manifestasi Tuhan dalam bentuk keindahan dan kesamaan yang mendasar antara