

semesta dan manusia, pengetahuan manusia tentang alam semesta menjadi tidak mungkin.

Jika Tuhan tidak menyatukan salinan dalam diri manusia, (*mithal*) seluruh alam semesta, sehingga manusia bagaikan bentuk sederhana (*nuskha nukhtasara*) alam semesta, dan seperti Tuhan (*rabb*) yang berkuasa atas alamnya (yaitu, tubuh), maka manusia tidak akan mengetahui alam semesta, atau Penguasaan (*tasarruf*), atau Ketuhanan (*rububiya*), atau akal (*aql*), atau Kekuasaan atau Pengetahuan atau tempat Sifat-sifat Tuhan. Namun, ruh menjadi tangga (*mirqad*) untuk mengetahui Penciptanya, karena terdapat persesuaian dan persamaan (*muwazana*).¹⁰⁸

Haruslah dicermati bahwa di sini al-Ghazali menafsirkan istilah *nafs* dalam hadis *Delphic* sebagai ruh. Seperti kita telah melihat dalam *Mishkat*, akal, ruh dan jiwa adalah sama. Karena persesuaian antara Tuhan dan ruh, seorang yang mengetahui ruhnya, maka dia mengetahui Tuhannya. Persesuaian ini merupakan persesuaian tindakan pada pembahasan sebelumnya. Karena tindakan ruh seperti tuan atas tubuhnya, disamakan dengan tindakan Tuhan atas makrokosmos. Jadi, ruh memiliki Sifat-Sifat Tuhan dalam dirinya, dan dengan mengetahui dirinya, dapat memahami Sifat-Sifat Tuhan, Penguasa makrokosmos. Akhirnya, pada kutipan di atas, dikatakan bahwa pengetahuan diri manusia juga dapat membimbing pengetahuannya tentang alam semesta, namun di sini pengetahuan tentang alam semesta tidak berhubungan secara jelas dengan pengetahuan tentang Tuhan, karena hubungan antara Tuhan dan Alam semesta tidak dibahas sama sekali.

Ibn 'Arabi

Antropologi Ibn 'Arabi seringkali diberi nama dengan teori Manusia Sempurna. Benar bahwa Ibn 'Arabi adalah pemikir pertama yang menggunakan istilah “Manusia Sempurna” dalam pengertian teknis.¹⁰⁹ Namun, meskipun istilah tersebut menjadi kosa kata umum para pengikut Ibn 'Arabi pada masa berikutnya, dan menjadi masyhur terutama dengan karya al-Jili “*al-Insan al-Kamil fi Ma'rifat a-Awakhir wa a-Awa'il*.”¹¹⁰ Ibn 'Arabi sendiri jarang menggunakan istilah tersebut dalam sejumlah karyanya. Misalnya, istilah ini digunakan hanya sekali dalam tiga karyanya yang penting tentang metafisika yang diedit oleh H.S. Nyberg.¹¹¹ Istilah ini sama sekali tidak muncul dalam karyanya Ibn 'Arabi *Shajarat al-Kawn*.¹¹² Meskipun, S.H. Nasr berpendapat bahwa karya ini secara khusus berkaitan dengan ide tentang Manusia Sempurna.¹¹³ Dalam karyanya yang sempurna dan paling berpengaruh, *Fusus al-Hikam*, istilah ini digunakan hanya tujuh kali.¹¹⁴ Pada bagian ini, kita akan mengkaji filsafat manusia Ibn 'Arabi, yang diistilahkan dengan “*Insan Kamil*,” dilambangkan Adam yang diciptakan sesuai dengan citra Tuhan.

Adam Manusia Sempurna

Dalam *Fusus al-Hikam*, istilah “Manusia Sempurna” digunakan untuk mendiskripsikan Adam. Sungguh, tiga contoh istilah ini muncul dalam bab yang membahas tentang Adam. Jadi, konsep Manusia Sempurna berhubungan dengan spekulasi Ibn 'Arabi tentang Adam, yang diciptakan sesuai

dengan citra Tuhan sebagai khalifah-Nya di muka bumi. Di bawah ini gambaran Manusia Sempurna secara lebih jelas.

Iblis adalah (hanya) bagian alam semesta, dan penggabungan (*jami'iyā*) (yang dimiliki Adam) ini tidak terdapat pada Iblis. Karena (gabungan ini), Adam menjadi khalifah. Jika dia tidak terealisasi sesuai citra-Nya yang mengangkatnya khalifah di bumi, tentu dia tidak akan menjadi khalifah. Dan jika terdapat dalam dirinya segala sesuatu yang dibutuhkan oleh subyek-subyeknya, untuk siapa dia dijadikan sebagai khalifah — karena ketergantungan mereka kepadanya, ini merupakan kewajiban, penting bahwa dia memberikannya segala sesuatu yang mereka perlukan — Dia tidak akan menjadikan khalifah atas mereka. Oleh karena itu, kekhilafahan hanya cocok untuk Manusia Sempurna. Dia (Tuhan) menyusun bentuk lahirnya (*sura zahira*) dari realitas-realitas (*haqaiq*) alam semesta dan bentuknya, dan dia menciptakan bentuk batinnya (*sura batina*) sesuai dengan citra yang dimiliki-Nya.¹¹⁵

Dalam kutipan di atas, Adam dipandang sebagai “gabungan.” Konsep “gabungan” (*jam'iyā*) adalah salah satu kata kunci antropologi Ibn 'Arabi yang paling penting. Pada awal bab tentang Adam, dikatakan bahwa Tuhan ingin melihat Esensi-Nya (*'Ayn*) pada makhluk gabungan (*kawn jami'*) yang mencakup (*yahsur*) semua urusan-Nya (*amar*), dan dia menciptakan Adam.¹¹⁶ Namun, apakah manusia merupakan gabungan? Seperti tampak dalam kutipan di atas, dia adalah gabungan dari citra Tuhan dan bentuk alam semesta. Pada halaman sebelumnya, Ibn 'Arabi menulis, komentar tentang

ayat al-Qur'an, "Apakah yang menghalangimu sujud kepada Adam yang telah Ku-ciptakan dengan kedua tangan-Ku"?

Apa yang menghalanginya (yaitu, setan) (sujud kepada Adam) karena (Adam memiliki) gabungan (*jami'*) dua citra, yaitu citra alam semesta dan citra Tuhan.¹¹⁷

Bentuk luar Adam secara jelas menunjukkan tubuh fisik manusia, dan bentuk dalam adalah bagian jiwanya. Lebih jauh kaitannya dengan masalah ini, Ibn 'Arabi menafsirkan secara jelas hadis *nawafil*, "Aku (Tuhan) menjadi pendengarannya ketika dia mendengar, penglihatannya ketika dia melihat." Oleh karena itu, Dia berfirman dalam hadis, "Aku menjadi pendengaran dan penglihatannya," Dia tidak berkata "Aku menjadi mata dan telinganya," karena untuk membedakan dua bentuk (yaitu, mata dan telinga dunia fisik).¹¹⁸

Juga pada bagian akhir pembahasan Adam, Ibn 'Arabi menyimpulkan pembahasannya sebagai berikut:

Kamu telah mengetahui hikmah pembentukan (*nash'a*) Adam, Aku maksudkan bentuk luarnya; juga kamu telah mengetahui bentuk jiwa (ruh) Adam, aku maksudkan bentuk batin ... dan perkataannya, "takutlah kepada Tuhanmu," jadikanlah apa-apa yang tampak bagimu (*ma zahara minkum*) sebagai perlindungan (*wiqaya*) bagi Tuhanmu, dan jadikanlah apa-apa yang ada dalam batinmu (*ma batana minkum*) adalah Tuhanmu, perlindungan bagimu.¹¹⁹

Kita telah melihat pada bab pertama pembahasan ini bahwa dalam tradisi Yahudi-Kristen teori dua sifat manusia menjadi wacana umum. Dalam tradisi tersebut, sisi dalam

(batin) merupakan sifat ketuhanan manusia yang mengacu pada jiwa, atau ruh, sementara sisi luar (lahir) merupakan sifat duniawi manusia yang merujuk pada tubuh. Jadi, ruh adalah yang pertama diciptakan sesuai dengan citra Tuhan. Oleh karena itu, pemikiran Ibn 'Arabi di atas termasuk dalam tradisi ini. Juga dalam karyanya yang lain, dia seringkali merujuk pada pembahasan ini. Dia menulis dalam: *Insha' al-Dawai'r*.

Manusia mencakup dua bentuk (*nuskhatan*), yaitu bentuk lahir dan bentuk batin. Bentuk lahir sama dengan alam semesta ... dan bentuk batin sama dengan kehadiran Tuhan.¹²⁰

Terkadang kekhalifahan itu dialamatkan khusus pada jiwa. Misalnya, dalam *al-Futuh al-Makkiya*, setelah menjelaskan jiwa-jiwa individu (*al-nufus al-juz'iyah*) sebagai ruh yang ditiupkan oleh Tuhan (*al-ruh al-manfukh*), Ibn 'Arabi menulis:

Tuhan memerintahkan mereka (jiwa-jiwa individu) mengatur (*tadbir*) tubuh, dan mengangkatnya sebagai khalifah atas tubuh, sehingga nyata baginya jiwa-jiwa itu bahwa mereka adalah para khalifah dalam tubuh.¹²¹

Kekhalifahan jiwa atas kerajaan tubuh dan pengaturan tubuh merupakan bahasan utama kitab *al-Tadbirat al-Ilahiya al-Mamlaka al-Insaniya*.

Meskipun demikian, gabungan (*jam'iyah*) atau totalitas (*majmu'*) yang Tuhan berikan pada Adam, dan karena itu dia menjadi khalifah, juga ditafsirkan oleh Ibn 'Arabi dengan istilah yang bersifat lebih metafisika dan teologi. Jadi, Adam

mencerminkan seluruh realitas (*haqa'iq*) alam semesta, yaitu bentuk lahirnya, dan Nama-Nama Tuhan yang merupakan bentuk batinnya. Kutipan di atas yang pertama menggambarkan Manusia Sempurna, dikatakan bahwa, jika segala sesuatu tidak ditemukan dalam dirinya yang diperlukan oleh subjeknya, tentu dia tidak akan menjadi khalifah. Apa yang dibutuhkan dirinya adalah semua realitas wujud di alam semesta. Berikut penjelasan Manusia Sempurna yang lebih gamblang dalam *Fusus al-Hikam* dalam aspek penggabungannya.

Dia (Tuhan) menciptakan ringkasan (*mukhtasar*) yang berharga ini, yaitu Manusia Sempurna, semua Nama-Nama Tuhan dan realitas-realitas yang ada di luar dirinya di alam semesta yang lebih besar, yakni terpisah darinya. Dan Dia menjadikan Adam ruh alam semesta.¹²²

Konsep “realitas” dan “Nama-Nama Tuhan” diambil oleh Ibn 'Arabi dari teologi Islam dan penggunaan istilah ini terkait erat dengan pandangan metafisiknya. Oleh karena itu, untuk memahami konsep “penggabungan” secara lebih mendalam, harus mengkaji fungsi ontologi dan epistemologi realitas alam semesta dan Nama-Nama Tuhan dalam pandangan metafisikanya. Dalam dua bagian yang berikutnya, dua konsep tersebut dijelaskan secara berurutan, dan implikasi setiap konsep hubungannya dengan penafsirannya tentang hadis *imago Dei* akan dibahas secara mendetail.

Teori Pengetahuan

Konsep “realitas” seringkali digunakan oleh Ibn ‘Arabi searti dengan konsep “makna” dan sungguh terkait dengan epistemologinya. Ibn ‘Arabi mendefinisikan pengetahuan sebagai berikut:

Sekarang pertama kita mengatakan bahwa pengetahuan berarti realitas (*haqiqa*) dalam fikiran (*nafs*), yaitu realitas yang menghubungkan dirinya dengan non wujud dan wujud, sesuai dengan realitasnya atas dasar ia ada (dalam masalah suatu wujud) atau akan wujud (dalam masalah non wujud), atau ia akan menjadi ada. Realitas ini dinamakan pengetahuan.¹²³

Meskipun agak tidak jelas, definisi pengetahuan di atas sangat penting untuk memahami epistemologinya. Definisi itu bersifat ambiguitas, karena istilah “realitas” digunakan dua kali dalam definisi di atas: *pertama*, suatu realitas dalam fikiran sebagai pengetahuan, *kedua* sebuah realitas atas dasar yang sesuatu itu ada. Ibn ‘Arabi selalu mensyaratkan “Realitas” bersifat “universal” (*kulliya*) dan “dapat dipahami dalam fikiran” (*ma’qulat fi al-dhihn*), dan dia memberikan contoh “realitas” sebagai berikut:

Ketahuilah bahwa kayu pada gilirannya bukan sebuah bentuk khusus kekayuan (*udiyā*), jangan membayangkan kekayuan kecuali sebagai realitas yang dapat dipahami dan komprehensif (*al-haqiqa al-maa’quliya al-jami’a*). Ia ditemukan pada setiap kursi dan tempat tinta, keseluruhannya tanpa pengurangan

atau penambahan. Meskipun banyak realitas di dalamnya, seperti kekayuan (*al-'udiya*), bujur (*istiha-liya*), persegi empat (*tarba'iya*), kuantitas (*kammiya*), dan seterusnya. Setiap realitas itu semua dapat ditemukan seluruhnya.¹²⁴

Jadi kayu, bujur, segi empat dan kuantitas, semua itu dinamakan realitas. Dalam *Fusus al-Hikam*, dia juga menjelaskan istilah universal (*al-umur al-kulliya*) dengan istilah “realitas”.

Predikasi (*hukum*) objek-objek nyata dapat direduksi menjadi objek universal sesuai dengan apakah realitas-realitas nyata yang ada menuntutnya, seperti hubungan pengetahuan dengan yang mengetahui dan hidup dengan kehidupan. Hidup merupakan realitas yang dapat dipahami (*haqiqa ma'qulat*) dan pengetahuan juga merupakan suatu realitas yang dapat dipahami yang merupakan bentuk kehidupan yang berbeda.¹²⁵

Jadi, konsep abstrak seperti pengetahuan, dan kehidupan merupakan realitas yang dapat dipahami. Begitu juga dalam *al-Futuhat al-Makkiya*, dia menyebutkan realitas kemanusiaan (*insaniya*).

Meskipun Zaid tidak sama dengan 'Amr berkaitan dengan bentuknya, dia sama dengan 'Amr dalam hal kemanusiaan (*insaniya*). Dia tidak berbeda dari 'Amr. Jika dia tidak lain dari 'Amr dalam hal kemanusiaan, maka dia bukanlah kembarannya, akan tetapi keduanya adalah sama. Realitas kemanusiaan tidak dapat terbagi, nampaknya ia terdapat pada setiap

manusia secara keseluruhan, bukan sebagian. Tidak ada kesamaan manusia seluruhnya. Kesamaan itu juga diterapkan pada semua realitas lain.¹²⁶

Dari contoh penggunaan “realitas,” di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa realitas-realitas bersifat universal, yaitu konsep abstrak, searti dengan “makna” (*ma’na*).

Sekarang, adalah jelas mengapa istilah “realitas” digunakan dua kali dalam definisi pengetahuan sebagaimana yang dikutip di atas. *Pertama*, ia bersifat universal yang terdapat pada wujud tertentu, *kedua* ia bersifat universal dalam pikiran manusia, sebagai pengetahuan tentang sesuatu. Contohnya, dalam hal pengetahuan manusia tentang anjing, *modus operandi*-nya sebagai berikut: terdapat realitas tentang anjing, yaitu “*dogness*” pada anjing tertentu yang ada *in concreto*. Ketika manusia memahami anjing tertentu, realitas anjing masuk dalam pikiran, dan di sini realitas adalah pengetahuannya tentang anjing.

Sebagaimana, kami telah menjelaskan konsep “realitas” dan teori pengetahuan Ibn ‘Arabi tentang persepsi manusia. Sekarang kami akan meneruskan salah satu poin epistemologinya yang paling khas, yaitu persamaan antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan, dan selanjutnya teorinya tentang pengetahuan non-persepsi, yang memiliki hubungan sangat mencolok. Tulisan tentang epistemologinya yang paling ringkas dan jelas dapat ditemukan dalam karya kecil, *Insha’ al-Dawa’ir*, yang kemudian banyak dimasukkan ke dalam *al-Futuh al-Makkiya*.¹²⁷

Dalam karya ini, dia selalu menyamakan antara pengetahuan manusia dan pengetahuan Tuhan dalam penjelasan teori pengetahuan dan dia menamakan persamaan ini dengan persesuaian (*mudahat*). Namun, terdapat perbedaan mendasar antara keduanya. Pengetahuan Tuhan adalah persepsi (*idrak*) yang terbedakan (*mufassal*) dalam kesatuan (*mujmal*), sementara di sisi lain, manusia dapat mengetahui kesatuan hanya melalui perbedaan, misalnya lewat objek-objek temporal yang hanya terjadi di alam semesta yang bersifat fenomenal.¹²⁸ Dalam ungkapan lain, pengetahuan Tuhan berjalan secara deduktif dari umum ke yang khusus, sementara pengetahuan manusia berjalan secara induktif dari yang khusus ke yang umum. Tentang masalah Tuhan, Ibn 'Arabi berpendapat, seperti para filosof Islam bahwa pengetahuannya tidak memerlukan indera persepsi wujud tertentu *in concreto*.¹²⁹ Dia tidak mengetahui rincian makhluk yang ada di alam semesta. Pengetahuannya bersifat universal, dan Dia dapat membedakan pengetahuan universal ini kapanpun dia menginginkannya, dan dengan cara ini, Dia dapat memperoleh pengetahuan khusus, yang mencakup kombinasi tertentu hal-hal yang bersifat universal.

Kesatuan (tak terbedakan) ini, pengetahuan paling universal yang oleh Ibn 'Arabi dinamakan sebagai "realitas yang sebenarnya" (*haqiqat al-haqa'it*) atau *summum genus (jins al-ajnas)*.¹³⁰ Realitas sebenarnya adalah pengetahuan Tuhan; namun ia juga merupakan pengetahuan manusia, hanya saja dia (manusia) memperoleh pengetahuannya melalui pengetahuan *particular*. Meskipun *modus operandi*-nya berbeda,

akhirnya pengetahuan manusia dan Tuhan adalah sama. Dan menurut Ibn 'Arabi di sini letak rahasia persesuaian antara Tuhan dan Manusia.¹³¹ Masalah ini akan menjadi lebih jelas dalam bahasan pengetahuan diri.

Kita telah memahami bagaimana manusia memperoleh pengetahuan wujud *in concreto* melalui indera persepsi. Namun, menurut Ibn 'Arabi manusia dapat juga mengetahui bentuk tertentu non wujud, misalnya non wujud yang eksistensinya adalah mungkin secara logika, seperti “hewan” atau “burung phoenix.” Jika, pengetahuan manusia selalu tergantung padanya, dan tergantung kepadanya, bagaimana pengetahuan tersebut bisa menjadi mungkin? Dia menjawab pertanyaan ini dengan mengajukan konsep *mithl*.¹³² Dia menulis:

Pengetahuan menghubungkan dirinya dengan non wujud melalui hubungan dirinya dengan *mithl* yang ada dari non wujud.¹³³

Mithl terutama berarti salinan, yaitu citra mental yang diciptakan dalam pikiran setelah mempersepsi objek nyata. Oleh karena itu, ia bisa dianggap sebagai suatu wujud dalam pengetahuan, meskipun bukan *in concreto*. Lebih jauh, Ibn 'Arabi menjelaskan secara lebih rinci *modus operandi* pengetahuan non wujud manusia *in concreto* melalui *mithl*.

Salah satu dari persyaratan hubungan pengetahuan dengan objek pengetahuan, yaitu salah satu individu tunggal dari yang asli menjadi ada (*in concreto*), atau sebagian darinya hadir menyebar ke dalam wujud yang

berbeda, melalui yang memiliki gabungan wujud baru muncul (dalam pikiran), yang kamu ketahui sementara ia masih berupa non wujud *in concreto*. Ia (wujud baru dalam pikiran) menjadi sebuah salinan (*mithl*) bagi non wujud. Jadi, pengetahuanmu hanya merupakan hubungan pandanganmu atas wujud dan realitas (*haqiqa*).¹³⁴

Oleh karena itu, pengetahuan manusia tentang seekor hewan adalah mungkin, karena semua bagian yang terdapat dalam hewan ada secara sporadis dalam wujud yang berbeda, dan tidak sama dengan masalah kemutlakan non wujud, seperti halnya Tuhan, seorang dapat menggabungkan semua bagian-bagian pokok, dan salinan dari seekor hewan yang selanjutnya diciptakan dalam pikiran menjadi objek pengetahuan.

Tentang pengetahuan non wujud manusia akan dibahas. Namun, sebagaimana kami telah menjelaskan di atas, Tuhan tidak memiliki persepsi pengetahuan hal-hal yang bersifat kebetulan. Dari sudut pandang Tuhan, semua hal-hal yang bersifat kebetulan adalah non wujud. Oleh karena itu, pengetahuan-Nya tentang yang kebetulan harus berjalan atas prinsip yang sama, seperti pengetahuan non wujud manusia *in concreto*. Di bawah ini, Ibn 'Arabi menjelaskan pengetahuan Tuhan tentang manusia dan alam semesta, dan di sini Ibn 'Arabi memperkenalkan tema *homo Imago Dei*.

Kamu harus mengetahui, bukan karena kenyataan bahwa manusia ada dalam bentuk (*'ala al-sura*), pengetahuan tidak akan menghubungkan dirinya dengan sesuatu yang bersifat temporal (*al-hadis*) yang

secara abadi terjadi dan terus terjadi melalui bentuk wujud yang abadi (*al-sura al-maujudat al-qadima*), di mana manusia diciptakan. Dan seluruh alam semesta diciptakan seperti bentuk manusia. Jadi, alam semesta juga wujud dalam bentuk dimana manusia diciptakan.¹³⁵

Meskipun pernyataan di atas agak sulit dipahami, di sini jelas bahwa tema *homo imago dei* dilengkapi dengan tema *mundus imago hominis*. Pengetahuan Tuhan yang abadi berhubungan dengan bentuk yang ada secara abadi, yang tiada lain kecuali diri-Nya sendiri. Meskipun Tuhan tidak memiliki pengetahuan persepsi tentang manusia dan alam semesta, pengetahuan Tuhan tentangnya adalah mungkin melalui pengetahuan-Nya tentang citra-Nya, karena alam semesta dan manusia diciptakan sesuai dengan citra-Nya. Jadi, kita dapat menyimpulkan bahwa satu-satunya objek pengetahuan universal Tuhan, tidak terbedakan dimana Dia dapat memahami perbedaan, adalah “bentuk yang ada secara abadi” ini, yaitu bentuk-Nya. Pemikiran Ibn ‘Arabi itu bahwa Tuhan mengetahui hanya bentuk-Nya adalah sungguh sangat dekat dengan pemikiran Ibn Sina bahwa Tuhan mengetahui eksistensi partikular dengan mengetahui diri-Nya. Sungguh, Ibn ‘Arabi menjelaskan persamaan pengetahuan diri Tuhan dengan pengetahuan-Nya tentang alam semesta secara lebih jelas dalam ‘*Uqlat al-Mustawfiz*. Dan hadis *imago Dei* digunakan dalam konteks ini.

Tuhan mengetahui diri-Nya, kemudian mengetahui alam semesta. Jadi, alam semesta muncul dalam

bentuk, dan Tuhan menciptakan manusia sebagai ikhtisar yang berharga, dimana Dia menyatukan konsep (*ma'ani*) dunia yang lebih besar, dan Dia menjadikan manusia salinan (*nuskha*) yang menyatukan keduanya, yaitu segala sesuatu yang ada di alam semesta yang lebih besar dan Nama-Nama Tuhan yang merupakan kehadiran Tuhan. Berkaitan dengan hal ini Nabi bersabda: “Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.” Karena alasan ini, kita mengatakan bahwa alam semesta hadir sesuai dengan citra itu.¹³⁶

Dalam *Insha' al-Dawa'ir*, teori pengetahuan diri diungkapkan dalam bentuk yang lebih umum dan tidak jelas:

Adalah penting bahwa setiap orang yang mengetahui, tanpa pengecualian dan pengkhususan, terdapat suatu wujud dalam pikirannya (*fi nafsihi*) dan *in concreto*, menjadi seorang yang mengetahui dirinya sendiri dan orang yang paham tentang dirinya. Setiap objek pengetahuan lain baik wujud dalam bentuknya (orang yang mengetahui) (*'ala suratih*), dimana pengetahuan dia (orang yang mengetahui) merupakan *mithal* (paradigma/salinan) darinya (objek pengetahuan itu), atau wujud dalam beberapa bagian bentuknya. Dengan cara ini, seorang menjadi orang yang mengetahui objek-objek tentang suatu pengetahuan, karena dia adalah orang yang mengetahui dirinya. Dan pengetahuan dirinya ini menentukan objek-objek pengetahuan.¹³⁷

Seluruhnya pernyataan di atas sayangnya sangat sulit dipahami. Salah satu alasannya, di sini Ibn 'Arabi membuat pernyataan umum yang tidak jelas secara sengaja, sehingga

dapat diterapkan pada pengetahuan Tuhan dan manusia. Jadi, bagian ini memerlukan analisis antara keduanya (pengetahuan manusia dan Tuhan) secara terpisah.

Pertama, ketika kita menerapkan bagian di atas pada pengetahuan Tuhan, pemikirannya sebagai berikut: Tuhan adalah Zat yang mengetahui diri-Nya, Zat yang memahami diri-Nya. Oleh karena itu, objek pertama pengetahuan-Nya adalah diri-Nya. Semua objek pengetahuan selain diri-Nya berada dalam citra-Nya secara keseluruhan ataupun dalam beberapa bagian citra-Nya. Dalam pembahasan tema *homo imago dei* dan *mundus imago hominis*, objek pengetahuan yang ada secara utuh sesuai dalam citra-Nya tentu manusia dan alam semesta. Namun, pemikirannya terdengar aneh. Ini karena dalam hal pengetahuan Tuhan, “salinan” nyata-nyata tidak merupakan arti *mithal* yang memadai. Sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, arti *mithal* yang pasti adalah objek pengetahuan yang ada dalam pikiran orang yang mengetahui. Dalam kaitannya dengan manusia, *mithl* tergantung pada persepsi indera tentang wujud *in concreto*. Di sisi lain, dalam hal pengetahuan Tuhan yang abadi, objek pengetahuan tidak tergantung pada persepsi indera; sebaliknya secara jelas dikatakan bahwa dari sudut pandang Tuhan, wujud pengetahuan yang ada sebelumnya *in concreto*. Jadi, dalam hal pengetahuan Tuhan, penerjemahan terbaik istilah *mithal* adalah “paradigma, bentuk,” dan dalam pengertian ini, menjadi sangat dekat dengan ide Plano (*mithal*).¹³⁸

Ketika kita mengartikan istilah *mithal* dengan “paradigma,” pada bagian di atas berarti bahwa Tuhan Sendiri

adalah bentuk dan paradigma manusia dan alam semesta. Di satu sisi, kita mengetahui dari bagian sebelumnya bahwa pengetahuan itu sendiri adalah “bentuk yang ada secara abadi.” Jadi, bentuk manusia dan alam semesta tak lain kecuali bentuk Tuhan yang ada selamanya. Sebagaimana telah kita lihat pada bagian pertama, ini adalah doktrin yang lazim dalam tradisi Yahudi-Kristen tentang teologi citra. Pun dalam paham Gnostis dan para pendeta Kristen masa awal. Istilah *eikon* digunakan dalam dua hal: *Urmensch* yang bersifat langit dalam paham Gnostis dan Kristus, *Logos* dalam Kristen dinamakan *eikon* dalam arti “bentuk, asli,” dan juga manusia duniawi disebut *eikon* dalam arti “salinan” *Urmensch* samawi atau *Logos*. Dalam hal yang sama, Ibn 'Arabi menamakan manusia yang diciptakan dalam citra *mithl*-Nya (salinan). Dalam bahasa lain, citra Tuhan merupakan sebuah paradigma, model (*mithl*) manusia, dan manusia adalah sebuah salinan (*mithl*) dari citra-Nya. Ibn 'Arabi menulis: “*mithl* adalah manusia, juga *mithl* adalah citra dimana dia diciptakan”.¹³⁹

Dengan cara ini, Ibn 'Arabi menafsirkan pemikiran Ibn Sina bahwa Tuhan hanya mengetahui diri-Nya sebagaimana “Tuhan mengetahui Citra-Nya.” Seperti halnya dia mengikuti Ibn Sina dalam pendapatnya bahwa pengetahuan diri Tuhan, yaitu pengetahuan-Nya tentang citra-Nya, sama dengan pengetahuan partikular-Nya, yaitu pengetahuan-Nya tentang manusia dan alam semesta.

Akhirnya, mengenai objek-objek pengetahuan yang terdapat dalam beberapa bagian citra-Nya, objek pengetahuan itu harus dijadikan beberapa wujud partikular di alam semesta.

Wujud partikular itu diketahui melalui perbedaan yang Tuhan pahami dalam keseragaman, yaitu citra-Nya, meskipun Dia memiliki berbagai macam persepsi langsung tentang wujud partikular.

Argumen di atas adalah modifikasi Ibn 'Arabi secara mendasar terhadap doktrin Ibn Sina tentang pengetahuan diri Tuhan. Namun, Ibn 'Arabi menegaskan bahwa *modus operandi* pengetahuan di atas tidak hanya dapat diterapkan pada Tuhan, tetapi juga pada manusia. Dengan kata lain, dia mencoba menguatkan bahwa dalam pengetahuan manusia, begitu juga pengetahuan diri sama dengan pengetahuannya tentang alam semesta. Penting untuk diperhatikan bahwa al-Ghazali menyatakan kemustahilan doktrin Ibn Sina tentang pengetahuan diri Tuhan diterapkan pada pengetahuan manusia.

Apakah pengetahuan Tuhan tentang semua spesies dan *genera*, yang memiliki jumlah tidak terbatas, sama dengan pengetahuan diri-Nya, ataukah tidak? ... tetapi jika kamu mengatakan bahwa ia adalah sama, mengapa kamu sendiri tidak berkelompok dengan orang yang mengklaim bahwa pengetahuan manusia tentang segala sesuatu selain dari dirinya sama dengan pengetahuan dirinya dan dengan esensinya? Dan siapapun dia yang membuat pernyataan ini pasti bodoh.¹⁴⁰

Bagaimanapun juga, merupakan pernyataan “bodoh” yang Ibn 'Arabi kemukakan di sini.

Karena hubungan antara tema *homo imago Dei* dan *mundus homini*, penerapan doktrin pengetahuan diri manusia

kelihatan mudah. Karena seluruh alam semesta diciptakan sesuai dengan citra manusia. Oleh karena itu, manusia merupakan model dan paradigma alam semesta. Objek pengetahuan yang ada pada beberapa bagian citranya tentu juga menjadi bagian wujud alam semesta, karena citra dimana alam semesta diciptakan harus mencakup setiap wujud partikular di alam semesta. Jadi, sebagaimana Tuhan, manusia dapat mengetahui seluruh wujud partikular alam semesta yang tercakup dalam citranya dengan mengetahui citranya. Jika, manusia merupakan bentuk alam semesta, maka wujud partikular yang tercakup dalam bentuknya harus juga menjadi bentuk-bentuk wujud partikular *in concreto*. Dia dapat mengetahui bentuk-bentuk partikular yang tercakup dalam bentuknya hanya dengan memahami dan mengetahui bentuknya.

Namun, di sini muncul suatu kesulitan. Pemikiran di atas nampaknya bertentangan dengan pemikiran empiris sebelumnya yang dari sudut pandang manusia, wujud *in concreto* mendahului wujud dalam pengetahuan. Sebagaimana, telah kami jelaskan, dalam hal pengetahuan manusia *mithl* harus ditafsirkan sebagai “salinan,” bukan sebagai model, paradigma. Perbedaan dasar antara pengetahuan manusia dan Tuhan nampaknya hilang, dan keduanya sepenuhnya menjadi sama. Meskipun Ibn 'Arabi tidak menyelesaikan pertentangan ini secara jelas, nampaknya dia memberikan solusi dengan membedakan antara pengetahuan yang tak terbedakan dan pengetahuan yang terbedakan. Atas dasar perbedaan ini, penyelesaiannya menjadi sebagai berikut; meskipun objek pengetahuan

dalam pikiran manusia, yaitu citranya dimana alam semesta diciptakan, mencakup semua rincian-rincian fenomena alam semesta secara potensial, ia masih belum terbedakan. Contohnya, ketika seorang melihat sebatang pohon *in concreto* melalui pohon ini, adalah tak terbedakan dalam pikirannya yang terbedakan. Dengan menggunakan ekspresi yang dimilikinya, manusia dapat mengetahui yang tak terbedakan, yaitu citranya secara berbeda hanya melalui beberapa wujud partikular temporal dalam fenomena alam semesta.

Kita akan mengkaji doktrinnya tentang pengetahuan diri sehingga kita dapat memahami kesamaan pengetahuan antara Tuhan dan manusia secara lebih jelas. Pengetahuan manusia tentang citranya, yang tak terbedakan, adalah tak lain kecuali “realitas yang sebenarnya,” yaitu pengetahuan Tuhan yang tak terbedakan. Ini makna sesungguhnya penjelasannya tentang manusia sebagai gabungan seluruh realitas alam semesta. Namun, tidak seperti Tuhan, manusia tidak dapat membedakan semua realitas yang inheren dalam dirinya kecuali melalui persepsi indera atas wujud-wujud partikular *in concreto*. Ibn ‘Arabi menulis:

Ini (realitas sebenarnya) merupakan sumber alam semesta bagi seluruh wujud, dan ia dapat dipahami dalam pikiran, namun bukan wujud *in concreto* ... Ia berada di berbagai wujud sebagai suatu realitas yang tidak terbagi dan bertambah, atau tidak berkurang. Wujudnya berasal dari munculnya wujud-wujud partikular, keduanya bersifat abadi dan temporal. Jika bukan karena wujud-wujud konkrit, kita tidak akan memahami realitas-realitas tentang berbagai wujud itu.

Meskipun wujudnya bergantung pada wujud individu-individu, pengetahuan individu-individu dengan suatu cara yang terbedakan tergantung pada pengetahuan tentangnya, karena barang siapa tidak mengetahuinya, maka tidak dapat membedakan di antara berbagai wujud. Misalnya, kita akan mengatakan bahwa benda-benda yang tidak terorganik, para malaikat, dan keabadian merupakan kesatuan dan sesuatu yang sama, karena seorang tidak dapat mengetahui realitas-realitas, dan kemudian seorang tidak mengetahui dengan apa dia dapat membedakan wujud satu sama lain.¹⁴¹

Jadi, dalam masalah pengetahuan manusia tentang alam semesta, berbagai realitas yang inheren dalam dirinya dan wujud-wujud *in concreto* adalah saling bergantung; kita tidak bisa memahami berbagai realitas secara berbeda, jika bukan karena wujud *in concreto*, namun kita tidak dapat mengetahui sebenarnya wujud *in concreto*, jika realitas-realitas alam semesta tidak menyatu pada kita sebelumnya, sekalipun sama.

Kita telah mengetahui bagaimana Ibn 'Arabi menggabungkan tema *homo imago Dei* dengan doktrin pengetahuan diri. Namun, meskipun pada bagian di atas identifikasi pengetahuan diri manusia dan pengetahuannya tentang alam semesta disusun, bagian penting yang lain tentang doktrin pengetahuan diri, misalnya tema *Delphic* (identifikasi pengetahuan diri manusia dan pengetahuannya tentang Tuhan) adalah sedikit. Pada bagian berikut, secara jelas dia menggabungkan tema *homo imago Dei*, doktrin pengetahuan diri, dan tema *Delphic*. Bagian ini dapat dikatakan menjadi bagian paling penting dan penjelasan tema *imago Dei*.

Jika seorang berada dalam citra sesuatu, kemudian sesuatu ini juga merupakan citranya, sehingga dengan satu perbuatan penglihatan citra yang dimiliki orang itu, dia melihat orang itu yang berada dalam citranya (*man hua'ala suratihi*), dan dengan satu perbuatan mengetahui dirinya, dia mengetahui orang itu yang ada dalam citranya (*man huwa'ala suratihi*).¹⁴²

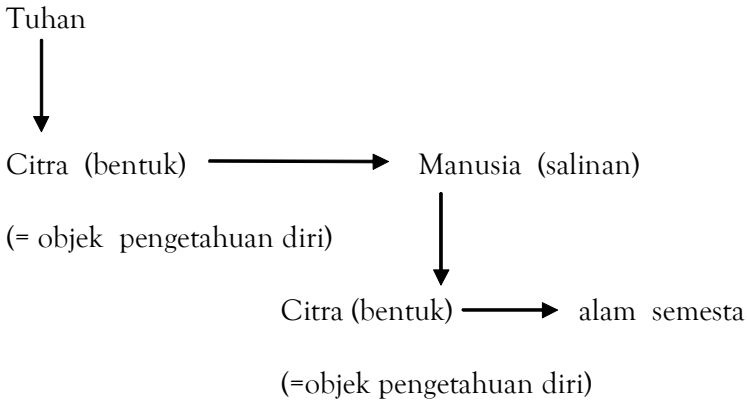
Seperti bagian sebelumnya, bagian di atas diungkapkan dalam bentuk istilah umum yang dapat diterapkan pada Tuhan dan manusia. Berkaitan dengan Tuhan, bagian pertama menyinggung tentang hadis *imago Dei*. Namun, lebih jauh Ibn 'Arabi melanjutkan dan berpendapat bahwa sebagai manusia yang berujud sesuai dengan citra Tuhan, begitu juga Tuhan dalam citra manusia. Karena citra Tuhan dan citra manusia adalah sama, dengan satu tindakan melihat citra yang dimiliki-Nya, Dia melihat manusia yang diciptakan sesuai dengan citra-Nya dan citra alam semesta yang pada gilirannya diciptakan sesuai dengan citra manusia. Dengan satu tindakan mengetahui diri-Nya, Dia mengetahui manusia dan alam semesta.

Hubungannya dengan manusia, bagian ini dapat ditafsirkan dengan dua cara, yaitu berkaitan dengan hubungan manusia dengan alam semesta, dan dengan Tuhan, karena posisi tengah manusia antara Tuhan dan alam semesta. Dan dua penafsiran ini mungkin karena ketidakjelasan ungkapan *man huwa'ala suratihi* yang memungkinkan dua penerjemahan berbeda. Terkait hubungan manusia dengan alam semesta, ungkapan tersebut harus diterjemahkan sebagaimana kutipan

di atas. Wujud alam semesta sesuai dengan citra manusia, dan karena persesuaian ini, pengetahuan diri manusia sama dengan pengetahuannya tentang alam semesta. Namun, sebagaimana telah dinyatakan sebelumnya, pengetahuan manusia yang rinci tentang alam semesta memerlukan wujud *in concreto* di alam semesta. Jadi, akan menjadi lebih tepat untuk mengatakan kaitannya dengan manusia bahwa pengetahuannya tentang alam semesta sama dengan pengetahuannya tentang dirinya.

Pada masalah kedua, misalnya hubungan manusia dengan Tuhan, ungkapan tersebut harus diartikan dengan “(dia melihat/mengetahui) seorang yang dalam citranya yang mana dia berwujud.” Kemudian seluruh bagian bermakna identifikasi pengetahuan manusia tentang dirinya dengan pengetahuannya tentang Tuhan. Jika kita menggabungkan dua hal di atas, kita dapat menyimpulkan bahwa pengetahuan manusia tentang alam semesta sama dengan pengetahuannya tentang dirinya, dan pengetahuan diri tidak lain kecuali pengetahuannya tentang Tuhan. Dengan cara ini, pengetahuan manusia tentang alam semesta, tentang dirinya, dan tentang Tuhan adalah serupa.

Pada bagian ini, kita telah melihat bagaimana epistemologinya yang menggunakan tema *imago Dei*. Kita dapat membuat skema hubungan antara Tuhan, manusia alam semesta sebagai berikut:



Teori Nama-Nama Tuhan

Sebagaimana kita telah membahas pada bagian pertama, Adam, simbol manusia, dicirikan oleh Ibn 'Arabi sebagai gabungan Nama-Nama Tuhan dan realitas alam semesta. Karena kita telah mengkaji makna gabungan realitas alam semesta pada bagian sebelumnya, pada bagian ini kami ingin menjelaskan fungsi Nama-Nama Tuhan dalam metafisika Ibn 'Arabi dan menguraikan apa yang dimaksud Ibn 'Arabi dengan “penggabungan Nama-Nama Tuhan.”

Ibn 'Arabi menafsirkan citra Tuhan dengan hadis *imago Dei*, sebagai Nama-Nama Tuhan. Dalam *Fusus al-Hikam*, dia menulis:

Karena alasan ini, Dia (Nabi) bersabda berkenaan dengan penciptaan Adam, yang menjadi contoh (*bar-nama*) yang menyatukan tanda-tanda (*nu'ut*) Kehadiran Tuhan (*hadra ilahiya*), yaitu Esensi (*dzat*), Sifat-

Sifat, dan perbuatan (*af'al*). “Tuhan menciptakan Adam sesuai dengan citra-Nya.” Dan bentuknya tak lain kecuali kehadiran Tuhan.¹⁴³

Dari kutipan di atas, jelas bahwa citra dimana Adam diciptakan merupakan Kehadiran Tuhan, yang diskripsinya merupakan Esensi, Sifat dan Perbuatan. Terdapat tiga kelompok Nama-Nama Tuhan. Jadi, seperti pendapat al-Ghazali, Kehadiran Tuhan berarti domain Nama-Nama Tuhan. Juga pada bagian lain *Fusus al-Hikam*, Ibn 'Arabi mengatakan secara jelas bahwa citra Tuhan mencakup Nama-Nama Tuhan.¹⁴⁴ Dalam *al-Futuhat al-Makkiyah*, identifikasi citra Tuhan dengan Nama-nama Tuhan dinyatakan dengan cara sebagai berikut:

Seluruh Nama-Nama Tuhan dinisbahkan padanya (manusia-Adam) tanpa pengecualian seorangpun. Jadi, Adam muncul dalam citra Nama Allah, karena nama ini mencakup semua Nama-Nama Tuhan.¹⁴⁵

Asal mula persamaan ini nampaknya berasal dari Shibli. Dan sebagaimana telah kita bahas dalam pandangan Ruzbihan Baqli dan al-Ghazali, hadis *imago Dei* selalu ditafsiri sebagai kesamaan nama-nama antara Tuhan dan manusia. Juga Abu al-Qasim al-Jurjani, guru al-Ghazali dalam paham sufi, berkata seluruh Nama-nama Tuhan yang berjumlah 99 juga dapat diterapkan oleh manusia.¹⁴⁶ Terkadang kesamaan ini dipandang menjadi suatu petunjuk kewajiban moral manusia untuk meniru sifat Tuhan, sebagaimana telah kita kaji dalam pemikiran al-Ghazali. Pemikiran semacam ini juga banyak ditemu-

kan dalam pandangan Ibn 'Arabi. Dalam *Tadribat al-Ilahiya*, dia menulis:

Adalah penting bagi khalifah ini meniru Nama-Nama Zat yang mengangkatnya sebagai khalifah, sehingga ia (yaitu, sifat Tuhan) bisa muncul dalam sifat dirinya dan perbuatannya.¹⁴⁷

Ibn 'Arabi mengatakan bahwa dia pernah menulis sebuah karya kecil tentang masalah meniru Nama-Nama Tuhan.

Terkadang kesamaan nama-nama dipandang sebagai konsep untuk mendapatkan pengetahuan Tuhan. Kesamaan nama-nama memberikan dasar teori untuk memahami pengetahuan diri manusia dan pengetahuannya tentang Tuhan, yang didukung dengan hadis *Delphic*. Kita telah melihat penjelasan teori al-Ghazali dalam masalah ini. Teori ini juga tidak sedikit dalam pemikiran Ibn 'Arabi. Dalam *al-Tadribat al-Ilahiya*, dia membagi Nama-Nama Tuhan menjadi nama-nama positif dan nama-nama negatif. Nama-nama negatif menunjukkan esensi, sedangkan nama-nama positif, dia menulis sebagai berikut:

Tuhan adalah ada (*mawjud*) dan kita juga ada (*muwjud*) dan jika tidak ada pengetahuan tentang wujud kita, kita tidak akan mengetahui makna wujud, untuk mengatakan bahwa Pencipta adalah *maujud*. Jadi, ketika Dia menciptakan dalam diri kita "pengetahuan," kita mengakui pengetahuan tentang Tuhan. Dengan cara ini, kita mengakui kehidupan Tuhan lewat kehidupan kita, Mendengar, Melihat, Berbicara melalui (pendengaran, penglihatan) kita, dan berbi-

cara meskipun tidak melalui suara kita, dan tulisan kita. Kekuasaan, Keinginan, dan Nama-nama lain, Kaya, Dermawan, Baik, Pemaaf dan Penyayang terdapat dalam diri kita. Ketika Dia menamai diri-Nya pada kita dengan Nama-Nama ini, maka kita bisa memahami nama-nama itu. Kita tidak bisa memahaminya kecuali melalui nama-nama yang Dia ciptakan dalam diri kita.¹⁴⁸

Dan dalam konteks ini, hadis *Delphic* dikutip. Melalui nama-nama dan kualitas-kualitas yang Tuhan ciptakan dalam diri kita, kita dapat mengetahui makna Nama-Nama Tuhan. Di samping doktrin-doktrin sufi tradisional tentang kesamaan nama-nama, Nama-Nama Tuhan memiliki fungsi kosmologi dalam pandangan Ibn 'Arabi. Untuk mengetahui fungsi ini, kita dapat memahami, pertama kita harus meneliti doktrinnya tentang Nama-Nama Tuhan.

Teori Ibn 'Arabi tentang Nama-Nama Tuhan, sama dengan al-Hallaj dan al-Ghazali, didasarkan pada sifat-sifat Tuhan paham *Asy'ariyah*. Menurut mereka, sifat-sifat Tuhan tidak sama dengan atau terpisah dari Esensi Tuhan. Definisi yang khas ini benar-benar sesuai dengan konsep "citra." Sebagaimana kita telah diskusikan dalam tradisi Yahudi-Kristen, "citra Tuhan" seringkali digunakan pada saat untuk mengungkapkan kesamaan dasar dengan dan berbeda dari Diri Tuhan. Dengan kata lain, citra Tuhan tidak sama dengan atau terpisah dari Tuhan.

Pertama, dia membedakan Sifat-Sifat dan Nama-Nama sebagai berikut. Semua Sifat Tuhan merupakan berbagai

realitas, misalnya universal, konsep-konsep yang dapat dipahami.¹⁴⁹ Juga mereka dinamakan “realitas Nama-Nama Tuhan” (*al-Haqa’iq al-Asma’*), yaitu makna-makna yang dimiliki oleh Nama-Nama Tuhan dan melaluinya mereka membedakan diri mereka sendiri satu sama lain.¹⁵⁰

Kedua, Nama-Nama Tuhan merupakan hubungan (*nisab*) dan kondisi-kondisi (*ahwal*) yang tidak ada atau non wujud.¹⁵¹ Dalam hubungannya dengan Tuhan, mereka sama dengan Esensinya, oleh karena itu dalam diri Tuhan, Nama-Nama tersebut belum terbedakan, dan nama “Pemberi Ni’mat” (*mun’im*) adalah sama dengan Nama “Pemberi Balasan” (*mu’adhib*).¹⁵² Di sisi lain, dalam hubungannya dengan konsep abstrak yang terdapat dalam nama-nama, yaitu hubungannya dengan “realitas-realitas,” nama-nama itu berbeda satu sama lain.

Setiap Nama menunjukkan Esensi dan konsep (*ma’na*) khusus yang ia bawa dan ia perlukan. Berkenaan dengan petunjuk Esensinya, setiap Nama mencakup semua Nama-Nama lain. Berhubungan dengan isyaratnya tentang makna (khusus) melalui yang dibedakan, ia adalah berbeda dari Nama-Nama lain... Nama itu sama dengan yang Dinamai berkenaan dengan Esensi tersebut; ia tidak sama dengan yang Dinamai terkait dengan makna khusus yang dia bawa.⁵³

Meskipun perbedaan Nama-Nama ini tetap potensial bagi Tuhan; hanya melalui penciptaan alam semesta, Nama-Nama sungguh dibedakan, karena Nama-Nama ini tidak bermakna tanpa alam semesta: Nama “Pencipta” memerlukan wujud

mahluk dan Nama “Pemaaf” membutuhkan wujud yang diberi maaf.¹⁵⁴ Dalam pengertian ini, Nama-Nama Tuhan menjadi perantara penciptaan alam semesta. Tuhan sendiri tidak memerlukan alam semesta, ia merupakan keinginginan Nama-Nama Tuhan untuk memanifestasikan dirinya di alam semesta dan untuk membedakan nama-nama satu sama lain, yang menyebabkan Tuhan menciptakan alam semesta.

Tuhan membebaskan Nama-Nama-Nya dari kekurangan dimana nama-nama itu menemukan dirinya sendiri karena non manifestasi dari berbagai efeknya.¹⁵⁵

Jadi, alam yang bersifat fenomenal ini merupakan manifestasi Nama-Nama Tuhan, dan setiap wujud di alam adalah manifestasi Nama-Nama Tuhan tertentu. Dalam *Insha' al-Dawa'ir*. Dia juga menulis:

Ketika kita menanyakan yang menjalankan kekuatan alam semesta ini, kita menemukan bahwa ia adalah Nama-Nama Indah yang memanifestasikan dirinya (*zaharat*) di alam semesta secara lengkap dan sempurna. Nama-Nama ini merealisasikan dirinya di alam semesta ini melalui akibat-akibatnya (*athar*) dan ketentuan-ketentuan (*ahkam*), tidak melalui esensi-esensinya (*dhawat*), namun melalui salinan-salinannya (*amthal*), tidak melalui realitas-realitasnya (*haqa'iq*), akan tetapi melalui pertalian yang halus (*raqa'iq*).¹⁵⁶

Istilah “ketentuan” dan “salinan” memberi kesan fungsi Nama-Nama Tuhan sebagaimana Ide Platonik, yang merupakan objek-objek pasti dan paradigma wujud duniawi. Dalam