Amorti: Jurnal Studi Islam Interdisipliner
Vol. 5, No. 3, Juli 2026, pp. 1707-1721
http://journal.amorfati.id/index.php/amorti | | ISSN 2962-9209

Wahdatul Wujud Ibn 'Arabi di Era Digital: Rekonstruksi Kesadaran Spiritual dan Etika Bermedia Sosial Santri

Reo Chandrika[a,1,*], Gazali Gazali[b,2]

[*a] UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Indonesia;
[b] UIN Sjech M. Djamil Djambek Bukittinggi, Indonesia.
[1]chandrikareo3@gmail.com; [2]gazaliimam@gmail.com
*Correspondent Author; chandrikareo3@gmail.com

ARTICLE INFO

Article history
Received:
18 April 2026
Revised:
25 May 2026
Accepted:
10 June 2026
Available online:
12 July 2026

Kata Kunci:
Wahdatul Wujud,
Ibn 'Arabi,
Santri Digital,
Tajalli

ABSTRACT

Artikel ini mengkaji relevansi konsep *Wahdatul wujud* yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi sebagai kerangka epistemologis dan etis bagi kalangan santri di tengah disrupsi teknologi digital. Latar belakang penelitian ini didasarkan pada fenomena pergeseran ruang spiritual santri dari ruang fisik pesantren ke ruang virtual media sosial, yang berpotensi menimbulkan krisis makna, fragmentasi identitas, dan hiperrealitas keagamaan. Tujuan penelitian ini adalah merekonstruksi konsep-konsep kunci *Wahdatul wujud*, martabat wujud, dan *insan kamil*, menjadi kerangka kesadaran digital yang dapat membimbing santri dalam berinteraksi dengan teknologi secara etis dan spiritual. Penelitian ini menggunakan pendekatan studi kepustakaan (*library research*) dengan metode filosofis-hermeneutik dan fenomenologi digital, menelaah sumber primer berupa *Fushush al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makkiyyah*, serta sumber sekunder berupa kajian tasawuf kontemporer dan literatur tentang religiusitas digital. Temuan penelitian menunjukkan bahwa konsep *tajalli* dapat dibaca ulang sebagai kerangka kritis untuk memahami representasi diri di media sosial, sementara *insan kamil* dapat dioperasionalkan sebagai model literasi digital yang menekankan integritas, moderasi, dan verifikasi informasi. *Novelty* penelitian ini terletak pada argumen bahwa *Wahdatul wujud* bukan sekadar doktrin metafisika klasik yang statis, melainkan dapat direkonstruksi menjadi paradigma kesadaran digital yang memosisikan hubungan Tuhan, manusia, dan teknologi dalam satu kontinum ontologis yang harmonis, bukan terpisah dan saling asing.

This is an open-access article under he CC–BY-SA license.

Pendahuluan

Transformasi digital telah menjadi salah satu kekuatan paling determinan dalam membentuk ulang lanskap kehidupan keagamaan masyarakat Muslim kontemporer, termasuk di lingkungan pesantren yang secara historis dikenal sebagai benteng konservasi tradisi keilmuan Islam klasik.[1] Kemajuan sains dan teknologi telah membawa babak baru bagi peradaban manusia, Daya jangkau yang sangat luas membuat interaksi manusia dalam dimensi ruang dan waktu semakin tak terbatas.[2] Generasi santri masa kini tidak lagi hidup dalam dikotomi yang jelas antara ruang pesantren dan dunia luar, melainkan berada dalam kondisi keterhubungan permanen (*permanent connectivity*) yang memungkinkan mereka mengakses, memproduksi, dan mendistribusikan konten keagamaan melalui platform digital secara simultan dengan aktivitas ritual dan pendidikan tradisional mereka.

Perubahan nilai dalam dakwah digital juga menyentuh aspek otoritas keagamaan. Sebelum era digital, otoritas keagamaan relatif tersentralisasi pada institusi formal seperti pesantren, universitas Islam, dan majelis ulama. Namun, sekarang otoritas itu bersifat terdesentralisasi; siapa pun dapat menjadi da'I digital asalkan memiliki pengaruh di dunia maya. Hal ini menciptakan ruang dakwah yang lebih inklusif, tetapi sekaligus membuka peluang bagi penyimpangan nilai oleh individu yang tidak memiliki kompetensi keilmuan yang memadai.[3] Jean Baudrillard menyebut kondisi semacam ini sebagai hiperrealitas, yakni situasi ketika representasi atau simulasi menjadi lebih nyata daripada realitas itu sendiri, sehingga batas antara yang asli dan yang ditampilkan menjadi kabur.[4] Dalam konteks keagamaan, hiperrealitas digital dapat memunculkan krisis makna: santri mungkin sangat aktif memproduksi konten keagamaan, namun kehilangan kedalaman pengalaman spiritual yang menjadi inti dari konten tersebut.

Di sisi lain, tasawuf, khususnya pemikiran Ibn 'Arabi tentang *Wahdatul wujud*, telah lama menjadi salah satu sumber epistemologi yang menawarkan cara memandang realitas secara holistik, di mana segala sesuatu, termasuk fenomena yang tampak profan, dipahami sebagai manifestasi (*tajalli*) dari Wujud Tunggal.[5] Konsep ini, yang sering direduksi dalam pembacaan populer sebagai doktrin "Tuhan adalah segalanya" yang berpotensi panteistik, sesungguhnya menyimpan struktur metafisika yang jauh lebih kompleks dan memiliki implikasi etis yang signifikan, terutama menyangkut bagaimana manusia (sebagai *insan kamil*) berelasi dengan seluruh aspek ciptaan, termasuk artefak teknologi yang dihasilkan oleh kreativitas manusia sebagai khalifah di bumi.

Berdasarkan kesenjangan tersebut, penelitian ini merumuskan masalah sebagai berikut: bagaimana konsep-konsep kunci dalam *Wahdatul wujud* Ibn 'Arabi, khususnya *tajalli*, martabat wujud, dan insan kamil, dapat direkonstruksi menjadi kerangka kesadaran spiritual dan etika bermedia bagi santri di era digital? Tujuan penelitian ini adalah, pertama, menelaah secara kritis konsep-konsep inti *Wahdatul wujud* dalam karya-karya primer Ibn 'Arabi dan tafsiran para sarjana otoritatif; kedua, menganalisis fenomena kehidupan digital santri melalui lensa fenomenologi; dan ketiga, merumuskan sintesis teoritik berupa paradigma kesadaran digital berbasis *Wahdatul wujud*.

---

[1] Tasya Avionita and Syahidin Syahidin, "Dinamika Agama Islam: Tantangan Dan Transformasi Dalam Konteks Kontemporer," *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2, no. 4 (2024), 108.

[2] Erfan Gazali, "PESANTREN DI ANTARA GENERASI ALFA DAN TANTANGAN DUNIA PENDIDIKAN ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0," *OASIS : Jurnal Ilmiah Kajian Islam* 2, no. 2 (2018): 96.

[3] Ferdiana Arif Huzaidi et al., "Dimensi Aksiologis Dakwah Dalam Era Digital: Transformasi Nilai Etika Dakwah Dalam Ruang Virtual," *Menulis: Jurnal Penelitian Nusantara* 1, no. 6 (2025): 741.

[4] Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation, Terj. Sheila Faria Glaser* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1994), 1-6.

[5] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), 3-10.

Santri dipilih karena mereka adalah kelompok berlatar belakang agama kuat yang kini hidup di dua dunia: dunia pesantren yang sarat nilai moral-tradisional, dan dunia digital yang serba instan dan bebas. Posisi ini membuat santri sangat paradoks; mereka punya potensi besar menjadi pelopor etika (*akhlakul karimah*) di internet, tetapi di sisi lain juga rentan terseret arus negatif seperti hoaks dan ujaran kebencian. Meneliti santri sangat penting untuk melihat bagaimana kesadaran spiritual dapat membentengi mereka agar tidak gagap moral di media sosial, sekaligus menjadi contoh nyata bagi masyarakat umum dalam bermedia sosial dengan bijak. Sedangkan teori *Wahdatul Wujud* (Kesatuan Wujud) Ibn 'Arabi ini meruntuhkan dinding pembatas tersebut dengan menegaskan bahwa dunia digital pun adalah bagian dari penampakan (*tajalli*) kuasa Tuhan, sehingga tidak ada ruang yang bebas dari pengawasan-Nya. Dengan kesadaran ini, aktivitas digital bukan lagi sekadar urusan ketik-mengetik di layar ponsel, melainkan sebuah tanggung jawab spiritual di mana menyakiti orang lain lewat komentar sama saja dengan merusak harmoni hubungan dengan Sang Pencipta.

Beberapa kajian terdahulu dalam konteks pembahasan yang sejalan, antara lain: 1) penelitian Putri, dkk. (2025) tentang pengembangan kurikulum adaptif yang mengintegrasikan pendidikan sufistik dengan keterampilan digital, memberikan pelatihan kepada kiai dan ustaz dalam menggunakan media digital untuk dakwah di Pesantren Tahfidzul Qur'an al-Asror di Bangkalan, Madura[6]; 2) Penelitian Prihantoro, dkk. (2026) tentang pesantren yang mesti mampu membaca logika digital secara reflektif justru memperkuat nilai-nilai tradisi melalui reinterpretasi kreatif[7]; 3) Penelitian Chanifah, dk. (2022) tentang memperluas dakwah santri dengan menggunakan media digital agar kontribusinya dapat menjangkau seluruh lapisan masyarakat[8]; 4) Penelitian Isra dan Ahmad (2025) tentang integrasi nilai-nilai fana dan wahdatul wujud melalui tiga aspek utama: materi ajar Pendidikan Agama Islam, metode pembelajaran partisipatif dan reflektif, serta kegiatan ekstrakurikuler.[9]

Novelty dari penelitian ini terletak pada upaya rekonstruktif yang memosisikan *Wahdatul wujud* bukan sebagai artefak sejarah pemikiran yang telah selesai, melainkan sebagai kerangka hermeneutik hidup yang dapat diaktualisasikan untuk merespons persoalan etika digital kontemporer. Argumen utama yang diajukan adalah bahwa kesadaran *tajalli*, bahwa segala yang tampak adalah penampakan dari Yang Tersembunyi, dapat menjadi basis bagi santri untuk mengembangkan apa yang dalam tulisan ini disebut sebagai kesalehan algoritmik, yaitu kesadaran etis yang menembus logika representasi digital itu sendiri.

Metode Penelitian

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan filosofis-hermeneutik yang dipadukan dengan fenomenologi digital. Pendekatan filosofis-hermeneutik digunakan untuk menafsirkan konsep-konsep kunci *Wahdatul wujud* dalam karya-karya primer Ibn 'Arabi serta tafsiran para sarjana otoritatif, dengan memperhatikan konteks historis kemunculan konsep tersebut sekaligus membuka kemungkinan penafsiran ulang (*reinterpretasi*) yang relevan dengan konteks tasawuf

[6] Eka Nurdiana Kholidah Putri, Cindy Queen Nona Givanda, and Syaifullah Yazid, "Peran Pesantren Dalam Melestarikan Nilai-Nilai Sufistik Di Tengah Perkembangan Zaman Digital : Studi Kasus Pesantren Tahfidzul Qur'an Al-Asror Bangkalan Madura," *Moderation : Journal of Religious Harmony* 2, no. 1 (2025): 28–34.

[7] Wahyu Kholis Prihantoro, Muhammad Ahyar, and Ramandha Rudwi Hantoro, "Pesantren Digital: Antara Tradisi Dan Problematikanya," *Fawaid: Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (2026): 79–91, https://doi.org/10.32832/fawaid.

[8] Nur Chanifah et al., "DAKWAH DIGITAL BAGI SANTRI SEBAGAI REVITALISASI MEDIA DAKWAH ERA SOSIAL 5.0 DIGITAL," *WISESA: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 1, no. 2 (2022): 1–9.

[9] Nur Isra and Ahmad, "Internalisasi Tasawuf Falsafi Fana Dan Wahdatul Wujud Dalam Pendidikan Islam," *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 3 (2025): 2782–92.

kontemporer. Sementara itu, fenomenologi digital digunakan sebagai lensa untuk membaca fenomena kehidupan santri di ruang digital sebagaimana ia dialami dan dimaknai, alih-alih sekadar dideskripsikan secara behavioristik.

Sumber primer dalam penelitian ini adalah dua karya utama Ibn ‘Arabi, yaitu *Fushush al-Hikam* dan *al-Futuhat al-Makkiyyah*, yang ditelaah melalui terjemahan dan kajian kritis yang telah mapan dalam tradisi akademik, mengingat keterbatasan akses terhadap manuskrip asli berbahasa Arab klasik bagi sebagian besar pembaca kontemporer. Sumber sekunder mencakup karya-karya sarjana otoritatif dalam studi Ibn ‘Arabi. Analisis data dilakukan melalui tiga tahap: pertama, identifikasi konsep-konsep kunci *Wahdatul wujud* dan elaborasi maknanya berdasarkan sumber primer dan sekunder; kedua, pemetaan fenomena kehidupan digital santri berdasarkan literatur kontemporer; dan ketiga, sintesis kedua hasil analisis tersebut untuk merumuskan kerangka rekonstruktif yang menjadi kontribusi teoritik utama penelitian ini. Validitas penafsiran dijaga melalui triangulasi sumber, yaitu dengan membandingkan penafsiran berbagai sarjana terhadap konsep yang sama untuk menghindari penyimpangan makna yang berlebihan dari teks asli, sembari tetap membuka ruang bagi pembacaan kontekstual yang sah secara metodologis dalam tradisi hermeneutika filosofis.

Hasil dan Pembahasan

Biografi Singkat Ibn ‘Arabi

Muhammad ibn Ali ibn Muhammad al-‘Arabi al-Ta'i al-Hatimi, yang lebih dikenal sebagai Ibn ‘Arabi atau diberi gelar *al-Syaikh al-Akbar* (Guru Agung), lahir di Murcia, Andalusia, pada tahun 1165 M dan wafat di Damaskus pada tahun 1240 M. Perjalanan intelektualnya mencerminkan pergerakan geografis dan spiritual yang luas, dari Andalusia ke Afrika Utara, kemudian ke jazirah Arab, hingga akhirnya menetap di Damaskus pada masa-masa akhir hidupnya. Pengalaman-pengalaman mistik yang ia alami sejak usia muda, termasuk pertemuan visioner dengan figur-figur seperti Nabi Khidir dan pengalaman *mi'raj* spiritualnya sendiri yang dituangkan dalam *Kitab al-Isra*, membentuk corak pemikirannya yang sangat menekankan dimensi pengalaman langsung (*kasyf*) di atas argumentasi diskursif murni. [10]

Karya-karya Ibn ‘Arabi sangat produktif, namun dua karya yang paling sering dijadikan rujukan utama adalah *al-Futuhat al-Makkiyyah*, sebuah ensiklopedia spiritual raksasa yang ditulis dan direvisi sepanjang hampir seluruh hidupnya, serta *Fushush al-Hikam*, sebuah ringkasan padat yang ia tulis pada masa akhir hidupnya dan diklaim sebagai hasil pewahyuan langsung melalui Nabi Muhammad dalam mimpi.[11] *Fushush al-Hikam* secara khusus menjadi rujukan utama bagi konsep-konsep yang kemudian dikenal sebagai *Wahdatul wujud*, meskipun istilah tersebut sendiri tidak digunakan secara eksplisit oleh Ibn ‘Arabi dan baru dipopulerkan oleh para pengikut serta pengkritiknya pada generasi-generasi berikutnya.

Pengaruh pemikiran Ibn ‘Arabi terhadap tradisi intelektual Islam sangat luas, membentuk apa yang oleh William Chittick disebut sebagai sekolah Ibn ‘Arabi (*school of Ibn Arabi*), yang melahirkan komentator-komentator besar seperti Sadr al-Din al-Qunawi, Dawud al-Qaysari, dan Abdul Karim al-Jili.[12] Di Nusantara, pemikiran Ibn ‘Arabi masuk melalui jalur tarekat dan diserap secara khas oleh ulama-ulama seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin

[10] Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn ’Arabi, Terj. Peter Kingsley* (Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993)13-120.

[11] Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-’Arabi’s Metaphysics of Imagination, xi-xv*.

[12] Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-’Arabi’s Metaphysics of Imagination* , xviii–xxv.

al-Sumatrani, sehingga jejak *Wahdatul wujud* dapat ditemukan dalam khazanah intelektual pesantren tradisional di Indonesia hingga hari ini.[13]

Konsep *Wahdatul Wujud*

Wahdatul wujud secara literal berarti kesatuan wujud (*unity of being*), namun pemahaman yang tepat terhadap konsep ini menuntut kehati-hatian, karena pembacaan yang gegabah dapat tergelincir pada kesimpulan panteistik yang menyamakan Tuhan dengan ciptaan secara identik.[14] Toshihiko Izutsu menjelaskan bahwa dalam kerangka Ibn 'Arabi, Wujud (*al-Wujud*) merujuk pada realitas mutlak yang tidak terbatas, sementara segala sesuatu yang tampak sebagai banyak (*katsrah*) merupakan determinasi-determinasi (*ta'ayyunat*) dari Wujud tunggal tersebut, bukan entitas yang berdiri sendiri secara ontologis di luar-Nya.[15]

Sebelum melakukan kontekstualisasi pada dunia santri, pemahaman yang jernih dan bebas dari reduksionisme mengenai ontologi Ibn 'Arabi mutlak diperlukan. Ibn 'Arabi sendiri secara tekstual jarang menggunakan istilah eksplisit *Wahdatul Wujud* dalam karya-karyanya; istilah ini dipopulerkan dan disistematisasikan oleh murid utamanya, Sadr al-Din al-Qunawi, dan para pensyarah berikutnya. Esensi dari doktrin ini menyatakan bahwa Wujud pada hakikatnya adalah satu, yaitu Wujud Mutlak milik Allah SWT, sedangkan wujud makhluk (alam semesta) hanyalah bayang-bayang, cermin, atau lokus penampakan (mazhar, jamak: mazahir) dari nama-nama dan sifat-sifat-Nya melalui proses teofani yang tiada henti (*tajalli*).

Mari kita telaah teks asli bahasa Arab karya Ibn 'Arabi dari kitab Fusus al-Hikam (Pasal Hikmah Nuh):

فَالْوُجُودُ كُلَّهُ حَقٌّ، وَإِنَّمَا يَقَعُ التَّمَايُزُ فِي الصُّوَرِ وَالْأَعْرَاضِ، فَمَنْ قَالَ بِالْكَثْرَةِ بَاعْتِبَارِ الصُّوَرِ وَالْأَحْوَالِ، وَمَنْ قَالَ بِالْوَحْدَةِ بَاعْتِبَارِ الْعَيْنِ الْوَاحِدَةِ الَّتِي تَقْبَلُ تِلْكَ الصُّوَرَ، كَانَ مُصِيباً فِي كِلَا الْأَمْرَيْنِ، فَالْحَقُّ هُوَ الْوَاحِدُ الْكَثِيرُ، لَا الْوَاحِدُ الْمُنْفَرِدُ عَنِ الْكَثْرَةِ.

Terjemahan: *Maka wujud seluruhnya adalah al-Haqq (Kebenaran/Allah), dan pembedaan hanyalah terjadi pada rupa-rupa (suwar) dan aksiden-aksiden (a'rad). Siapa yang memandang adanya banyak (pluralitas) didasarkan pada rupa dan kondisi keadaannya, dan siapa yang memandang adanya kesatuan (kesunggalan) didasarkan pada substansi yang satu (al-'ayn al-wahidah) yang menerima rupa-rupa tersebut, maka ia benar dalam kedua pandangan itu. Sebab al-Haqq Dialah Yang Satu sekaligus Yang Banyak, bukan Yang Satu yang terisolasi dari yang banyak.*[16]

سُبْحَانَ مَنْ أَظْهَرَ الْأَشْيَاءَ وَهُوَ عَيْنُهَا لَيْسَ الْمَقْصُودُ أَنَّ ذَاتَ الْحَقِّ تَنْقَلِبُ فِي الْمَخْلُوقَاتِ، بَلْ أَنَّ الْأَشْيَاءَ عَدَمٌ فِي نَفْسِهَا ، ثَابِتَةٌ فِي عِلْمِهِ، فَمَا ظَهَرَ لِلْعَيْنِ إِلَّا وُجُودُهُ الْمُفَاضُ عَلَى أَعْيَانِهَا الْمُمْكِنَةِ

Terjemahan: *Maha Suci Dzat Yang menampakkan segala sesuatu dan Dia adalah hakikat esensial dari segala sesuatu itu. Bukanlah maksudnya bahwa Dzat al-Haqq berubah menjadi makhluk, melainkan bahwa segala sesuatu itu tiada ('adam) dalam dirinya sendiri, namun tetap eksis dalam ilmu-Nya. Maka tidak ada yang tampak pada pandangan mata kecuali wujud-Nya yang dilimpahkan (mufad) atas entitas-entitas kontingen (al-a'yan al-mumkinah) tersebut.*[17]

---

[13] Kautsar Azhari Noer, *Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Paramadina Publisher, 1995), 110.

[14] Kautsar Azhari Noer, *Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan* (Paramadina Publisher, 1995), 70.

[15] Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Berkeley: University of California Press, 1984), 23.

[16] Ibn Arabi, *Fushush Al-Hikam Terj. M. Sabrur Ali* (Yogyakarta: DIVA Press, 1980).

[17] Ibn Arabi, *Futuhat Al-Makkiyyah* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999), 452.

Konsep *tajalli* (penampakan diri/manifestasi) menjadi kunci untuk memahami relasi antara Yang Mutlak dan alam semesta. *Tajalli* menggambarkan proses berkesinambungan di mana Wujud Mutlak menampakkan diri-Nya melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya ke dalam bentuk-bentuk yang beragam, sehingga alam semesta dipahami sebagai cermin tempat Nama-Nama Ilahi (*al-Asma' al-Husna*) memantulkan diri.[18] Henry Corbin menekankan bahwa *tajalli* tidak boleh dipahami sebagai proses kausal sebagaimana dalam fisika, melainkan sebagai relasi teofanik (*theophanic relation*) yang melibatkan imajinasi kreatif (*al khayal*) sebagai medium ontologis antara yang absolut dan yang relatif.[19]

Berkaitan dengan struktur realitas, Ibn 'Arabi merumuskan konsep martabat wujud (tingkatan-tingkatan wujud), yang menggambarkan tahapan-tahapan penampakan dari yang paling tersembunyi (*ahadiyyah*) hingga yang paling lahir (*alam syahadah* atau alam materi). Struktur martabat ini bukan hierarki spasial, melainkan hierarki ontologis yang menjelaskan derajat kejelasan (*kasyf*) Wujud dalam berbagai level eksistensi.[20] Pada puncak struktur ini terdapat konsep insan kamil (manusia sempurna), yaitu manusia yang telah menyadari dan mengaktualisasikan seluruh potensi Nama-Nama Ilahi dalam dirinya, sehingga ia menjadi cermin paling sempurna dari Wujud Mutlak dan berfungsi sebagai penghubung (*barzakh*) antara alam ketuhanan dan alam kemakhlukan. Ma'rifah, dalam kerangka ini, bukanlah pengetahuan diskursif tentang Tuhan, melainkan pengetahuan eksperiensial yang lahir dari penyingkapan (*kasyf*) tentang kedudukan diri sebagai cermin *tajalli*, yang berimplikasi pada transformasi cara manusia memandang dan memperlakukan seluruh realitas di sekitarnya, termasuk realitas digital.

Hasil dan Pembahasan

Santri dan Tantangam Era Digital

Istilah 'santri' dalam wacana kontemporer telah mengalami perluasan makna, tidak lagi terbatas pada individu yang tinggal di asrama pesantren, melainkan mencakup identitas kultural-religius yang lebih luas, termasuk para da'i muda, kreator konten keagamaan, dan komunitas alumni pesantren yang aktif di ranah digital. Karena dalam KBBI pun disebutkan bahwa santri adalah orang yang mendalami ilmu agama.[21] Transformasi budaya santri di era digital ditandai oleh pergeseran dari otoritas keilmuan yang bersifat hierarkis dan berbasis sanad (silsilah keilmuan), menuju ekosistem informasi yang lebih datar, di mana validitas sebuah pesan keagamaan sering ditentukan oleh jumlah *engagement* alih-alih kedalaman keilmuan penyampainya.

Globalisasi menemukan momentumnya sejak dua dasawarsa menjelang milenium baru telah memunculkan wacana baru dalam berbagai lapangan kehidupan baik dari aspek literatur akademik, media massa, seminar, diskusi, dan pembahasan dalam berbagai lembaga. Era Globalisasi akan banyak menimbulkan berbagai persoalan, misalnya bebasnya kontak budaya lokal dengan budaya asing tanpa batas, tercabutnya nilai-nilai moral spiritual,

[18] Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* .

[19] Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Terj. Ralph Manheim* (AS: Princeton University Press, 1969).

[20] Michel Chodkiewicz, *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law* (Albany: State University of New York Press, 1993), 50.

[21] Tim Penyusun, *KAMUS BAHASA INDONESIA* (Jakarta: Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008), 1363.

persaingan bebas antar bangsa, dan kemajuan teknologi tanpa diimbangi sikap moral, dan sebagainya. Semua orang pada zaman ini dituntut memiliki sikap cerdas dalam memilah dan memilih dampak globalisasi. Pendidikan sebagai basis pembentukan perilaku, proses pembudayaan, dan penanaman nilai diharapkan dapat memberikan informasi yang komprehensif tentang sisi positif dan sisi negatif arus globalisasi.[22]

Peran agama yang miskin terhadap pendayagunaan potensi kemanusiaannya dengan mengabaikan peradaban modern dan hanya memusatkan perhatian pada dimensi spiritualitas agama saja. Pada titik ini kedudukan dan peran pendidikan pesantren berupaya mewujudkan gagasan humanisme religius melalui dengan memadukan elemen-elemen pendidikan modern dan tradisional ke dalam sistem pendidikannya.[23] Ketika institusi keagamaan terjebak pada kesalehan ritualistik yang mengasingkan diri dari laju zaman, manusia akan kehilangan daya saingnya di dunia modern. Dalam pandangan penulis, lembaga pesantren menolak kepasrahan tersebut. Melalui manifesto humanisme religius, pesantren melakukan sintesis yang cerdas, mengasimilasi perangkat metodologi modern dan merawat khazanah tradisional, menciptakan sebuah model pendidikan yang kontekstual sekaligus berkarakter.

Kemajuan teknologi dan informasi, serta semakin canggihnya perangkat-perangkat yang diproduksi, menjadikan dunia dalam genggaman. Akses terhadap media sudah menjadi kebutuhan primer yang tidak terelakan. Adanya kebutuhan untuk mengetahui informasi di pelosok negeri bahkan dunia, atau hanya sebatas hiburan belaka, menjadikan manusia seolah tidak bisa hidup tanpa koneksi internet.[24] Identitas digital santri terbentuk melalui proses kuratorial yang kompleks: foto, video, dan unggahan teks dipilih dan disunting untuk membangun citra tertentu di hadapan audiens daring, sebuah proses yang oleh sejumlah sarjana media disebut sebagai *digital self-presentation*. Dalam konteks dakwah digital, fenomena ini melahirkan apa yang dapat disebut sebagai 'ulama selebritas' (*celebrity ulama*), di mana otoritas keagamaan dibangun tidak hanya melalui kapasitas keilmuan, tetapi juga melalui kemampuan menghasilkan konten yang sesuai dengan logika algoritmik platform.

Maulana mengatakan bahwa spiritualitas yang berkembang di dunia digital merupakan bagian dari konsep teori *Third Space* (Ruang Ketiga). Ruang spiritual ini diciptakan secara sosial oleh para pengguna teknologi untuk merekonstruksi konfigurasi sosial dan budaya yang melampaui batasan biner antara dunia fisik (nyata) dan virtual (maya). Ia menegaskan bahwa praktik keagamaan dan spiritual digital tidak boleh dianggap sebagai dunia penyendirian yang tertutup, melainkan harus dipahami sebagai bagian dari kehidupan sehari-hari.[25] Adapun menurut Illiyun, banyak fenomena saat ini di mana orang berpenampilan sangat Islami, namun ternyata tidak diimbangi dengan moral yang baik, seperti bersikap serakah, korupsi, atau gemar memprovokasi pihak lain. Praktik keagamaan

[22] Zainal Arifin, "Pendidikan Multikultural Religius Untuk Mewujudkan Karakter Peserta Didik Yang Humanis-Religius," *Jurnal Pendidikan Islam FITK UIN Sunan Kalijaga* 1, no. 1 (2012), 101.

[23] Faisal Kamal, "ISU-ISU KONTEMPORER DALAM KONSTRUKSI PEMBAHARUAN PESANTREN," *Jurnal Paramurobi* 1, no. 1 (2018): 9–10.

[24] Aan Herdiana, Yukhsan Wakhyudi, and Aswhar Anis, *Menjadi Content Creator Santri* (Penerbit Sketsa Media, 2023), 26.

[25] Abdullah Muslich Rizal Maulana, "Agama Digital (Digital Religion) Dan Relevansinya Terhadap Studi Agama Interdisipliner: Sebuah Tinjauan Literatur," *AT-TAFKIR: Jurnal Pendidikan, Hukum, Dan Sosial Keagamaan* 15, no. 2 (2022): 170-176, https://doi.org/10.32505/at.v15i2.4821.

masyarakat Indonesia dinilai masih terjebak pada simbolisasi agama belaka, bukan pada substansi fundamental ajaran agama itu sendiri. [26]

Generasi milenial Muslim urban (yang disebut GUMmies atau *Global Urban Muslims*) cenderung lebih mendefinisikan diri mereka sebagai orang yang "spiritual" daripada "religius" secara institusional. Melalui platform digital, para pemengaruh media sosial menggeser praktik keagamaan dari sekadar doktrin atau dogma kaku menjadi sebuah pengalaman spiritual yang berpusat pada hubungan manusia dan kemungkinan-kemungkinan baru di era modern. Kondisi ini memicu pergeseran dari rezim ortodoksi (kepatuhan pada doktrin) menuju rezim ortopraksi (kepatuhan pada praktik dan pengalaman kehidupan nyata).[27] Spiritualitas di era digital ini bertujuan untuk merayakan individualitas, penemuan jati diri, dan ekspresi personal yang autentik, alih-alih sekadar mensakralkan institusi keagamaan tradisional.

Maka dari itu, dalam hal kesadaran diri, etika digital merupakan komponen penting dalam literasi media. Namun, pada banyak pesantren, diskursus mengenai etika bermedia sosial masih minim diberikan secara sistematis. Santri sering kali menggunakan media sosial tanpa memahami prinsip dasar seperti verifikasi informasi, tanggung jawab publik, dan etika komunikasi.[28] Tantangan etika bermedia bagi santri di era digital mencakup setidaknya tiga dimensi: 1) dimensi epistemologis, terkait kemampuan memverifikasi kebenaran informasi keagamaan di tengah banjir disinformasi; 2) dimensi psikologis-spiritual, terkait dampak penggunaan media sosial terhadap kesehatan mental dan kualitas ibadah; dan ketiga, dimensi sosial-teologis, terkait potensi polarisasi dan ekstremisme yang dapat diperkuat oleh ruang gema (*echo chamber*) algoritmik. 3) dimensi ini menuntut kerangka etis yang tidak sekadar bersifat normatif-legalistik (fikih media), tetapi juga bersifat ontologis, yaitu kerangka yang membantu santri memahami apa sesungguhnya yang terjadi ketika mereka berinteraksi dengan realitas digital, dan posisi mereka dalam struktur Wujud secara keseluruhan. Di sinilah *Wahdatul wujud* menemukan relevansi kontemporernya yang belum banyak dieksplorasi.

Reinterpretasi *Wahdatul wujud* dalam Kehidupan Santri Digital

Salah satu tantangan mendasar yang dihadapi santri di era digital adalah fragmentasi kesadaran akan kehadiran Tuhan (*hudur*), yang secara tradisional dijaga melalui ritme kehidupan pesantren (waktu shalat, pengajian, dan dzikir bersama), namun kini terinterupsi secara konstan oleh notifikasi, dorongan untuk *scrolling*, dan tuntutan untuk selalu hadir secara digital. Dalam kerangka *Wahdatul wujud*, kehadiran Tuhan bukanlah sesuatu yang harus dicari sebagai entitas yang terpisah dan jauh, melainkan sesuatu yang harus disadari

[26] Naili Ni'matul Illiyun, "Commodification of Religion and Pop Culture on Social Media: Netnographic Studies," *Jurnal Penelitian* 15, no. 2 (2018): 95–97.

[27] Bouziane Zaid et al., "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices," *Religions* 13, no. 355 (2022): 1–15, https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13040335.

[28] Nurul Laili Sa'adah et al., "Santri Melek Digital: Kreativitas Berkonten , Etika Bermedsos , Dan Tantangan Kesehatan Mental," *TEPI : Teknologi, Pendidikan, Dan Industri* 1, no. 2 (2025): 21.

sebagai realitas yang senantiasa menampakkan diri (*tajalli*) dalam setiap momen, termasuk momen ketika seseorang menatap layar gawai (*gadget* dan sejenisnya).

Reinterpretasi ini membuka kemungkinan bagi apa yang dapat disebut sebagai spiritualitas online yang otentik, bukan dalam arti menggantikan ibadah ritual dengan aktivitas digital, melainkan dalam arti memperluas medan kesadaran *tajalli* ke dalam ruang digital itu sendiri. Sebagaimana yang dikatakan Ibnu 'Arabi, semua yang kita ketahui hanya mempunyai eksistensi terbatas dan ini tidak mungkin berasal dari dirinya sendiri. Karena itu mesti ada Eksistensi Absolut yang menjadi sumber dari semua eksistensi yang terbatas, dan Eksistensi Absolut itu tidak lain adalah Tuhan (Allah).[29] Perlu ditambahkan bahwa menurut Ibnu 'Arabi, wujud dan eksistensi itu mempunyai pengertian yang berbeda satu sama lain. Eksistensi adalah species dari wujud. Segala sesuatu yang mempunyai wujud bisa dikatakan mempunyai eksistensi bila ia dimanifestasikan dalam salah satu di antara 4 tahapan atau tingkatan (*'awalim atau maratib*) wujud, yaitu (i) wujud di dunia eksternal (*wujudusy-syai' fi 'ainih*), (ii) wujud berakal (*wujudusy-syai' fil-'ilm*), (iii) wujud sesuatu dalam ucapan (*wujudusy-syai' fil-alfaz*), dan (iv) wujud sesuatu dalam tulisan (*wujudusy-syai' fir-rusum*).[30]

Kontemplasi digital, dalam pengertian ini, bukan berarti bermeditasi sambil menatap ponsel, tetapi merujuk pada kemampuan untuk membaca fenomena digital, seperti algoritma, notifikasi, arus informasi sebagai bagian dari tatanan wujud yang lebih besar, sehingga santri tidak terjebak dalam dikotomi naif antara dunia spiritual dan dunia digital sebagai dua domain yang terpisah secara ontologis. Dikotomi semacam ini, jika dipertahankan, justru berisiko melahirkan keterasingan ganda: santri merasa berdosa setiap kali menggunakan media sosial, namun pada saat yang sama tidak mampu melepaskan diri darinya, sehingga relasi mereka dengan teknologi menjadi penuh kecemasan tanpa kerangka pemaknaan yang memadai.

Konsep *Tajalli* dan Fenomena Media Sosial

Ketika para filsuf berurusan dengan teori mistisisme, masalah yang dihadapi adalah kesadaran ‘persatuan’ dengan Tuhan. Apa yang sebenarnya dimaksudkan dengan kata-kata ‘persatuan’ atau ‘persatuan dengan Tuhan’, atau dengan diri Universal, yang digunakan oleh mistisisme sebagai pertanyaan utama dalam filsafat mistisisme. Ada jawaban berbeda untuk pertanyaan ini sesuai dengan berbagai metode interpretasi yang diberikan pada kata 'persatuan'. Jawaban-jawaban ini di antaranya adalah linguistik, filosofis, religius, atau psikologis. Namun, tidak satu pun dari interpretasi ini sejauh ini memberikan solusi yang memuaskan. Kesadaran kesatuan, yang menyerukan persatuan dalam perbedaan dan perbedaan dalam persatuan, masih tetap bermakna paradok.[31]

Media sosial pada dasarnya adalah mesin representasi. Ia mengubah pengalaman, pemikiran, dan identitas menjadi konten yang dapat dilihat, dinilai, dan dibandingkan. Pertanyaannya kemudian adalah: bagaimana kerangka *tajalli* Ibn ‘Arabi dapat membantu memahami fenomena representasi digital ini? *Tajalli*, sebagaimana telah dijelaskan, adalah

[29] A. E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu „Arabi, Terj. Sjahrir Mawi Dan Nandi Rahman* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 20.

[30] Fitria Ulfa, “IMPLIKASI KONSEP INSAN KAMIL IBNU ARABI TERHADAP PEMBENTUKAN KARAKTER PENDIDIKAN ISLAM MODERN” (UIN Malang, 2017), 124.

[31] Gerardette Philips et al., *Young Muslim Voices: Esai Inspirasi Dari A Young Muslim’s Guide to The Modern World-Seyyed Hossein Nasr* (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022), 6-7.

proses penampakan Yang Tersembunyi melalui bentuk-bentuk yang beragam, namun penampakan tersebut senantiasa bersifat parsial, yang setiap bentuk hanya memantulkan sebagian dari Nama-nama Ilahi, tidak pernah menampakkan Wujud Mutlak secara total. Prinsip ini, jika dipinjam sebagai lensa kritis, menyiratkan bahwa setiap representasi diri di media sosial, seperti foto, status, narasi pencapaian. pada dasarnya juga bersifat parsial: ia bukan diri yang sebenarnya, melainkan satu bentuk penampakan dari diri yang jauh lebih kompleks.

Perkembangan media digital telah menciptakan lanskap baru bagi ekspresi religius dan spiritual. Di dalamnya, spiritualitas tidak lagi hanya tumbuh dalam ruang privat, ritual, atau tradisi komunal, melainkan tampil sebagai bagian dari arus visual yang mengutamakan estetika, kecepatan, dan keterjangkauan publik. Instagram, TikTok, dan YouTube menjadi panggung tempat manusia modern membentuk citra diri sekaligus memaknai ulang spiritualitas. Dalam ruang inilah representasi spiritualitas berubah dari sesuatu yang kontemplatif menjadi sesuatu yang visual, dari yang batiniah menjadi performatif, dan dari yang sakral menjadi bagian dari konsumsi digitalsehari-hari.[32]

Krisis autentisitas yang banyak dibahas dalam literatur psikologi media sosial, di mana individu merasa harus terus mempertahankan citra tertentu yang berjarak dari realitas batinnya dapat dibaca sebagai akibat dari *lupa akan kefanaan setiap tajalli*, yakni kecenderungan untuk menyamakan satu bentuk penampakan parsial dengan totalitas diri. *Personal branding* religius, dalam konteks ini, bukanlah persoalan yang harus ditolak secara mutlak, sebab dakwah digital memang memerlukan strategi komunikasi yang efektif, namun ia menjadi problematis ketika santri kehilangan kesadaran akan jarak antara *citra* (*tajalli* parsial) dan *diri* (yang senantiasa berada dalam proses *tajalli* yang tak terhingga). Kesadaran *tajalli* yang autentik, justru dapat berfungsi sebagai mekanisme protektif terhadap krisis identitas digital. Mengingatkan santri bahwa nilai dirinya tidak bergantung pada jumlah *likes* atau *followers* (sebagai respons terhadap satu bentuk *tajalli* parsial), melainkan terletak pada kedudukannya sebagai cermin potensial bagi Nama-Nama Ilahi yang jauh lebih luas daripada apa yang dapat ditampilkan dalam satu unggahan.

Ruang digital merupakan sebuah sarana perjumpaan, yang di dalamnya menyediakan ‘prasmanan’ berbagai menu narasi tentang apapun, tak terkecuali informasi keagamaan. Ruang digital yang bersifat bebas akses dan sangat terbuka dimanfaatkan oleh seseorang atau kelompok tertentu sebagai lahan untuk menyuburkan konflik, menghidupkan politik identitas yang ditandai dengan bergesernya otoritas keagamaan, menguatnya individualisme, serta memudarnya afiliasi terhadap lembaga keagamaan.[33]

Dalam konteks ini konsep Islam 4.0 menemukan momentumnya. Sebagai sebuah gagasan yang penulis kenalkan, Islam 4.0 secara sederhana dimaknai sebagai upaya pengarusutamaan (mainstreaming) sikap moderasi yang menjadi nilai dan prinsip dasar agama Islam. Konsep ini bisa dipahami sebagai satu strategi untuk menyusun, membangun, mengampanyekan digital narrative (narasi digital) dalam bentuk narasi keagamaan moderat

[32] Nisa Syahrani, “Representasi Spiritualitas Dan Krisis Diri Manusia Modern: Telaah Pemikiran Seyyed Hossein Nasr Dalam Budaya Media Sosial,” *Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* 3, no. 1 (2026), 236.

[33] Achmad Muhibin Zuhri, *BERAGAMA DI RUANG DIGITAL* (Lamongan: Nawa Litera Publishing, 2021), 83.

melalui konten baik berbentuk artikel, video, infografis maupun foto yang sistematis, kemudian dipublikasikan dengan memanfaatkan teknologi informasi digital.[34]

Insan Kamil sebagai Jangka Moral di Era Digital

Jika *tajalli* menawarkan kerangka untuk memahami representasi digital, maka konsep insan kamil menawarkan kerangka untuk merumuskan model etika digital yang berbasis pada aktualisasi Nama-Nama Ilahi dalam diri. Insan kamil, dalam tradisi Ibn 'Arabi, adalah manusia yang dalam dirinya seimbang antara dimensi *jamaliyyah* (keindahan, kasih sayang) dan *jalaliyyah* (keagungan, ketegasan) dari Nama-Nama Ilahi, sehingga tindakannya senantiasa proporsional dan tidak berlebihan ke salah satu kutub. Dalam konteks integritas digital, prinsip keseimbangan ini dapat diterjemahkan sebagai kesesuaian antara apa yang ditampilkan di ruang publik digital dengan apa yang dijalani dalam kehidupan privat—bukan dalam arti tuntutan transparansi total yang tidak realistis, melainkan dalam arti tidak adanya kontradiksi fundamental antara pesan moral yang disampaikan dan perilaku nyata penyampainya.[35]

Dalam kitab Futuhatil Makkiyah, Muhyiddin Ibnu 'Arabi mengungkapkan bahwa insan kamil ialah manusia yang sempurna dari segi bentuk dan kompetensinya. Kesempurnaan dari segi bentuknya ialah karena insan kamil merupakan manifestasi sempurna dari citra Tuhan, yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat Tuhan yang diamalkan secara secara utuh. Adapun kesempurnaan dari segi kompetensinya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni mengalami kesatuan esensinya dengan Tuhan, yang disebut ittihad.[36] Insan kamil, sebagai model, adalah sosok yang mampu menempatkan dirinya secara tepat dalam hierarki ini, tidak merasa lebih tinggi dari yang lain karena merasa lebih benar secara digital, namun juga tidak kehilangan keteguhan prinsip di tengah arus relativisme algoritmik.

Akhlak digital, sebagai turunan dari prinsip ini, mencakup kehati-hatian dalam berbicara (yang dalam konteks digital berarti kehati-hatian dalam mengetik, mengunggah, dan membagikan), penghormatan terhadap privasi orang lain, serta penghindaran terhadap ghibah dan fitnah yang kini dapat menyebar dengan kecepatan dan skala yang jauh melampaui apa yang dibayangkan oleh fikih klasik tentang lisan. Moderasi beragama (*wasatiyyah*) juga dapat dipertautkan dengan kerangka martabat wujud: jika setiap level realitas memiliki kedudukan dan fungsinya masing-masing dalam struktur Wujud yang lebih besar, maka sikap ekstrem, baik dalam bentuk eksklusivisme keagamaan maupun relativisme yang menafikan otoritas keilmuan, dapat dipahami sebagai kegagalan memahami posisi diri secara proporsional dalam tatanan tersebut.

Dalam kerangka insan kamil, *tabayyun* bukan sekadar prosedur teknis (mengecek sumber, membandingkan fakta), melainkan ekspresi dari kesadaran epistemologis yang lebih dalam: kesadaran bahwa setiap informasi yang diterima adalah satu bentuk *tajalli* yang berpotensi parsial atau bahkan terdistorsi, sehingga sikap *husnudzan* (berprasangka baik) terhadap kebenaran yang berarti tidak mudah menyebarkan apa yang belum terverifikasi, merupakan bagian integral dari akhlak yang berbasis kesadaran Wujud.

---

[34] Zuhri, *BERAGAMA DI RUANG DIGITAL,.. 83*.
[35] Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts, 246*.
[36] Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi* (Jakarta: Paramadina, 1997), 60.

Wahdatul Wujud sebagai Paradigma Kesadaran Digital

Berdasarkan analisis di atas, penelitian ini mengajukan argumen teoritik utama. *Wahdatul wujud* tidak hanya merupakan konsep metafisika klasik yang relevan bagi diskursus teologis abad pertengahan, tetapi dapat direkonstruksi menjadi paradigma kesadaran digital yang membimbing santri memahami hubungan antara Tuhan, manusia, dan teknologi secara harmonis, bukan sebagai tiga domain yang terpisah dan saling berkompetisi.

Paradigma ini dibangun di atas tiga pilar yang telah dielaborasi:

1. Kesadaran *tajalli* sebagai basis untuk memahami bahwa ruang digital bukan domain yang kosong Tuhan, melainkan medan penampakan yang sama ontologisnya dengan ruang-ruang lain dalam kehidupan, sehingga kehadiran Tuhan tidak perlu ditinggalkan ketika seseorang memasuki dunia digital.
2. Kesadaran akan kefanaan setiap *tajalli* sebagai mekanisme protektif terhadap krisis identitas dan autentisitas yang ditimbulkan oleh budaya representasi media sosial, di mana citra digital dipahami sebagai cermin parsial, bukan totalitas diri.
3. Insan kamil sebagai model etika digital yang mengintegrasikan integritas, moderasi, dan verifikasi informasi sebagai ekspresi dari kesadaran akan struktur Wujud yang lebih besar, di mana setiap tindakan digital memiliki bobot ontologis dan etis nyata.

Perbedaan paradigma ini dari pendekatan etika digital Islam yang umumnya bersifat normatif-fikih adalah landasan ontologisnya: alih-alih hanya menjawab pertanyaan ‘apa yang boleh dan tidak boleh dilakukan di media sosial?’, paradigma berbasis *Wahdatul Wujud* ini menjawab pertanyaan yang lebih mendasar ‘apa sesungguhnya yang terjadi, secara ontologis, ketika seseorang berinteraksi dengan realitas digital, dan bagaimana posisi diri seseorang di dalamnya?’ Pertanyaan ontologis ini, dalam pandangan penelitian ini, justru menjadi prasyarat bagi jawaban normatif yang lebih bermakna, sebab norma yang tidak dilandasi pemahaman ontologis berisiko menjadi sekadar daftar larangan yang kehilangan daya transformatifnya bagi kesadaran pelaku.

Paradigma berbasis *Wahdatul Wujud* melakukan lompatan epistemologis dengan menggeser etika digital Islam dari sekadar hukum formal-normatif (fikih) yang reaktif menjadi kesadaran eksistensial yang transformatif. Pendekatan fikih konvensional sering kali mandek sebagai daftar larangan hitam-putih karena memandang ruang siber sekadar sebagai alat terpisah di luar diri manusia. Sebaliknya, melalui lensa kesatuan eksistensi, dikotomi antara dunia nyata dan maya diruntuhkan; interaksi digital diakui sebagai ekstensi riil dari jiwa dan manifestasi teofani. Konsekuensinya, subjek digital dipaksa menyadari bahwa setiap aktivitas di balik layar adalah proyeksi eksistensial yang berdampak langsung pada harmoni spiritual dirinya.

Hubungan kausalitas ini menegaskan bahwa pemahaman ontologis merupakan prasyarat mutlak sebelum merumuskan norma hukum agar aturan tersebut tidak kehilangan daya ubahnya. Ketika pengguna internet memahami hakikat eksistensial dari tindakannya misalnya, menyadari bahwa narsisisme atau agresi digital pada dasarnya mengotori cermin batin dan merusak kesatuan realitas. Maka kepatuhan etis akan lahir secara organik dari dalam, bukan karena paksaan eksternal atau takut dosa legalistik semata. Pada akhirnya, paradigma ini berhasil mengubah lanskap media sosial dari sekadar ruang konsumsi digital yang mekanis menjadi medan asketis baru, tempat manusia modern melatih *mindfulness* dan merawat kesadaran spiritual di tengah manipulasi algoritma.

Kesimpulan

Penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep *Wahdatul wujud* Ibn 'Arabi, khususnya melalui elaborasi konsep *tajalli*, martabat wujud, dan insan kamil, memiliki relevansi yang signifikan dan belum banyak dieksplorasi dalam merespons problematika kehidupan digital santri kontemporer. Temuan utama penelitian menunjukkan bahwa kesadaran *tajalli* dapat menjadi basis bagi spiritualitas online yang otentik, di mana ruang digital tidak dipandang sebagai domain yang terpisah dari kehadiran Tuhan; bahwa kesadaran akan kefanaan setiap *tajalli* dapat berfungsi protektif terhadap krisis autentisitas yang ditimbulkan oleh budaya representasi media sosial; dan bahwa insan kamil dapat dioperasionalkan sebagai model literasi digital yang mengintegrasikan integritas, moderasi beragama, dan verifikasi informasi. Diskursus mengenai *wahdatul wujud* (kesatuan eksistensi) di era digital menghadirkan pemahaman ontologis baru, di mana arsitektur ruang siber meleburkan batas fisik, ruang, dan waktu untuk menciptakan simulasi keterhubungan universal. Dalam medium tanpa batas ini, individu bermanifestasi sebagai simpul-simpul kesadaran yang saling berinteraksi, menggeser pengalaman spiritual dari kontemplasi fisik yang terbatas menjadi kehadiran virtual (*omnipresence*) yang luas dan dinamis. Meskipun menawarkan kebebasan ekspresi, integrasi tasawuf dan teknologi ini rentan memicu pendangkalan makna metafisik, di mana konsep sakral *wahdatul wujud* dan hierarki keberadaan (*maratib al-wujud*) dapat direduksi menjadi sekadar konektivitas algoritma yang superfisial. Oleh karena itu, diperlukan penyaringan filosofis yang ketat agar pencarian ketuhanan tidak terkomodifikasi oleh pusaran informasi, sehingga pemahaman akan esensi tunggal Tuhan tetap terjaga kedalaman ontologis dan substansi spiritualnya di tengah masifnya interaksi digital.

Guna memperluas diskursus akademik ini, penelitian selanjutnya direkomendasikan untuk menggali pengalaman subjektif pengguna ruang siber misalnya menggunakan lensa fenomenologi Alfred Schutz, khususnya dalam membedah motif sebab (*because-motive*) dan motif tujuan (*in-order-to-motive*) saat mereka mengonstruksi praktik *wahdatul wujud* secara virtual. Investigasi tersebut dapat dioptimalkan melalui pendekatan kualitatif deskriptif dengan teknik *purposive sampling*, yang ditunjang oleh observasi partisipatif serta wawancara mendalam guna menangkap reproduksi narasi spiritual secara komprehensif. Selain itu, demi mencapai kebaruan (*novelty*) riset yang optimal secara filosofis, studi mendatang perlu mengkomparasikan fenomena identitas digital ini dengan pemikiran Syed Muhammad Naquib Al-Attas mengenai hakikat manusia, sehingga dapat dievaluasi secara kritis apakah realitas spiritualitas siber tersebut sejalan dengan pencapaian derajat manusia beradab atau justru semakin mengasingkan manusia dari fitrah sejatinya.

Daftar Pustaka

Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Arabi, Terj. Peter Kingsley*. Cambridge: The Islamic Texts Society, 1993.

Affifi, A. E. *Filsafat Mistis Ibnu „Arabi, Terj. Sjahrir Mawi Dan Nandi Rahman*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.

Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi*. Jakarta: Paramadina, 1997.

Arifin, Zainal. "Pendidikan Multikultural Religius Untuk Mewujudkan Karakter Peserta Didik Yang Humanis-Religius." *Jurnal Pendidikan Islam FITK UIN Sunan Kalijaga* 1, no. 1 (2012).

Avionita, Tasya, and Syahidin Syahidin. "Dinamika Agama Islam: Tantangan Dan Transformasi Dalam Konteks Kontemporer." *Jurnal Budi Pekerti Agama Islam* 2, no. 4 (2024).

Baudrillard, Jean. *Simulacra and Simulation, Terj. Sheila Faria Glaser*. Ann Arbor: University of

Michigan Press, 1994.
Chanifah, Nur, Khusnul Fathoni, Arief Mustapa, and Siti Rohmah. "DAKWAH DIGITAL BAGI SANTRI SEBAGAI REVITALISASI MEDIA DAKWAH ERA SOSIAL 5.0 DIGITAL." *WISESA: Jurnal Pengabdian Masyarakat* 1, no. 2 (2022): 1–9.
Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* . Albany: State University of New York Press, 1989.
Chodkiewicz, Michel. *An Ocean Without Shore: Ibn 'Arabi, the Book, and the Law*. Albany: State University of New York Press, 1993.
Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, Terj. Ralph Manheim*. AS: Princeton University Press, 1969.
Gazali, Erfan. "PESANTREN DI ANTARA GENERASI ALFA DAN TANTANGAN DUNIA PENDIDIKAN ERA REVOLUSI INDUSTRI 4.0." *OASIS : Jurnal Ilmiah Kajian Islam* 2, no. 2 (2018): 94–109.
Herdiana, Aan, Yukhsan Wakhyudi, and Aswhar Anis. *Menjadi Content Creator Santri*. Penerbit Sketsa Media, 2023.
Huzaidi, Ferdiana Arif, Fira Maghfiroh, Umi Nailul Ula, and Ali Hasan Siswanto. "Dimensi Aksiologis Dakwah Dalam Era Digital: Transformasi Nilai Etika Dakwah Dalam Ruang Virtual." *Menulis: Jurnal Penelitian Nusantara* 1, no. 6 (2025): 739–45.
Ibn Arabi. *Fushush Al-Hikam Terj. M. Sabrur Ali*. Yogyakarta: DIVA Press, 1980.
———. *Futuhat Al-Makkiyyah*. Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1999.
Illiyun, Naili Ni'matul. "Commodification of Religion and Pop Culture on Social Media: Netnographic Studies." *Jurnal Penelitian* 15, no. 2 (2018): 89–100.
Isra, Nur, and Ahmad. "Internalisasi Tasawuf Falsafi Fana Dan Wahdatul Wujud Dalam Pendidikan Islam." *Al-Zayn: Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 3, no. 3 (2025): 2782–92.
Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Berkeley: University of California Press, 1984.
Kamal, Faisal. "ISU-ISU KONTEMPORER DALAM KONSTRUKSI PEMBAHARUAN PESANTREN." *Jurnal Paramurobi* 1, no. 1 (2018): 1–13.
Maulana, Abdullah Muslich Rizal. "Agama Digital (Digital Religion) Dan Relevansinya Terhadap Studi Agama Interdisipliner: Sebuah Tinjauan Literatur." *AT-TAFKIR: Jurnal Pendidikan, Hukum, Dan Sosial Keagamaan* 15, no. 2 (2022): 162–83. https://doi.org/10.32505/at.v15i2.4821.
Noer, Kautsar Azhari. *Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*. Paramadina Publisher, 1995.
Penyusun, Tim. *KAMUS BAHASA INDONESIA*. Jakarta: Jakarta: Pustaka Bahasa, 2008.
Philips, Gerardette, Mochamad Ziaul Haq, Faizal Zaeni, Habib Akbar Al Apdolah, Rizki Syahidulhaq, Adib Gunawan, Lina Mustakimah, et al. *Young Muslim Voices: Esai Inspirasi Dari A Young Muslim's Guide to The Modern World-Seyyed Hossein Nasr*. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2022.
Prihantoro, Wahyu Kholis, Muhammad Ahyar, and Ramandha Rudwi Hantoro. "Pesantren Digital: Antara Tradisi Dan Problematikanya." *Fawaid: Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (2026): 79–91. https://doi.org/10.32832/fawaid.
Putri, Eka Nurdiana Kholidah, Cindy Queen Nona Givanda, and Syaifullah Yazid. "Peran Pesantren Dalam Melestarikan Nilai-Nilai Sufistik Di Tengah Perkembangan Zaman Digital : Studi Kasus Pesantren Tahfidzul Qur'an Al-Asror Bangkalan Madura." *Moderation : Journal of Religious Harmony* 2, no. 1 (2025): 28–34.
Sa'adah, Nurul Laili, Nuri Muhammadin Masykuri, Nicky Dwi Kurnia, and Ayu Auliya Maftuha. "Santri Melek Digital: Kreativitas Berkonten , Etika Bermedsos , Dan Tantangan Kesehatan Mental." *TEPI : Teknologi, Pendidikan, Dan Industri* 1, no. 2 (2025): 18–23.
Syahrani, Nisa. "Representasi Spiritualitas Dan Krisis Diri Manusia Modern: Telaah Pemikiran Seyyed Hossein Nasr Dalam Budaya Media Sosial." *Akhlak: Jurnal Pendidikan Agama Islam Dan Filsafat* 3, no. 1 (2026).
Ulfa, Fitria. "IMPLIKASI KONSEP INSAN KAMIL IBNU ARABI TERHADAP PEMBENTUKAN

KARAKTER PENDIDIKAN ISLAM MODERN." UIN Malang, 2017.

Zaid, Bouziane, Jana Fedtke, Don Donghee Shin, Abdelmalek El Kadoussi, and Mohammed Ibahrine. "Digital Islam and Muslim Millennials: How Social Media Influencers Reimagine Religious Authority and Islamic Practices." *Religions* 13, no. 355 (2022): 1–15. https://doi.org/https://doi.org/10.3390/rel13040335.

Zuhri, Achmad Muhibin. *BERAGAMA DI RUANG DIGITAL*. Lamongan: Nawa Litera Publishing, 2021.