BAB IV

IDENTIFIKASI PEMIKIRAN IBN AL `ARABI TENTANG WUJUD

A. Tokoh - Tokoh yang Mempengaruhi Pemikiran Wujud Ibn al `Arabi

Penilaian terhadap corak pemikiran Ibn al `Arabi tidak dapat dengan mudah ditebak, karena ia mencampuradukkan hasil pikir para pendahulunya, baik dari para filosof, ahli kalam maupaun ahli tasauf. Kesemuanya diakumulasikan dalam pemikiran yang lengkap serta dimodifikasikan dengan istilah-istilah yang dibuatnya sendiri yang disesuaikan dengan alur pemikirannya. Sebagaimana yang akan kita lihat nanti.

Pernyataan Ibn al `Arabi mengenai wujud secara konseptual adalah wujud secara rohaniah eksistensinya dapat dipisahkan dari benda-benda. Namun di dalam dunia eksternal wujud itu identik dengan dan tidak bisa dipisahkan dari benda. Pernyataan ini, nampaknya Ibn al `Arabi mengikuti Isroqis (Suhrowardi al Maqtūl) yang mempunyai pendirian secara representasi keakuan tidak bisa dicocokan dengan keDiaan, namun secara kehadiran keakuan dan keDiaan adalah satu yaitu Aku. Dia (Suhrowardi) menyatakan; " Realitas diri sudah cukup untuk memenuhi semua sifat esensial empiris cahaya, dan karena cahaya juga secara sempurna berlaku pada eksistensi murni dalam term-term ` ketampakan ` terbesar sehingga diri bisa didefinisikan dalam pengertian eksistensi murni ". [1]

---

[1] Mehdi Ha`iri Yazdi ,The Principles of Epistimology in Islamic Philosopy, Knowledge by Presence, terjem, Ahsin Muhammad, Mizan,Bandung, 1996, h.21

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Eksistensi Murni atau Cahaya Murni merupakan sifat yang telah terpisahkan dari esensi oleh analisis intelektual tetapi dalam dunia realitas tidak mungkin pembagian ini tercapai. Pernyataan ini sesuai dengan diktum dalam Hikmat al isyroq yang dikutip oleh A. E. Afifi sebagai catatan kaki bahwa "Eksistensi itu identik dengan Esensi (Quidditas) dari segala sesuatu di dalam dunia eksternal tetapi terpisah dari mereka di dalam pikiran kita; secara rohaniah ini adalah suatu predikat (mahmul) yang kita buat quidditas itu ".[2]

Sementara pendirian pemikiran Ibn al `Arabi yang lain, bahwa; satu-satunya wujud adalah Wujud Tuhan, Dialah Yang Esa, yang merupakan Subtansi Universal, Esensi bagi penampakanNya (alam) sekaligus Sumber bagi kemaujudan. Sumber tersebut sebagai Wujud Mutlaq sedangkan kemaujudan sebagai wujud muqayyad. Namun pembedaan ini hanyalah secara rasional karena pada hakekatnya wujud adalah milik Tuhan. Dia sebagai Esensi Universal Yang `Tidak Ada Dimana-mana`. Pernyataan diatas, merupakan akumulasi dari beberapa pemikiran para tokoh termasuk Plotinus, Ibn Rusyd, Mutakallimîn, al Asy`ari, al Hallâj maupun Ajaran Hindu (Uphanisad).

Menurut Neo Platonisme (Plotinus). Tuhan adalah Kebaikan yang merupakan tujuan segala upaya ; Yang Esa, yang segala sesuatu ikut ambil bagian di dalamNya sepanjang segala sesuatu itu ada`[3]. Tuhan sebagai tujuan karena semua fenomena merupakan emanasi dari Tuhan lewat beberapa tahapan emanasi yaitu Yang Esa, lalu

---

[2] A.E. Afifi, A Mistical Philosophy of Muhyiddin I bn `Arabi,terjem. Sjahrir Mawi, Nandi Rahman, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1995, h. 16

[3] Bernard Delfgaauw, Beknopte Geschiedenis Der Wijsbegeerte, terjem. Soejono Soemargono, Tiara Wacana, Yogyakarta, 1992, h.46

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari Yang Esa itu mengalirlah nous (roh Illahi) dan dari padanya mengalirlah jiwa (psukhe) dunia, selanjutnya mengalirkan benda (meon), seperti ungkapan .

> "Mahluq bukanlah ciptaan Tuhan, melainkanlah pancaranNya. Tuhan berkembang-kembang dan timbullah beberapa hal, yang pertama timbul dari yang Esa ini disebutnya roh, yaitu yang menjiwai alam semesta. Yang timbul dari roh ialah jiwa dan jiwa ini menimbulkan materi. Perkembangan sungguh-sungguh tidak bergantung daripada kehendak dan ini tidak menimbulkan kekurangan dari yang menimbulkan, seperti matahari tidak kekurangan sinar karena berpancar, pun seorang manusia tidak kekurangan kemanusiaannya karena mempunai keturunan. Oleh karena itu segala sesuatu timbul tidak diciptakan Tuhan, maka tugas manusia adalah kembali pada Tuhan. Dalam pada itu, manusia tertarik oleh dunia"[4]. -adanya tarik-menarik ini karena - Di dalam manusia terdapat tiga subtansi, yaitu; roh (nous), jiwa (psukhe) dan tubuh (soma), ketiganya mewujudkan suatu keseluruhan, dimana jiwa sebagai tempat kesadaran mengambil tempat yang pusat. Tubuh menunjukkan alat bendani sedang roh (nous) tetap senantiasa dipersatukan dengan nous tertinggi yaitu " Yang Illahi "[5].

Demikianlah,baik roh maupun benda, mengalir dari Yang Ilahi. Benda di-identikan dengan kegelapan yang di dalamnya tersimpan sesuatu Yang Terang sehingga benda tadi membatasi terang. Benda sebagai dasar yang tampak sesungguhnya tidak punya realitas dan hanya mempunyai kemungkinan untuk tampak dengan menempati ruang dan waktu dengan melalui bentuk. Benda sebagai emanasi terakhir berusaha menyatukan diri pada sumbernya.

Pemikiran Plotinus tersebut berarti memperkenalkan dua tangga pengertian ;

1. Menurun, dengan konsep-konsep emanasinya yaitu, berawal dari Tuhan-akal / roh-jiwa dan yang terakhir,dunia fenomena atau universum yang beraneka.
2. Menaik, dengan keinginan dunia benda untuk bersatu pada sumber asalnya, Yang Esa.

---

[4] Poedjo Wijatna, Pembimbing kearah Alam Filsafat, Pustaka Sarjana, Jakarta, 1980, h.. 45
[5] Harun Hadiwijono, Sari Sejarah Filsafat Barat I, Kanisius, Yogyakarta, 1995, h. 68-69

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yang hanya tercapai lewat mistik, dengan tiga tahapan; " melakukan kebajikan umum, berfilsafat dan mistik "[6].

Berkaitan dengan pendapat Ibn al `Arabi, pendapat plotinus tersebut ada persamaan dengan Ibn `Arabi dari sisi penciptaan, yang oleh Ibn al `Arabi diberi nama tajalli dengan dimodifikasi dalam tahapan emanasinya. Tahapan emanasi, bagi Ibn al `Arabi ada dua; pertama, al fayd al Aqdas, yang berarti Tuhan menampakkan DiriNya pada DiriNya dalam bentuk-bentuk semua apa ` yang mungkin ` yang baru berupa potensialitas. Tahapan kedua adalah al Fayd al Muqaddas, yaitu penampakan entitas permanen kepada alam yang dapat diindera. Akan tetapi adanya pembedaan urutan tahapan ini hanya berlaku secara logika saja, karena kenyataannya, kedua tahapan tersebut terjadi secara serentak tanpa senggang tempo.

Dengan demikian, konsep penciptaan Plotinus, dengan emanasinya di tangan Ibn al`Arabi mendapatkan perubahan yang banyak, baik dari nama, tahapan maupun waktunya. Konsep yang demikian ini karena puncak pemikiran Ibn al `Arabi adalah bahwa semua realitas pada hakekatnya adalah Satu, yang dinamai al Haq (Yang Hakiki, Yang benar). Peneguhan hakekat kepada selain Tuhan akan sia-sia, sebab Realitas (Wujud Hakiki) hanya merujuk kepada yang `Ada` bukan yang `Tak Ada`. Yang `Ada ` itu berada di balik tirai ilusi pluralitas ciptaan. Sehingga, yang mendasari setiap fenomena yang tampak berbeda-beda adalah kelimpahan Tunggal Tak Terbatas Tuhan di dalam keseluruhanNya Yang Tak Dapat Dibagi-bagi. Dan bila keseluruhanNya itu ada yang dapat memperlihatkan dirinya sebagai sesuatu yang bukan Tuhan, maka Tuhan tidak akan

---

[6] Ibid, h.69

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menjadi Tak Terbatas, karena keterbatasan adalah dualitas antara Tuhan dan sesuatu yang bukan Tuhan itu. Dengan demikian, dunia fenomena bagi Ibn al `Arabi hanyalah ilusi serta termanifestasi dari Wujud Hakiki (al Haq).

Tajalli juga merupakan konsep penciptaan baru. Setiap ciptaan Tuhan adalah baru setiap saat, seperti halnya pendapat Ibn Rusyd tentang kholqun jadīd, bahwa " penciptaan sebagai eksistensi yang diperbaharui setiap saat dalam suatu dunia yang selalu berubah yang selalu mengambil bentuk baharunya dari yang sebelumnya "[7].

Penciptaan baru (kholqun jadīd) Ibn al `Arabi juga nampaknya ada kemiripan dengan sikap `kehendak mutlak Tuhan`nya al Asy`ari melalui konsep `atomis`nya bahwa "Segala sesuatu disusun dari atom (juz` la yatajāza), yang secara literel berarti, (bagian yang tidak dapat dibagi-bagi)"[8], teori inilah "yang menurunkan realitas fenomena dunia menjadi ketiadaan dan mempertahankan bahwa dunia ditiadakan dan diciptakan kembali pada setiap peristiwa"[9]. Tuhanlah yang mutlak meniadakan dan menciptakan kembali dalam setiap masa. Apabila terjadi keajaiban dalam suatu peristiwa, maka hal itu sesungguhnya bukanlah keajaiban bagi manusia, hanya saja peristiwa yang ajaib tersebut tidak terbiasa terindera oleh manusia.

Seperti halnya al Asy`ari, Ibn al `Arabi mengakui adanya perubahan terus menerus, silih berganti antara hilang dan munculnya semua fenomena tanpa ada selang waktu, yang keadaan fenomena tersebut sudah ditentukan oleh Tuhan dalam ilmuNya

---

[7] A.E. Afifi, OpCit, h. 51

[8] Seyyed Hosein Nasr, Theologi, Philosophy and Spirituality: World Spirituality vol.20, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, h. 14

[9] Ibid, h. 19

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sejak azali, serta fenomena-fenomena tersebut hanyalah manifestasi Tuhan yang terjadi dan dilenyapkan setiap saat.

Penciptaan ini karena Tuhan ingin mengenal dan memperkenalkan DiriNya, maka Tuhan adalah sebab dan sumber dari alam. Hubungan kausalitas ini nampaknya Ibn al-`Arabi mengikuti al Asy`ari yang mengatakan bahwa "Eksistensi alam itu diperlukan dengan alasan bahwa Tuhan, dari keAbadian punya pengetahuan tentang itu, dan oleh karena pengetahuan Tuhan itu adalah sempurna, maka alam harus ada dan menurut cara yang hanya Tuhan saja yang mengetahuiNya..."[10]. Terlepas dari bagaimana cara Tuhan menciptakan alam, yang kita perlukan adalah adanya kesamaan pengakuan, bahwa Tuhan sebagai sebab dengan pengetahuanNya sejak azali.

Berawal dari keazalian inilah sehingga pemikiran Ibn al `Arabi dalam satu sisi sampai pada dunia sebagai wujud yang pada hakekatnya satu subtansi dengan keTidak Terbatasan Atribut atau keadaan-keadaan yang tidak bisa dirubah. Di sisi yang lain alam tidaklah sama dengan Tuhan. Alam sebagai mumkin al Wujūd tentu berbeda dengan Wājib al Wujūd yaitu Tuhan yang secara Mutlak Transendent, tidak dapat dijangkau oleh pemikiran manusia. Pemikiran manusia tidak berlaku dalam Dunia Ilahi. Pemikiran tersebut, nampaknya juga ia menggaungkan kembali konsep keTuhanannya Plotinus bahwa "Allah tidak termasuk dunia ini, tetapi termasuk dunia yang tidak diamati, Yang Mengatasi dunia ini, Ia adalah Esa tanpa pembandingan...akal manusia tidak dapat menembus sampai kepadaNya..."[11].

---

[10] A.E. Afifi OpCit,h. 49
[11] Harun Hadiwijono, OpCit, h. 66-67

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Keadaan dua sisi di atas merupakan pernyataan Ibn al `Arabi mengenai konsep Tasybih dan Tanzih nya, sehingga sisi tasybihnya adalah, bahwa Tuhan bila dilihat dari segi Nama-nama dan Sifat-sifatNya yang termanifestasi dalam alam, maka Tuhan Menampakkan, Memperkenalkan, Memberitahukan DiriNya dan Menampakkan Diri dalam bentuk-bentuk alam. Dan dari sisi tanzihnya adalah Tuhan dari segi DzatNya berbeda sama sekali dengan alam, melebihi dan mengatasi alam serta di luar jangkauan pengetahuan manusia, yang tidak dapat dilukiskan dan dipikirkan. Keduanya (tanzih dan tasybih) diberi bobot dan penekanan yang sama dalam ontologisnya, adalah sebagai upaya Ibn al `Arabi dalam menyikapi pemahaman para ahli kalam yang selalu menekankan tanzih Tuhan. Tuhan secara Mutlak berbeda dengan alam. Yang dapat diambil pengertian adalah adanya pemahaman yang lebih luas dari Ibn al `Arabi dibanding dengan Ahli Kalam walaupun sesungguhnya Ibn al`Arabi lebih dahulu mengambil konsep tanzihnya Ahli Kalam, namun selanjutnya konsep tanzih tersebut oleh Ibn al `Arabi diberi titik tekan yang sama dengan tasybihNya dan diyakininya secara bersama.

Perlakuan terhadap tanzih dan tasybih secara serentak ini, berarti Tuhan identik dan berbeda dengan alam, bahasa ambiguitasnya adalah `Dia dan Bukan Dia`. Kenyataan ini ada persesuaian dengan masalah Wujud menurut orang Brahma bahwa "alam nyata ini dinyatakan `tidak ada`, maka Dia adalah `wujud` seluruhNya...- sementara juga- `Yang Satu` ialah Yang sempurna sendiriNya, Baik sendiriNya, Kekal sendiriNya, Dahulu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam azali sendiriNya, tidak ada alam campur denganNya...- maka- Brahma terpecah antara Tuhan Yang Tersembunyi dan alam nyata"[12].

Begitu juga dalam kitab Uphanisad tentang masalah ini banyak diungkapkan, di antaranya adalah;

- Adapun Brahma itulah kenyataan tertinggi, tidak diselami oleh akal budi dan panca indera, ia tidak mengenal diriNya sendiri maupun sesuatu di luarNya, karena mengenal berarti dualitas di antara subyek dan obyek. "Yang tidak diketahui, diketahui; Yang diketahui, tidak diketahuiNya".
  (Ken,Up. 11)
- Satu-satunya yang dapat dikatakan mengenai Brahma itu adalah `Ia Ada` .
  (Kataha, Up. 2, 3,6)
- Atau lebih tepat, terhadap setiap komentar. `Neti-Neti` (Bukan demikian-Bukan demikian)
  (Brihad, Up. 2, 3, 6.)
- Namun, bagaimana kita lalu diwajibkan untuk mendengar, melihat dan merenungkan Dia yang tidak terraih ?
  (Brihad, Up. 2, 4, 5.)
- Atman ini, di dalam lubuk hatiku lebih kecil daripada sebutir gabah atau sebutir gandum sebutir sawi atau inti butir itu. Atman dalam lubuk hatiku lebih besar daripada dunia-dunia, mengandung semua karya, semua harapan, semua harum, semua rasa; Ia merangkum semesta alam, tidak berbicara, tidak menghiraukan sesuatu pun. Atman di dalam lubuk hatiku adalah Brahma, dengan itu aku akan ditunggalkan, bila aku keluar dari hidup ini...
  (chandogya, Up. 3, 14, 3.)
- Aham Brahmasmi (akulah Brahma)
  (Brihad, Up. 1, 4, 10.)
  Tat Twan Asi (Itulah Kau)
  (Chand, Up. 6, 8, 7.)

Dari keduanya, terlihat sebagai ungkapan kesatuan yang paling singkat"[13].

Selanjutnya, mengenai keadaan Tuhan yang menurut Ibn al `Arabi sebagai Subtansi Yang `ada di mana-mana` sekaligus sebagai Subtansi Universal yang `tidak ada

---

[12] Muhammad al Bahi, Al Janibul Ilahi, terjem. Dja`far Soedjarwo, al Ikhlas, Surabaya, 1993, h.231-232

[13] Abdul Kadir Djaelani, Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf, Gema Insani Press, Jakarta, 1996, h.45

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di mana-mana` juga sebenarnya ada persesuaian dengan Plotinus. Menurut Plotinus" Yang Esa itu `ada di mana-mana` dan `tidak ada di mana-mana`"[14].

Keberadaan Tuhan di atas, memberikan penekanan kepada dua aspek (`Ada` dan `Tidak Ada` di mana-mana) secara serentak, walaupun secara sepintas terdapat dualitas dari `Ada di mana-mana` sebagai aspek Tasybih Tuhan dengan `Tidak ada di mana-mana` sebagai aspek TanzihNya, Namun dualitas tersebut hanyalah semu, karena pada akhirnya, semua realitas adalah Satu, yang dipandang dari dua sisi, sisi keTuhanan dan sisi kemakhlukan. Sifat keTuhanan dan kemakhlukan pun hadir dalam segala sesuatu yang ada di alam. Pernyataan ini kelihatannya Ibn al `Arabi mengikuti al Hallãj tentang al lahut fi an nasut , bahwa " sifat KeTuhanan ( Lahut) hanya hadir pada manusia, tidak pada makhluk-makhluk lain ; Dan sifat kemanusiaan (Nasut) hadir pada Tuhan"[15]. Konsep `al-lahut fi nasut` tersebut dimodifikasi secara luas oleh Ibn al `Arabi dengan ungkapan; bahwa kehadiran Tuhan diberikan kepada keseluruhan alam, bukan hanya pada manusia. Karena alam, secara keseluruhan adalah sebagai penampakan Tuhan, tidak terkecuali manusia. Tuhan secara imanen adalah aspek batin bagi makhluk. Dan jikaTuhan adalah aspek zhahir dari makhluk, itu berarti bahwa makhluk itu adalah manifestasi Tuhan yang tiada berbeda dengan a`yan tsabitah yang berada dalam Ilmu Tuhan sejak azali.

Dari pemikiran keduanya (al Hallãj dan Ibn al `Arabi) secara sepintas, sama-sama ada dualitas ( Tuhan dan alam), namun sebenarnya, bagi Ibn al `Arabi, dualitas tersebut bukanlah dualitas yang sebenarnya, hanya dualitas semu, karena pada

---

[14] A.E. Afifi, OpCit, h.25

[15] Kautsar Azhari Noer, Ibn al `Arabi: Wahdatul Wujud Dalam perdebatan, Paramadina, Jakarta, 1995, h. 49

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenyataannya realitas wujud hanyalah satu. Pembedaan-pembedaan itu hanyalah secara rasionalitas belaka.

Demikianlah, Ibn al `Arabi dipengaruhi oleh banyak pemikiran para Tokoh yang selanjutnya dimodifikasi dengan ditambah dan dikurangi serta dipadukannya hasil pemikiran para tokoh tersebut dalam sistemnya yang ketat, yang sesuai dengan pokok pandangannya mengenai Hakekat Wujud, sehingga ia terlihat sebagai sosok yang ambiguitas dalam setiap ungkapannya, yang apabila memahami doktrinnya hanya dari satu sisi ambiguitas tersebut maka yang akan memahami tersebut akan mengecamnya.

Selain pengaruh dari tokoh di atas, juga tidak kalah penting adalah bahwa ia pun dipengaruhi (sebagai latar belakang terbentuknya jiwa sufistiknya) oleh keluarga, beberapa guru dan teman sufinya yang telah dijelaskan pada biografi Ibn al `Arabi (Bab II) dalam Skripsi ini.

B. Hakekat Wujud ; Diskusi persamaan dan Perbedaan.

Istilah Wahdat al Wujūd yang dialamatkan kepada Ibn al `Arabi, walaupun sebenarnya yang memakai kata itu pertama kali menurut penelitian W.C. Chittick adalah Sadr al Din al Qunawi, dengan pengertian bahwa wujud (al Haq) bila dihubungkan dengan DzatNya atau aspek TanzihNya, maka Ia adalah Esa. Tetapi bila dihubungkan dengan penampakanNya atau aspek tasybihNya maka Ia Banyak, kedua aspek tersebut mempunyai titik penekanan yang sama dan bersama.

Dari sisi tanzih, sebenarnya Ibn al `Arabi tidaklah berbeda dengan apa yang diungkapkan Ahli kalam, namun karena Ahli kalam, yang terpaku pada istilah wahdat al-wujūd dan tidak melihat aspek tanzihnya sehingga mereka sangat mengecam ajaran Ibn al-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

`Arabi , mereka juga belum menyadari bahwa Wujud Mutlaknya Ibn al `Arabi sama dengan Wajib al Wujud mereka, jadi kecaman mereka terdapat dalam menyikapi aspek tasybihnya Ibn al `Arabi dengan mengatakan bahwa penyamaan manusia ataupun alam dengan Tuhan adalah Syirk.

Penulis melihat, antara tasybihnya wahdat al wujūd dan tasybihnya Ahli kalam, sehingga tercetus kata syirk, terdapat dua sisi pandangan yang berbeda ;

1. Tuhan dengan alam. Tiada sesuatupun yang memiliki wujud Yang Sejati kecuali Allah, wujud yang tampak sebagai wujud ini tidak memiliki wujud, hanya merupakan perwujudan dari Wujud Allah, karena yang memiliki wujud hanya Dia Yang Maha Absolut, maka jika ada wujud selain Dia berarti ada dualitas Wujud, dan inilah Syirk.
2. Alam dengan Tuhan, Tuhan Yang Abadi tidak sama dengan alam yang fana`, penyamaan antara Tuhan dengan alam berarti tidak ada pembedaan antara Pencipta dan yang dicipta. Kalaulah alam adalah Tuhan, berarti sama dengan peniadaan keEsaan Tuhan, maka pengakuan adanya kesamaan Tuhan yang transenden dengan alam yang fenomenal adalah Syirk.

Pembedaan Syirk ini terjadi, karena adanya pemahaman dari sisi bentuk atau eksoteris Agama dan dari sisi esoteris nya. Dari kedua pembagian diatas, pernyataan pertama merupakan pandangan dari sisi esoteris, dan ini, nampaknya yang dipilih oleh Ibn al `Arabi, ia tidak melihat fenomena-fenomena secara inderawi, karena sesuai dengan doktrinnya bahwa dunia fenomena hanyalah ilusi yang termanifestasi dari Yang Esa, maka ke`ada`an fenomena-fenomena itu adalah milik al Haq. Selain al Haq tidak ada yang dapat dikatakan `Ada` . lebih lanjut, apabila dijumpai pengakuan dari dunia

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

fenomena sebagai `ada` berarti terdapat dua `ada`, yaitu `Ada Tuhan` dan `ada makhluk`, pengakuan seperti ini adalah Syirk. Pengakuan `dua ada` ini pun membatasi Tuhan sebagai Dzat Yang Tidak Terbatas. Karena pembatasan berarti pengakuan akan `ada `nya Tuhan di samping `ada`nya makhluk.

Pembagian yang ke dua dipilih oleh Mutakallimīn, yang mentransendensikan Tuhan dengan sedemikian rupa, sehingga antara Tuhan Yang Abadi jelas berbeda dengan alam yang temporal. Alam temporal dipandang oleh Mutakallimīn sebagai alam yang betul-betul `ada` walaupun mumkin al wujūd. Maka apabila alam empirik ini disamakan dengan Wujud Wajib (Tuhan) yang transenden berarti merendahkan martabat keTuhanan dan menyekutukanNya.

Dengan demikian sesungguhnya keduanya sama-sama mengEsakan Tuhan, perbedaannya hanyalah dari sudut pandangnya.

Di lain pihak, dari kalangan Sufi pun ada persesuaian dengan pemikiran Ibn al-`Arabi seperti al Ghōzalī, menurut Kautsar Azhari Noer bahwa " Sufi lain sebelum Ibn al`Arabi yang lebih kurang mengemukakan pernyataan-pernyataan yang dianggap mengandung doktrin Waḥdat al Wujūd ialah Abu Hamid Muhammad Al Ghōzalī (w. 505 H. / 1111 M.)."[16]

Kenyataan ini terdapat dalam konsep Ma`rifat Imam al Ghōzalī bahwa " Wujud Tuhan meliputi segala wujud, tidak ada yang wujud kecuali Allah dan perbuatan Allah, Allah dan perbuatanNya adalah dua, bukan satu "[17]. Perbedaan dua wujud bagi al-

---

[16] Kautsar Azhari, Ibid, h. 35

[17] Hamka, Tasawuf, Perkembangan dan Pemurniannya, Pustaka Panji Mas, Jakarta, 1994, h. 126

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ghōzali, karena ia meluruskan dan menggabungkan Syari`ah dengan Tasawuf, namun bila difahami, perbuatan Tuhan pun melekat pada Tuhan, sedang bagi Ibn al `Arabi perbuatan itu terdapat dalam ilmu Tuhan yang azali bersama Tuhan, yang terjadinya perbuatan itu semata-mata sebagai manifestasi Tuhan.

Kalau dalam ungkapan al Ghozālī di atas masih terlihat adanya pembedaan, maka lebih jauh ia mengatakan seperti yang dikatakan Romdon bahwa;

> "... Yang sebenarnya ada itu hanyalah Allah, ada yang sebenarnya ada adalah ada Ilahi, ada yang tak tercipta. Ada ciptaan atau ada tercipta sebenarnya merupakan ada yang terbatas, ada yang tergantung. Ada tercipta adalah ada yang berasal dari sumber lain, tidak mandiri. Oleh karena itu secara hakekat mungkin dapat dikatakan tiada. Hal itu diumpamakan sebagaimana soal Nur atau Anwar. Nur sebenarnya, hanyalah Allah, Nur selain Allah adalah nur yang berasal dari Allah. Al Ghozālī mengatakan dalam kitabnya Myiskat al Anwar. Bahwa " Sebenarnya sebutan yang tepat untuk `cahaya` itu hanyalah dapat diberikan kepada Cahaya yang paling luhur, Yang di atasnya tidak ada lagi cahaya dan ia merupakan asal mula dari semua cahaya yang turun ke barang-barang yang lain. Istilah cahaya yang diterapkan atau yang diperuntukkan kepada yang bukan cahaya utama hanyalah merupakan sebuah metafora, karena barang-barang yang lain kalau dipandang menurut kodratnya tidak memiliki cahaya pada dirinya sendiri dan yang dari dirinya..."[18]

Di jumpai pula, kemiripan al Ghozālī dengan Ibn al `Arabi dalam uraian-uraian rohaniah yang terdalam, sebagai puncak keyakinannya seperti keterangan dalam Myiskāt al Anwār yang dinukil oleh Martin Lings sebagai berikut;

> "...Ahli Ma`rifat bangkit dari dataran rendah suatu metafor ke puncak kenyataan; dan begitu sudah naik, mereka melihat langsung secara tatap muka bahwa tak ada sesuatu pun kecuali hanya Tuhan, dan bahwa segala sesuatu tiada kecuali adalah WajahNya, yang semata-mata bukan karena binasa pada waktu tertentu, tetapi karena juga tak pernah tak binasa... Setiap hal memiliki dua wajah, wajahnya sendiri dan Wajah Tuhannya; mengenai rupanya sendiri, ia tiada, dan mengenai wajah Tuhan, ia ada. Jadi, tidak ada sesuatu pun kecuali hanya Tuhan

[18] Romdon, Tashowuf dan Aliran Kebatinan, Lembaga Studi Filsafat Islam (LESFI), Yogyakarta, 1995, h. 30

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan wajahNya, karena segala hal binasa kecuali wajahNya, selalu dan selamanya...dengan begitu para ahli ma`rifat tak perlu menunggu hari kebangkitan untuk dapat mendengar pengumuman Sang Pencipta: Kepunyaan siapa kerajaan hari ini ? Kepunyaan Allah Yang Maha Esa lagi Maha Mengalahkan. Karena pengumuman ini senantiasa terdengar di telinga mereka; juga mereka tidak memahami melalui FirmanNya, Tuhan Maha Besar (Allah Akbar), bahwa Ia lebih besar dari yang lain.Na`udzu billah min dzalik ! karena tiada yang maujud selain diriNya, dan karenanya tidak ada istilah perbandingan bagi kebesaranNya..."[19].

Keberadaan dunia fenomena yang oleh al Ghozālī diakui hanyalah sebagai metafor belaka, juga secara tegas diikuti oleh Ibn al `Arabi yang dilabeli sebagai ilusi-ilusi yang bermain di mata orang juling. Itu pun diakui sebagai realitas nisbi yang 'tidak bisa tidak' harus berasal dari Yang Absolut. Dan bahwa; realitas nisbi akan terindera oleh panca indera yang terbatas oleh ruang dan waktu, namun pada hakekatnya hanyalah ilusi, serta dualitas al Haq dan fenomena juga diterangkan secara metafor. Sehingga dari sisi tasybih, dualitas itu hanyalah dualitas semu. Sedang bagi al Ghozālī yang mengikuti al Asy`ri maka penyatuan antara Tuhan dengan alam hanya difahami sebagai penyatuan bagi sufi yang sedang ekstase , jurun bukan persatuan esensi.

Pengecam Waḫdat al Wujūd yang agresif adalah Ibn Taimiyah (661-808 H. / 1263-1328 M.). Ia dalam masalah tasawuf mempunyai kritikan yang tajam, salah satunya mengenai aqidah, "Di kalangan sufi yang diketahui Ibn Taimiyah, tidak konsekwen berpegang teguh kepada prinsip tanzih dan taqdis"[20]. Kritikan demikian, dikhususkan oleh Ibn Taimiyah kepada aqidah para sufi yang beraliran Waḫdat al wujūd, karena dalam anggapannya, waḫdat al wujūd berarti penyamaan Tuhan dengan alam, dia mengatakan:

---

[19] Martin Lings, A Sufi Saint Of the Twentieth Century: Syaikh Ahmad al 'Alawi (His Spiritual Heritage and Legacy), Terjemh. Abd Hadi W.M., Mizan, Bndung, 1993, h. 113.

[20] M. Laili Mansur, Ajaran dan Teladan para Sufi, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1995, h. 232

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

"Wujud adalah satu dan wajib al wujud yang dimiliki oleh Sang Pencipta adalah sama dengan wujud kemungkinan yang dimiliki makhluk...bahwa wujud al kāināt (alam) sama dengan wujud Tuhan; Tidak lain dan tidak berbeda".[21]

Cara pengartian wahdat al wujūd yang demikian inilah yang menjadikannya ia (Ibn Taimiyah) marah kepada pencetus, pembela ataupun pengikut doktrin wahdat al-Wujūd dengan menghukumi mereka sebagai orang-orang kafir, menurutnya aqidah demikian tidak sesuai dengan Tauhid Islam. Islam tidak membenarkan Wahdat al Wujūd. Wahdat al wujūd baginya,"tidak mampu menjelaskan perbedaan antara Tuhan dan dunia dengan merujuk pada esensi hal-hal yang sebenarnya tidak berakar pada eksistensi"[22], yang pada akhirnya sanggup membolehkan melakukan kemusyrikan dengan penyembahan berhala maupun hal-hal yang dianggap sakral, karena keseluruhan adalah Tuhan. Sehingga pada hakekatnya penyembahan tersebut adalah menyembah Tuhan. Menurut Ibn Taimiyah;

> "...Tidak diperkenankan oleh Islam dan kufur hukumnya karena mempersatukan antara manusia dengan Tuhannya, sehingga penyembahan yang mutlak terhadap Tuhan dibelokkan kepada penyembahan manusia, yang katanya sudah berisi atau ditempati oleh Tuhannya, sehingga tidak ada perbedaan lagi antara penyembah dengan yang disembah, antara `Ābid dengan Ma`būd , antara abdi dengan gustinya, antara manusia dengan Allah...".[23]

Bila difahami dari sisi doktrin wahdat al wujūd, kritik Ibn Taimiyah tidaklah berbeda dengan para ahli kalam, yang hanya melihat doktrin Ibn al `Arabi dari sisi

---

[21] Kautsar Azhari Noer Op Cit, h. 40

[22] M.A. Haq Anshori, Sufism, and Syariah : a Study of shaykh Ahmad Sirhindi's effort to reform Sufism, Terjem. A.Nasir Budiman, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1993, h. 193

[23] Abu Bakar Aceh, Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf, Romadloni, Solo, 1996, h. 139

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tasybihnya dan melupakan sisi tanzihnya. Padahal Ibn al `Arabi menggunakan tasybih sekaligus tanzih secara bersama.

Pandangan Ibn Taimiyah tentang tasybih di atas didasarkan pada ilmu kalam, sisi eksoteris agama, sehingga konsep tasybih dipandang sebagai tasybih an sich, terpisah dari tanzihnya. Sementara bagi Ibn al `Arabi, konsep tasybih Tuhan tidak dapat didefinisikan tanpa dibarengi oleh tanzihnya seperti yang terangkum dalam sya`irnya;

'Bila engkau nyatakan Transenden (murni)
engkau batasi Tuhan.
Dan bila engkau nyatakan Imanensi (murni)
engkau definisikan Tuhan.
Tetapi bila engkau nyatakan kedua hal itu
engkau mengikuti jalan yang benar.
Dan engkau adalah pemimpin dan penguasa
dalam keyakinan.
Barang siapa menyatakan dualitas
adalah seorang politheis.
Dan siapa menyatakan keEsaan
adalah monotheis.
Hati-hatilah terhadap tasybih
bila engkau menggabungkan (yakni Tuhan dan alam).
Dan hati-hatilah terhadap tanzih
bila engkau nyatakan keEsaan.
Engkau bukanlah Dia, tidak, engkaulah Dia itu, dan engkau lihat Dia dalam a`yan benda-benda, Mutlak dan terbatas.

Sebagai kata akhir, dalam menanggapi para pengecam doktrin wujud Ibn al-`Arabi dengan tangan para pendukungnya adalah seperti ungkapan Asy Sya`rani:

"...Hukum-hukum mereka itu hanyalah hukum seekor nyamuk yang meniup sebuah bukit dengan tujuan melenyapkannya dari tempatnya. Sementara angin berhasil melenyapkan ribuan nyamuk, tetapi bukit-bukit itu tetap berdiri dengan kokohnya, dan dengan bukit itulah keseimbangan bumi terjaga...Demi hidupku, sesungguhnya para penyembah berhala tidak pernah berani untuk menjadikan sembahan mereka sebagai Dzat Allah sendiri. Bahkan mereka telah mengatakan, kami tidak menyembah mereka (berhala-berhala), kecuali agar mereka mendekatkan kami kepada allah sedekat mungkin "(Q.S. az- Zumar ; 3), maka bagaimana dituduhkan pada wali Allah bahwa mereka mendakwahkan persatuan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan al Haq.Inilah suatu kemustahilan...".[24]

Akhirnya, pembicaraan terhadap pembela dan pengecam doktrin wujud Ibn al `Arabi akan selalu menjadi bahan pembicaraan, karena merupakan dua pemikiran yang membahas persoalan yang sama, namun ditinjau dari sudut pandang dan karakteristik pribadi yang berbeda.

[24] Abd Halim Mahmud, Qodliyyatut Tasawuf: al Munqidz min adl Dlolal li Hujjah al Islam al Ghozaly, Terjem. Abu Bakar Basymeleh, Darul Ikhiyak, Indonesia, tt, h. 355

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id