

**WAHDA AL-WUJUD : SEBUAH TINJAUAN
TASAWUF FALSAFI
(Telaah Terhadap Pemikiran Ibnu Al-Arabi)**

SKRIPSI

Diajukan Kepada
Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel
Untuk Memenuhi Salah Satu Persyaratan
Dalam Menyelesaikan Program Sarjana Strata Satu (S-1)
Ilmu Ushuluddin



Oleh:

MOH. FADLURRAHMAN
NIM. EG.13.01.060

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA**

Jl. Kandangsan Lebar 111 Surabaya
2005elp. (031) 70457556

PERSETUJUAN PEMBIMBING SKRIPSI

Skripsi dengan judul:

Wahdah al-Wujud : Sebuah tinjauan tasawuf Falsafi
(Telaah terhadap pemikiran Ibnu al-Arabi)

Ditulis Oleh:

Moh. Fadlurrahman

NIM. E0.1301.060

Telah diperiksa dan disetujui untuk diujikan.

Surabaya, 1 Agustus 2005

Dosen Pembimbing



Drs. Suhermanto Ja'far, M.Hum

Nip. 150 274 382

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi oleh Moh. Fadlurrahman telah dipertahankan di depan tim penguji skripsi
Surabaya, 11 Agustus 2005

Mengesahkan,
FAKULTAS USHULUDDIN

Institut Agama Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya



Dekan

DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA

Nip : 150 190 696

Ketua

Drs. Suhermanto Ja'far, M.Hum

Nip : 150 274 382

Sekretaris

Drs. Slamet Muliono R, M.Si

Nip : 150 275 955

Penguji I

DR. H. Abdullah Khozin Afandi, MA

Nip : 150 190 696

Penguji II

Drs. H. Sunantri, MM

Nip : 150 227 500

Abstraksi

Tuhan sebagai esensi yang mutlak –tanpa narna dan sifat- tidak mungkin di kenal, bahkan ia tidak dapat dikatakan Tuhan kalau tidak ada yang bertuhan kepada-Nya. Tuhan itu hanya dapat di kenal melalui tajalli-Nya.

Bertolak dari prinsip demikian, Ibnu al-Arabi memandang dan menjadikan realitas tunggal itu menjadi dua aspek; pertama di sebut *haqq* dan yang kedua di sebut *khalq*. Ajaran ketuhanan yang dikemukakan Ibnu al-Arabi sebagai terusan dari warisan plotinus, yang mengajarkan bahwa yang esa (*the one*) itu ada dimana-mana, namun terdapat perbedaan fundamental antara kedua doktrin itu. Pe- bedan itu adalah bahwa yang maha esa Plotinus ada dimana-mana dan menjadi sebab wujud; sedangkan bagi Ibnu al-Arabi sebagai esensi dan tidak dimana-mana sebagai esensi unversal yang berada diatas semua "dimana" dan "bagaimana". Jadi plotinus melihat hubungan tuhan dengan alam semesta dalam bentuk emanasi; sedangkan Ibnu al-Arabi melihatnya dalam bentuk tajalli. Ajaran Ibnu al-Arabi yang demikian biasa di sebut *Wahdahh al-Wujud*. Perbedaan mendasar antara emanasi (*faidl*) dan tajalli adalah bahwa emanasi bersifat vertikal, melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba ganda; sedangkan tajalli bersifat horisontal, karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai menifestasi dari *al-haqq*.

Perdebatan yang mengandung klaim kebenaran (*truth claim*) selalu di lontarkan oleh pengikut Ibnu al-Arabi. Dari persoalan Wahdahh al-Wujud sampai pada proses *justice*. Penulis membatasi penelitian ini pada tema yang termaktub yaitu Wahdahh al-Wujud; Sebuah tinjauan Tasawwuf Falsafi (Telaah terhadap pemikiran Ibnu al-Arabi)

Melalui pola penelitian *contents analysis*, penelitian ini berusaha memberikan jawaban atas persoalan pokok tersebut. Dan setelah dilakukan penelitian dengan pendekatan diskriptif analitis menunjukkan bahwa sistem yang dikembangkannya adalah kombinasi kreatif sufisme klasik dengan filsafat neo-Platonisme dan teologi islam. tentu saja kombinasi teori berbagai konsep yang "berat" ini menjadi salah satu keunikan Ibnu al-Arabi yang mewarnai hampir semua karyanya yang belum pernah dilakukan oleh teoritikus sebelumnya. Dari berbagai karyanya yang termuat di berbagai kitab diketahui bahwa pembahasannya bertitik tolak dari aspek *al-khalq* dan *al-haqq*, antara pencipta dengan dunia ciptaan. Ia merumuskan kejelasan fungsi mistikus dalam membantu Tuhan memanifestasikan diri-Nya dengan mengenal-Nya dan dalam "menciptakan".

Doktrin *Wahdahh al-wujud*, bukanlah Pantheis sebab sistem itu tidak mengajarkan Tuhan sama dengan makhluk. Teori tersebut mengajarkan bahwa eksistensi manusia bukan berarti identitas akhir manusia itu sama dengan Tuhan, atau Tuhan sama dengan manusia. Masing-masing berbeda. Manusia, meskipun ada karena Tuhan, muncul karena kondisi dengan status kekurangan yang sesuai dengan dirinya. Tuhan identik dan berbeda dengan alam.

PERPUSTAKAAN	
IAIN SUNGAI AMPEL SURABAYA	
No KLAS	NO REG : 4-2005/A5/031
DAFTAR ISI	

HALAMAN JUDUL	i
NOTA PEMBIMBING	ii
HALAMAN PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN	v
KATA PENGANTAR	vi
ABSTRAKSI	vii
DAFTAR ISI	viii
BAB I : PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Pembatasan Masalah	6
C. Rumusan masalah	7
D. Penjelasan Istilah	7
E. Alasan Memilih Judul	8
F. Tujuan Penelitian	9
G. Kajian Pustaka	9
H. Metode Penelitian	11
I. Sistematika Pembahasan	14

BAB II	: BIOGRAFI DAN KARYA PEMIKIRAN IBNU AL-ARABI	
	A. Riwayat Hidupnya.....	15
	B. Karya dan Pemikirannya	27
BAB III	: KONSEP TASAWUF FALSAFI IBNU AL-ARABI	
	A. Sejarah dan Pengertian.....	34
	B. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Amali.....	40
	C. Wahdah al-Wujud.....	45
	1. Dari Waḥdah al Wujud menuju Nur Muhammad.....	45
	2. Hubungan Wahdatul Wujud dengan Insan Kamil	57
BAB IV	: ANALISIS	
	A. Posisi Ibnu al-Arabi.....	70
	B. Kritik terhadap Pemikiran Ibnu Arabi.....	82
BAB V	: KESIMPULAN DAN SARAN-SARAN	
	A. Kesimpulan	93
	B. Saran-saran.....	94

DAFTAR KEPUSTAKAAN

BAB I

PENDAHULUAN

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Latar Belakang

Wahdah al-Wujud adalah doktrin tertinggi yang di munculkan Ibnu al-Arabi, sebagai upaya proses menuju *Wahdah al-wujud*. Konsep akhir ini menjadi perdebatan yang sangat sengit antar pemikir muslim. walaupun Ibnu al-Arabi itu sendiri tidak pernah menyebutnya demikian. Justru titik tolak mendasar pemikirannya berpusat pada teori tentang logos, yang akhirnya memiliki ujung pusat kesatuan wujud. Ia yang dikenal sebagai ahli mistik terbesar dalam sejarah ide spiritual islam, menuangkan basis idenya tersebut dalam kitab-kitabnya yang terkenal, utamanya adalah *fushush al- hikam*, *Futuhat al makkiyah* dan *syajarat al-kawn*.

Dalam pandangan Ibnu al-Arabi, Tuhan sebagai esensi yang mutlak –tanpa nama dan sifat- tidak mungkin di kenal, bahkan ia tidak dapat dikatakan Tuhan kalau tidak ada yang berTuhan kepada-Nya.¹ Dengan kata lain, bagi Ibnu al-Arabi Tuhan itu hanya dapat di kenal melalui tajallinya pada alam empiris yang serba ganda dan terbatas ini, tetapi wujud-nya yang hakiki tetaplah transenden.

Bertolak dari prinsip demikian, Ibnu al-Arabi memandang dan menjadikan realitas tunggal itu menjadi dua aspek; pertama di sebut *haqq* dan yang kedua di sebut *khalq*. Ajaran ketuhanan yang dikemukakan Ibnu al-Arabi itu seakan-akan sebagai terusan dari warisan plotinus, yang mengajarkan bahwa yang esa (*the one*) itu ada

¹ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibnu al-Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2001) hal. 31.

dimana-mana, namun terdapat perbedaan fundamental antara kedua doktrin itu. Perbedaan itu adalah bahwa yang Maha Esanya Plotinus ada dimana-mana dan menjadi sebab wujud, sedangkan bagi Ibnu al-Arabi sebagai esensi dan tidak dimana-mana sebagai esensi universal yang beraca diatas semua "dimana" dan "bagaimana".² Jadi plotinus melihat hubungan Tuhan dengan alam semesta dalam bentuk emanasi; sedangkan Ibnu al-Arabi melihatnya dalam bentuk tajalli. Ajaran Ibnu al-Arabi yang demikian biasa disebut Wahdah al-wujud. Perbedaan mendasar antara emanasi (*faidl*) dan tajalli adalah bahwa emanasi bersifat vertikal, karena melalui emanasi segala sesuatu mengalir dari awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba ganda; sedangkan tajalli bersifat horisontal, karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari *al-haqq*.

Melalui pola penelitian *contents analysis*,³ penelitian ini berusaha memberikan jawaban atas persoalan pokok tersebut. Dan setelah dilakukan penelitian dengan pendekatan deskriptif analitis menunjukkan bahwa sistem yang dikembangkannya adalah kombinasi kreatif sufisme klasik dengan filsafat neo platonisme dan teologi islam. tentu saja kombinasi teori berbagai konsep yang "berat" ini menjadi salah satu keunikan Ibnu al-Arabi yang mewarnai hampir semua karyanya yang belum pernah dilakukan oleh teoritikus sebelumnya. Dari berbagai karyanya yang termuat di berbagai kitab diketahui bahwa pembahasannya bertitik tolak dari aspek *al-khalq* dan *al-haqq*, antara sang pencipta dengan dunia ciptaan. Ia merumuskan kejelasan fungsi

² Yusman Asmuni, *Pertumbuhan dan perkembangan berfikir dalam Islam*, (Surabaya: al-Ikhlâs 1994), hal. 70.

³ Noeng Muhajir, *Metode Penelitian Kualitatif: pendekatan positivistik, rasionalistik, fenomenologis*, (Yogyakarta: Rakeserasin 1999), hal. 49.

mistikus dalam membantu Tuhan memanifestasikan diri-Nya dengan mengenal-Nya dan dalam "menciptakan" Dia.⁴

Dari titik tolak inilah kemudian tercipta sebuah struktur *ahadiyah* dan *Rububiyah* yang berujung pada konsep kesempurnaan manusia, yang sudah tergambar dalam bentuk figur Muhammad, yang memiliki peran sebagai logos dan hubungannya dengan kedudukan diri Ibnu al-Arabi sebagai penutup para wali.

Kepopuleran dan perbedaan yang dimiliki oleh Ibnu al-Arabi membangkitkan semangat William C. Chittick untuk mengatakan bahwa Ibnu al-Arabi adalah Syeikh al-Akbar ("guru Teragung") dalam kurun sejarah. Ibnu al-Arabi dikenal sebagai seorang yang memiliki ekspresi intelektualitas dan spiritualitas tinggi. Ibnu al-Arabi termasuk orang yang sangat langka, dialah sedikit dari salah satu tokoh jenius yang tidak saja dimiliki Islam tetapi dunia, yang mewariskan sekitar lima ratus (500) karya tulis dalam berbagai disiplin ilmu; fiqh, teologi, filsafat mistisisme, sastra, kosmologi, psikologi dan ilmu-ilmu keislaman lainnya. Selanjutnya menurut Chittick, kepribadian dan sistem pemikiran Ibnu al-Arabi dapat menerima validitas tiga mode dasar untuk memperoleh pengetahuan: penyelidikan rasional, wahyu kenabian dan penyingkapan (*kasyf*) atau pembukaan pintu menuju pengetahuan Tuhan. Dalam konteks dua model. *Pertama*, dia mengikuti aturan yang di rumuskan oleh para ahli yang relevan dalam ilmu pengetahuan seperti logika dan yurisprudensi (*ushul al-fiqh*) dan dia secara jelas memisahkan antara kebenaran dan kesalahan. Dia mengakui bahwa kesalahan dan kebenaran hanya dapat dinilai berdasarkan landasan berpijak

⁴ A.E.Effifi, *Filsafat mistis Ibnu al-Arabi*, terj, Sjahrir Mawi dan Rahman, (Jakarta : Gaya Media Pratama, Cet II, 1989, 2-3.

atau *maqam* khusus. *Kedua*, Ibnu al-Arabi menerima keabsahan setiap perspektif yang ada⁵

Ibnu al-Arabi mencoba menggali makna insan kamil yang beredar dikalangan sufi, khususnya dua sufi besar yaitu Ibnu al-Arabi dan al-Jili, yang berpengaruh cukup besar pada para sufi Nusantara. Menurut Ibnu al-Arabi insan kamil merupakan miniatur dari realitas keTuhanan dalam tajalli-Nya pada jagat raya. Insan kamil adalah *al-'alam al-Shagir* (mikrokosmis) yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya *al-'alam al-Kabir* (Makrokosmos) yang memmanifestasikan semua sifat dan kesempurnaan ilahi. Dengan bertitik tolak dari pandangan Ibnu al-Arabi, secara sangat serius membahas konsep insan kamil sebagai puncak dari proses pendakian seorang hamba mencapai tingkat spiritual yang tertinggi⁶.

Dari garis besar ringkas sistem Ibnu al-Arabi itu nampak bahwa tidak diragukan lagi Ibnu al-Arabi merupakan pemikir terbesar dalam sejarah ide, sehingga Julian Baldic mengatakan bahwa bakat Ibnu al-Arabi setara dengan Spinoza dan Hegel, dua tokoh yang pemikirannya dalam batas tertentu mirip dengannya.⁷

Doktrinnya tentang *Wahdah al-wujud*, bukan berarti bahwa Tuhan sama dengan makhluk. Teori tersebut mengajarkan bahwa eksistensi manusia bukan berarti identitas akhir manusia itu sama dengan Tuhan, atau Tuhan sama dengan manusia.

⁵ William C. Chittick, *Dunia Imajinasi Ibnu al-Arab*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hal 17.

⁶ Yunasril Ali *Mamusia Citra Ilahi; Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu al-Arabi*. (Jakarta: Paramadina, 1997), hal 51.

⁷ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibnu al-Arabi*, terj. Tri Wibowo Eudi Santoso (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2001), hal. 45.

Masing-masing berbeda. Manusia, meskipun ada karena Tuhan, muncul karena terkondisi dengan status kekurangan yang sesuai dengan dirinya. Tuhan identik dan berbeda dengan alam, Tuhan adalah Imanen dan transenden. Dengan kata lain, makhluk atau yang dijadikan, wujudnya bergantung pada wujud Tuhan yang bersifat wajib. Tegasnya sebenarnya mempunyai wujud hanya satu yaitu Tuhan. Wujud dari selain Tuhan adalah wujud bayangan atau modifikasi⁸.

Wujud yang tersembunyi itu, memiliki ciptaan yang berada dalam pikiran (*a'yan Tsabithah*), yang akan di realisasikan sebagai visualisasi diri-Nya, atau sebagai cermin bagi sang Figur. Dan Epifani yang paling tinggi adalah *prototype* manusia yang di sebut *logos 'adami* atau sebagai manusia sempurna, dengan tujuan sebagai dari pemeliharaan dunia dan eksistensinya. Maka terjadilah pula epifani kenabian yang berpuncak pada Muhammad, dan kemudian dicetuskannya sebagai "hakikat Muhammad". Logos ini bersifat ruh keabadian, yang kemudian tugasnya akan menjadi sempurna dalam "wali-wali" yang mengajarkan kekhalifahan di muka bumi, dan *al-qutb al-awliya* itu adalah Ibnu al-Arabi sendiri.

Namun demikian, sebagian pemikir memandang bahwa pemikirannya itu sangat berbahaya, seperti pengagungannya terhadap mistikus sebagai manusia sempurna sehingga mendorong banyak orang untuk mengklaim diri mereka sebagai manusia sempurna tersebut. Sementara konsep kesempurnaan yang banyak dipahami orang berbeda jauh dengan apa yang dikonsepsikan oleh Ibnu al-Arabi

⁸ Harun Nasution "*Tasawwuf*", dalam Budhi Munawar Rachman, *kontektualisasi doktrin islam dalam sejaah* (Jakarta: Paramadina, 1994), hal 176-177.

Selain itu, penggambarannya keadaan manusia yang dianggap sebagai manifestasi dari nama-nama Allah yang berlawanan-seperti Maha keras (*al-Jabbar*) dan Maha Pengampun (*al-ghaffar*) membuat konsep kebebasan menjadi tidak mungkin, karena dengan pendapat itu, mengakibatkan timbulnya sikap pasif ketika menghadapi ketidakadilan. Ini nampak dengan banyaknya penguasa yang melambangkan kecenderungan untuk itu, pada era "syekh dan kerajaan" (antara 1240-1700) bukti lain, memunculkan akibat buruk dalam sejarah pemikiran Islam terkemudian, dimana sejarahnya telah terdominasi dan di pesonakan oleh doktrin Ibnu al-Arabi.

Terlepas dari kekurangan efek historis tersebut, namun jelas bahwa karya-karya dan ajaran Ibnu al-Arabi merupakan puncak teroi-teori mistis, walaupun kaum ortodok tidak pernah berhenti menyerangnya (sebagaimana dijelaskan dalam Bab III). Dengan tercapainya sufisme Ibnu al-Arabi yang merupakan sistem raksasa itu, titik tertinggi perkembangan dan tenaga kreatifnya telah terkuras⁹.

B. Identifikasi Dan Pembatasan Masalah

Ungkapan yang dipaparkan dalam coretan latar belakang menunjukkan persoalan-persoalan yang sangat kompleks, baik materi maupun substansi pemikiran mistik yang didasari proses falsafi Ibnu al-Arabi. Perdebatan yang mengandung klaim kebenaran (*truth claim*) selalu di lontarkan oleh pengikut Ibnu al-Arabi . berbeda pula dengan orang yang berseberangan dengan beliau. Dari persoalan Wahdah al-Wujud sampai

⁹ Majid Fakhri, *sejarah Filsafat islam*, alih bahasa Mulyadhi Kertanagara, (Jakarta; Pustaka Jaya, 1986), hal 353.

pada proses justice. Penulis membtasi penelitian ini pada tema yang termaktub yaitu : Wahdah al-Wujud; Sebuah tinjauan Tasawuf Falsafi (Telaah terhadap pemikiran Ibnu al-Arabi).

C. Rumusan Masalah

Untuk memperjelas arah permasalahan diatas, maka perlu dirumuskan permasalahan dalam skripsi ini, yaitu :

1. Bagaimana pandangan Ibnu al-Arabi tentang Wahdah al-Wujud dalam perspektif tasawuf Falsafi?
2. Bagaimana hubungan Wahdah al-Wujud Ibnu al-Arabi dengan Nur Muhammad dan Insan Kamil dalam perspektif tasawuf Falsafi

D. Penegasan Istilah

Dari beberapa istilah dalam judul di muka dapat dipahami melalui beberapa penjelasan Sebagai Berikut:

Tasawuf falsafi : Ajaran mistik dogmatis yang mencapai kesempurnaan.

Pergumulan dengan Tuhan dan sistem kepercayaannya.

Ajaran mistik lebih pada satu persoalan tentang al-haqq.

Kebenaran yang sempurna akan menjadikan manusia sempurna.. sedangkan term falsafi adalah suatu Proses

menuju kesempurnaan. Dengan memandang pemikiran Ibnu al-Arabi tentang kenabian dan insan kamil serta Nur Muhammad uyag di ciptakan pertama kali oeh Tuhan.

Ibnu al-Arabi : tokoh sufistik yang di kenal dengan ajaran monistiknya yaitu Wahdah al-wujud. Dia di kenal sebagai syekh akbar. Ibnu al-Arabi mempunyai nama lengkap *muhyi al-din abu 'abd Allah Muhammad ibn Ali ibn Muhammad ibn Ahmad al-Arabi " al-Hatimi Ath-Tha'I al-andalusi ibn al-'arabi*. Proses Nalar yang dimiliki oleh Ibnu al-Arabi selalu di jadikan rujukan oleh para pemikir sufi selanjutnya, terutama dalam konsep Insan Kamilnya.

E. Alasan Memilih Judul

Ajaran yang di tranformasikan pada masyarakat oleh Ibnu al-Arabi menimbulkan perdebatan yang cukup panjang antara keluar dari islam atau meneguhkan islam. Wahdah al-wujud sebagai akhir perdebatan para ulama muslim tentang ajaran yang di tranformasikan Ibnu al-Arabi. Disisi yang lain beberapa pamikir islam mengatakan bahwa ajaran yang di ajarkan Ibnu al-Arabi arabi adalah ajaran Pantheis. Pancaran sinar akan menjadikan manusia pada titik kesempurnaan.

Banyak dari pemikir islam yang membahas tentang Ibnu al-Arabi dari berbagai aspek. Konsep spiritual selalu menjadi fokus utama ketika menoleh pada Ibnu al-Arabi. Wahdahh al-wujud sebagai manifestasi dari ajaran yang disampaikannya. Sedangkan lahan kosong yang diprediksikan sangat sulit untuk

diteliti adalah tasawuf falsafi dalam pemikiran Ibnu al-Arabi. Dengan demikian fokus pada tasawuf falsafi menjadi suatu keharusan bagi penulis.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

F. Tujuan Penelitian

Dalam penulisan ini, setidaknya di maksudkan untuk tujuan-tujuan sebagai berikut:

1. Ingin memahami konsep Wahdah al-Wujud dalam perspektif Tasawwuf Falsafi Ibnu al-Arabi.
2. Ingin memahami relevansi Wahdah al-wujud dengan Nur Muhammad dan Insan Kamil.

G. Kajian Pustaka

Kajian pustaka ini bertujuan untuk mengetahui originalitas karya dalam penelitian. Peneliti-peneliti yang telah terdahulu menjadi satu pijakan awal untuk selalu bersikap berbeda dengan penelitian yang lain. Satu perbedaan menjadi satu bentuk yang harus di konkritkan dalam tulisan, sekalipun bentuk tulisan skripsi adalah diskriptif saja. Namun hal itu tidak menjadikan surut untuk selalu berbeda dengan tulisan yang lain.

Dunia Imajinal Ibnu al-Arabi (Kreatifitas imajinasi dan Persoalan Agama). Buku ini memberikan gambaran tingkas tentang pemikiran praksis dan imajinasinya Ibnu al-Arabi. Kepopuleran dan perbedaan yang dimiliki oleh Ibnu al-Arabi membangkitkan semangat William untuk mengatakan bahwa Ibnu al-Arabi adalah Syekh al-Akbar ("guru Ter-Agung") dalam kurun sejarah. Ibnu al-Arabi dikenal

sebagai seorang yang memiliki ekspresi intelektualitas dan spiritualitas tinggi. Ibnu al-Arabi termasuk orang yang sangat langka, dialah sedikit dari salah satu tokoh jenius yang tidak saja dimiliki Islam tetapi dunia, yang mewariskan sekitar lima ratus karya tulis dalam berbagai disiplin ilmu; fiqh, teologi, filsafat mistisisme, sastra, kosmologi, psikologi dan ilmu-ilmu keislaman lainnya.

Kepribadian dan sistem pemikiran Ibnu al-Arabi dapat menerima validitas tiga mode dasar untuk memperoleh pengetahuan; penyelidikan rasional, wahyu kenabian dan penyingkapan (*kashf*) atau pembukaan pintu menuju pengetahuan Tuhan. Dalam konteks dua model pertama, dia mengikuti aturan yang dirumuskan oleh para ahli yang relevan dalam ilmu pengetahuan seperti logika dan yurisprudensi (*ushul al-fiqh*) dan dia secara jelas memisahkan antara kebenaran dan kesalahan. Dia mengakui bahwa kesalahan dan kebenaran hanya dapat dinilai berdasarkan landasan berpijak atau *maqam* khusus. Ketiga, Ibnu al-Arabi menerima keabsahan setiap perspektif yang ada¹⁰.

Kesempurnaan manusia, dunia imajinasi (persoalan-persoalan mistik spiritual dan diversitas agama yang membahas tentang sumber ketuhanan beragama). Tiga bab yang disajikan sangat mendukung akan selesainya penelitian ini.

Pembicaraan tentang manusia selalu menarik untuk disimak, bahkan diperdebatkan. Dengan akal yang dimiliki manusia berpotensi untuk selalu mencari dan mencari ruang-ruang kosong yang belum dijajah oleh manusia lainnya. Dan setiap

¹⁰ William C. Chittick *Dunia Imajinas*, hal 17.

manusia berhak untuk menilai dan menolak penilaian orang lain terhadap dirinya. Sehingga pembicaraan tentang manusia ini akan selalu mengalir dinamis mengikuti frame dan kondisi orang yang berbicara. Demikian juga pembicaraan tentang insan kamil, dari semenjak munculnya konsep insan kamil sampai sekarang ternyata banyak menarik minat para pemikir muslim.

Penyajian diskursus (discourse) yang disajikan oleh DR. Yunasril Ali *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu al-Arabi*, ini mencoba mengali makna insan kamil yang beredar dikalangan sufi, khususnya dua sufi besar yaitu Ibnu al-Arabi dan al-Jili, yang berpengaruh cukup besar pada para sufi Nusantara. Menurut Ibnu al-Arabi insan kamil merupakan miniatur dari realitas keTuhanan dalam tajalli-Nya pada jagat raya. Insan kamil adalah al-'alam al-Shagir (mikrokosmis) yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (al-'alam al-Kabir, Makrokosmos) yang memanifestasikan semua sifat dan kesempurnaan ilahi. Dengan ber-titik tolak dari pandangan Ibnu al-Arabi, secara angat serius membahas konsep insan kamil sebagai puncak dari proses pendakian seorang hamba mencapai tingkat spiritual yang tertinggi.¹¹

H. Metode Penelitian

penelitian akan dilaksanakan dengan pendekatan melalui metode:

¹¹ Yunasril Ali *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu al-Arabi* hal 55.

1. Jenis Penelitian

Jenis penelitian ini dilakukan dengan tahapan-tahapan guna mengetahui dan memahami kebenarannya; *pertama*¹²; melalui *interpretasi*, data yang dikumpulkan dari keterangan naskah, refrensi, fakta atau peristiwa sejarah ditangkap nilai, arti dan maksudnya melalui eksplorasi kepustakaan (*library reseach*). Kedua; *koherensi intern*¹³; yaitu usaha untuk memahami secara benar guna memperoleh hakikat dengan menunjukkan semua unsur struktural di lihat dalam satu struktur yang konsisten, sehingga merupakan internal struktural atau internal relational. Ketiga; *deskripsi analitis*¹⁴; yaitu seluruh hasil penelitian harus dapat dideskripsikan. Deskripsi merupakan salah satu unsur hakiki untuk menemukan ide dasar pada suatu keyataan tertentu. Satu usaha untuk merepresentasikan realitas yang di cerap oleh panca indera (*signified*), yang diteruskan dengan satu analisa yang menyeluruh menyangkut semua pemahaman yang ada (*concent analisys*)

2. Pengumpulan Data

Data dikumpulkan dari keterangan naskah, refrensi, fakta atau peristiwa sejarah di tangkap nilai, arti dan maksudnya melalui eksplorasi kepustakaan (*library reseach*). Data di kumpulkan dari berbagai sumber, baik data refrensial maupun data sejarah arkeologis. Data yang di gali terdiri dari data primer;

¹² Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat* (Jakarta; Raja Grafindo Persada, 1997) 42.

¹³ *Ibid.* 45.

¹⁴ *Ibid.* 48.

meliputi segala realitas (teks) yang mengungkapkan Pemikiran Tasawwuf Falsafi Ibnu al-Arabi.

dan juga data sekunder, data yang menunjang akan selesainya penelitian ini sehingga mencapai nilai-nilai universal dan terwujudnya kebenaran dan kesempurnaan.

Adapun data yang dapat dikumpulkan sebagai sumber penelitian skripsi ini adalah:

1. Sumber primer

Ibnu al-Arabi, *Futuh al-Makkiyah*. Dar al-Fikr Beirut tt.

Ibnu al-Arabi, *Misteri Kun Syajaratul-Kaun; Doktrin tentang Person Muhammad SAW*, Alih Bahasa Wasmukan (Surabaya. Risalah Gusti 2001) II

Ibnu al-Arabi *Fushush al-Hikam* (ed Abu al-'ala al-Afifi) Dar al-Kitab al-Arabi. Beirut 1980)

2. Sumber Sekunder:

William C. Chittick *Dunia Imajinas Ibnu al-Arabi* Surabaya Risalah Gusti 2001.

DR. Kautsar Azhari Noer *Ibnu al- Arabi Wahdat al- Wujud dalam Perdebatan* Jakarta Paramadina, tt

DR. Yunasril Ali *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu al-Arabi*. Jakarta Paramadina 1997.

3. Analisa Data

Dalam penulisan skripsi yang berdasarkan studi pustaka (library reseach), maka menggunakan pendekatan *content analysis* menjadi suatu keharusan. Jadi data yang tersaji atau yang telah dikumpulkan, pertama diidentifikasi dengan interpretasi isi atau materi. Kemudian seluruh hasil interpretasi di petakan dalam sistematisasi diskriptif analitis.

I. Sistematika Pembahasan

Sesuai dengan masalah yang di bahas keseluruhan kajian ini terdiri dari lima bab yaitu;

1. Bab I: Pendahuluan

Dalam Bab ini dikemukakan latar belakang masalah, identifikasi masalah, rumusan masalah, pembatasan masalah, penjelasan judul, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, tinjauan pustaka, metode penelitian, tehnik penelitian dan sistematika pembahasan.

2. Bab II: Biografi Dan Karya Pemikiran Ibnu Al-Arabi

Dalam Bab ini mengemukakan Riwayat Hidup Ibnu al-Arabi, karya-karya dan Pemikirannya.

3. Bab III: Konsep Tasawuf Falsafi Ibnu Al-Arabi

Bab ini mengemukakan Sejarah dan Pengertian Tasawwuf, Perbedaan Tasawwuf Falsafi dan Amali, Wahdah al-Wujud (dari Wahdah al-Wujud menuju Nur Muhammad dan Hubungan Wahdah al-Wujud dan Insan Kamil).

4. Bab IV: Analisis

Dalam Bab ini di kemukakan Posisi Ibnu al-Arabi dan Kritik terhadap Pemikiran Ibnu al-Arabi.

5. Bab V: Kesimpulan dan Saran-Saran

Bab terakhir ini merupakan generalisasi dari keseluruhan kajian analisis data yang berisi kesimpulan dan saran.

BAB II

BIOGRAFI DAN KARYA PEMIKIRAN

IBNU AL-ARABI

A. RIWAYAT HIDUPNYA

Ibn Arabi lahir pada tanggal 27 Ramadhan 560 H. atau tanggal 7 Agustus 1165 M. di Murcia, Spanyol Tenggara.¹ Nama beliau adalah Muhammad Ibn Ahmad Abdallah al-Hatimi al-Ta'dil Andalusia, tetapi nama sebutan yang lebih dikenal antara suatu daerah dengan daerah lainnya berbeda. Beliau sering disebut secara berbeda di berbagai daerah, antara lain Abu Bakar, Syekh al-Akbar, Ibn Syuraqa, tetapi beliau sendiri secara umum lebih dikenal dengan nama sebutan Ibnu al-Arabi.²

Ibnu al-Arabi adalah seorang keturunan Arab Tayy. Beliau lebih dikenal dengan sebutan Ibnu al-Arabi (dengan al), atau Ibnu al-Arabi (tanpa al). Sementara itu untuk membedakan dengan Ibnu al-Arabi yang lain, ditandai dengan kedua gelarnya yang paling termasyhur adalah *Muhyi Al-Din* (penghidup agama) dan *al-Syaikh al-Akbar* (syekh terbesar). Gelar terakhir tampaknya lebih dikenal dari gelar pertama. Demikian juga dengan keluarganya, sangat taat

¹ Yusman Asmuni, *Pertumbuhan dan perkembangan berfikir dalam Islam*, (Surabaya : al-Ikhlash, 1994), hal. 152.

² Ibnu al-Arabi, *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj.. M.S Nasrullah, (Bandung : Mizan, 1994), hal. 17.

beragama. Ayahnya (Ali Ibn Arabi) dan tiga orang pamannya adalah seorang sufi.³

Ibnu al-Arabi sangat dikagumi khususnya dalam dunia sufi, karena itu orang-orang sesudah Ibnu al-Arabi memberi gelar padanya dengan julukan *Syaikh Akbar* (guru besar). Sedangkan *kuniah* (nama sandarannya) adalah Muhyiddin. Dari perilaku kepribadian, dan perjalanan hidupnya, Ibnu al-Arabi disejajarkan sebagaimana sifat aulia (Para Wali) dan hukama (para ahli hukum) besar. Sebutan dan kehormatan seperti ini sangat berpengaruh pada dirinya, bahkan sangat istimewa. Ini dibuktikan Ibnu al-Arabi ketika dalam perjalanan mengarungi dunia luas, beliau selalu bersatu dengan shalat, dzikir, *taqlarru* (tunduk dihadapan Allah), *taammul* (merenung) dan mengunjungi berbagai guru sufi dengan memperhatikan alam ruhani, maka terbukalah tabir tentang alam itu dan atas dasar ini, maka dicoba melakukan studi mengenai kehidupan dengan memperhatikan pada tabiat (kecenderungan) dan kedudukan keduanya yang bersifat ruhani, yang nampak efektifitas pemikirannya pada karya-karya manifestasinya yang banyak.⁴

Pada tahun 567/1172 Ibnu al-Arabi beserta keluarganya pindah ke Seville, ketika itu beliau berusia 8 tahun dan Ibnu al-Arabi pun memulai mengasah otak dalam pendidikan formal, beliau mempelajari Al-Quran dan tafsirnya, hadits, fiqh, teologi dan filsafat skolastik. Seville merupakan pusat sufisme yang penting pula

³ Kautsar al-Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi Wahdah al-Wujud dalam perdebatan*, (Jakarta : Paramadina, 1995), hal. 17.

⁴ Syeed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi dan Ibnu al-Arabi*, terj. Ahmad Mujahid. (Bandung : Risalah Gusti, 1986), hal. 127.

dengan beberapa guru sufi terkemuka yang tinggal di sana. Keberhasilan Ibnu al-Arabi dalam pendidikannya mengantarkannya kepada kedudukan sebagai sekretaris Gubernur Seville. Pada periode itu pula beliau menikahi seorang wanita muda sholehah, yang selalu memberi motivasi pada beliau. Perempuan sholehah itu adalah Maryam. Suasana kehidupan guru-guru sufi adalah faktor kondusif yang mempercepat pembentukan diri Ibnu al-Arabi menjadi seorang sufi secara formal yaitu pada tahun 580/1184, dan ketika itu beliau berusia 20 tahun. Selama menetap di Seville, Ibnu al-Arabi sering melakukan perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara. Kesempatan ini dimanfaatkan untuk mengunjungi para sufi dan sarjana terkemuka. Salah satu kunjungannya yang sangat mengesankan adalah ketika berjumpa dengan Ibnu Rusydi (w. 595/1198 H).⁵

Dalam perjumpaannya dengan Ibn Rusyd sempat terjadi dialog antar keduanya. Ibnu al-Arabi mengungkapkan kesalnya, yaitu :

"aku menghabiskan masa bahagiaku di Kordoba dirumah abu al-Waklid Ibnu Rusyd. Dia mengungkapkan keinginannya untuk bertemu denganku secara pribadi, lantaran dia sudah mendengar tentang-tentang penyingkapan-penyingkapan yang kuterima disana, aku menyendiri dan dia amat mengaguminya. Akibatnya, ayahku salah seorang sahabat karibnya mengajakku dengan dalih bisnis, agar Ibnu Rusydi berkesempatan berkenalan denganku. Waktu itu aku masih muda dan masih belum berjenggot. Ketika aku memasuki rumahnya, sang sufi itu pun bangkit menyambutku dengan segenap isyarat persahabatan dan kasih sayang, serta memelukku. Lantas dia berkata padaku "ya" dan nampak senang ketika melihat aku memahaminya. Sebaliknya, aku lantaran menyadari motif kesenangan itu menjawab "tidak", mendengar itu Ibnu Rusyd mundur menjauhiku, raut mukanya berubah dan kelihatannya dia meragukan pikirannya tentang diriku. Lalu ia melontarkan pertanyaan padaku "solusi macam apa yang engkau peroleh dari perpecahan mistis dan inspirasi Ilahi"? apakah sesuai dengan apa yang diperoleh dalam pemikiran spekulatif?" aku menjawab "ya" dan "tidak". Diantara ya dan tidak, ruh-ruh terbang melampaui materi, mendengar ini Ibnu Rusydi

⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi Wahdah al-Wujud*, hal 118.

memucat, dan aku lihat dia gemetar ketika menggumamkan kalimat tidak ada daya dan kekuatan kecuali dari Allah (*la hawla wa la quwwata illa billah*). Hal ini karena dia sudah memahami kiasan atau tamsil yang kugunakan".⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Itulah salah satu bukti ketika pertemuan antara Ibnu al-Arabi dan Ibnu Rusyd yang termaktub dalam kisahnya sendiri, dan ketika itu Ibnu Rusyd sudah berusia tua sedangkan Ibnu al-Arabi masih muda. Dari proses dialog kedua tokoh tersebut Syeed Hossein Nasr memberikan komentar yaitu *pertama* gemilangnya urusan-urusan akal yang menjadi landasan pemikir Islam. Urusan-Urusan akal sangat berpengaruh di Barat. *Kedua* adanya orang bijak (arif) melihat *ra'ifat* dengan pendekatan proporsional dan *ra'yu*, apalagi dalam dialektika sejarah tasawuf. Kedua tokoh tersebut seakan-akan menjadi Superman diatas eksistensi pemikiran Islam. Pertemuan kedua pribadi besar ini, mempunyai arti penting dalam perkembangan sejarah Tasawuf. Syeed Hossein Nasr memandang seluruh ucapan Ibnu al-Arabi merupakan realitas mashur dan Nasr terkesan pada penulisannya yang bersifat rohani.⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Sementara ibunya bernama Nurul Anshariyah. Perpindahan ini menjadi awal sejarah yang mengubah kehidupan intelektualisme Ibnu al-Arabi kelak; terjadi transformasi pengetahuan dan kepribadian Ibnu al-Arabi. Kepribadian sufi, intelektualisme filosofis, fiqh dan sastra. Karena itu, tidak heran jika dia kemudian dikenal bukan saja sebagai ahli dan pakar ilmu-ilmu Islam, tetapi juga ahli dalam bidang astrologi dan kosmologi.

⁶ Ibnu al-Arabi, *Sufi-Sufi*, hal. 21

⁷ Syeed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hal. 128

Meski Ibnu al-Arabi belajar pada banyak ulama, seperti Abu Bakar bin Muhammad bin Khalaf al-Lakhriy, Abu al-Qasim al-Syarrath, dan Ahmad bin Abi Hamzah untuk pelajaran al-Qur'an dan qira'ahnya. Serta kepada Ali bin Muhammad bin al-Haq al-Isybili, Ibn Zarqun al-Anshari dan Abdul-Mun'im al-Khazraji, untuk masalah fikih dan hadis mazhab Imam Malik dan Ibn Hazm al-Dzahiri, Ibn al-'Arabi sama sekali tidak bertaklid kepada mereka. Bahkan dia sendiri menolak keras taklid.

Selama di Seville, Ibnu Arabi tidak hanya berdiam diri disana, tetapi juga berkelana ke Almeria, karena di era itu menjadi pusat kehidupan para kaum sufi. Almeria merupakan tempat berkenalan Ibnu al-Arabi dengan sufisme, dimana aliran Ibnu Musarrah (w. 931) seorang filsuf dan sufi, berkembang dengan subur. Selain itu Musarrah, al-Tirmidzi (w. 898), al-wasti (w. 931) dan Ibnu 'Arif (w. 1141) termasuk para pendahulunya, juga telah dikenalkannya.⁸ Ajaran-ajaran Ibnu Musarrah telah mempengaruhi para sufi Andalusia disepanjang masa dan selalu memperoleh banyak pengikut. Gerakan tasawuf tidak pernah sepi dari prinsip-prinsip keluhuran dan aqidah sejati yang keteladanannya memancarkan cahaya menantang kesela-sela gelapnya kejahilan dan kesengsaraan.

Aliran tersebut telah menyebar ke Amerika bahkan atas usaha dan upaya para sufi penganut Ibnu Musarrah, maka pada abad kelima hijriyah itulah almeria menjadi salah satu pusat para sufi penganut panteisme. Dari Almerialah muncul tokoh yang cenderung kepada Ibnu Musarrah; seperti Muhammad Ibnu al-Arabi,

⁸ Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam*, Terj. R. Mulyadi Kertanegara (Jakarta : Pustaka Hidayah, 1986), hal. 349.

al-Sufi dan abu Abbas Ibnu al-Arif, yang kemudian mendirikan tarekat dan mempunyai murid yang banyak hingga menyebar kekawasan sekitar Andalusia, diantaranya adalah Abu Bakar al-Mayurki, Ibnu Barjan di kawasan Seville (guru Ibnu al-Arabi), dan Ibnu kisi di kawasan pedalaman.⁹

Ibnu al-Arabi dalam membangun kehidupan spiritualnya tidak lepas dari dua orang guru wanita lanjut usia; Yasmin (sering pula disebut dengan Syam) dari Marcena, dan Fatimah dari Cordova. Ia sangat mengagumi dan menghormati kedua wanita itu karena berkat jasa beliaulah Ibnu al-Arabi dapat memperkaya kehidupan spiritualnya, pada tahun 591/1194 Ibnu al-Arabi berkunjung ke Fiez disana pada tahun 594/1197-98 ia menulis kitab *al-Isra'*. Pada tahun 595/ 1199, ia berada di Kardova dan sempat menghadiri pemakaman Ibn Rusyd.¹⁰

Pada tahun 595 Hijriyah (1198 M) Ibnu al-Arabi menghabiskan masa hidupnya di banyak kota andalusia dan Afrika Utara dan sempat menemui *Aulya Shalihin* (para wali yang shaleh). Karena keuletan dan kecerdasan pada tahun-tahun ini Ibnu al-Arabi terus menerus mendapatkan penemuan-penemuan baru mengenai ketuhanan. Ia telah bermimpi menyaksikan Arsy Ilahi yang berdiri di atas kawasan cahaya, yang di atasnya terbang seekor burung yang memerintahkan Ibnu al-Arabi meninggalkan tanah airnya, untuk melakukan perjalanan kedunia Timur (Islam), sebagai tempat yang tertulis baginya untuk menghabiskan sisa-sisa hidupnya.¹¹

⁹ Abu al-Wafa al-Ganimi al-Taftazani, *Sufi dari zaman ke zaman*, terj, Ahmad Rofi Ustmani, (Bandung : Pustaka Hidayah, 1985), hal. 199-200.

¹⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 19

¹¹ Syyed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hal. 131.

Mimpi tersebut termaktup dalam kisah Ibnu al-Arabi yang menuturkan bahwa: Aku melihat "arasy Allah seolah-olah disangga oleh pilar-pilar cahaya yang tak terhitung jumlahnya, yang semuanya itu bersinar laksana kilat. Biar pun demikian akui masih bisa melihat "arasy masih memiliki bayang-bayang dengan suatu bayangan yang tak terbayangkan. Bayang-bayang ini adalah bayang-bayang cekungan 'arasy sembari menabiri cahaya Allah SWT, Tuhan Yang Maha Pengasih, yang bersemayam di atasnya. Aku juga melihat khazanah yang dibawah 'arasy itu memunculkan kata-kata "*tidak ada kekuatan selain kekuatan Allah, yang Maha Tinggi dan Maha Agung*". Khazanah itu tak lain dan tak bukan adalah Adam As yang aku kenali berikut burung-burung indah yang berterbangan.

Salah satu burung yang paling indah berkata kepadaku bahwa aku mesti mengajak pergi seorang sahabat ke Timur. Ketika semua ini diungkapkan kepadaku, aku berada di Mrakesh tatkala aku bertanya siapa sahabatku itu akupun diberitahu bahwa dia adalah Muhammad Al-Azhar Fiez yang telah berdoa agar diajak ke Timur. Kukatakan bahwa aku akan mengajak pergi, insyaallah ketika aku tiba di Fiez, aku bertanya pada orang itu dan dia datang padaku. Aku bertanya kepadanya apakah dia telah berdoa agar diajak ketimur dan telah diberi tahu bahwa seseorang akan mengajaknya kesana. Dia menunggu kedatanganku sejak saat itu karena itu, kjadikan dia sebagai sahabatku pada thun 1597 H dan mngejaknya pergi ke Mesir sampai akhirnya dia meninggal disana semoga Allah merahmatinya.¹²

¹² Ibnu al-Arabi, *Sufi-Sufi*, hal. 35-36.

Dengan alasan pengalaman spiritualnya tersebut maka berangkatlah Ibnu al-Arabi ke Timur untuk mengembara ke daerah-daerah bagian timur dunia Islam. keberangkatan Ibnu al-Arabi ke Mekah mengakhiri fase pertama kehidupannya, id yang merupakan fase persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi. Hampir seperdua umurnya dihabiskan dalam fase ini, kepindahan ke kota suci pertama umat Islam ini menandai permulaan fase kedua. Fase kedua adalah fase peningkatan dan berlangsung sejak 598/1021-620/1222.¹³ Pada fase kedua inilah dia melakukan pengembaraan di Timur dekat Mekah baginya bukan hanya sekedar tempat melaksanakan ibadah haji, thawaf disekitar ka'bah dan ibadah-ibadah lain. Mekah baginya merupakan tempat yang sangat istimewa dan penuh sejarah karena merupakan tempat untuk meningkatkan kreatifitas dan kualitas kehidupan mistiknya. Ka'bah sebagai pusat kosmik merupakan tempat khusus memperoleh pengalaman rohani yang tidak mungkin diperolehnya ditempat lain kecuali Mekah.

Sewaktu di Mekah inilah ia mendapatkan ilham untuk menulis karya besarnya *al-Futuh al-Makkiyah*. Disini pula beliau bertemu dengan seseorang yang kemudian menjadi istrinya, ia seorang sufi Persia.¹⁴ Kemudian Ibnu al-Arabi dari Mekah ke kota-kota lainnya yang berbeda-beda. Di tengah perjalanan beliau mendapatkan petunjuk menuju rahasia-rahasia ketuhanan pada tangan Khidir As, seorang nabi yang memasukkan manusia ke dalam kehidupan ruhani secara langsung, tanpa tarekat yang menggunakan silsilah sufisme yang terorganisir.

¹³ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 18.

¹⁴ Madjid Fakhry, *Sejarah Filsafat*, hal. 344.

Ia sebagai murid Khidir sebagaimana sebelumnya ia menjadi murid guru-guru sufi yang berbeda-beda, yang mengikuti silsilah sufi secara terorganisir. Ia pun memperoleh kehormatan pada "silsilah" Khidir, dan lebih jelas lagi pada tahun 610 H (1204 M) ketika ia di Musul menerima *khoiroqoh khidir*, dari Ali bin Jami' yang menerima sendiri secara langsung dari Khidir "al-Nabi al-Akhdar" (nabi masa akan datang).¹⁵

Pada 612/1215 Ibnu al-Arabi kembali mengunjungi Asia kecil, ia bertemu dengan Kay Kaus di Malaka tempat ia menggunakan banyak waktu selama 4 sampai 5 tahun untuk mengajar dan mengayomi murid-muridnya.¹⁶ Pengetahuan yang luas dan kekuatan spiritual Ibnu al-Arabi meninggalkan kesan yang mendalam pada diri orang Kenya. Murid terdekatnya, Shadr al-Din al-Qunawi menuturkan tentang dirinya, Syekh kami, Ibnu al-Arabi, mampu berkomunikasi dengan ruh Nabi maupun wali di masa lalu. Yang demikian itu bisa dilakukan dengan tiga cara; *pertama* beliau memanggil ruh itu ke dunia ini dan mengetahuinya berwujud dan berbentuk yang sama dengan sosok yang sebenarnya. *Kedua*, beliau melihat ruh itu dalam tidurnya. *Ketiga* beliau memisahkan diri dari jasad dan bertemu dengan ruh itu.¹⁷

Selanjutnya Ibnu al-Arabi melanjutkan perjalanannya ke kota Konya dan ternyata kunjungannya tersebut sangat penting bagi masa depan Tasawuf Timur. Shadr al-Din dan Konya adalah murid terdekatnya disana dan menerima darinya

¹⁵ Syeed Hossein Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, hal. 131.

¹⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 23.

¹⁷ Ibnu al-Arabi, *Sufi-Sufi*, hal. 43-44.

lisensi dan izin menyebarkan sejumlah besar karyanya. Shadr al-din sendiri di tahun-tahun belakangan menjadi eksponen ajaran-ajaran Ibnu al-Arabi serta meninggalkan banyak tafsiran penting tentang karya-karya gurunya yang lebih penting, dia menjadi penghubung antar guru besar Andalusia itu dengan banyak wakil besar dalam tasawuf Persia, terutama Jalal al-Din Rumi.¹⁸ Dalam hal tersebut dapat kita lihat korelasinya yang dapat kita lacak dalam karya Annemarie Schimmel "*Am Wind, You Are Fire*": Schimmel mengatakan,:

"mungkin orang akan berpikir Shadr al-Din al-Qunawi karena dia adalah "anak tiri" Ibnu al-Arabi dan pengulas paling utama karya-karya Ibnu al-Arabi serta (yang, Pen) berusia lebih tua beberapa tahun dari maulana (Jalal al-Din Rumi), adalah seorang guru spiritual terkemuka yang dekat dengan maulana. Namun walaupun mereka saling menghormati, maulana tidak tertarik pada sistematisasi Tasawuf Sadr al-Din".¹⁹

Akhirnya Ibnu al-Arabi memutuskan memilih Damasqus sebagai tempat menetap sampai akhir hayatnya. Keputusannya itu diambil untuk memanfaatkannya ajaran penguasa Damaskus saat itu, al-Malik al-Adid (w. 625/1227), untuk tinggal dikota itu, raja tersebut dan anaknya, al-Malik al-Asyraf, sangat menghormati Ibnu al-Arabi. Ia mulai menetap di Damascus. Pada tahun 620/1227, sejak tahun itu fase ketiga dan terakhir kehidupannya mulai dan berlangsung selama delapan belas tahun, menurut perhitungan tahun sholat. Fase terakhir adalah fase kematangan kehidupan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang sufi. Dan ia mencurahkan banyak perhatiannya untuk membaca, mengajar

¹⁸ Ibid, 45.

¹⁹ Annemarie Schimmel, *Akulah angin Engkaulah Api: hidup dan karya Rumi*. Terj. Alwilah Abdurrahman dan Ilyas Hasan, (Bandung : Mizan, 1993), hal. 35.

dan menulis, sehingga ia dapat menyelesaikan karya monumentalnya *al-Futuhat al-Makkiyah*, yang mulai ditulisnya ketika menetap di Mekkah dulu. Ia juga menulis karya lain yang relatif agak pendek, tetapi lebih penting dan lebih termasyhur yaitu *Fusus al-Hikam*.²⁰ Dan akhirnya pada tahun 28 Rabi' al-tsani 638 H (16 November 1240 M) dalam usia 76 tahun beliau didunia.²¹ dan beliauupun dimakamkan di kaki gunung Qasiyun di pekuburan pribadi raja Muhyi al-Din bin az-Zaki. Ibnu al-Arabi meninggalkan dua putera sidud-Din, seorang penyair terkenal dan Imadud al-Din. wafat tahun 656, dan imadudin wafat pada tahun 667 dan keduanya dimakamkan berdampingan dengan ayah mereka.²²

Tentang istri-istrinya, kita mengetahui ada tiga: Marya, yang dinikahinya di Seville dan tak banyak disebut lagi, Fathima binti Yunus bin Yusuf, puteri seorang Syarif di Mekkah, Ibnu Imadudin, yang disebut Muhammad al-Kabir, dan seorang wanita yang kemungkinan bernama Zainab seorang putri Qadhi ketua Maliki yang dinikahinya di Damaskus.²³

Setelah wafatnya Ibnu al-Arabi, tidak berarti kegiatan para sufi dengan corak "Abisme" berhenti akan tetapi sebaliknya menjadi suatu mazhab tersendiri dan ajaran-ajarannya menyebar luas dalam dunia Islam. Dengan melihat puncak keagungan Tasawuf dalam masa ini, para tokoh seperti Ibnu al-Arabi, sahr al-Din, Jalal al-Din Rumi, Najamuddin Qubra dan semua mazhab Asia Tenggara

²⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 8-9.

²¹ Ibnu al-Arabi, *Sufi-sufi*, hal. 51.

²² A.E.Effifi, *Filsafat mistis Ibnu al-Arabi*, terj. Sjahrir Mawid dan Rahman, (Jakarta : Gaya Media Pratama, Cet II, 1989, 2-3.

²³ Ibnu al-Arabi, *Sufi-sufi*, hal. 52.

adalah cukup untuk membuktikan tentang adanya babakan sejarah Islam yang mengagungkan ini, khususnya dalam babakan sejarah Tasawuf. Tanda-tanda paling menonjol dari masa ini adalah berdirinya mazhab Ibnu al-Arabi yang memberikan warna baru terhadap bagian yang penting dari kehidupan Tasawuf yaitu mempersatukan banyak aliran kerohanian yang berbeda dan memberikan dasar bagi perkembangannya dikemudian hari tersebut luasnya ajaran Ibnu al-Arabi di negeri-negeri Islam selat Timur, tidak dapat disangkal lagi merupakan satu peristiwa kerohanian dan intelektual yang sangat menonjol dalam era ini.²⁴

Ibnu al-Arabi memang termasuk salah seorang pemikir besar Islam. beberapa pemikir Eropa, antara lain Dante, terpengaruh oleh pemikirannya; sebagaimana dikemukakan oleh Asin Palacios. Pemikiran Ibnu al-Arabi juga berpengaruh pada pra sufi dan mistikus Selanjutnya, baik di barat maupun di Timur.²⁵ Barangkali karena dia adalah orang pertama yang mengemukakan pemikirannya dalam bentuk tulisan dengan cakupan luas tentang doktrin dan ajaran yang hingga zamannya, masih terbatas pada transmisi lisan dan kiasan-kiasan terselubung. Dalam berbagai tulisannya dia menghimpun begitu banyak ajaran tentang berbagai subjek, dari doktrin-doktri metafisika paling tinggi hingga makna esoteris pelaksanaan ritual, termasuk kosmologi, *nomerolog*, *onerologi*, praktek sufi, keadaan-keadaan mistis, dan sebagainya.²⁶

²⁴ Syed Hosen Nasr, *Tasawuf dulu dan sekarang*, terj, Abdul Hadi, (Jakarta : Pustaka Firdaus, 1994), hal. 111-112

²⁵ Abu al-Wafa' al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi dari*, hal. 201.

²⁶ Ibnu al-Arabi, *Sufi-sufi*, hal. 52.,

B. KARYA DAN PEMIKIRANNYA

Salah satu sisi yang menakjubkan dari perjalanan hidup Ibnu Arabi adalah hasil karya-karyanya. Dia tergolong sangat produktif dalam berkarya hingga hampir tak ada angka yang mampu ditunjukkan para sarjana-sarjana yang mempelajari karya-karya Ibnu Arabi. Osman Yahya menyebut dalam bukunya tentang sejarah dan karya Ibnu Arabi, sebagaimana dikutip William C Chittik yaitu bahwa seluruh karya-karya Ibnu Arabi ada 700 buku, risalah dan kumpulan puisi yang berjumlah lebih dari 400 buah. Carl Brockerman, sejarawan asal Jerman, berpendapat bahwa karya Ibnu Arabi seluruhnya tak kurang dari 289 judul.²⁷ Menurut Jami', sebagaimana dijelaskan oleh Affifi bahwa karya Ibnu Arabi ada 500 buku, termasuk *Fushus* dan *Futuhat*.²⁸ Lebih hebat lagi menurut Sya'roni, sufi Mesir yaitu 400 buku.²⁹ Sedangkan menurut Austin, Ibnu Arabi mengatakan karyanya sebanyak 251 karya, dan pada tahun 632 H / 1234 M karya Ibnu al-Arabi yang diberikan pada Ghazi Malik al-Adil, menyebutkan karya Ibnu Arabi sebanyak 289 buah.³⁰

Dari beberapa jumlah yang bervariasi tersebut, yang penting adalah dapat diketahui betapa sulit mencari tandingannya dalam berkarya. Kemungkinan perbedaan angka tersebut karena pencatatan beberapa karya yang sama dengan judul yang berbeda sebab karya-karyanya masih banyak yang belum dicetak dan

²⁷ William C Chittick, *Imaginal Worlds Ibnu Arabi and the problems Religious diversity*, terjemahan dengan judul *Dunia Imajinal Ibnu Arabu*, (Surabaya : Risalah Gusti, 2001), hal 1.

²⁸ A.E. Affifi, *Filsafat mistis*, hal 3.

²⁹ Ibid.

³⁰ Ibnu Arabi, *Sufi*, hal 52

masih berbentuk manuskrip.³¹ Seperti juga perbedaan mengenai tafsir al-Qur'an Ibnu Arabi digambarkan oleh beberapa penulis terdiri dari 29 volume. Sementara penulis lain, satu dua saja. Sedangkan kitab *Futuh al-Makkiyah* berjumlah 4 volume, dan menurut Ibn Shahr Mubarak al-Abrar Cuma 1 volume, sementara menurut al-Qutub lima.³² Karya Ibnu al-Arabi beragam ukuran dan isinya ada dua uraian yang pendek yang hanya terdiri dari beberapa halaman, namun ada pula yang panjang, seperti *Futuh al-Makkiyah* sampai 185.000. Menurut Osman Yahia, karya Ibnu al-Arabi mengenai pokok permasalahannya pun sangat variatif pula seperti tentang fisika, kosmologi, psikologi tafsir al-Qur'an dan lain sebagainya, yang semua itu didekati dengan tujuan menjelaskan makna esoterik.³³

Dari sekian banyaknya karya Ibnu Arabi yang monumental adalah al-futuh al-makkiyah, yang penulisannya didektekan Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham dan menguraikan prinsip-prinsip metafisik, berbagai ilmu keagamaan, dan pengalaman-pengalaman Ibnu Arabi sendiri. Juga merupakan satu-satunya karya yang belum mampu diterjemahkan secara keseluruhan.³⁴

Kitab yang tak kalah penting dari futuh adalah fushus al-hikam, disusun pada tahun 627 h / 1230 m, memaparkan aspek tertentu kebijaksanaan Ilahi dalam konteks kehidupan dan person 27 Nabi. Dan kitab ini sudah diterima langsung, ilhamnya dari Rasulullah saw dalam mimpinya.³⁵

³¹ Kautsar Azari Noer. *Ibnu al-Arabi*, hal 25

³² A.E Affifi, *Filsafat Mistis*, hal. 7.

³³ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 13-14.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ *Ibid.*

Sementara kitab-kitab yang lain hampir keseluruhannya sudah diterjemahkan. Diantara kitab-kitabnya adalah yang mengungkapkan tentang metafisik dan kosmologi yaitu *Insyā' al-Dawir*, *Uqalat al-Mustawfiz*, *Tadbirat al-Ilahiyah*. Tentang pemikiran dan praktek sufi, berjudul *Rasa'il Ibnu Arabi*. Tentang metafisik abstrak dan praktis seperti kitab *al-Fana' fi al-Musyahahadah* juga *Risalah al-Anwar*, *Kitab al-Isra'*, *Risalah fi Su'al Ismail ibn Sawdakin*, *Risalah illa al-Iman al-Fakr al-Din al-Razim*, *Kitab al-Wasaya*, *Kitab Hilliyat al-Abdal*, kitab *Naqsi al-Fusus*, kitab *al-Wasiyyah* dan *Istilahat al-Sufiyyah*.

Kitab yang lain seperti *Tarjiman al-Sywak* dan *Dzaka'ir al-'Alaq* berisi puisi yang mengandung makna simbolik. Kitab tentang kritikan terhadap praktek sufisme yaitu *Ruh al-Quds* dan *al-Darat al-Fakirah*. Tentang keunikan Muhammad dalam hubungannya dengan Allah dalam kitab *sajarat al-kwan*. Tentang kelakuan murid dilakukan dalam kitab *Ma'la Budha minhu li al-Murid*, tentang himpunan ucapan sufi dihimpun dalam kitab *al-I'lam bi isyarat ahl Iham*. Dan masih banyak karya-karya lainnya seperti *Misykat al-Anwar*, *Mahiyat al-Qolb*, *Anqo'*, *al-Ittihad*, *al-Kanwi fi Hadrat al-Ishat al-Aini isyarat al-Qur'an*. *Al-Insan al-kulli bulghat al-Gawwas*, *Taj al-Rasa'il*, kitab *al-khalwah*, *syarah*, *Kol'al na' lail*, *Mir'al*, *Arifin*, *Ma'arif al-Kanz al-'Azhim* *Mafatih al-Ghaab*, *Dakwat asma Allah al-Husna* dan kitab *al-Haqq*.³⁶

Yang menarik dalam kreatifitas Ibnu al-Arabi dalam menulis adalah dia tidak pernah berhenti menulis saat inspirasi datang dengan kuat sampai buku tersebut selesai. Dia mengatakan bahwa *Fushus al-Hikam* diungkapkan

³⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi*, hal. 26-29

kepadanya dalam satu mimpi bahwa *al-Hiyyat al-Abdal* ditulis dalam satu jam saja.³⁷

Ibn al-'Arabi menulis tak kurang dari 350 buah buku, mulai karya besar "*Futuhat al-Makkiyyah*", yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks Arab, sampai ke risalah-risalah yang kecil sekali. Ibnu al-Arabi dikenal luas sebagai ulama besar yang banyak pengaruhnya dalam percaturan intelektualisme Islam. Dia memiliki sisi kehidupan yang unik, filsuf besar, ahli tafsir paling teosofik dan imam para filsuf sufi setelah *Hujjat al-Islam* al-Ghazali.

Ibn al-'Arabi membangun metodologi orisinal dalam menafsirkan al-Qur'an dan sunnah yang berbeda dengan metode yang ditempuh para pendahulunya. Hampir seluruh penafsirannya diwarnai dengan penafsiran teosofik yang sangat cemerlang. "Kami menempuh metode pemahaman kalimat-kalimat yang ada itu dengan hati kosong dari kontemplasi pemikiran. Kami bermunajat dan dialog dengan Allah diatas hamparan adab, *muraqabah*, *hudhur* dan bersedia diri untuk menerima apa yang datang dari-Nya, sehingga al-Haq benar-benar melimpahkan ajaran bagi kami untuk membuka tirai dan hakikat...dan semoga Allah memberikan pengetahuan kepada kalian semua..." ujar Ibn al-'Arabi suatu kali.

1. Jalan Tengah

Pada perjalanan intelektualitasnya, Ibnu al-Arabi akhirnya menempuh jalan *halaqah* sufi (tarikah) dari beberapa syaikhnya. Setidaknya, ini terlihat dari apa yang ditulis dalam salah satu karya monumentalnya *al-Futuhat al-Makkiyyah*, yang sarat dengan permasalahan sufisme dari beberapa syaikh yang memiliki

³⁷ Ibnu Arabi, *Sufi Andalusia*, hal. 54

disiplin spiritual beragam. Pilihan ini juga yang membuat dia tak menyukai kehidupan duniawi, sebaliknya lebih memusatkan pada perhatian ukhrawi.

Untuk kepentingan ini, dia tak jarang melanglang buana demi menuntut ilmu. Dia menemui para tokoh yang arif dan jujur untuk bertukar serta menimbah ilmu dari ulama tersebut. Tidak mengherankan bila dalam usia yang sangat muda, 20 tahun, Ibn al-'Arabi telah menjadi sufi terkenal. Menurutnya, tarikat sufi dibangun di atas empat cabang, yakni: *Bawa'its* (Instrumen yang membangkitkan jiwa spiritual); *Dawa'i* (Pilar pendorong ruhani jiwa); *Akhlaq* dan *hakikat-hakikat*.

Sementara komponen pendorongnya ada tiga hak. *Pertama*, hak Allah, adalah hak untuk disembah oleh hamba-Nya dan tidak dimusyriki sedikitpun. *Kedua*, hak hamba terhadap sesamanya, yakni hak untuk mencegah derita terhadap sesama, dan menciptakan kebajikan pada mereka. *Ketiga*, hak hamba terhadap diri sendiri, yaitu menempuh jalan (tarikat) yang didalamnya kebahagiaan dan keselamatannya.

Pada hak Allah (hak pertama), dapat dilacak secara sempurna pada seluruh karya Ibn al-'Arabi. Disini, tauhid dijadikan sebagai konsumsi, iman sebagai cahaya hati, dan al-Qur'an sebagai akhlakunya. Lalu naik ketahap yang tak ada lagi selain al-Haq, yakni Allah SWT. Karakter Ibn al-'Arabi senantiasa naik dan naik kewilayah yang luhur. Kuncinya senantiasa bertambah rindu, dan hatinya jernih semata hanya bagi al-Haq.

Sementara rahasia batinnya bermukim menyertai-Nya, tak ada yang lain dan yang menyibukkan dirinya kecuali Tuhannya. Ibn al-'Arabi menggunakan kendaraan *mahabbah* (kecintaan), bermazhab *ma'rifah*, dan ber-*wushul* tauhid.

Ubudiah dan iman satu-satunya dalam pandangan al-'Arabi hanyalah kepada Allah Yang Maha Esa dan Mahakuasa, Yang Suci dari pertemanan dan peranakan.

Sementara hak sesama makhluk, dia mengambil jalan tobat dan *mujahadah* jiwa, serta lari kepada-Nya. Dia gelisah ketika kosong atas tindakan kebajikan yang diberikan Allah, sebagai jalan *mahabbah* dan mencari rida-Nya. Hak ini bersumber pada ungkapan ruhani di mana semesta alam yang ada dihadapannya merupakan penampilan al-Haq. Seluruh semesta bertasbih pada Sang Khaliq, dan menyaksikan kebesaran-Nya. Hak terhadap diri sendiri adalah menempuh kewajiban agar sampai pada tingkah laku ruhani dengan cara berakhlak yang dilandaskan pada sifat-sifat al-Haq, dan upaya penyucian dalam taman Zat-Nya.

2. Kontroversial

Meski demikian, tak sedikit yang menilai pandangan-pandangan filsafat tasawuf Ibn al-'Arabi, terutama kaum fuqaha dan ahli hadits, sebagai sangat kontraversial. Sebut saja, misalnya, teorinya tentang *Wahdat al-Wujud* yang dianggap condong pada *pantheisme*. Salah satu sebabnya adalah lantaran dalam karya-karyanya itu Ibn al-'Arabi banyak menggunakan bahasa-bahasa simbolik yang sulit dimengerti khususnya kalangan awam.

Karenanya, tidak sedikit yang menganggap al-'Arabi telah kufur, misalnya Syaikh al-Islam Ibn Taimiyah, dan beberapa pengikutnya yang menilainya sebagai "kafir". Memang pada akhirnya, Ibn Taimiyah menerima pandangan Ibn al-'Arabi setelah bertemu dengan Taqiuddin Ibn Athaillah al-Sakandari al-Syadzili disebuah masjid di Kairo, yang menjelaskan makna-makna metafora Ibn al-'Arabi.

“Kalau begitu yang sesat itu adalah pandangan pengikut Ibn al-'Arabi yang tidak memahami makna sebenarnya”, komentar Ibn Taimiyah.

Di Indonesia, ketersesatan memahami karya Ibnu al-Arabi juga terjadi khususnya di Jawa, ketika aliran kebatinan Jawa sinkretik dengan tasawuf Ibn al-'Arabi. Diskursus *Manunggaling Kawula Gusti* telah membuat penafsiran yang menyesatkan di kebatinan Jawa, yang sama sekali tidak pantas untuk dikaitkan dengan *Wahdat al-Wujud*-Nya Ibn al-'Arabi. Bahkan di pulau padat penduduk ini, sudah meleset kearah kepentingan jargon politik yang menindas atas nama Tuhan. Karena itulah, untuk memahami karya-karya dan wacana Ibn al-'Arabi, harus disertai tarikat secara penuh, komprehensif dan iluminatif.

Menurut penelitian para ulama dan orientalis, Ibn al-'Arabi mempunyai sedikitnya 560 dalam berbagai cisiplin ilmu keagamaan dan umum. Malah ada yang mengatakan, termasuk risalah-risalah kecilnya, mencapai 2.000 judul. Kitab tafsirnya yang terkenal adalah *Tafsir al-Kabir* yang terdiri 90 jilid, dan ensiklopedi tentang penafsiran sufistik, yang paling masyhur, yakni *Futuh al-Makkiyyah* (8 jilid), serta *Futuh al-Madaniyyah*. Sementara karya yang tergolong paling sulit dan penuh metafora adalah *Fushush al-Hikam*. Dalam lentera karya dan pemikirannya itulah, dia begitu kuat mewarnai dunia intelektualisme Islam universal.

oOo

BAB III

KONSEP TASAWUF FALSAFI IBNU AL-ARABI

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Sejarah dan Pengertian

Tinjauan historis, tidak dapat dielakkan untuk mengetahui akar pertumbuhan tasawuf di kalangan umat Islam. baik itu histori menjadi satu pijakan untuk mengetahuinya, melihat peristiwa fitnah kubro yang menggoncangkan seluruh kalangan Islam. setelah dunia Islam diguncang dengan perang saudara yang pertama kali, terbunuhnya sahabat-sahabat Nabi, kemudian umat Islam terpecah dalam beberapa *firqah*.

Secara beragam muncullah beberapa sekte. Akhirnya, lahirlah tiga kelompok utama. Sekelompok besar kaum muslim ditandai oleh perhatiannya pada tradisi Islam. Minat kelompok ini sangat dipengaruhi oleh nasionalisme arab dan kekerabatan suku. Yang merupakan inti Islam, mengikuti jalan para kholifah yang kemudian dikenal sebagai kaum sunni (atau pengikut Sunnah Nabi)

Kelompok lainnya memilih untuk menjadi pengikut sejumlah keturunan Nabi, dengan memilih dalam seluruh kalbu dan jiwanya untuk bersahabat dengan anggota-anggota tertentu dari keluarga Nabi. Kelompok kaum muslimin ini, yang sebagian besar bukan orang-orang arab, kemudian disebut sebagai kaum syi'ah, ada tiga penyebab utama dibalik kecenderungan orang-orang non Arab ini untuk syi'ah. Pertama, banyak orang Iran atau keturunan Mesir cenderung pada Mazhab Syi'ah sebagian akibat dari dari warisan kultural pra-Islam mereka. umpamanya saja,

dikalangan orang-orang *Zoroaster* di Iran hanya putra Magi saja yang secara tradisional berhak meneruskan dan menggantikan kedudukan ayahnya sebagai pendeta, dan klaim orang lain atas kedudukan ini di pandang tidak sah. Mengingat keyakinan dan kepercayaan keagamaan dan politik ini, ketika orang-orang ini memeluk Islam, wajar-wajar saja kalau mereka lantas cenderung mengikuti Ali dan keturunannya. Kedua, respon Negatif dan oposisi 'Ali atas kholifah pertama selama masa-masa awal sesudah wafatnya Nabi memberi basis historis bagi syi'ah untuk berontak melawan hegemoni Arab belakangan yang mengakibatkan munculnya gerakan pertama anti-Arab. Menurut dan keyakinan mereka Ali adalah Inkarnasi dari kebajikan dan kesempurnaan manusiawi sekaligus khazanah Islam yang tak tertandingi, yang menurut sudut pandang beliau, ia adalah satu-satunya keturunan spiritual Nabi dan dengan demikian lebih di dahulukan dari yang lain

Kelompok terahir yang muncul dari kalangan para sahabat (*ashhab*) dan kaum zahid (*zuhhad*). Orang-orang ini tidak punya keinginan untuk membentuk sekte khusus, mereka lebih suka mengabdikan diri untuk semata-mata untuk memelihara dan mempertahankan Islam pada masa Nabi. Perhatian mereka bukan terpusat pada problem-problem sosial dalam masyarakat muslim, melainkan pada dimensi Spiritual bathiah Islam, pada penyembahan pada Allah, dan beribadah kepada hakikat tunggal (*Al-Haqq*)

Dua kelompok pertama yang disebutkan di atas makin lama makin jauh berpisah dan kemudian terlibat dalam oposisi dan konflik yang sangat sengit. Perselisihan mereka akhirnya memuncak pada diracunnya Imam Hasan (putra tertua

Ali dan imam kedua di kalangan Syi'ah) dan kesyahidan Imam Husain (putra termuda Ali). Akhirnya, masing-masing kelompok saling mengutuk dan menghantam satu sama lain, dengan menuduhnya sebagai kafir dan berbuat bid'ah.

Bertentangan dengan perpecahan ini, kelompok ketiga menegaskan dan menandatangani bai'at mereka "*jalan Muhammad*" karena Muhammad menghargai sahabat-sahabatnya merekapun berbuat demikian, karena Nabi mencintai keluarganya, merekapun mencintai keluarga Nabi. Mula-mula, kelompok ini terdiri hanya dari sejumlah sahabat Nabi. Akan tetapi kemudian, kelompok ini mencakup juga sejumlah "pengikut". (atau *tabi'in*, yakni generasi sesudah para sahabat Nabi) atau orang-orang yang mengenal para sahabat ini, yang kemudian disebut sebagai *Syekh* (guru) atau wali-wali Allah (*Awliya ye Khoda*). Dalam berbagai masalah aqidah dan keimanan, kelompok ini menghindari kecenderungan *Sunni* maupun *Syi'ah*, dengan demikian mengutamakan kelangsungan kaum muslim yang hakiki. Dengan demikian, pada abad ke-2 H para Syekh Sufi menjadi terkenal sebagai pengikut keyakinan dan kepercayaan.

Laqab Sufi pertama kali baru diberikan pada salah satu murid Imam Ja'far al-Shodiq (imam Syi'ah yang keenam, yang nama lengkapnya Ja'far Ibnu Muhammad Bakir Ibnu Ali Zainal Abidin Ibnu Husain Ibnu Ali Ibnu Abi Thalib, w. 148 H). Ia mempunyai murid yang sangat banyak dengan spesialisasi yang beragam, ada ahli hadis, ahli kalam, Syi'ah politis, bahkan ada juga yang menekuni ilmu-ilmu eksakta. Diantara ilmuwan eksakta tersebut adalah Jabir Ibnu Hayyan (w. 161 H) yang terkenal sebagai penemu ilmu al-Jabar. Jabir Ibnu Hayyan inilah yang pertama kali

mendapat laqab sufi, bukan Syekh Abdul Qadir al-Jailani ataupun Iman Junaidi.¹ Mengapa jabir seorang jenius yang mendalami ilmu eksakta, yang ahli matematika justru menjadi orang pertama yang begelar sufi. Ini sangat menarik untuk dikemukakan. Berangkat dari *dlamir* (kata ganti) Jabir ibnu Hayyan sampai pada hipotesa-hipotesa tentang tingkatan-tingkatan dzikrullah. Jabir membahas kata ganti *ana* (aku, orang pertama) *anta* (kamu, orang kedua) dan *huwa* (dia, orang ketiga) dan penggunaannya dengan satu kajian filosofis. Untuk memudahkan memahami teori jabir dapat diringkas dalam bentuk contoh-contoh:

Seseorang, (katakanlah bernama ahmad) berjumpa kita, lalu kita menyepanya: "mau kemana kamu?" (*ila aina anta?*), kata kamu atau anta dalam kalimat tersebut berisi atau merujuk pada Ahmad. Lalu dijawab "aku mau kepasar" (*ana saadzhah ila al-suq*), dalam kalimat ini kata aku atau ana merujuk pada ahmad itu. Demikianpun ketika menjadi berita dan diceritakan pada orang lain berubah dengan ungkapan "dia pergi kepasar" (*huwa ila al-suq*). Disinipun kata dia atau huwa juga merujuk kepada Ahmad.

Persoalan muncul, setelah Ahmad meninggal, kemana kembalinya kata ganti yang dulu pernah merujuk pada ahmad? Dalam pemahaman yang lebih mendasar pertanyaan itu menjadi, "bagaimana nasib" kata ganti setelah makhluk sirna. Bagi Jabir, tidak lain kembali kepada aku, kamu dan dia (*ana, anta dan huwa*) yang hakiki yakni Dzat yang paling berhak mengucapkan Aku yang paling berhak diucapkan kamu dan yang paling berhak diberitakan dengan ungkapan dia, yaitu Allah SWT. Itulah rujukan *dlamir* yang hakiki, sedang manusia hanya pinjam kata-kata tersebut paling lama dengan melihat umurnya sekitar tujuh puluh tahunan. Sedangkan Allah itu Azali, langgeng dan abadi. Artinya yang wujud hakiki hanya Allah. Kesimpulan pemikiran Jabir inilah yang membuatnya dijuluki (*dilaqabi*) sebagai seorang sufi pertama kali.²

¹ Mahmud, Zakki Najib, *Jabir Ibnu Hayyan, al-Markaz al-Arabi li al-tsaqafah wa al-ulum*, (Beirut: T.T. Juz II), hal. 137. *Ibid.*

² *Ibid.*

Selanjutnya teori Jabir ini dikembangkan dan disempurnakan oleh Sihabuddin al-Suhrawardi (wafat dibunuh oleh anak Shalahuddin al-Ayyubi, Gubernur Syiria, Tahun 587 H). dengan mengembangkan dlamir Jabir, Suhrawardi mempunyai tesis bahwa tauhid itu ada empat tingkatan; pertama tingkatan yang berdzikir dengan kalimat *la ilaha illa Allah*. Ini merupakan tingkat yang paling dasar seperti yang menjadi kebiasaan orang-orang awam.

Kedua tingkatan yang dzikir dengan *la Ilaha Illa Huwa* dengan menggantikan kata Allah dengan dlamir *huwa*. Kalimat dzikir ini setingkat lebih tinggi dari yang pertama, jika dinisbatkan dengan manusia yang menncintai seseorang, akan lebih merasa kecekatannya saat menyebut kekasihnya dengan sebutan dia daripada namanya. Tapi tingkatan inipun masih jauh karena dia seakan-akan berada disana. Ketiga, tingkatan yang berdzikir dengan kalimat *la ilaha illa anta* dengan sebutan ini seakan-akan pengucap ber-khithab, berdialog langsung dengan Allah SWT. meskipun tingkatan ini lebih tinggi karena aca proses dialog namun Suhrawardi memandang dialog itu masih menyimpan masalah, masih ada jarak antara *mutakallim* (pembicara) dengan *mukhatab* (pendengar) maka naik lagi satu tingkat yaitu keempat, ini menjadi tingkatan yang paling tinggi, yang berdzikir dengan kalimat *la ilaha illa ana*. Ini bukan berarti mengaku Tuhan dan tidak bisa disamakan dengan Fir'aun yang mengatakan "*ana rabbukum al'ala*". Kalimat *la ilaha illa ana* dimaksudkan untuk mengungkapkan tidak ada yang berhak mengaku aku kecuali Aku yang hakiki yaitu Allah. Maka ketika al-Hellaj mengatakan *ana* artinya adalah saya yang sebenarnya yakni Allah SWT.

Bahkan masih dapat dilanjutkan lagi yakni bahwa ungkapan *la ilaha illa ana* itu terlalu panjang dan dikhawatirkan belum sampai kata *illa ana* sudah terputus, maka disimpulkan kalimat dikir yang paling tinggi adalah *ana, ana, ana*.

Tesis Jabir, Suhrawardi dalam perkembangannya lebih lanjut dapat berpengaruh pada pemikiran tasawuf sampai-sampai Imam al-Ghazali (w. 505 H) dalam karya monumentalnya *ihya'ulumuddin* banyak sekali mengambil nasihat-nasihat kedua tokoh tersebut. Untuk menguraikan jalan cinta Ilahi telah diuraikan oleh Ahmad Ghazali dan Ruzbihan syrazi. Keduanya berdiri paling depan dalam membahas tentang jalan menuju Ilahi.

Filsafat tasawuf yang paling spekulatif, yang sangat berkaitan dengan "kesatuan wujud" (*Wahdah al-Wujud*) memasuki kejayaan dan kegemilangan spektakuler. Eksponen paling terkemuka dalam tipe tasawuf ini ditemukan dalam sosok Muhyi al-Din Ibnu al-Arabi. Paruh terakhir pada abad 19 H spekulasi tasawuf ini terlupakan dan diabaikan. Banyak guru tarekat (thariqah atau jalan sufi) berkualitas rendah hingga tidak mampu mendidik muridnya dengan benar. Oleh karenanya, bisa dikatakan tasawuf pada mula-mulanya adalah sebuah cara untuk mengait, kemudian berubah sekedar kata-kata belaka. Sementara itu, kini, tasawuf bukan lagi keadaan dan juga bukan lagi kata-kata.

³ Badawi abd Rahman, *Syakhshiat qaliqah fi al-Islam, wukalat matbu'ah*, (Kuwait: tt, 1978), hal. 121.

B. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Amali

Tasawuf falsafi bersifat spekulatif yang berkaitan erat dengan kesatuan wujud (*Wahdah al-Wujud*). Perenungan keTuhanan kelompok sufi dapat dikatakan sebagai reaksi terhadap corak pemikiran teologis. Apabila konsep-konsep teologis-rasionalis menyebabkan posisi Tuhan sebagai sesuatu keniskalaan yang logis tetapi kosong tanpa isi, maka Mutakallimin tradisional menjadikan Tuhan sebagai penguasa yang absolut yang berbuat sewenang-wenang. Dipihak lain, para filosof dengan tujuan menjembatani agama dengan filsafat, terpaksa mempreteli sebagian sifat-sifat Tuhan sehingga Tuhan tidak punya kreatifitas lagi, maka kaum sufi tampil dengan konsepsinya pula.

Dengan memperhatikan perkembangan tasawuf serta tipologinya, secara global dapat diformasikan adanya tiga konsepsi tentang Tuhan yaitu: *konsepsi etikal, konsepsi estetika dan konsepsi union mistikal*.

Konsepsi etikal tentang Tuhan berkembang dikalangan Zuhhad atau asketik sebagai embrio sufisme. Pandangan mereka tentang Tuhan tidak hanya terbatas seperti pendapat Mutakallimin, tetapi lebih dari itu. Menurut mereka dzat Tuhan bersumber dari segala keindahan dan kesempurnaan, juga diyakini bahwa Tuhan adalah sumber kekuatan, daya-iradhat yang mutlak. Tuhan adalah pencipta tertinggi, pengatur segala kejadian dan asal segala yang ada. Oleh karena keyakinan yang demikian maka perasaan takut pada Tuhan lebih mempengaruhi mereka ketimbang rasa pengharapan. Karena rasa takut pada murka Tuhan, seluruh pengabdian yang mereka lakukan bertujuan demi keselamatan diri dari siksaan-Nya. Dorongan-

dorongan yang demikian mempengaruhi sikap hidup mereka terhadap hal-hal profan dan hubungan mereka dengan Tuhan.⁴

Timbulnya doktrin estetikal tentang Tuhan bersumber dari keyakinan bahwa Tuhan adalah segala asal yang ada, sehingga antara manusia dengan Tuhan ada jalur komunikasi timbal balik. Tuhan, sebagai Dzat Yang Maha Agung dan Mulia, juga Dzat Yang Maha Cantik, indah dan sumber dari keindahan. Sesuai dengan dasar sifat yang ada pada diri Manusia yang menyukai keindahan dan kecantikan, maka hasrat mencintai Tuhan adalah manusiawi, karena Tuhan adalah puncak dari segala keindahan. Konsep teologik estetikal dikaitkan dengan Robi'ah al-Adawiyah melalui doktrin al-Hubb atau mahabbah. Mencintai Tuhan dan berbuat apa saja untuk-Nya, adalah motivasi kasih Sufi. Dalam jiwa tidak ada rasa takut akan siksa atau murka Tuhan, tidak ada rasa hasrat untuk menikmati surga yang ada hanyalah keinginan untuk memperoleh cinta dan keindahan Dzat Tuhan yang abadi. Sufi mengabdikan diri kepada Tuhan adalah karena cinta dan harapan sambutan cinta dari-Nya. Doktrin ini kemudian berlanjut kepada keyakinan, bahwa penciptaan Alam semesta pernyataan cinta kasih Tuhan yang direfleksikan dalam bentuk empirik atau sebagai mazhohir dari asma Allah.⁵

Berkembangnya tasawuf sebagai jalan dan latihan untuk merealisasikan kesucian batin dalam perjalanan menuju kedekatan dengan Allah, juga menarik perhatian para

⁴ A. Kadir mahmud, *al-falsafah al-shaufiyah fi al-Islam*, (Kairo: Daar al-Fikri, 1996), 313. dan juga bandingkan dengan al-Thusi, *al-Luma'*, (Kairo: 1960), 461.

⁵ A.E. Effifi, *dalam Islam jalan Mutlak*, (Jakarta: 1963), 163

pemikir muslim yang berlatar belakang teologi dan filsafat. Dari kelompok inilah muncul sekelompok kaum sufi yang filosofis atau filosof yang sufis. Konsep-konsep tasawuf mereka disebut tasawuf falsafi yakni tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat. Ajaran filsafat yang paling banyak dipergunakan dalam analisis tasawuf adalah paham *emanasi Neo-platonisme* dalam semua variasinya

Selain Abu Yazid al-Busthami, tokoh-tokoh teosofi yang populer dalam kelompok ini dapat ditunjuk Ibn Masarra (w.381 H) dari andalusi dan sekaligus sebagai perintis. Berdasarkan pemahamannya tentang teori emanasi ia berpendapat, bahwa melalui jalan tasawuf manusia dapat membebaskan jiwanya dari cengkaman badani (materi) dan memperoleh sinar Ilahi secara langsung (ma'rifat sejati). Orang kedua yang mengkombinasikan teori filsafat dengan tasawuf dapat disebut Suhrawardi al-Maqtul (w.578H) yang berkebangsaan persia atau iran berangkat dari teori emanasi ia berpendapat, bahwa dengan melalui usaha keras dan sungguh-sungguh seperti apa yang dilakukan para sufi, seseorang dapat membebaskan jiwanya dari perangkap ragawi untuk kemudian dapat kembali ke pangkalan pertama yakni alam malakut atau alam Ilahiyat. Konsepsi tentang teori ini kemudian dikenal dengan nama al-Isyraqiyah. Bersumber dari prinsip yang sama al-Hallaj (w. 308H) memformulasikan teorinya dalam doktrin al-Hulul, yakni perpaduan insan dengan Tuhan secara rohaniyah atau antara makhluk dengan al-khaliq. Manusia (sufi) yang mampu mencapai hakekat jati dirinya melalui ma'rufat, oleh al-jili (w. 832H) disebut al-Insan Kamil. Perkembangan puncak dari tasawuf falsafi, sebenarnya telah dicapai pada konsepsi al-Wahdatul wujud sebagai karya pikir mistis dari Ibn Arabi (w. 638H)

sementara itu sebelum Ibn Arabi menyusun teorinya, seorang sufi penyair dari Mesir ibn al Faridh (w. 633H) mengembangkan teori yang hampir sama dari dikenal dengan *al-wahdat as-syuhud*.

Pada umumnya, mereka yang bermazhab syi'ah dan atau yang berpola pikir Muktazillah dalam teologi dapat menerima konsep-konsep tasawuf falsafi. Oleh karena itu, aliran tasawuf ini berkembang pesat dikawasan dimana umat Islamnya bermazhab syi'ah dan atau beraliran Muktazillah. Hal ini menjadi sebab utama kenapa sebagian orang menamainya dengan Tasawuf Syi'i. diterimanya konsep-konsep atau pola pikir tasawuf falsafi di kawasan persia, dimungkinkan mengingat dikawasan jauh sebelum Islam sudah mengenal filsafat.

Semenjak masa Abu Yazid al-Rahman al-Bustami,⁷ pendapat sufi condong kepada konsep kesatuan wujud atau union mistik. Inti dari ajaran ini adalah, bahwa dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari ajaran ini adalah, bahwa dunia fenomena ini hanyalah bayangan dari realitas yang sesungguhnya, yaitu Tuhan. Satu-satunya wujud yang hakiki hanyalah wujud Tuhan yang merupakan dasar dan wujud yang tidak dapat dilekati sifat-sifat. Dunia adalah bayangan yang keberadaannya tergantung pada wujud Tuhan, sehingga realitas wujud ini hakekatnya tunggal. Sedangkan antara hakikat dengan yang nampak aneka terlihat ada perbedaan, hanyalah sekedar perbedaan relatif sedangkan perbedaan yang hakiki yang

⁶ A. Kadir Mahmud, *al-falsafah al-shaufiyah fi al-Islam*, 313.

⁷ Nama kecilnya Thaifur, lahir di Bistom, kawasan Persia sekitar tahun 200 H. tentang penulisan namanya terdapat beberapa macam, ada yang menuliskannya dengan Busthami, Bithumi, Busthomi dan Basthomi, bahkan sering ditulis hanya Bayazid saja.

keterbatasan akal budi. Jelasnya, bahwa adanya keanekaragaman hal yang ada, tidak lain hanya hasil indra-indra lahiriyah serta penalaran akal budi yang terbatas, yang tidak mampu memahami ketunggalan dzat segala sesuatu.

Atas dasar pemikiran tentang Tuhan yang demikian itu mereka berpendapat, bahwa alam ini (termasuk manusia) merupakan radiasi dari hakikat Ilahi. Dalam diri manusia terdapat unsur-unsur ke-Tuhanan, karena ia cahaya matahari. Oleh karena itu, jiwa manusia selalu bergerak untuk bersatu kembali sumber asalnya.

Kalau bagi sementara sufi mengartikan mekrifat sebagai pengenalan Allah melalui qolb dan merupakan stasiun tertinggi yang dapat dicapai manusia maka bagi sementara sufi kelompok terakhir ini, manusia masih dapat melewati maqam makrifat yaitu bersatu dengan Allah, yang kemudian dikenal dengan istilah ittihad. Dengan lahir dan berkembangnya perenungan tasawuf seperti ini, maka pembahasan tasawuf sudah bersifat filsafat, karena sudah menjangkau persoalan metafisis, yaitu masalah Tuhan disatu sisi dan manusia disisi lain, bahkan telah memasuki kajian proses kebersatuan manusia dengan Tuhan. Kajian yang berbau filsafat ini seperti al-fana, al-Ittihad, al-Hulul, Wahdah ash-Syuhud dan al-Isyraqiyat.

Sedangkan tasawuf amali adalah perbuatan yang mengandung sufistik dan menuju jalan Ilahi. Tasawufamali apabila dilihat dari sudut tingkatan amalan dan fasenya serta jenis ilmu yang dipelajari, maka terdapat beberapa istilah yang khas dalam dunia tasawuf yaitu ilmu lahir dan bathin. Menurut mereka, ajaran agama

⁸ A.Kadir Mahmud *al-falsafah al-shaufiyah fi al-Islam*, hal. 500

mengandung dua aspek makna, makna lahiriyah dan makna bathiniyah, maka terakhir ini merupakan inti dari setiap ajaran itu. Oleh karenanya, untuk mengetahui dan mengamalkannya harus secara bersamaan dan tidak boleh mengabaikan aspek yang satu dengan aspek yang lainnya secara terinci, yaitu Syariat, Thariqat, Hakikat dan Makrifat.

C. Wahdah al-Wujud

1. Dari Wahdah al Wujud Menuju Nur Muhammad

Untuk memahami pemikiran Ibnu al-Arabi tentang keTuhanan, terlebih dahulu haruslah dipahami istilah wujud. Kata wujud merupakan masdar dari *wajadah* atau *wujida* yang berarti menentukan bila beranalogi pada wujuda dan ditemukan bila dari *wujida*. Dan ini berarti mempunyai dua pengertian sekaligus, subjek dari objektif,⁹ W.C. Chittick, dalam bukunya *The Sufi Path of Knowledge*, memberikan arti kata wujud dengan eksistensi yang ada dan menentukan.¹⁰

Dalam pengertian objektif terletak aspek ontologis, wujud adalah wujud Tuhan sebagai realita absolut dan merupakan satu-satunya wujud, sedang dalam pengertian subjektif berarti menemukan yang dialami Tuhan sendiri dan oleh para pencari rohani, yang menemukan Tuhan dalam alam dan diri mereka sendiri, dimana mereka mengalami penyingsingan tabir yang memisahkan Tuhan dalam alam dan diri

⁹ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Arabi: wahdatul wujud dalam perdebatan* (Jakarta; Paradikma 1995), 45.

¹⁰ William C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge; Ibnu al-arabi's metaphisych of imagination*, terj. A. Nidjam, M. Ruslani Ismail, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 38

sendiri.¹¹ " manusia yang menyadari Tuhan. Dalam diri manusia itu terdapat bentuk Tuhan (yaitu sejumlah kualitas Tuhan) yang dimanifestasikan secara lebih langsung dari pada di dalam diri manusia lainnya.¹²

A.E.Affifi, dalam bukunya *A Mystical philosophy of Muhyiddin ibnu Arabi*, memberikan dua pengertian berbeda yang mendasar dalam memahami istilah wujud. Pertama, wujud sebagai suatu konsep dan kedua, wujud sebagai yang mempunyai wujud, yakni yang ada (eksis). Wujud (sebagai suatu abstrak) dapat dipandang terpisah dari obyek-obyek yang ada, yakni bahwa secara rohaniah kita dapat memisahkan eksistensi (sebagai sesuatu konsep) dari konsep kita tentang benda-benda (segala sesuatu), tapi wujud itu juga identik dengan dan tak dapat dipisahkan dari benda-benda (segala sesuatu) di dalam dunia eksternal. Karena realitas sebagai suatu substansi pada akhirnya adalah satu, maka wujud (sebagai sebuah konsep), yang secara lahiriah identik dengan objek yang ada, mendapat identifikasinya yang paling lengkap dalam satu realitas yang ada dan itu merupakan sumber dari semua yang punya eksistensi.¹³

Wujud versi Ibnu al-Arabi adalah wujud Allah yang memancarkan pada seluruh eksistensi, karena wujud hanya milik Tuhan. Menurut Ibnu al-Arabi,

¹¹ Kautsar Azhari Noer., *Ibnu Arabi: Wahdatul Wujud dalam Perdebatan.*, hal 45.

¹² Titus Burckhardt, *An Introduction to sufi doctrine*, terj. Azyumardi Azra (Jakarta; pustaka jaya, 1984), 109-110.

¹³ A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy Ibn Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal 13-16

keberagaman atau kemajemukan adalah inheren di dalam Sang Asal.¹⁴ Tidak ada wujud selain wujud Allah, al-Haq, dan segala sesuatu tidak mempunyai wujud, maka bagaimana hubungan ontologis antara al-haq dan al-khalq, antara Allah dan alam, yang satu dan yang banyak, sang pencipta dan yang diciptakan. Apakah alam identik dengan Tuhan atau alam tidak mempunyai wujud sama sekali? Ibnu al-Arabi menjawab pertanyaan ini dengan menyatakan bahwa alam adalah al-haq bukan al-Haq, Dia dan bukan Dia

"Tidak ada dalam wujud kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas, dan tidak ada sesuatupun dalam 'alam kecuali entitas-entitas al-Mumkinat yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan wujud. Karena itu dalam wujud adalah Ibnu al-Arabi (entitas-entitas al-Mumkinat dan bukan Dia). Karena yang nampak (al-Dzahir) adalah sifat-sifat-Nya, maka (itu) adalah ia (dalam wujud). Tetapi ia tidak mempunyai entitas dalam wujud karena Ibnu al-Arabi tidak ada (dalam wujud). Dengan cara yang sama, "(itu adalah)" Dia (Allah) dan bukan Dia; karena Dia adalah yang nampak, maka itu adalah Dia. Tetapi perbedaan antara maujudat ditangkap oleh akal dan Indera karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia."¹⁵

Karena itu alam menjadi tampak (Zahra) sebagai yang idup, yang mendengar yang melihat, yang berkehendak, yang berkuasa dan yang berbicara. Alam bekerja sesuai dengan cara-Nya, sebagaimana Dia katakan: "segala sesuatu bekerja sesuai

¹⁴ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syaikh al-Akbar Ibnu al-Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, Cet. I, 2001), hal. 29.

¹⁵ Ibnu al-Arabi, *Futuh al-Makkiyah*, (Beirut: Dar al-Fikr, tt), 160

dengan caranya".(QS. 17: 84). Alam adalah perbuatan-Nya karena ia Menjadi tampak (zahra) dengan sifat-sifat al-Haq, "anda telah mengatakan kebenaran, karena Allah berkata, "dan tetapi Allah melempar". Jika anda mengatakan sesuatu tentang-Nya "ia (alam) adalah ciptaan (khalq), anda telah mengatakan kebenaran karena dia berkata, "ketika engkau melempar". (QS. 8: 17) karena itu ia terungkap dan terselimuti, mengafirmasi dan menegasi. Jadi (itu adalah) dia dan ukan dia. Dia adalah yang diketahui dan yang tidak diketahui. "dan nama-narra indah adalah milik Allah" (QS.7:180), sedangkan penampakannya melalui nama-nama itu dengan menyerap nama-nama itu (al-takhalluq) adalah milik alam.

Dari penggambaran di atas, alam sebagai ciptaan Tuhan oleh Ibnu ‘Araby disebut sebagai “tajalli”, Tuhan bertajalli pada “alam”. Kesatuan tidak punya arti lain selain dari pada dua hal yang secara aktual identik tetapi secara konseptual dibedakan satu dari lainnya, yang secara ontologis hanya ada satu realitas yang mentransendensikan dunia fenomena dan satu multisiplitas dari subyektifitas-subyektifitas yang menemukan penjelasan dan landasan akhir mereka di dalam kesatuan esensial dan riil.¹⁶ Dari aspek pertama dapat dikatakan sebagai aspek al-batin atau tanzih dari Tuhan, di mana dia tak diketahui dan tak dapat diketahui, yang Maha Wujud dan mewujudkan melalui dirinya sendiri, transenden dan yang berlaku baginya adalah kemutlakan. Aspek kedua adalah di mana Tuhan memanifestasikan difrinya melalui yang tampak yang dhahir. Pernyataan pada segala sesuatu, setiap

¹⁶ A.E.Affifi, *dalam Islam jalan Mutlak...* hal. 26.

bentuk dan segenap mutlipitas. Yang bukan lain adalah Dia dan bukan dia. Dan ini dapat dikatakan sebagai tasbih atau imanen Tuhan.

Jika dikatakan bahwa Tuhan mendengar dan melihat, berarti bahwa Tuhan, dan menampakkan diri-Nya (tajall.) dengan alam, mendengar dan melihat dalam setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Tuhan adalah substansi atau “ke-dia-an” setiap apa yang mendengar dan melihat. Ke-Dia-an al-Haq adalah penglihatan, pendengaran dan dan semua daya sang hamba. Ke-Dia-an-nya terkandung dalam setiap manusia dan mahluk, jika kita melihat al-Khalq, maka kita melihat yang awal dan yang ahir, yang lahir yang batin karna al Khalq, alam, tidak lain adalah lokus penampakan nama dan sifat-sifat Tuhan dalam tajalli-Nya.¹⁷

Alam diciptakan Tuhan karna kerinduan Tuhan akan dirinya sendiri, Tuhan ingin melihat entitas dari nama-nama indahny ruang tak terbatas jumlahnya.¹⁸ Karena Tuhan, menurut ‘Arabi, adalah harta simpanan yang tersembunyi maka dia ingin dikenal. Dengan kata lain Tuhan menciptakan alam adalah untuk melihat diri-Nya, karna Tuhan, sebagai harta simpanan tersembunyi, tidak dapat dikenal tanpa alam, al-Khalq.¹⁹ Proses penciptaan alam ini disebut tajalli, dengan kata lain tajalli al-Haq adalah penampakan diri-Nya dengan menciptakan alam yang merupakan lokus penampakan diri-Nya. Tajalli al-Haq ini terjadi secara terus-menerus tanpa awal

¹⁷ Kautsar Azhari Noer , Ibnu Arabi: *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, hal. 88-89

¹⁸ Ibnu al-Arabi, *Fushus*, 1, hal. 49.

¹⁹ Ibnu al-Arabi, *Futuhah* IV, hal. 51.

tanpa akhir, dan terus berubah setiap bentuknya, karena setiap bentuk adalah pengejawantahan nama-nama yang tak terbatas.²⁰

Tajalli al-Haq, menurut Arabi, mengambil dua bentuk, pertama tajalli ghaib atau tajalli dzati yang berbentuk potensi dan kedua adalah tajalli syuhudi (penampakan secara nyata) dalam citra tertentu.²¹ Pada bentuk pertama, disebut juga emanasi paling suci, adalah merupakan zat yang mutlak kepada dirinya sendiri dalam bentuk sumua yang mungkin yang wujudnya baru berbentuk secara potensial, tidak secara aktual. Tuhan masih mempertahankan bentuk keesaan-Nya. Namun keesaan ini berbeda dengan keesaan mutlak yang tidak mengandung keanekaan, yang disebut keesaan ahadiyat, keesaan pada tajalli pertama ini merupakan keanekaan secara potensial disebut wahidiyah.²² Tetapi keanekaan ini masih dalam ilmu atau akal Tuhan belum teraktualisasikan. Dalam bentuk nyata Ia disebut entitas-entitas permann (a'yan atsabitah), ia secara bersamaan disebut qadim dan baharu, qadim bersama ilmu Tuhan dan baharu karena teraktualkan.

Tajalli yang paling suci, tajalli pertama, memberi kesiapan azali kepada lokus untuk tajalli sebagaimana terdapat dalam entitas pemanen yang ketentuannya tak dapat dirubah. Sedangkan tajalli kedua terjadi ketika kesiapan universal atau azali diterima oleh lokus pengejawantahan al-Haq, menampakkan entitas-entitas permanen yang potensial menjadi aktual, batin ke zahir, dari esa keanekaan. Pada tajalli kedua

²⁰ Kautsar Azhari Noer, Ibnu Arabi: *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, hal. 58-59

²¹ Yunasril Ali, *Mamusia Citra Ilahi pengembangan konsep Insan kamil Ibnu al-Arabi*, (Jakarta: Paramadina, 1997), hal. 60.

²² Kautsar azhari noer, ibnu arabi: *wahdatul wujud dalam perdebatan*, hal. 62.

ini, al-Haq menampakkan diri-Nya dalam bentuk yang tak terbatas dalam alam nyata. Totalitas semua bentuk ini merupakan alam nyata. Alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai wujud persis dengan seperti yang telah ada sejak azali dalam entitas-entitas permanen.²³

Penyingkapan diri ilahi (tajalli) ini bersifat abadi, tiada berakhir, karena Tuhan adalah cahaya, dan hakekat cahaya menuntut penyingkapan diri tersebut. Kegelapan barangkali akan gagal akan mempersepsi pancaran matahari, tapi matahari tidak pernah berhenti memancarkan sinarnya.²⁴ Karena tajalli merupakan proses berkesinambungan dalam drama kehidupan abadi, yang tak berawal tak berakhir, bahwa potensialitas-potensialitas di dalam esensi tunggal secara terus menerus dan tak henti-hentinya menjadi aktualitas tanpa selang waktu, sehingga mereka itu akan terus berbuat demikian selama-lamanya.²⁵ Setelah proses tajalliyat, maka meleburnya manusia dalam Tuhan akan menjadi satu kesatuan wujud (*Wahdah al-Wujud*).

Istilah Wahdah al-Wujud seringkali dibebankan atau lebih umum merujuk pada doktrin Ibnu 'Arabi, walau pada kenyataannya, Ibnu 'Arabi tidak pernah ditemukan dalam karya-karyanya. Orang pertama yang menggunakan istilah Wahdah al-Wujud adalah Sadr al-Din al-Qunawi, dia menggunakan istilah ini paling sedikit dalam dua kesempatan, tetapi tidak dalam istilah teknis yang idependen, ia muncul secara wajar dalam pembicaraannya tentang antara wujud Tuhan dan keesaan-Nya,

²³ Ibid., 66

²⁴ W.C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, hal. 260.

²⁵ A.E.Afiffi, *A Mystical Philosophy Ibn Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal. 79.

keesaan itu tidak mencegah keanekaan-Nya atau hubungan dengan tasybih-Nya. Menurutnya, meskipun tiada sesuatu kecuali satu wujud. Ia menampakkan diri-Nya sebagai yang berbeda-beda, banyak dan beraneka, karena perbedaan-perbedaan realitas dari wadah-wadah. Meskipun demikian, dalam dirinya sendiri dan dari segi keterlepasannya dari tempat penampakan, wujud tidak beraneka dan tidak banyak.²⁶

Wahdah al-Wujud dihubungkan dengan Ibnu ‘Arabi karena dia banyak merctuskan konsep-konsep atau ide-ide yang mengandung doktrin wahdat al- wujud. Ia mengatakan: "al-wujud" bukan lain dari al-Haqq, karena tidak ada sesuatupun dalam wujud selain Dia.²⁷ Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali al-Haqq, karena wujud al-Haqq, dan Dia adalah satu.²⁸ Entitas wujud adalah satu, tetapi hukumnya beraneka,²⁹ dan seluruh eksistensi tiada lain adalah pancaran dari wujud yang satu. Karenanya, "segala sesuatu selain wujud yang satu", yakni seluruh kosmos dalam totalitas eksistensi spesial dan temporalnya adalah non eksistensi, meski ia ada melalui wujud.³⁰

Untuk memahami Wahdah al-Wujud Ibnu ‘Arabi dapat dilihat da am konsep tanzih dan tasbih tanpa melepaskan konsep tajalli. "Tuhan imanen dan juga trarsenden. Ia imanen sejauh ia menyatu dengan dunia dan Dia adalah satu dengan

²⁶ Kautsar Azhari Noer, Ibnu Arabi: *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, 36.

²⁷ Ibnu al-Arabi, *Futuhat II*, hal. 516.

²⁸ *Ibid.*, hal. 517

²⁹ *Ibid.*, hal. 519

³⁰ W.C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledg*, hal. 225.

dunia dalam wujud. Ia pun transenden sejauh ia berbeda dengan dunia”.³¹ Tuhan bila dilihat dari segi dzat-Nya, ia melebihi, mengatasi dan tidak sama dengan alam, tidak dapat dipikirkan dan lukiskan dengan kata apapun. Tetapi dilihat dari segi nama-nama yang termanifestasikan dalam alam, Tuhan identik dengan alam. Istilah-istilah korelatif hanyalah nama-nama bagi segi-segi yang berlainan dari realitas yang satu. Tuhan (secara nyata) adalah manusia dan manusia adalah Tuhan, atau Tuhan (secara pemikiran) bukan manusia dan bukan Tuhan. Penciptaan dan ciptaan adalah seperti air dan es, keberadaan yang sama tetapi berbeda caranya, berada atau pengejawantahannya.³²

Tuhan dari sisi tanzih adalah misteri, tetapi dari sisi tasybih adalah penampakan. Tanzih menunjukkan kemutlakan Tuhan, sedangkan asal-usul lahirnya “konsep tasybih” reduksional keterbatasan kepada-Nya:

“Dilihat dari segi dzat-Nya Tuhan adalah munazzah, bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan alam dan keterbatasannya, jauh dari dan tinggi di atas segala sifat dan keterbatasan dan keterikatan. Dalam pengertian ini, Tuhan tidak diketahui dan tak dapat diketahui, tidak dapat ditangkap, dipikirkan dan tidak dapat pula dilukiskan. Dia adalah transenden. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah kemutlakan.....Tanzih adalah mendiskripsikan bahwa al-Haqq tidak mempunyai hubungan dengan sifat-sifat segala sesuatu yang baru. Namun, bila dilihat dari segi nama-namanya dan penampakan dirinya dalam bentuk alam. Tuhan adalah musyabbah, serupa dengan makhluk-makhluk-Nya dalam tingkatan tertentu. Tuhan adalah yang menampakkan diri...yang serupa...dengan lokus penampakan diri yatu alam.”³³

³¹ M. Abd. Haq Anshori, *Sufism and shari'ah: a studi of syekh Ahmad Sirhindi's effort to reform sufism*: terj, A.N. Budiman (Surabaya: Raja Grafindo Persada, 1993), hal. 154.

³² Annimarie Schimmel, *Mystical Dimension*, hal. 38-39

³³ Kautsar Azhari Noer, Ibnu Arabi: *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, hal. 88.

Penampakan al-Haqq dalam alam, berarti Tuhan melihat dan mendengar dalam bentuk setiap siapa dan apa yang mendengar dan melihat. Pendengaran dan penglihatan Tuhan imanen dalam setiap semua yang mendengar dan melihat, al-Haqq memiliki sifat muhdatsat dan makhluk memiliki sifat-sifat al-Haqq.³⁴ Jika al-Haqq adalah tampak, maka al-Khalq tersembunyi di dalam-Nya, dan al-Khalq merupakan semua nama-nama al-Haqq, pendengaran-Nya, penglihatan-Nya, dan semua hubungan-Nya dan pengetahuan-Nya. Jika al-Khalq adalah tampak, maka al-Haqq tersembunyi di dalamnya, karena itu al-Haqq menjadi pendengaran al-Khalq, penglihatannya, tangannya, kakinya dan semua dayanya.³⁵

Manifestasi dalam rumusan ayat-ayat yang berkesan seperti tangan-tangan dan sebagainya merupakan tasybih, tetapi wujud-Nya di dalam diri-Nya sendiri di atas limitasi-limitasi merupakan tanzih-Nya yang sejatinya. “Transendensi dan imanensi adalah sebuah aspek fundamental dari realitas...tak satupun diantara keduanya yang cukup representatif tanpa ada lainnya apabila kita akan memberikan keterangan yang lengkap tentang realitas.”³⁶

Secara ontologis, tanzih dan tasybih tertumpu pada rumusan “Dia dan bukan Dia”. “Dia” berarti identik dengan Tuhan, sedang “bukan Dia” berarti alam tidak identik dengan Tuhan, namun keduanya adalah suatu realitas.

³⁴ Ibnu al-Arabi, *fushus*, hal. 88.

³⁵ *Ibid.* 81

³⁶ A.E. Afiffi, *Islam jalan Mutlak*, hal. 88.

“Kosmos adalah Dia/bukan Dia. Baik yang identik dengan wujud maupun yang berbeda darinya. Seberapa banyak Dia identik dengan wujud, ia memunculkan keesaan esensi wujud. Seberapa banyak ia berbeda, ia memunculkan aneka sifat yang didesain dengan nama-nama wujud, wujud adalah salah satu esensinya dan banyak cara menyingkap dirinya. Dan hakikat wujud adalah keesaan dan kejamakannya yang disimultan, menemukan kesempurnaan ekspresi lahirnya dalam kesempurnaan manusia yang mencerminkan secara sempurna semua nama Tuhan”.³⁷

Pemaduan aspek tasybih dan tanzih merupakan pengetahuan paling sempurna tentang Tuhan, pemaduan yang bersifat global, karena manusia tidak akan mampu mengetahui secara terperinci tentang alam yang tak terbatas, yang merupakan lokus-lokus penampakan diri al-Haqq. Ibnu ‘Arabi memperingatkan untuk tidak hanya berpegang pada tasybih atau tanzih saja, harus keduanya:

Jika engkau nyatakan transendensi (murni) engkau batasi Tuhan.
 Bila engkau nyatakan imanensi (murni)
 Engkau mendefinisikan Tuhan
 Tapi bila engkau nyatakan keduanya hal itu
 Engkau mengikuti jalan yang banar,
 Dan engkau adalah pemimpin dan penguasa dalam keyakinan.
 Barang siapa menyatakan dualitas
 Adalah seorang politeis,
 Dan barang siapa menyatakan keesaan
 Adalah seorang monoteis,
 Hati-hatilah terhadap tasybih
 Bila engkau menggabungkan (yakni alam dan Tuhan)
 Dan hati-hatilah terhadap tanzih
 Bila engkau nyatakan keesaan,
 Engkau bukanlah Dia, tidak, engkaulah Dia,
 Dan engkau lihat di dalam a’yan benda-benda,
 Mutlak dan terbatas.³⁸

³⁷ W.C.Chittict, *imaginal wordls Ibnu al-Arabi and the problems religiosn deversity*, *Terjemahan dengan judul dunia imajinal Ibnu al-Arabi*, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hal. 50.

Al-Haqq dalam pernyataan transendensinya adalah sama dengan al-Khalq dalam hal pernyataan imanensinya meskipun secara logis sang pencipta berbeda dengan yang diciptakan. Walaupun Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa setiap sesuatu dan semua sesuatu adalah Tuhan (imanen), namun ia berhati-hati untuk menyatakan kebalikannya, yakni bahwa Tuhan adalah semua benda dalam arti menjadi kesatuan eksistensi. Tuhan adalah kesatuan di balik multiplitas, realitas, di balik pemunculan (aspek transenden).³⁹

Dengan demikian Ibnu 'Arabi tidak hanya menekankan keesaan wujud tetapi juga keanekaan realitas al-Haqq adalah munazzah (yang tak dapat dibandingkan) dan al-bathin dari segi dzat-Nya, tetapi al-Haqq al-musyabbah dengan alam dan al-zahir dari segi nama-nama-Nya dan penampakan-Nya. Perbedaan itu hanya rupa dan ragam dari hakikat Yang Esa.

Maka istilah-istilah seperti Pantheism, Panentheism dan monism eksistensial, yang dituduhkan untuk wahdatul wujud Ibnu 'Arabi harus ditinjau kembali. Karena dalam konsep wahdatul wujud tidak terkandung pengertian adanya konsep wahdatul wujud tidak terkandung pengertian adanya kontinuitas yang sungguh-sungguh ada antara Tuhan dan ciptaan karena Tuhan mengejewantahkan diri-Nya sendiri hanya dengan perantaraan nama bukan dengan hakikat-Nya. Pada taraf hakikat ia terpahami

³⁸ Ibnu al-Arabi, *Fushus*, hal. 70.

³⁹ A.E.Affifi, *dalam Islam jalan Mutlak*, hal. 40-41.

yang berarti bahwa ciptaan-ciptaan dalam eksistensi mereka yang aktual tidak identik dengan Tuhan, melainkan hanya merupakan pantulan-pantulan dari sifat-sifat-Nya.⁴⁰

“Ketika sang Syekh menjelaskan apa yang dimaksud dengan pernyataan bahwa wujud adalah satu – dalam konteks pemikiran Islam – dia mengemukakan sebuah pandangan yang sophisticated tentang tauhid...menyajikan sebuah lautan meditasi yang terukur kedalamannya berkaitan dengan tauhid dan segala bentuk multiplitas Islam yang mengilhami perenungan tak terhingga tak berakhir tentang hakikat eksistensi”.⁴¹

2. Hubungan Wahdatul Wujud dengan Insan Kamil

a. Wahdah al-Wujud

Paham Wahdah al-Wujud merupakan perluasan dari paham hulul, yang dibawa oleh Ibnu al-Arabi, dikatakan paham ini sebagai perluasan dari konsepsi (paham) al-hulul karena nasut yang ada dalam hulul ia ganti dengan khalq (mahluk), sedang lahut menjadi *al-halqq* (Tuhan), *khalq* dan *al-haqq* dua sisi bagi segala sesuatu, dua aspek yang ada pada segala sesuatu. Aspek lahirnya disebut khalq dan aspek disebelah batinnya disebut aspek yang terpenting adalah aspek batinnya atau aspek al-haqq dan aspek ini merupakan hakikat atau esensi dari tiap-tiap yang wujud

Renungan Zauq-Tasawuf yang didasarkan kepada renungan pikir filsafat ini, timbul sebagai kelanjutan dari konsepsinya tentang penciptaan mahluk. Menurut Ibnu al-Arabi, alam ini diciptakan dari Ain wujudnya sehingga apabila Tuhan ingin melihat diri-Nya maka Tuhan cukup melihat alam ini yang pada hakikatnya tidak ada

⁴⁰ Annimarie Schimmel, *Mystical Dimension*, hal. 339-340

⁴¹ W.C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, hal. 226.

perbedaan di antara keduanya. Dengan kata lain, walaupun pada lahirnya alam ini kelihatan berbeda-beda tetapi pada tiap-tiap yang ada terdapat sifat ke-Tuhanan dan pada hakikatnya Tahamalah yang menjadi esensi sesuatu itu. Disinilah yang menjadi timbulnya paham kesatuan wujud dengan pengertian, alam yang nampak dengan indera yang penuh Variasi ini, sebenarnya adalah satu. Hal ini dapat di ibaratkan seperti orang yang melihat bayangannya dalam beberapa cermin, berapa banyak bayangan itu itu orangnya tetap satu sebab bayangan itu tidak mempunyai substansi. Ibnu al-Arabi berkata lewat syairnya yang ia nukilkan dalam Futuhat al- futuhat

يا خالق الأسياء في نفسه – انت لما تخلقه جامع
تخلق ما لا ينتهي كونه – فيك فأنت الضيق الواسع

"wahai segala pencipta sesuatu dalam diri-Mu, pada-Mu terhimpun segala yang engkau jadikan, engkau ciptakan apa yang ada dengan tak terbatas dalam diri-Mu sebab engkau adalah yang unik tetapi meliputi seluruhnya"⁴²

Orang-orang orientalis mengatakan bahwa paham ini adalah paham pantheistik tetapi sebenarnya ada perbedaan yang mendasar antar wahdatul wujud dengan pantheisme. Menurut paham Ibnu al-Arabi hakikat wujud hanya satu yaitu Allah sedangkan wujud yang banyak hanyalah bayangan (ilusi) dari yang satu itu. Sedangkan pengertian Pantheisme, Jauhar atau esensi Tuhan itu terdapat dalam setiap yang ada. Menurut konsepsi ini, wujud segala yang ada ini tergantung dengan wujud Tuhan, andaikata Tuhan tidak ada maka wujud yang lain juga tidak ada. Dengan demikian wujud yang lain tergantung pada wujud Tuhan dan oleh karenanya yang

⁴² Ibnu al-Arabi, *Futuhat*, Vol IV, hal 158.

memiliki wujud hakiki hanyalah Allah. Analisis ini didasarkan pada pernyataan Ibnu al-Arabi

Selain doktrin kesatuan wujud (*Wahdah al-Wujud*) Ibnu al-Arabi ini ternyata masih ada kesatuan yang lebih ekstrim, yaitu kesatuan mutlak yang merupakan hasil rekayasa rasa dan rasio Ibn Syabi'in (W. 669 H) dari Murcia Andalusia. Secara esensial paham ini nampaknya sederhana karena katanya. Wujud adalah satu yakni wujud Allah, sedangkan wujud-wujud lainnya itu adalah wujud Allah yang esa juga. Keberadaan segala sesuatu itu pada hakikatnya tidak berbeda dari wujud yang satu sehingga wujud hanya satu dan selalu satu, maka disebut kesatuan mutlak

Pola pikir Ibnu Sabi'in berangkat dari aksioma yang disepakati, yaitu Tuhan adalah sumber dari segala yang ada, asal dari semua wujud pada masa lalu, masa sekarang dan masa yang akan datang. Namun perlu diingat nampaknya "ada" menurut Ibnu Sabi'in adalah bermakna spiritual rohaniyah bukan material. Sebab, wujud ia gambarkan sebagai sebuah lingkaran yang porosnya adalah wujud mutlak yang transenden yang tiada batas, sedangkan wujud lainnya itu adalah nisbi dan berada dalam lingkaran wujud mutlak itu. Atas dasar inilah ia mengatakan wujud itu hanya satu karena keduanya adalah sama. Hal ini berarti, bahwa yang mutlak dapat dilinat pada yang nisbi. Menurutnya, ajaran ini bersumber dari al-Qur'an yaitu surat al-Kadid ayat 3 dan al-Qhashas 88 yang ia tafsirkan melalui pendekatan teori emanasi neo platonisme. Dan barangkali konsepsi ini dapat didekati melalui teori *Wahdah al-Wujud* dan *mumkinul wujud* dan atau melalui konsep materi dan form, benda dan bertuk.

Dalam membicarakan konsep ini ia berangkat dari postulat bahwa wujud itu hanya satu, tidak banyak, yakni Tuhan sebagai realitas tunggal dan sebagai wujud mutlak, sedangkan wujud-wujud lainnya itu hanyalah *iluminasi* (pancaran) atau pantulan dari wujud mutlak melalui tajalli secara berantai. Dari wujud mutlak keluar akal pertama (*priori being*) yang juga disebut akal al-Kulli dan atau hakikat Muhammadiyah. Akal awal adalah asal (penyebab) kejadian segala yang ada melalui proses ini dari akal awal melimpah (memancar) *nafas al-kulliyat* (jiwa alam) dan selanjutnya melimpah pula jisim al-kulli yang dalam filsafat disebut hayula –yang disebut Ibnu al-Arabi "*haba*". Haba' adalah wujud non materi yang merupakan paham baku bagi kejadian alam semesta ini. Penamaan "*haba*" ini, menurut Ibnu al-Arabi didasarkan pada surat *Al-Waqi'ah*, "*fakanat habaan mumbatsa*". Ibnu al-Arabi juga mendasarkan konsepnya pada surat *Al-Ikhlash*, sebagaimana ia mengatakan: "Dialah Allah Yang Maha Esa dan Unik (*Ahad*). Dalam hubungannya dengan realitas esensial-Nya (*ayn*), Allah tempat memohon (*Shamad*). Dia tidak membutuhkan kita, karena Dia adalah bebas dari semua itu."⁴³

Menurut konsepsi ini wujud ada empat kualitas (macam), yaitu:

1. Allah sebagai wujud mutlak
2. akal awal atau akal kulli atau hakikat Muhammadiyah
3. nafs al-Kulliyat
4. jisim kulliyat atau haba'

⁴³ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud*, hal, 39-40.

Seluruh wujud makhluk ini adalah sempurna sesuai urutan-urutan kejadiannya, sesuai dengan jauh dekatnya dari wujud mutlak sebagai wujud yang sempurna. Tetapi alam ini bukanlah Tuhan, alam hanya sebagai penjelmaan (mazhar) wujud mutlak dan keberadaannya dalam ini adalah transenden bukan imanen, melalui proses tajalli (pelimpahan, pemancaran) bukan melalui emanasi. Apabila dihubungkan dengan alam semesta maka ia disebut hakikat al-haqa'iq, tetapi ia dikaitkan dengan segala yang ada, ia disebut "haba" atau materi pertama.

Dari segala keberadaannya, alam ini adalah qadim karena secara konsepsional sudah ada dalam ilmu Tuhan sejak azali. Tetapi diukur dari "beradanya" dalam bentuk materi, maka alam ini adalah hudus dan ia adalah bayangan atau tsurah dari wujud mutlak. Alam dikatakan qadim karena ia adalah bagian dari Tuhan, dan alam disebut hudus karena ia memiliki bentuk (form) dan beraneka. Secara eksistensial, alam ini tidak didahului oleh waktu, dan berbentuk secara beraneka . alam dan Tuhan sama-sama qadim zamani tetapi berbeda dalam dzati Tuhan qadim zamani dan qadim dzati, tetapi alam hanya qadim zamani dan tidak qadim dzati, namun pada alam terdapat aspek ilahiyyat secara transenden melalui tajalli, bukan karena emanasi. Alam apabila dilihat dari aspek ilahiyyat secara transenden melalui tajalli, bukan karena emanasi. Alam apabila dilihat dari aspek lahiriyah formal ia adalah hudus, tetapi apabila dilihat dari hakikatnya, ia adalah qadim. Tuhan dan alam adalah sama dan satu, sedangkan yang nampaknya berbeda adalah bersifat inderawi belaka. Karena itu, wujud mutlak apabila dipandang dari aspek sebagai tempat bergantung dan asal segala yang ada Dia itulah Tuhan. Tetapi apabila ditilik dari aspek

pencangkupannya atau transendensinya terhadap segala bentuk yang ada dan segala sumbu daya bagi alam, dia disebut akal awal atau hakikat Muhammadiyah. Apabila wujud mutlak sebagai Tuhan diartikan sebagai asal kehidupan bagi segala yang hidup disebut *nafs kulli*. Namun apabila dipandang dari sudut bentuk segala benda ayang merupakan manifestasi atau penampakan dari wujud mutlak, dia dikatakan jism *kulli*. Sedangkan apabila ia dilihat sebagai materi ia disebut *haba'* atau hayula. Tetapi bagaimanapun semuanya itu pada hakikatnya adalah satu, dan inilah yang disebut *Wahdah al-Wujud*, sebagaimana Ibnu al-Arabi nyatakan dalam syair mistisnya:

ياخالق الاشياء في نفسه – انت لما تخلقه جامع – تخلق ما لا ينتهي كونه – فيك
فانت الضيق الواسع

"wahai segala pencipta sesuatu dalam diri-Mu, pada-Mu terhimpun segala yang engkau jadikan, engkau ciptakan apa yang ada dengan tak terbatas dalam diri-Mu sebab engkau adalah yang unik tetapi meliputi seluruhnya"⁴⁴

Dalam pandangan Ibnu al-Arabi, tidak ada perbedaan antara yang atau dengan yang aneka atau antara *khalq* dan makhluk. Kalau pandangan mata tampak ada perbedaan, hal itu hanyalah karena seseorang itu tidak mampu melihat dengan mata hatinya sehingga ia tidak dapat melihat hakikat. Kemampuan memandang tembus apa yang ada di balik benda lahiriyah hanya dimiliki orang arif dan mereka itu selalu berucap:

سبحان من خلق الأسياء وهو عينها. اذا شهد نه شه دنا نفوسنا. واذا شهدن نفوسنا
شهدنا نفوسه

"maha suci Allah yang menciptakan segala sesuatu dari dzatnya sehingga apabila kami melihatnya berarti kami melihat diri kami, dan apabila kami melihat diri kami maka kami juga melihat dirinya"⁴⁵

⁴⁴ Ibnu al-Arabi, *Futuhah*, Vol IV, hal 158.

⁴⁵ Ibnu al-Arabi, *Futuhah*, Vol IV, hal 160.

Oleh karena itu, apabila seseorang ingin mengenal Tuhan mulailah dengan mengenal dirinya sendiri, sebab diri manusia adalah "copy" dari Tuhan. Dalam diri manusia ada aspek ketuhanan sehingga manusia dikatakan sebagai mikrokosmos kalau demikian halnya, apakah kesamaan manusia (dan makhluk lainnya) dengan Tuhan secara eksistensial dan substansial? Apakah masih ada perbedaan manusia dari Tuhan. Untuk menjelaskan masalah itu dapat ditemukan turunan Ibnu al-Arabi ini.

فلولها ولولنا لما كان الذي كان. فأنا عبد الحق وأنا. الله مولنا وأنا عينها. فاعلم
إذا ما قلت انسان

"kalau bukan karena-Nya atau karena "kita" niscaya tidak akan terjadi segala yang ada, saya menyembah yang al-haq dan "saya". Allah adalah penghulu kita dan se-esensi dengan-Nya, dan ketahuilah bahwa manusia se-esensi dengan-Nya".⁴⁶

Mengingat seluruh hasil renungan esoteris tasawuf Falsafi Ibnu al-Arabi terpusat dalam konsepsi "wujud hanya satu" dalam kajiannya tentang manusia, juga berangkat dari konsep itu. Menurut konsepsi tajalliyat, hakikat semesta mempunyai dua sisi yakni al-haq dan khaliq yang esa dan aneka. Peralihan yang pertama kepada peralihan berikutnya berlangsung diluar patokan ruang dan waktu, tiada awal dan tiada akhir, suatu proses eternal yang tiada hentinya. Tujuannya adalah, agar Tuhan dapat diketahui dan dikenali melalui asma'dan sifatnya yang bertajalli pada alam. Dalam pengkajiannya tentang aspek ini, ia menggunakan terminologi baru dalam tasawuf yakni "al-kalimat" yang nampaknya searti dengan "al-aqlu al-awal" sebagai wujud pertama sesudah wujud mutlak. Pada saat wujud mutlak berpikir tentang dzatnya, memancarlah "al-kalimah" yang juga ia sebut "al-haqiqat Muhammadiyah". Al-kalimah dapat menjelma pada tiga aspek yakni: *pertama*: aspek haqiqat al-haqaiq,

⁴⁶ Ibnu al-Arabi, *Fushus*, hal. 31.

kedua: aspek haqiqat al-muhammadiyah *ketiga*: aspek Insan kamil, sebagai hakikat alam seluruhnya.

Karena wujud mulak ingin melihat substansinya secara jelas, maka kehadiran insan kamil adalah esensi kecemerlangan cermin alam. Insan kamil ada dua citra yang pertama dalam kedudukannya sebagai manusia baru, kedua dalam kedudukannya sebagai manusia abadi. Dengan demikian menurut ajaran ini insan kamil adalah manusia baru dan abadi. Sedangkan adanya tiga aspek diatas, hanyalah karena perbedaan penamaan dan sesuai dengan fungsinya. Apabila dilihat dari terminologi filsafat metafisika maka al-kalimah sama dengan akal awal dan sama dengan haqiqat al-muhammadiyah dalam sufisme. Tetapi apabila al-kalimah dihubungkan dengan insani, maka ia sama dengan insan kamil. Dan inilah yang ia maksud dengan perubahan tiga aspek atau tiga citra⁴⁷

Manusia adalah spesies makhluk yang paling handal dan mampu menerima tajalli asma' dan sifat Tuhan secara utuh, sehingga disebut sebagai "copy diri" Tuhan dijadikan sesuai dengan citranya.⁴⁸ Manusia adalah wujud satu-satunya yang

⁴⁷ Di dunia ini hakikat al-Muhammadiyah adalah aspek dalam dari adam (manusia) sedangkan alam ghaib, adam menjadi aspek dalam dan Muhammad SAW menjadi aspek luar, yakni form Muhammad = adam = manusia = Nasut, dan realitas Muhammad = adam riel = lahut.

⁴⁸ Term haqiqat al-Muhammadiyah ternyata digunakan Ibnu al-Arabi dalam beberapa arti dan konotasi, sehingga untuk menetapkan makna-makna yang dia kehendaki, harus dilihat dalam hal apa Ibnu al-Arabi bicara. Istilah ini juga ia sebut Ruh Muhammad, Haqiqat al-haqaiq, aql al-awal (Intelek Pertama, Nous), al-Kalam, aslul alam, adam al-Haqiqi, al-Barzah, al-Hayula, Insan kamil dan lain-lain. Tetapi secara umum istilah ini dapat disebut sebagai logos Muhammad. Mengapa ia begitu banyak memakai koleksi istilah, nampaknya sejalan dengan beragamnya sumber materi pengetahuan yang ia ketahui sehingga ia terpancing untuk menggunakan istilah masing-masing sumber sesuai dengan pengertian yang ia inginkan.

menampung semua prinsip-prinsip kebesaran Tuhan sehingga manusia berhak disebut sebagai "wakil" Tuhan di bumi (khalifatu fi al-ardhih). Manusia adalah image dari Tuhan dan sebagai mikrokosmos ruh dari alam.

b. Insan kamil

Insan kamil adalah aspek atau tsurah ketiga dari hakikat al-Muhammadiyah sebagai manusia sempurna karena ia memiliki wujud positif. Sesuatu sempurna atau tidak, tergantung pada proporsi wujud positif yang dimilikinya, atau dalam proporsi terhadap jumlah atribut Tuhan yang dimiliki melalui tajalliyat. Wujud yang paling lengkap menerima atribut Tuhan adalah insan kamil atau manusia sempurna. Dia adalah wujud satu-satunya yang termuat didalamnya prinsip-prinsip realitas mutlak, sehingga manusia disebutkan sebagai cermin yang memantulkan semua kesempurnaan asma' dan sifat Tuhan.⁴⁹

Prinsip ini muncul sebagai rumusan dari pemahamannya tentang struktur alam semesta, yang menurutnya adalah struktur rasional dari mineral terendah sampai manusia tertinggi. Kedudukannya tinggi karena naturnya yang unik dan tidak ada makhluk yang setara denganya. Tidak ada satupun yang dapat mengetahui kebesaran manusia dan tempatnya di alam semesta ini kecuali mereka yang telah mampu berkomunikasi langsung dengan Tuhan. Kata Ibnu al-Arabi hanya insan kamil sajalah yang memiliki kemungkinan untuk mengenal Tuhan secara pasti dan benar. Dan sebaliknyaalah, melalui insan kamil Tuhan mengetahui diri-Nya sendiri, karena insan

⁴⁹ Ibnu al-Arabi, *Futuhat*, Vol IV, hal. 13.

kamil adalah iradah dan ilmu Tuhan yang dimanifestasikan. Hal ini berarti, manusia mengenal Tuhan dalam martabatnya sebagai realitas atau al-haq maupun dalam martabatnya sebagai fenomena atau makhluk karena manusia sendiri yang riil dan fenomenal, yang abadi dan temporal. Hati insan kamil adalah manifestasi dari realitas dari segala realitas (hakikat al-Muhammadiyah), logos universal.

Dalam hal apa dan dimanakah kesempurnaan insan kamil itu berada? Apakah pada wujudnya atau dalam ilmunya, atau pada keduanya serempak. Untuk mencari jawabannya terkesan ada kesulitan karena Ibnu al-Arabi kelihatannya memadukan atau malah mencampur adukan pengertian-pengertian manusia sempurna (perfect man) konsepsi filosofis dan sufisme. Dalam dunia filsafat, manusia adalah figur yang paling sempurna menerima atribut-atribut Tuhan. Karena itu dalam diri manusia sempurna sajalah kesempurnaan Tuhan diungkapkan. Dalam konsepsi sufisme dikatakan, bahwa manusia sempurna adalah suatu kelas tertentu dari manusia, yang dalam kondisi tertentu menyadari kebersatuan esensialnya dengan Tuhan. Karena kesadaran itu pula insan kamil memiliki pengetahuan tentang dirinya dan tentang Tuhan menjadi sempurna.⁵⁰ Jadi, insan kamil disebut sempurna adalah karena memiliki kesadaran dan pengalama poenyatuan esensialnya dengan Tuhan sehingga secara aktual ia merupakan mikrokosmos, karena ia benar-benar sebagai manifestasi dari atribut Tuhan. Manusia sempurna dalam pandangan Ibnu al-Arabi tidak bersifat teoritis belaka, tetapi harus aktual. Sebab, menurut ajaran ini, setiap insan kamil pasti

⁵⁰ Ibnu al-Arabi, *futuhat*, vol IV, hal. 402. pendapat ini didasarkan kepada al-Qur'an surat Luqman: 20; surat Ibreahim: 33; surat an-Nahl; 12, 14; surat al-Ankabut: 62 dan seterusnya.

seorang sufi, karena hanya dalam sufisme sajalah kesadaran dan pengalaman itu dapat dirasakan, bukan melalui filsafat. Insan kamil, sebagai khalifah Tuhan, sebagai copy diri Tuhan dan kaca cermin bagi dirinya, ia juga adalah sebagai miniatur realitas atau makrokosmos karena ia adalah aspek internal dan eksternal realitas. Esensi dari insan kamil adalah suatu ragam dari ruh universal, tubuhnya merupakan ragam tubuh universal pengetahuannya merupakan salinan dari ilmu Tuhan, dan segenap yang ada di alam terhimpun dalam diri insan kamil. Oleh karena itu, Ibnu al-Arabi mengatakan, bahwa insan kamil juga adalah "sebab" penciptaan atau sebab "tuunnya" dzat mutlak. Apabila "sebab" itu tiada maka "akibat" pun pasti tidak akan ada pula. Artinya, apabila manusia sebagai manifestasi dzat Tuhan tidak ada, maka Tuhan tidak akan memanasifestasikan diri-Nya dalam bentuk apapun dan seluruh alam semesta akan tiada dan apabila itu yang terjadi maka Tuhan selaku wujud mutlak akan tetap berada dalam keniskalaan-Nya. Dan tidak akan pernah dikenal atau diketahui oleh siapapun.

Dengan demikian, nampaknya gambaran manusia dalam tasawuf Ibnu al-Arabi adalah manusia dan makhluk tersempurna dalam hubungan dengan kualitas kejadian dan kualitas kemampuan dan kefungsiannya. Konsepsi ini memperlihatkan, bahwa setiap manusia memiliki otonomi pribadi dan kemampuan untuk meringkatkan jatid dirinya ke tingkat yang "menyerupai" Tuhan. Hal ini berarti, bahwa bagi setiap orang terbuka kemungkinan dan peluang untuk mencapai kualitas insan kamil melalui proses sufistik. Namun perbedaan antara manusia sempurna dan manusia tidaklah absolut, karena sesungguhnya manusia diciptakan menuju

kesempurnaan. Karenanya, setiap manusia mempunyai kemungkinan untuk mencapai kesempurnaan tersebut.⁵¹

Sebagai akhir dari pembahasan ini terlihat, bahwa upaya Ibnu al-Arabi mencerahkan problematika ini, adalah untuk mencari pembenaran terhadap satu pernyataan kenyataan universal, yakni: "manusia berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan". Bagaimana caranya agar manusia dapat kembali keasalnya secara lancar dan sempurna, itulah yang diperlihatkan oleh Ibnu al-Arabi dalam keseluruhan ajaran tasawufnya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

⁵¹ Masataka Takhesita, *Manusia Sempurna Menurut Konsepsi Ibn Arabi*, Terj Moh. Hefni MR, (Yogyakarta, Pustaka Pelajar) hal. 162

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB IV

ANALISIS

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

A. Posisi Ibnu al-Arabi

Gambaran kondisi diatas menunjukkan bahwa betaka latar belakang kehidupan Ibnu al-Arabi adalah sebuah kondisi yang sangat ideal bagi perkembangan pemikirannya terutama bila kita menganggap Ibnu al-Arabi telah menciptakan sistem mistisisme yang filosofis sebagaimana yang selama ini dinilai banyak peneliti-peneliti barat. Atau juga seperti yang dituduhkan fazlurrahman bahwa pemikiran Ibnu al-Arabi merupakan produk akal yang dikemukakan dengan mengatas namakan intuisi mistik,¹ akan sedikit memperoleh alasan dengan kondisi intelektual pada masa Ibnu al-Arabi yang dia sendiri turut aktif didalamnya, ditambah sejumlah fakta bahwa dalam karya-karya Ibnu al-Arabi seringkali menggunakan istilah-istilah atau terminologi-terminologi filsafat dan juga pemikiran-pemikiran lain seperti yang ditunjukkan oleh A.E.Affifi pada bagian akhir tesisnya *A mystical filosofi of Mukyiddin Ibnu al-Arabi*.

Pemikiran Ibnu al-Arabi, dalam beberapa penelitian sebelum ini, banyak dianggap telah terpengaruh oleh banyak pemikiran baik filsafat, mistis maupun teologi atau kalam. Misalya yang dikatakan Monsieur palasius dalam *A ben Masara* tentang catatan otobiografi dari *risalatul qudsnya* Ibnu al-Arabi, bahwa Ibnu al-Arabi

¹ Fazlurrahman, *Islam*, Terj. Sonhaji Shaleh (Jakarta: Bumi Aksara, 1992), hal. 231.

terpengaruh dan berhutang budi pada Ibnu Masar, namun kemudian hal itu dibantah oleh A.E.Afffi dengan menyatakan bahwa tidak ada bukti bahwa Ibnu al-Arabi terpengaruh oleh Ibnu Masara dan juga murid-muridnya, namun lebih pada neo-platonis dan *ikhwanu as-syafa*. A.E.Afffi juga mengatakan bahwa Ibnu al-Arabi juga dipengaruhi, selain kedua aliran diatas oleh sufi-sufi terdahulu seperti al-Hallaj, Suhrawardi, Bayazid, juga oleh teologia Skolastik: asy'ari dan muktazilah juga filsuf neo-platonis Persia terutama Ibnu Sina, selain juga filsafat helenisme dan neo-platonis yang telah bercampur dengan filsafat Yunani dan kristen.² Hal yang senada juga dikemukakan su'arif dengan mengatakan pemikiran Ibnu al-Arabi pada beberapa bagian merupakan akumulasi dari pemikiran-pemikiran terdahulu, seperti plotinus, Hallaj, Suharwardiasy'ariyah dan bahkan ajaran Hindu (Ubhanisad) yang kemudian dimodifikasi oleh Ibnu al-Arabi dengan istilah-istilah sendiri.³ Keith Critchlow menjuluki Ibnu al-Arabi sebagai anak Plato karena sudut pandangnya yang menegaskan ketergantungan dunia riil pada dunia yang dapat dimengerti yang berada pada prinsip ontologis keesaan.⁴

² A.E. affi , *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal. 244-246, hal. 249-258.

³ Su'arif, *hakikat Wujud: pengkajian ajaran tasawwuf Ibnu al-Arabi*, Skripsi lain Fak Ushuluddin, 1999, hal. 63.

⁴ Keith Critchlow, *kata Pengantar untuk: Titus Backhardt, Mystical astrology according to Ibnu al-Arabi*, terj. Wahyudi (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), hal. ix.

Anggapan keterpengaruhan Ibnu al-Arabi pada beberapa pikiran-pikiran seperti yang ditulis diatas, sebenarnya lebih didasarkan pada fakta dimana Ibnu al-Arabi dalam ajaran-ajarannya ada persamaan-persamaan dengan pemikiran lain dan bahkan terkadang memakai istilah yang sama dengan pemikiran-pemikiran lain yang dianggap mempengaruhinya beberapa poin bersamaan dengan itu akan diuraikan dengan singkat sebgiaannya seperti terhadap hal-hal:

Pernyataan Ibnu al-Arabi tentang wujud konseptual adalah wujud secara rohaniyah eksistensinya dapat dipisahkan dari benda, namun dalam dunia eksternal wujud identik dengan dan tak bisa dipisahkan dari benda. Pernyataan ini kelihatannya ada persamaan dengan israqis (Suhrawardi al-Maqtul) yang mengatakan bahwa ke-Akuan tidak bisa dicocokkan dengan ke-Diaan, namun secara kehadiran ke-Akuan dan ke-Diaan adalah satu yaitu Aku. Suhrawardi mengatakan "realitas sudah cukup untuk memenuhi semua sifat-sifat esensial empiris cahaya, dan arena cahaya juga secara sempurna berlaku pada eksistensi murni dalam pengertian eksistensi murni".⁵

Eksistensi murni atau cahaya murni merupakan sifat-sifat yang telah terpisahkan dari esensi oleh analisis intelektual tetapi dalam dunia realitas tidak mungkin pembagian ini tercapai. Pernyataan ini sesuai dengan dktum hikmah al-israqi, seperti yang diutip A.E.Afiffi bahwa "eksistensi identik dengan esensi (quāditas) dari segala sesuatu didalam dunia eksternal tetapi terpisah dari mereka

⁵ Mehdi Hairi Yasdi, *the Principle of epistemologi knowledge, by prence*, Terj, Ahsin Muhammad, (Bandung: Mizan, 1996), hal. 21.

didalam pikiran kita; secara rohaniah ini adalah satu predikat yang kita buat quiditas itu.⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Pemikiran Ibnu al-Arabi tentang tajalli dimana Tuhan memanifestasikan

da am bentuk-bentuk yang terbatas dipandang ada persamaan dengan plotinus dalam hal adanya alam, namun tetap ada perbedaan-perbedaan yang sangat jelas letak persamaan hanyalah ugkapan bahwa alam ada karena berasal dari emanasi Tuhan atau tajalli memanifestasikan diri, jadi bukan tercipta dari ssuatu yang tidak ada.

Jika plotinus berpendapat bahwa Tuhan terjadi secara bertahap dimulai dari yang Esa lalu mengalirlah nous (roh Ilahi) yang menjiwai alam semesta, dari nous ini mengalirlah jiwa-jiwa dan dari jiwa menimbulkan materi.⁷ Dengan garis lurus kebawah menurut hierarki yang atas menciptakan yang dibawahnya namun dalam sistem Ibnu al-Arabi manifestasi Tuhan mengalir terus tanpa henti yangs atu pada segala sesuatu (fenomena). Walau terhadap tahapan yaitu: *al-Fayd Aqdas* dan *al-Fayd al-Muqqodas*, dimana pada tahapan pertama Tuhan menampakkan dirinya pada dirinya sendiri dalam bentuk-bentuk semua apa yang mungkin berupa potensialitas, sedang pada tahapan selanjutnya potensialitas tadi teraktualkan atau penampakan diri pada dunia fenomena yang dapat diindera mungkin mengesankan adanya tahapan namun menurut Ibnu al-Arabi, adanya urutan hanya ada dalam logika bukan dalam waktu, karena terjadi secara serentak tanpa senggang waktu dan tiada henti.

⁶ A.E. affi , *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal. 16.

⁷ Harun hadiyono, *Sari Sejarah filsafat Barat 1*, (yogyakarta: Kanisius, 1995), hal. 68-69.

Tajalli juga merupakan konsep penciptaan baru, setiap ciptaan Tuhan baru setiap saat, ini seperti pemikiran Ibnu Rusyd tentang *kholdun jadid* bahwa "penciptaan sebagai eksistensi yang diperbaharui setiap saat dalam dunia yang selalu berubah, selalu mengambil bentuk barunya dari sebelumnya."⁸

Penciptaan baru (*kholdun jadid*) Ibnu al-Arabi juga nampaknya ada kemiripan dengan sikap kehendak mutlak Tuhanya al-Asy'ari melalui konsep "atomis" nya bahwa segala sesuatu disusun dari atom (*juz la yatajaza*), yang secara literer berarti (bagian yang tidak dapat dibagi-bagi),⁹ teori inilah yang menurunkan realitas fenomena dunia menjadi ketiadaan dan mempertahankan bahwa dunia ditiadakan dan diciptakan kembali pada setiap peristiwa.¹⁰ 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'ariyah, Ibnu 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 ilmu-Nya sejak azali serta fenomena-fenomena tersebut hanyalah manifestasi Tuhan yang terjadi dan dilenyapkan setiap saat.

⁸ A.E. Afifi, *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pertama, 1995) hal. 51.

⁹ Syeed Hossein Nasr, *Teologi Filosofi and Spirituality: World Spirituality Vol. 20*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996), h.l. 14.

¹⁰ *Ibid.*, hal. 19.

Penciptaan ini karena Tuhan ingin mengena, dan memperkenalkan diri-Nya, maka Tuhan adalah sebab dan sumber dari alam. Hubungan kausalitas ini nampaknya Ibnu al-Arabi mengikuti al-asy'ari yang mengatakan bahwa "eksistensi alam itu diperlukan dengan adanya 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 .."¹¹ terlepas dari bagaimana cara Tuhan menciptakan alam, yang kita perlukan adalah adanya kesamaan pengakuan, bahwa Tuhan sebagai sebab dengan pengetahuan-Nya sejak azali.

Berawal dari keazalian inilah sehingga pemikiran Ibnu al-Arabi dalam satu sisi sampai pada dunia sebagai wujud yang pada hakikatnya satu substansi dengan ketidakterbatasan atribut atau keadaan-keadaan yang tidak bisa dirubah. Di sisi lain alam tidaklah sama dengan Tuhan. Alam sebagai mungkin al-wujud tentu beda dengan wajib al-wujud yaitu Tuhan yang secara mutlak transenden, tidak dapat dijangkau oleh pemikiran manusia. Pemikiran manusia tidak berlaku dalam dunia ilahi. Pemikiran tersebut, nampaknya juga ia menggunakan kembali konsep ketuhanannya plotinus bahwa "Allah tidak termasuk dunia ini, tetapi termasuk dunia yang tidak diamati, yang mengatasi dunia ini, Ia adalah Esa tanpa perbandingan, akal manusia tidak dapat menembus kepada-Nya..."¹²

¹¹ A.E. afifi, *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal. 49.

¹² Harun Hadiyono, *Sari Sejarah filsafat Barat*, hal. 66-67.

Keadan dunia sisi diatas merupakan pernyataan Ibnu al-Arabi mengenai konsep *tasabbuh* dan *tanzihnya*, sehingga sisi tasbihnya adalah, bahwa Tuhan bila dilihat dari segi nama dan sifat-sifat-Nya yang termanifestasikan dalam alam, maka Tuhan menampakkan diri dalam bentuk alam. Dan dari sisi tanzihnya adalah Tuhan dari segi dzat-Nya berbeda sama sekali dengan alam, melebihi dan mengatasi alam serta diluar jangkauan manusia, yang tidak dapat dilukiskan dan dipikirkan. Keduanya (*tazih* dan *tasbih*) diberi bobot dan penekanan yang sama dalam ontologisnya, adalah sebagai upaya Ibnu al-Arabi dalam menyikapi pemahaman para ahli kalam yang selalu menekankan *tanzih* Tuhan. Tuhan secara mutlak berbeda dengan alam. Yang dapat diambil dari pengertian ini adalah adanya pemahaman yang lebih luas dari Ibnu al-Arabi dibanding dengan ahli kalam, walaupun sesungguhnya Ibnu al-Arabi lebih dahulu mengambil konsep tanzihnya ahli kalam namun selanjutnya konsep *tanzih* tersebut oleh Ibnu al-Arabi diberi titik tekan yang sama dengan tanzihnya dan diyakini secara bersama.

Perlakuan terhadap *tanzih* dan *tasbih* secara serentak ini berarti Tuhan identik dan berbeda dengan alam, alam 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 sendiri-Nya, kekal sendiri-Nya dahulu dalam

azali sendiri-Nya, tidak ada alam campur dengan-Nya ..maka Brahma terpecah antara Tuhan yang tersembunyi dengan alam nyata.¹³

Selanjutnya, mengenai keadaan Tuhan yang menurut Ibnu al-Arabi sebagai substansi "yang ada dimana-mana" sekaligus sebagai substansi universal yang tidak ada dimana-mana juga sebenarnya ada persesuaian dengan Plotinus menurut Plotinus "yang Esa itu ada dimana-mana dan tidak ada dimana-mana".¹⁴ Keberadaan Tuhan diatas, memberikan penekanan pada dua aspek (ada dan tidak ada dimana-mana) secara serentak walaupun secara sepintas terdapat dualitas dari ada dimana-mana sebagai aspek tasbihnya dengan tidak ada dimana-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 kemakhlukanpun hadir dalam segala sesuatu yang ada di alam. Pernyataan ini kelihatannya Ibnu al-Arabi mengikuti al-Hallaj tentang *al-lahut* dan *an-nasut*, bahwa "sifat ketuhanan (*lahut*) hanya hadir pada manusia, tidak ada makhluk-makhluk lain; dan sifat kemanusiaan (*nasut*) hadir pada Tuhan".¹⁵ Konsep filsafat *al-Lahut* dan *an-nasut* tersebut dimodifikasi secara luas oleh Ibnu al-Arabi dengan ungkapan: bahwa kehadiran Tuhan diberikan pada keseluruhan alam, bukan hanya

¹³ Suarif, *hakikat Wujud: pengkajian ajaran tasawwuf Ibnu al-Arab*, hal. 69.

¹⁴ A.F. Afifi, *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta : Gaya Media Pertama, 1995) hal. 25.

¹⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu al-Arabi WahdatulWujud dalam perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hal. 49.

pada manusia. Karena alam, secara keseluruhan adalah sebagai penampakan Tuhan tidak terkecuali manusia. Tuhan secara imanen adalah aspek batin bagi makhluk. Dan jika Tuhan adalah aspek dhahir dari makhluk itu berarti bahwa manusia adalah menifestaasi Tuhan yang tiada berbeda dengan A.E.afiffi yan tsabitah yang berada dalam ilmu Tuhan sejak azali.¹⁶

Adanya persamaan-persamaan itulah yang seringkali dijadikan alasan bahwa Ibnu al-Arabi dalam pemikirannya banyak terpengaruh oleh banyak pikiran berbeda dan bahkan pemikiran Ibnu al-Arabi dianggap sebagai hasil akumulasi dari beberapa sumber seperti yang disebutkan diatas dan kemudian dimodifikasi dengan istilahnya sendiri, adalah jelas-jelas kesimpulan atau hipotesa yang terlalu buru dan patut ditinjau kembali.

Satu hal yang harus menjadi pertimbangan, dan ini yang seringkali dilupakan oleh peneliti-peneliti tentang Ibnu al-Arabi, adalah pengakuannya yang mengatakan bahwa pemikirannya yang dituangkan dalam buku-bukunya bukanlah sebuah hasil reflektif ataupun rasional namun merupakan ilmu yang didapatnya dari penyingkapan (kasyf) dan diaitkan langsung oleh Tuhan. Sebagaimana yang sering ditekankan olehnya dalam *futuh* dan *fushus* yang menurutnya disampaikan sendiri oleh Muhammad SAW dalam satu mimpi.¹⁷

¹⁶ Suarif, *hakikat Wujud: pengkajian ajaran tasawwuf Ibnu al-Arab*, hal . 17.

¹⁷ Michel Chodkiewicz, *Seal Of The Saints Pro Phetoot And Sain.hood In The Doctrine Of Ibnu Al-Arabi*, terj. Dwi Surya Atmaja, (jakarta: Raja Grafindo Persada, 1999), hal. 4. W.C. Chittick *The Sufi Path Of Knowledge*, (Yogyakarta: Qalam, 2001), hal. 15.

"kita tidak sedang mengutip kata-kata para filsuf atau lainnya, karena kitab ini dan kitab-kitab kami yang lain semata-mata kami tulis melalui ketersingkapan (*kasyf*) dan didektekan langsung oleh Allah".¹⁸

Kitab bukanlah sebuah ruang bagi apa yang diperoleh melalui pembutian dari kekuatan reflektif, tetapi ruang bagi apa yang diberikan oleh Tuhan melalui ketersingkapan.¹⁹

Kitab ni tidak berbicara tentang persoalan-persoalan yang bersifat konsideratif dan reflektif. Subyeknya hanyalah ilmu-ilmu yang diperoleh melalui ketersingkapan yang diberikan oleh Tuhan.²⁰

Kitab-kitab yang kami susun kitab ini maupun kitab yang lain tidak mengikuti alur penyusunan biasa, ataupun sistematika yang diterapkan oleh umumnya pengarang...hatiku merapat pada pintu kehadiran Tuhan, menantikan dengan penuh harap apa yang hadir ketika pintu dibuka. Hatiku miskin dan membutuhkan tanpa ilmu... ketika sesuatu menampakkan diri pada hati dari balik tabir, hati segera tunduk dan menjadi tenang dan terikat pada larangan.²¹

Penyingkapan (*kasyf*) memiliki arti yang sama dengan pembukaan, merasakan, kesaksian, hasrat ilahi penyingkapan diri Ilahi dan juga ilham dalam kamus Ibnu al-Arabi, yangberarti menunjukkan pencapaian ilmu yang diperoleh langsung dari Tuhan tanpa perantara guru, melalui belajar, atau pengerahan kemampuan rasional. Tuhan "membuka hati" untuk menanamkan ilmu. Kata "membuka" mengandung arti bahwa corak ilmu seperti ini datang dengan tiba-tiba setelah menunggu dengan sabar didekat pintu. Ia tidak memerlukan adanya "upaya, ilham, ataupun pencarian" yakni pencarian terhadap ilmu tertentu, karena manusia harus selalu berusaha memperolehnya dari Tuhan semata. "pembukaan" adalah corak ilmu yang diberikan kepada para Nabi (meski tidak sama dengan wahyu): mereka

¹⁸ Ibnu al-Arabi, *Futuhat*, I, hal. 80.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid.

²¹ Ibid., I., hal. 59.

menerimanya secara sempurna dari Tuhan tanpa pencarian rasional ataupun pertimbangan reflektif.²²

Jika seseorang ingin mencapai "pembukaan", dia harus menegakkan syariat dan melakukan disiplin *thariqat* (jalan spiritual) dibawah bimbingan seorang guru atau syekh. Dalam beberapa ayat al-Qur'an disebutkan bahwa Tuhan menganugerahkan ilmu kepada sebagian hamba-hambana yang dia kehendaki. Takut pada Tuhan merupakan landasan bagi seorang murid untuk menerima limpahan ilmu dari Tuhan melalui penyerapan terhadap hukum wahyu yang diaktualisasinya dalam bentuk amaliyah serta mendisiplinkan dzikir dibawah bimbingan seorang syekh, hingga kemudian mencapai pembukaan. Dan kemudian melakukan *khalwat* (pengasingan diri). Setelah mengalami pembukaan penuh, penarikan diri ataupun melibatkan diri dalam kehidupan sehari-hari akan sama saja.²³

Sedang referensi pemikiran Ibnu al-Arabi mendasarkan sepenuhnya, seluruh pemikirannya pada al-Qur'an dan sunnah karena ilmu yang diperoleh dari penyingkapan (*kasyf*) tidak lain adalah pemahaman akan kitab Allah: "tidak sesuatupun yang terbuka bagi wali Allah kecuali pemahaman terhadap kitab Yang Maha Kuasa".²⁴ Di sinilah perbedaan dengan para filosof dengan para mutakallimin dengan yang lebih mendasarkan ilmu-ilmu mereka pada sumber lain.²⁵ walau

²² W.C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, hal. 8.

²³ Ibid., hal. 9.

²⁴ Ibnu al-Arabi, *Futuhat*, III, hal 56.

²⁵ W.C. Chittick, *The Sufi Path Of Knowledge*, hal. 16.

terkadang pada Al-quran namun disertai ta'wil agar mampu diterima oleh akal.

Namun bagi Ibnu al-Arabi ta'wil tidaklah diperbolehkannya.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Jadi walaupun ada persamaan istilah atau bahkan penggunaan istilah pemikiran lain terutama kalam dan filsafat mestilah tidak ditangkap sebagai keterpengaruhan namun lebih pada alasan pemahaman dan lebih dari itu adalah usahanya yang ingin mengatakan dan membuktikan akal sangat bersifat terbatas dan tidak akan mampu dan menangkap atau mengetahui Tuhan kecuali sebatas ketakterbendungannya {tanzihnya}. Sebagaimana yang sering yang ditunjukkannya dengan mengemukakan keritik kemudian menerangkan kebenaran dari sudut pandangan yang telah mengalami ketersingkapan.

Walau Ibnu al-Arabi merasa tidak menciptakan sistem apapun namun harus diakui bahwa karya Ibnu al-Arabi adalah sebuah tonggak sejarah perkembangan mistisisme dalam islam" masa Ibnu al-Arabi harus dianggap sebagai awal dari periode baru dimana gerakan-gerakan sufi yang semula bersifat informal menjadi foemal, gerakan yang tidak teratur menjadi terorganisir dan doktrin yang semula inp isit menjadi ekstlisit. Karena konsep-konsep dasar sufisme sudah didefinisikan dan diorganisir pada karya Ibnu al-Arabi , dalam suatu sintesis yang menyeluruh dan komperehensif; dan mu.ai saat itu sampai sekarang dianggap sebagai puncak teori-

teori mistisisme. Karya Ibnu al-Arabi merupakan dasar dan sumber yang sangat penting bagi istilah-istilah teknis dalam mistisisme islam.²⁶

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Bahkan bagi orang-orang yang tidak menerima doktrin Ibnu al-Arabi pun tetap terpesona dan menggunakan peristilahan Ibnu al-Arabi . Ahmad Sirhindi, yang biasanya dianggap penentang Ibnu al-Arabi, mengikuti: "para sufi yang mendahulunya , bila memberikan perkara ini, biasanya hanya , menyinggung sedikit jejaknya dan menggunakan peristilahannya. Kita yang datang kemudian memanfaatkan berkah orang besar itu dan belajar banyak dari pandangan-pandangan mistisnya".²⁷ Adalah tidak berlebihan bila Ibnu al-Arabi disebut syekh al- akbar, mengingat kebesaran pemikirannya yang hampir selama du abad hanya ada sedikit ekspresi intelektual Islam yang tidak tersentuh oleh kegeneusannya. Dia senantiasa mengilhami para intelektual muslim bahkan diabad mendatang sekalipun dan pengaruhnya menembus bentuk-bentuk islam yang populer.²⁸

Pengaruh Ibnu al-Arabi tidak terbatas pada negara-negara Islam, pengaruh digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Ibnu al-Arabi telah sampai kepada filsuf-filsuf dan mistis-mistis kristen pada abad pertengahan.²⁹ Ashin Palacios, seorang gerejani yang saleh mengatakan: Ibnu al-Arabi adalah pendeta tanpa yesus kristus, dan kita (umat kristen) berhutang budi pada pendeta padang pasir ini karena tanpa kita ketahui, ia telah menyelamatkan

²⁶ Michel Chodkiewicz, *Seal Of The Saints Pro Phetoot And Sainthood In The Doctrine Of Ibnu Al-Arab*, hal. xx.

²⁷ Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, terj. S.D. Damono dkk, (jakarta: Pustaka Firdaus, 2000), hal. 334.

²⁸ W.C.Chittick, *Imaginal world, Ibnu al-Arabi and the Problem*, hal. 1.

²⁹ A.F.Affifi, *A Mystical Philosophy Ibnu al-Arabi*, hal. VI.

spiritualitas katolik.³⁰ Indonesia juga tak ketinggalan terkena pengaruh dari ajaran-ajaran Ibnu al-Arabi. Sufi-sufi besar nusantara seperti nurutddin Ar Raniri hamzah fansuri, Syamsuddin pasai termasuk deretan nama-nama sufi besar indonesia yang diyakini terpengaruh ajaran-ajaran Ibnu al-Arabi.³¹ kejawenpun terasuki ajaran-ajaran Ibnu al-Arabi, semacam Ranggawarsito dengan serat-serat wiridnya terutama wirid hidayat jati.³²

B. Kritik terhadap Pemikiran Ibnu Arabi

Di dalam tasawwuf Islam, sebutan pantheisme biasanya ditujukan pada konsep Wahdah al-Wujud yang dikembangkan Ibnu al-Arabi (1165-1240). Dalam hal ini Iqbal sendiri dalam kritiknya terhadap tasawwuf pantheistik juga tertuju pada konsep ini. Dalam salah satu suratnya, dia mengatakan bahwa "sejauh yang saya ketahui kitab *fushus* (*fushus al-hikam* karya Ibnu al-Arabi) tidak berisikan apapun kecuali atheisme dan bid'ah.³³ Karena menurut Ibnu al-Arabi satu-satunya wujud adalah Tuhan segala sesuatu selain Dia adalah "Adam". Kalaupun yang terakhir itu tetap dikatakan wujud, penyebutan itu hanya bersifat metaforis karena wujud sesungguhnya hanya milik Tuhan. Konsep sentral dalam Wahdah al-Wujud

³⁰ Michel Chodkiewicz, *Seal Of The Saints Pro Phetoot And Sainthood In The Doctrine Of Ibnu Al-Arab*, hal. X-X1

³¹ Yunasril, *manusia citra Ilahi*, hal. 182-203.

³² Ibid., 203: lihat pula; Simuh, *Sufisme jawa: Transformasi Tasawwuf Islam ke Mistik Jawa*, (Yogyakarta: Bentang, 1995), hal. 223.

³³ Lihat Manzhoor Ahmad dalam kata Pengantar buku *Metafisika Persianya Iqbal*, Hal 13.

ada'ah *tajalli*. Tajalli adalah proses penampakan diri al-haqq yang tidak dikenal secara absolut menjadi bentuk-bentuk konkrit. Tajalli adalah penampakan diri Tuhan dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas di alam semesta.

Dari segi penampakan nama dan sifat-sifat-Nya, al-Haqq sebagai al-Zahir serupa dan imanen dalam alam.³⁴ Al-haqq dalam kaitannya dengan al-khalq tidak hanya bersifat tunggal, tetapi juga aneka. Al-haqq disebut tunggal dari segi dzatnya yang mutlak dan beraneka dari nama-nama dan sifat-sifatnya yang nampak pada al-khalq.³⁵ Menurut Ibnu al-Arabi, al-Haqqat al-Muhammadiyah merupakan wadah tajalli Tuhan yang paripurna. Ia telah ada sebelum penciptaan Adam. Ibnu al-Arabi menyebutnya dengan istilah al-aql al-awwal atau al-qalam, al-a'la. Ia menjadi sebab penciptaan dan terpeliharanya alam semesta.³⁶ Nur Muhammad dalam pandangan Ibnu al-Arabi merupakan realitas universal yang menghimpun seluruh realitas, ia merupakan milik bersama antara Tuhan dan makhluk, sehingga ia tetap tidak dapat disifati wujud atau Adam, baru atau qadim. Ia adalah suatu bentuk tersendiri yang menghubungkan antara yang mutlak dan alam yang terbatas. Ia bisa disebut *qadim* jika dilihat sebagai Ilmu Tuhan yang qadim. Ia dikatakan baru karena memanifestasikan diri pada alam yang terbatas dan baru.

³⁴ Muhy al-Din, Ibnu al-Arabi, fushus al-Hikam (Beirut: dar al-Kitab al-'arabi, 1980, hal 141.

³⁵ Ibid., Hal.44.

³⁶ Ibid., 49.

Iqbal memanglah bukan orang pertama yang menyerang konsep wahdah al-wujud. Pandangannya tentang personalitas Tuhan bukan tidak memiliki akarnya dalam tradisi intelektual Islam. Syaikh Ahmad Sirhindi (1598 M), seorang pembaharu di India, kurang lebih memiliki konsep ketuhanan yang sama dengan Iqbal. Dia menolak Pantheisme. Baginya *God is God and the word is word*, sehingga gagasan tentang Tuhan sebagai *the perfect personality* adalah murni milik Iqbal.³⁷

Tuhan dianggap sebagai ego, karena dia merupakan prinsip kesatuan yang mengorganisir. Suatu paduan yang terikat satu sama lain yang berpangkal pada fitrah kehidupan organisme-Nya untuk tujuan konstruktif.³⁸ Tujuan disini tidak dalam arti titik batas bagi kreatifitas Tuhan, yang dalam hal ini menunjukkan ketidak sempurnaan-Nya. Masa depan bagi Tuhan adalah kemungkinan yang terbuka, bukan suatu susunan peristiwa yang telah ditetapkan dengan garis yang jelas. Karena itu pula, kemahatahuan Tuhan, menurut Iqbal bukanlah pengetahuan diskursif, suatu proses temporal yang bergerak disekeliling "yang lain", yang secara *per se* berhadapan dengan ego yang mengetahui.³⁹ Dalam pandangan Wahiduddin, Iqbal tidak dapat menghindar dari mata rantai Pantheistik ketika ia menyatakandunia seluruhnya adalah penampakan diri dari Aku Yang Benar. Jadi, menurut Wahiduddin,

³⁷ M.M.Syarif Iqbal, *tentang Tuhan dan keindahan*, Terj. Jusuf Jamil (bandung: Mizan, 1996), hal. 37.

³⁸ Ibid., hal. 40.

³⁹ Iqbal, *the reconstruction*, hal 77.

sekali pun Iqbal memakai metafor cahaya terhadap konsep Tuhan lebih sebagai keabsolutan-Nya, tetapi dengan menyatakan bahwa Ego mutlak adalah keseluruhan realitas, maka hal itu menunjukkan bahwa Tuhan hadir dalam keseluruhan level realitas. Dan ini kurang lebih karakter pikiran pantheistik.⁴⁰

Akan tetapi Iqbal sendiri menyatakan bahwa kodrat ego adalah terpusat pada dirinya sendiri sekalipun ia memiliki kemampuan untuk berhubungan dengan ego-ego lain. Keluasan ego mutlak bukanlah keluasan eksistensi, melainkan instansitas sehingga sekalipun ego terbatas tidak terpisah dengan ego mutlak, tetapi ia tetap berbeda.⁴¹ pendapat Iqbal yang lebih menekankan terhadap transidensi Tuhan yang bisa dilihat tekanannya pada keesaan Tuhan. Bagi Iqbal, kesempurnaan individualitas memerlukan suatu keadaan ketunggalan mutlak individu yang sempurna ini adalah unsur yang paling esensial dalam konsep al-Qur'an tentang Tuhan.⁴²

Disamping menggambarkan Tuhan sebagai Ego, Iqbal juga mengkaitkan konsep ketuhanan dengan kekuatan (power).⁴³ Seperti yang telah disinggung di awal bahwa konsep ketuhanan Iqbal lebih bersifat eksistensial. Uraian Iqbal tentang Tuhan pertama-tama tidak menghadirkan konsep tentang, melainkan cara bagaimana hidup seseorang mempunyai sifat ke-Ilahi-an. Tuhan yang digambarkan sebagai kekuatan

⁴⁰ Syed Wahiduddin, *Islam in India: Studies and commentaris, Vol III* (New Delhi: Chanakya Publition, tt), hal. 159.

⁴¹ Iqbal, *the Recontruction*, hal 118.

⁴² Ibid, hal 62.

⁴³ Fauzi dan Agustina, sisi Manusiawi Iqbal, hal. 106.

adalah pilihan sadar seseorang yang berangkat dari kesadaran eksistensinya. Tidak lagi menjadi persoalan bagi Iqbal bahwa disamping Maha kuat, Tuhan Maha Kasih, karena pada akhirnya manusia adalah yang mengkonsepsi kesiapan Tuhan. Sementara hakekat Tuhan, tetap berada diluar jaring intelek manusia. Dan ketika kesadaran eksistensialnya dibangun diatas pondasi kekuatan. Dalam pengertian inilah Iqbal secara lantang mengatakan bahwa kekuatan (ke- Maha Kuasaan) itu lebih dekat pada sifat ke- Illahi-an Tuhan, bagi Iqbal, keilahian adalah *powerfullness*.

Bagaimana Iqbal sampai pada ini? Jawaban dari pertanyaan tersebut adalah realitas umat yang dihadapi Iqbal saat itu. Umat islam pada saat Iqbal hidup adalah sekelompok umat yang lebih kehilangan vitalis hidupnya mereka lemah dan menjadi budak yang hina didepan para tuannya, bangsa eropa. Dalam pandangan Iqbal, ini bukanlah takdir yang harus dijalani karena dalam satu momen sejarah. Umat Islam pernah menggentarkan musuh-musuhnya, baik dibarat maupun di timur. Dalam banyak hal, kondisi umat yang menyedihkan ini disebabkan kesalahan konsep ketuhanannya.

Sebagaimana serangan Iqbal terhadap pantheisme, hal ini menggambarkan bahwa ia sedang berusaha membongkar konsep ketuhanan yang dianggap salah, sehingga berimplikasi pada matinya semangat hidup, yang sedang menguasai imajinasi kaum muslim. Bagi Iqbal, gambaran tentang kesiapan Tuhan akan merekankan kesiapan manusia. "berfikirilah tentang setan dan pasti ia akan muncul. Ini juga berlaku tentang Tuhan".

Dengan menggambarkan Tuhan serbagai kekuatan akan muncul dalam dirinya manusia. Dan ketika kekuatan telah lahir dalam diri orang-orang muslim. Maka serangan islam yang sesungguhnya akan lahir kembali. Semangat yang telah mampu menciptakan peradaban yang gemilang, yang telah mampu menarik orang-orang eropa untuk belajar di Bagdad di abad pertengahan. " peradaban ada ah hasil pikiran orang yang kuat, orang yang kuat menciptakan lingkungan orang yang lemah harus menyesuaikan diri dengan lingkungan, " kata Iqbal.⁴⁴

Dengan demikian gagasan Iqbal tentang Tuhan sebagai ego dan kekuatan, tidak lain adalah proyeksi gagasannya tentang manusia sempurna, yaitu manusia yang memiliki ego Tasawuf yang sangat unik dan kuat, serta pada saat yang sama adalah manusia yang mampu menyerap kebaikan-kebaikan Tuhan ke dalam dirinya. Jika di relasi Tuhan- manusia disini tidak bergerak dari Tuhan ke manusia tetapi sebaliknya dari manusia pada Tuhan.

Analogi seperti itu ditolak oleh Iqbal karena pemahaman Tuhan antropomorfisme tersebut jelas tidak *compatible* dengan pemahaman Iqbal tentang ego sebagai kehendak kreatif. Namun, Iqbal juga tidak sampai terjebak pada paham pantheisme yang menekankan imanensi Tuhan (segala sesuatu adalah Tuhan) dan berdasarkan hal itu menafikan kekonkritan ego manusia Iqbal menolak pantheisme dengan mengatakan bahwa Tuhan yang disingkap melalui intuisi adalah suatu person atau ego. Ia adalah sosok transenden yang merespon panggilan kita dan tidak buta

⁴⁴ Iqbal, *The recontruction*, hal, 126- 133.

atas perasaan dan pemikiran kita. Iqbal juga menolak pantheisme berdasarkan fakta bahwa pengetahuan kita tentang realitas ultim (Tuhan) – seperti telah disebutkan sebelumnya – tidak melenyapkan ego yang mengetahui ke dalam yang diketahui (*knower and the knower become one*).

Gagasan Iqbal tentang hubungan manusia dengan Tuhan merupakan alternatif terhadap emanasi dalam konsep pantheisme yang melenyapkan ego manusia maupun transendensi antropomorfisme yang menekankan kemahakuasaan Tuhan atas ciptaan-Nya.⁴⁵ Iqbal menekankan transendensi Tuhan dalam arti yang berlainan dengan apa yang dipahami teolog antropomorfisme Tuhan yang pencipta yang menguasai dan menentukan segala hal ikhwal ciptaannya. Tuhan bukan pencipta seperti halnya pencipta sepatu yang telah memiliki model, ble print, gagasan dibenaknya untuk dipaksakan pada obyek pasif

Tuhan menurut Iqbal mencipta secara tak terbatas dan kreatif terus-menerus dimana posisi manusia bukanlah boneka pasif bagi kehendak Tuhan melainkan *co creator* yang aktif berpartisipasi dalam penciptaan kreatif Tuhan. Proses penciptaan oleh Tuhan menurut Iqbal bukan seperti proses penciptaan sepatu yang kreativitasnya yang berada pada level paling rendah. Proses penciptaan oleh Tuhan dapat diasosiasikan dengan *creatif genius* Tuhan untuk direalisasikan dalam dunia

⁴⁵ Bandingkan dengan aquinas yang mengatakan bahwa Tuhan tidak univok (sama sekali sama) maupun equivok (sama sekali lain) dengan manusia melainkan analog yang artinya manusia berbagi ada Tuhan dalam derajat tertentu atau kalau mau di konkritkan: manusia berbagi sifat Tuhan namun dalam gradasi (lebih baik, lumayan, kurang baik) yang tak bisa diatributkan kepada kemutlakan Tuhan. Lihat Samuel Enoch Stumpf, *socrates to sartre: a History of philosophy*, (New York: Mc graw-Hill, 1982), Hal. 178.

atau dalam sederhananya: manusia diberkahi Tuhan untuk dapat berpartisipasi aktif dalam proses kreatif penciptaan-Nya. Pemahaman Iqbal terhadap konsep pantheisme merupakan konsekuensi logis dari pemahaman Iqbal tentang eksistensi manusia yang semakin bermakna dan tetap mempunyai eksistensi sekalipun bertajalli dengan Tuhan. Pada akhirnya, eksistensi manusia tetap eksis di hadapan Tuhan. Ini yang berbeda dengan pantheisme Ibnu al-Arabi. Berangkat dari pemahaman Iqbal ini, maka Iqbal merupakan pengikut dari pantheisme atau teologi proses. Karena itu, relevan sekali Charles Hartshorne dan William Reese memasukkan Iqbal sebagai pantheis muslim.

Menurut Ibnu al-Arabi, Adam adalah Nabi pertama, pembawa kabar pertama dari yang gaib. Dia mempresentasikan manusia sejati, prototipe dari manusia yang Paripurna yang mengetahui semua nama-nama Ilahi. Ia memuat dan memanifestasikan semua kualitas positif yang ada, mengenal setiap derajat eksistensi sebagai penampakan dan hubungan saling mempengaruhi dari nama-nama Ilahi.

Citra Ilahi juga merupakan gambaran nama *Allah*, nama yang mencakup semua nama dan kualitas. Nama Allah juga menyatukan semua realitas dan kebenaran yang saling bertentangan. Dengan cara yang sama, Adam diciptakan dalam dirinya mencakup semua kemungkinan kemanusiaan, yakni seluruh ras manusia mulai dari wali terbesar sampai pendosa yang terkutuk. Dalam *al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibnu al-Arabi mengatakan bahwa setiap realitas pasti memiliki sebuah

nama Tuhan yang sesuai dengannya.⁴⁶ Ibnu al-Arabi menyatakan bahwa realitas dari segala realitas secara keseluruhan adalah sifat “Tuhan yang Mengetahui”⁴⁷

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

Dalam pemikiran Ibn al-Arabi, manusia adalah rantai yang menghubungkan nama-nama Tuhan yang belum tampak (termanifestasikan), yakni realitas dari universum yang masih tidak terbedakan dan terbedakan, Ibn Arabi tampak berfikir bahwa jika manusia tidak berada di dalam universum, sebatang pohon tidak akan menjadi sebatang pohon dan sebuah gunung tidak akan menjadi sebuah gunung, dan menurut Ibnu al-Arabi manusia memiliki kesempurnaan absolut baik dalam eternitas maupun dalam dalam temporalitas. Tuhan memiliki kesempurnaan yang absolut dalam eternitas, tetapi Dia tidak mempunyai akses dalam menuju temporalitas, Karena Dia terlalu agung. Universum memiliki kesempurnaan absolut dalam realitas tetapi tidak memiliki akses menuju eternitas, karena ia terlalu rendah untuknya

Dan Tuhan tidak akan memiliki hubungan dengan universum yang tercipta, kecuali melalui manusia. Tetapi manusia memiliki hubungan baik dengan Tuhan melalui nama-nama-Nya, dan akan tetapi ini bukan berarti bahwa manusia dalam berbagai hal adalah superior dari Tuhan, karenatransendensi Tuhanlah yang mencegah-Nya untuk memiliki kesempurnaan dengan temporalitas. Tetapi tetap saja bahwa ia bukan Tuhan melainkan manusia yang merupakan pusat dari semua eksisten. Dan kesempurnaan absolut manusia ini yang disimbolisasikan oleh Ibnu al-Arabi dengan frase “manusia sempurna” (*the perfect man*)

⁴⁶ Ibnu al-Arabi, *Futuhat*, III, hal 24-25.

⁴⁷ Masataka Takeshita, *Manusia Sempurna menurut Konsep Ibn al-Arabi*, terj. Moh. Hefni MR. (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, Cet. I, 2005), hal. 100.

Sedangkan manusia menurut Iqbal harus mengembangkan keseluruhan egonya atau totalitas dirinya, baik indra, ihsik, akal, maupun intuisinya untuk menghadapi Allah secara total. Yang dalam hal ini Iqbal memberikan bahasa "Insan Kamil", dimana manusia bisa menjadi manusia yang sempurna harus mempersatukan pikiran, indra, dan intuisi untuk mendapatkan bimbingan Tuhan.

Mengingat seluruh hasil renungan esoteris tasawuf Falsafi Ibnu al-Arabi terpusat dalam konsepsi "wujud hanya satu" dalam kajiannya tentang manusia, juga berangkat dari konsep itu. Menurut konsepsi tajalliyat, hakikat semesta mempunyai dua sisi yakni al-haqq dan khaliq yang esa dan aneka. Peralihan yang pertama kepada peralihan berikutnya berlangsung diluar patokan ruang dan waktu, tiada awal dan tiada akhir, suatu proses eternal yang tiada hentinya. Tujuannya adalah, agar Tuhan dapat diketahui dan dikenali melalui asma'dan sifatnya yang bertajalli pada alam. Dalam pengkajiannya tentang aspek ini, ia menggunakan terminologi baru dalam tasawuf yakni "al-kalimah" yang nampaknya searti dengan "*al-aqlu al-awal*" sebagai wujud pertama sesudah wujud mutlak. Pada saat wujud mutlak berpikir tentang dzatnya, memancarlah "*al-kalimah*" yang juga ia sebut "*al-haqiqat Muhammadiyah*". Al-kalimah dapat menjelma pada tiga aspek yakni: *pertama*: aspek haqiqiat al-haqiq, *kedua*: aspek haqiqat al-muhammadiyah *ketiga*: aspek Insan kamil, sebagai hak kat alam seluruhnya.

Iqbal menyoroti tasawuf yang bersifat pantheistik yang di akibatkan oleh teori *wahdat a-lwujud* oleh Ibnu al-Arabi. Yang menurut Ibnu al-Arabi bahwa Tuhan

adalah hadir dalam diri manusia. sehingga dengan ini berkembang tasawuf model pantheistik. Dalam hal ini Iqbal mengungkapkan bahwa hubungan Tuhan dengan manusia, bukan berarti Tuhan hadir dalam diri manusia. Akan tetapi Nur Muhammad disitu adalah suatu kemutlakan Tuhan. Dimana setelah Tuhan menciptakan manusia, maka Tuhan kembali pada wujud yang transendental-Nya (ego-Nya), Tuhan ada hanya pada Dzat-Nya saja. Sedangkan manusia ada pada egonya sendiri, sehingga dengan inilah mengakibatkan filsafatnya Iqbal bernuansa eksistensialisme, yang memandang manusia serba unik, karena mempunyai ego sendiri-sendiri. Ego manusia yang satu dengan yang lainnya berbeda

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

BAB V

PENUTUP

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Paparan pada bab-bab terdahulu merupakan rangkaian alur pemikiran yang ditujukan untuk menjelaskan permasalahan seperti yang telah dirumuskan sebelumnya. Kesimpulan yang dihaikan dari bab ini berisi pandangan akhir sesuai dengan tahap perumusan masalah yang telah ada. Dan dengan demikian, kesimpulan berisi pandangan akhir tentang Wahdah al-Wujud; Sebuah tinjauan Tasawuf Falsafi (Telaah terhadap pemikiran Ibnu al-Arabi).

Pemahaman yang dapat disarikan dari perumusan masalah serta keseluruhan pembahasan, pada bab pertama hingga bab terakhir setidaknya dapat dikemukakan beberapa pokok pikiran sebagai berikut:

A. Kesimpulan

Pertama; pandangan Ibn Al-Arabi hakikat wujud hanyalah satu, yaitu Allah, dan wujud yang banyak hanyalah bayangan (ilusi). Dalam membicarakan konsep ini ia berangkat dari postulat bahwa wujud itu hanya satu, tidak banyak, yakni Tuhan sebagai realitas tunggal dan sebagai wujud mutlak, dari wujud mutlak keluar akal pertama yang juga disebut akal dan atau hakikat Muhammadiyah. Akal awal adalah akal asal (penyebab) kejadian segala yang ada. Melalui proses ini, dari akal awal melimpah (memancar) nafas al-kulliyat (jiwa alam) dan selanjutnya melimpah pula jizim al-Kulli yang dalam filsafat disebut hayula tetapi Ibnu al- Arabi menyebutnya *haba*.

Kedua; Tasawuf Falsafi Ibnu al-Arabi terpusat dalam konsepsi “wujud hanya satu” berangkat dari konsep tajalliyat, hakikat semesta mempunyai dua sisi

yakni *al-haqq* dan *khaliq* yang Esa dan anek 1. Peralahan yang pertama kepada peralahan berikutnya berlangsung diluar patokan ruang dan waktu, tiada awal dan akhir tujuannya adalah, agar Tuhan dapat diketahui dan dikenali melalui asma dan sifat-Nya yang bertajalli pada alam dalam pengkajiannya tentang aspek ini, ia menggunakan terminologi baru dalam tasawwuf yakni “al-Kalimat” yang nampaknya searti dengan “al-Aqlu al-Awal” sebagai wujud pertama sesudah wujud mutlak. Pada saat wujud mutlak berfikir tentang dzat-Nya, memancarlah “al-Kalimah” yang juga disebut “al-Haqiqat Muhammadiyah”. Al-kalimah dapat menjelma pada tiga aspek yakni: *pertama* aspek Hakikat al-Haqaiq, *kedua* aspek hakikat al-Muhammadiyah, *ketiga* aspek Insan Kamil serbagai hakikat alam seluruhnya

B. Saran

Penelitian tentang konsep Wahdah al-Wujud; sebuah Tinjauan Tasawwuf Falsafi, yang telah dipaparkan secara maksimal dalam skripsi ini adalah titik awal yang diakui masih dipandang sangat kurang dalam hal penelaahan, analisa, penggalian data, serta aspek akademis lainnya. Artinya dari sana penulis ingin mengatakan bahwa pada penelitian dan kajian yang akan datang tentang tema tersebut selayaknya tetap diusahakan. Kritik atas penelitian pada pembahasan dalam skripsi ini harus selalu diadakan.

Konsep Wahdah al-Wujud selalu menjadi perdebatan dikalangan peniikir Islam. disadari atau tidak konsep Wahdah al-Wujud telah menjadi bagian dari konsep sufistik islam. Indonesia mayoritas adalah orang Islam yang sebagian dari mereka adalah penganut aliran sufistik. Untuk menggali kebenaran konsep Ibnu

al-Arabi maka tasawwuf falsafi adalah jalan menuju kebenaran hakiki konsep Ibnu al-Arabi.

Namun penulis menyadari terhadap kekurangan skripsi ini oleh karena itu dari seluruh pihak dan pembaca penulis harapkan kritik konstruktif pada penelitian ini. dengan memandang hasil penelitian ini, kami menyarankan pada peneliti untuk mengkaji ulang penelitian ini, dan juga melengkapi segala kekurangan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

- al-Arabi, Ibnu. 1994. *Sufi-Sufi Andalusia*, Terj . M.S Nasrullah, Bandung Mizan.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
_____. tt. *Futuhat al-Makkiyah*, Beirut: Dar al-Fikr
- _____. 1980. *fushus al-Hikam* Beirut: dar al-Kitab.
- Aü, Yunasril. 1997. *Manusia Citra Ilahi; Pengembangan konsep Insan Kamil Ibnu al-Arabi*. Jakarta: Paramadina.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ganimi. 1985. *Sufi dari zaman ke zaman*, terj, Ahmad Rofi Ustmani, Bandung : Pustaka Hidayah.
- Anshori, M. Abd. Haq. 1993. *Sufism and shariah: a studi of syekh Ahmad Sirhindi's effort to reform sufism*, terj; A.N. Budiman, Surabaya: Raja Grafindo Persada..
- Asmuni, Yusman. 1994. *Pertumbuhan dan perkembangan berfikir dalam Islam*, Surabaya : al-Ikhlâs.
- Burckhardt, Titus. 1984. *An Introduction to sufi doctrin*, terj. Azyumardi Azra, Jakarta; pustaka jaya.
- Chittick, C William. 2001. *Dunia Imajinasi Ibnu al-Arab*, Surabaya: Risalah Gusti.
- _____. 2001. *Imaginal Worlds Ibnu Arabi and the problems Religious deversity*, terjemahan dengan judul *Dunia Imajinal Ibnu Arabu*, Surabaya : Risalah Gusti.
- _____. 2001. *The Sufi Path Of Knowledg; ibnu al-arabi's metaphisych of imagination*, terj. A. Nidjam, M. ruslani ismail, Yogyakarta: Qalam.
- Critchlow, Kietch. 2001. *kata Pengantar untuk: Titus Buckhardt, Mistyca^d astrology according to Ibnu al-Arabi*, terj. Wahyudi, Surabaya: Risalah Gusti.
- Chodkiewicz, Michel. 1999. *Seal Of The Saints Pro Phetoot And Sainthood In The Doctrine Of Ibnu Al-Arabi*, terj. Dwi Surya Atinaja, jakarta: Raja Grafindo Persada.
- Effiñ, A.E. 1989. *Filsafat mistis Ibnu al-Arabi*, terj, Sjahrir Mawi dan Rahman, Jakarta : Gaya Media Pratama.

- _____. 1963. *dalam Islam jalan Mutlak*, Jakarta: Gaya Media Pratama.
- _____. 1995. *A Mystical Philosophy Ibn Arabi*, terj Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman Jakarta: Gaya Media Pertama
- Fakhri, Majid. 1986. *sejarah Filsafat islam*, alih bahasa Mulyadhi Kertanagara, Jakarta; Pustaka Jaya.
- Fazlurrahman. 1992. *Islam*, Terj. Sonhaji Shaleh, Jakarta: Bumi Aksara.
- Hayyan, Mahmud, Zakkinajib, Jabir Ibnu. tt. *al-Markaz al-Arabi li al-tsaqafah wa al-ulum*, Beirut: T.T.
- Hadiyono, Harun. 1995. *Sari Sejarah filsafat Barat 1*, Yogyakarta: Kanisius.
- Iqbal, M.M.Syarif. 1996. *tentang Tuhan dan keindahan*, Terj. Jusuf Jamil, Bandung: Mizan.
- Mahmud, A. Kadir. 1996. *al-falsafah al-shaufiyah fi al-Islam*, Kairo: Daar al-Fikri.
- Nasution, Harun. 1994, "*Tasawwuf*", dalam Budhi Munawar Rachman, *kontektualisasi doktrin islam dalam sejaah*, Jakarta: Paramadina.
- Nasr, Syeed Hossein. 1986. *Tiga Pemikir Islam: Ibnu Sina, Suhrawardi dan Ibnu al-Arabi*, terj, Ahmad Mujahid. Bandung: Risalah Gusti.
- _____. 1994. *Tasawuf dulu dan sekarang*, terj, Abdul Hadi, (Jakarta : Pustaka Firdaus
- _____. 1996. *teologi filosofi and spirituality: world spirituality* Vol. 20, Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Noer, Kautsar al-Azhari. 1995. *Ibnu al-Arabi Wahdah al-Wujud dalam perdebatan*, Jakarta : Paramadina.
- Rahman, Badawi abd. 1978. *Syakhshiat qaliquah fi al-Islam*, wukatat matbu'ah, Kuwait: tt.
- Schimmel, Annemarie. 1993. *Akulah angin Engkaulah Api; hidup dan karya Rumi*, Terj, Alwilah Abdurrahman dan Ilyas Hasan, Bandung: Mizan.
- Sudarto. 1997. *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta; Raja Grafindo Persada.

Su'arif. 1999. *hakikat Wujud: pengkajian ajaran tasawwuf Ibnu al-Arabi*, Skripsi lain Fak Ushuluddin.

Vahiduddin, Syed. tt. *Islam in India: Studies and commentaris, Vol III*, New Delhi: Chanakya Publition.

Yasdi, Mehdi Hairi. 1996. *The Principle Of Epistemologi Knowledge, By Prence*, Terj, Ahsin Muhammad, Bandung: Mizan.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id