

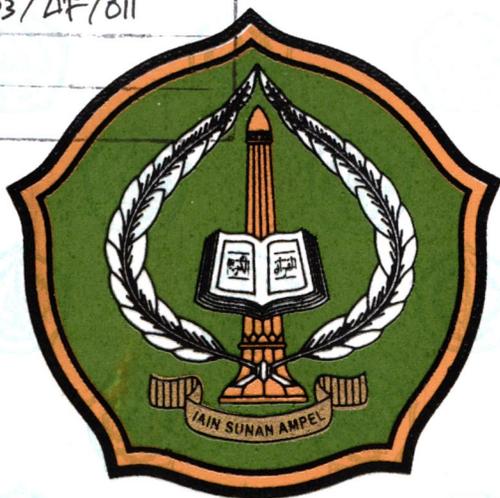
**PAHAM WAHDAT AL-WUJUD IBN'ARABI
DALAM PANDANGAN TASAWUF FALSAFI DAN
TASAWUF SUNNI**

SKRIPSI

Diajukan Untuk memenuhi Tugas dan Melengkapi
Sebagian Syarat Guna Menyelesaikan
Studi Aqidah Filsafat Program Strata satu (S-1)



PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLASIFIKASI 4 2003 011 AF	No. REG U-2003/AF/011
ASAL BUKU :	
TANGGAL :	



Oleh :

CHOIRUL AFANDY
E01398013

**JURUSAN AQIDAH FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2003**

PERPUSTAKAAN IAIN SUNAN AMPEL SURABAYA	
No. KLASIFIKASI	No. REG : ASAL BUKU : TANGGAL :

Tasawuf Filsafat

NOTA PEMBIMBING

Surabaya, 22 Januari 2003

Hal : Naskah Skripsi

Kepada Yth
Bapak Dekan Fak. Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel Surabaya
Di –
Surabaya

Assalamu'alaikum Wr.Wb.

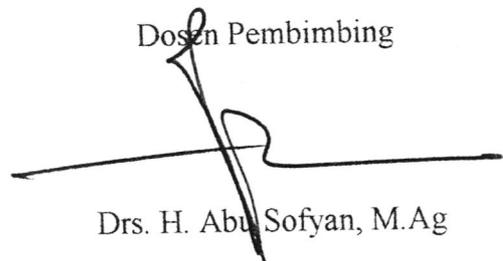
Setelah diadakan pemeriksaan, penelitian serta perbaikan seperlunya, maka kami berpendapat bahwa skripsi saudara :

Nama : CHOIRUL AFANDY
Nim : E01398013
Jurusan : Aqidah Filsafat
Judul : Tasawuf Falsafi dan Paham Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi

Telah dapat diajukan sebagai salah satu syarat dalam menempuh ujian untuk memperoleh gelar sarjana S1 dalam bidang Aqidah Filsafat pada Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Ampel Surabaya.

Semoga skripsi ini dapat diterima dan mendapat pengesahan pihak Fakultas.
Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Dosen Pembimbing



Drs. H. Abu Sofyan, M.Ag

PENGESAHAN TIM PENGUJI SKRIPSI

Skripsi yang disusun oleh CHOIRUL AFANDY ini telah dipertahankan di depan tim penguji SKRIPSI.

Mengesahkan
Fakultas Ushuluddin
Institut Agama Islam Sunan Ampel Surabaya



Dekan,

DR. H. Abdullah Khozin Affandi, M.A

Nip : 150 190 962

Retua,

Drs. H. Abu Sufyan, M.Ag

Nip : 150 189 022

Sekretaris,

Biyanto, M.Ag

Nip : 150 278 250

Penguji I

Drs. H.A. Marzuki

Nip : 150 102 758

Penguji II

Drs. H. Kasno, M.Ag

Nip : 150 224 889

DAFTAR ISI

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

	Halaman
Judul	i
Nota Pembimbing	ii
Pengesahan	iii
Motto	iv
Persembahan	v
Kata Pengantar	vi
Daftar Isi	viii
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang	1
B. Rumusan Masalah	6
C. Tujuan Penelitian	6
D. Kegunaan Hasil Penelitian	8
E. Telaah Pustaka	8
F. Alasan Memilih Judul	9
G. Penegasan Judul	9
H. Metode Penelitian	11
I. Sistematika Pembahasan	13

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

BAB II	: PEMBAHASAN	15
	A. Riwayat Hidup Ibn ‘Arabi	15
	a. Masa Pertama (560-598H/1165-1201M)...	15
	b. Masa Kedua (598-620H/1202-1223M)...	17
	c. Masa Ketiga (620-630H/1223-1240M)...	19
	B. Karya – karya Ibn ‘Arabi	20
BAB III	: A. Sejarah Singkat Serta Pengertian dan Tujuan Wahdat al-Wujud	23
	a. Sejarah Singkat Wahdat al-Wujud	23
	b. Pengertian dan Tujuan Wahdat al-Wujud ...	25
	B. Wujud Mutlak	31
	C. al-Haqq dan al-Khalq	34
BAB IV	: A. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni dalam memahami kritik Wahdat al-Wujud	41
	a. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni	41
	b. Tasawuf Falsafi dalam memahami Wahdat al-Wujud	42
	c. Doktrin Wahdat al-Wujud merupakan suatu Polemik bagi umat Islam	47
	d. Pendapat yang mengkritik pemahaman istilah Panteisme untuk menjuluki Wahdat al-Wujud	58

BAB V

: A. Kesimpulan

a. Kesimpulan.....	63
b. Saran-saran.....	64
c. Penutup.....	65

DAFTAR PUSTAKA

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

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

Dalam perjalanan sejarahnya yang panjang, tasawuf tidak cukup dari kecurigaan dan kecaman yang keras dari golongan Islam Ortodoks (ajaran murni). Kecurigaan dan kecaman itu timbul karena ajaran tasawuf dianggap telah dimasuki oleh ajaran-ajaran asing yang sesat.

Ibn' Arabi yang dikelompokkan dalam tasawuf falsafi dengan ide *wahdat al-wujud*nya telah menjadi polemik bagi umat islam setelah teredamnya perselisihan antara tasawuf dan syariah al Ghazali di abad ke 9 H.¹ Tasawuf yang ditentang itu pada umumnya adalah tasawuf yang mengajarkan tentang pendoktrinan wahdat al-wujud. Setelah mendapat hambatan dan kecaman dari golongan Islam ortodoks, maka timbullah tasawuf falsafi adalah tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat, yang kompromi dalam pemakaian term filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Oleh karena itu tasawuf yang berbau filsafat ini tidak sepenuhnya bisa dikatakan tasawuf, dan juga tidak bisa dikatakan filsafat, karena ada satu pihak dikatakan Term filsafat dan lainnya pendekatan terhadap Tuhan.²

¹ Abu Bakar Ace, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Romadloni, Solo, 1996, h. 52

² M. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002, h. 5,28-29.

Dalam ajaran Sufi diabad sebelumnya yang termasuk dalam tasawuf falsafi berkecenderungan pada penyamaan Tuhan dengan alam, yang merupakan suatu masa pertemuan yang pertama kali antara ahli ilmu sufi dan ahli ilmu fiqih.³

Ide wahdat al wujud diartikan kesatuan wujud yang ada hanya satu, yakni Tuhan sebagai ada yang mutlak⁴, atau hanya ada satu eksistensi yang nyata yakni zat itu sendiri⁵, ataupun juga semua wujud adalah satu dalam realitas, tiada sesuatu pun bersama dengannya.

Disisi lain Ibn 'Arabi mampu memberikan penyingkapan atas polemik keagamaan. Bahwa kesatuan wujud adalah sebagai pendakian dari tingkat eksistensi, realitas yang lebih rendah yaitu kehidupan sehari-hari sampai ketinggian yang lebih tinggi yaitu Tuhan, dan manusia hanya sanggup menangkap bayang-bayang ataupun mencoba mendefinisikan lewat sifat dan namanya. Ibn 'Arabi mengistilahkan manusia merupakan wahana yang paling sempurna bagi kehadiran Tuhan, dalam makhluknya maka kemudian ruh ditupkan Tuhan kedalam diri manusia sebagai kadar absolut yang mengenal absolut. Akan tetapi wujud absolut sumber dari segala wujud adalah satu sehingga semua agama yang muncul dari yang satu prinsipnya sama karena dari sumber yang sama.⁶

³ Abu Bakar Aceh, Op Cit, h. 52

⁴ Depag, *Ensiklopedi Islam III*, Jakarta, 1993, h. 1279.

⁵ Khan Shahid Khaza Khan, *Tasawuf Apa dan Bagaimana*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000, h. 38.

⁶ Komarudin Hidayat M.W. Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Paramadina, Jakarta, 1995, h. 1,34.

Konsep dasar filsafat ibn 'Arabi adalah bahwa pengakuan ada zat tunggal saja, dan tidak ada sesuatu yang mewujudkan selain itu, yang dapat disamakan dengan kepribadian (*eksisten*). Tapi Ibn'Arabi mendasarkan beberapa poin yang paling vital dari sistemnya, seperti keabadian dan kesementaraan, eksistensi dan noneksistensi yang tidak ada alasannya dibutuhkan sendiri, yakni ada dengan sendirinya dan ini hanya Tuhan. Suatu wujud mungkin/kontingen untuk menunjukkan eksistensi yang tidak ada alasan esensial atau wajib, yakni wujud dan bukan wujudnya sama-sama mungkin.

Pada doktrin Ibn'Arabi tidak ada tempat untuk mungkin atau kontingen walaupun pada kenyataannya itu sebagai wujud-wujud mungkin, dan wujud-wujud itu adalah potensialitas-potensialitas yang harus mau tak mau diaktualkan.⁷

Ibn'Arabi menyatakan bahwa hanya zat tunggal yang berarti, bahwa semua yang ada adalah zat tunggal, bahwa zat tunggal tidak terpecah kedalam bagian-bagian, dan tidaklah ada berlebih disini atau juga tidak berkurang disana, oleh sebab itu dalam setiap keberadaan tidaklah ada sesuatu kecuali zat tunggal, yang secara mutlak tidak terpecahkan atau terbagikan.

Dalam hal ini ada lima tahapan proses pengaturan dari zat yang bisa dikemukakan yakni, zat dengan sifat pengaturan dirinya adalah mutlak tunggal, pada tahapan ini zat disebut sebagai kesatuan mutlak. Tahap kedua adalah

⁷ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibn Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1995, h. 20, 24.

wahdah atau ketunggalan, yakni ketika perbedaan batini muncul dalam zat, ini terjadi manakalan zat mengada pada diri sendiri dari diri sendiri itu yaitu pada gagasan-gagasan tentang segala sesuatu yang muncul di dunia di masa depan, yakni ketika zat menentukan sendiri eksistensialitas dalam obyek-obyek berkenan dengan prototype idealnya, yakni *a'yan tsabitah*.

Tiga tahap selanjutnya adalah penentuan yang dikhususkan dari zat didalam jiwa yang disebut *ta'ayun ruhi*, yaitu penentuan rohaniah, dalam bentuk simbolis, disebut *ta'ayun mitsali*, atau penentuan sombolis, yang terakhir didalam jasad yang disebut dengan *ta'ayun jasadi*, atau penentuan jasad. Penentuan eksistensial adalah tertentu, sebagai kebalikan dari penentuan ideal yang tidak terbatas-batas.

Zat yang menentukan diri sendiri dalam berbagai bentuk adalah zat Tuhan. Dan tidak akan ada zat yang mengada bersamanya. Kemudian juga bahwa zat Tuhan adalah zat dunia, perbedaan diantara keduanya adalah diatur dengan nalar yang sama. Karena Tuhan dan dunia adalah satu zat, maka hubungan antara Tuhan dan Dunia tidaklah merupakan hubungan antara sebab dan akibat, juga hubungan antara pencipta dan ciptaan sebagai yang diyakini ahli ilmu kalam, atau hubungan antara yang tunggal dengan emanasi (pancarannya) seperti yang diyakini kaum filosof neoplatonik.

Ibn' Arabi memakai istilah *tajalli*, menyingkap diri atau perwujudan dari yang menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan dunia. Tuhan adalah zat yang dikualifikasikan dengan zat dalam proses penentuan diri. Demikian juga apabila

zat menentukan diri dalam obyek-obyek dari dunia lahir, yakni ciptaan, dan zat kualifikasi mampu berbuat demikian adalah Tuhan. Sebaliknya, obyek-obyek merupakan zat dalam wujud eksistensial yang terbatas dan membentuk dunia ciptaan pada waktu yang khusus. Oleh sebab itu ada zat yang sama yakni penciptaan dan ciptaannya.

Konsekuensi dari doktrin zat tunggal (*wahdat al wujud*) seperti yang dikemukakan Ibnu 'Arabi adalah bahwa segala subyek dari setiap predikat adalah Tuhan. Bahkan apabila subyek yang nampak adalah berbeda, sebagai zat manusia ataupun bukan manusia. Tuhan adalah yang mengetahui dan yang diketahui, yang maha kuasa, dan obyek kekuasaan, yang berhendak dan yang dikehendaki, penggerak dan yang digerakkan. Tuhan imanen dan juga transenden (Tuhan itu berada jauh di luar alam). Ia adalah imanen sejauh ia menyatu dunia, dan dia adalah satu dengan dunia dalam wujud, sebagaimana juga dengan sifat-sifat, tindakan-tindakan, dan pengalaman-pengalaman mengada didunia yang diyakini dan diketahui, dikehendaki, dinikmati dan dirasakan yang mana ia merupakan subyek nyata. Ia adalah transenden sejauh ia berada dengan dunia, dan ia berbeda dengan dunia sejauh sifat-sifat yang tidak dapat menyatu dengan dunia. Pendapat Sirhindi tentang *wahdat al-wujud* nya Ibn' Arabi, bahwa doktrin tersebut mengabaikan adanya keburukan, sebagai manifestasi Tuhan, yang merupakan kebaikan absolut.⁸

⁸. Muhammad Abd Haq Anshari, *Merajut Syari'ah dengan Sufisme*, Raja Grafindo Persada, 1997, h. 168 - 181.

Demikian sejarah dari ajaran tasawuf falsafi yang merupakan suatu ajaran yang mengajarkan tentang pendoktrinannya terhadap paham *wahdat al-wujud* dan juga pendekatan terhadap Tuhan melalui jalan filsafat.

Sebagaimana ketentuan-ketentuan dalam pembahasan ilmiahnya, maka sebelum penulis membahas isi skripsi ini, terlebih dahulu penulis membahas isi skripsi ini, dan juga penulis memberi keterangan-keterangan singkat tentang hal-hal yang berhubungan dengan pembahasan, skripsi ini yakni antara lain, latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan hasil penelitian, alasan memilih judul, penegasan judul, sumber-sumber yang dipergunakan serta metode dan sistematika pembahasan.

B. Rumusan Masalah

Adapun dalam penulisan skripsi ini penulis menjelaskan atau menerangkan tentang masalah yang ada pada skripsi ini antara lain :

1. Apa perbedaannya tasawuf falsafi dengan tasawuf sunni ?
2. Tinjauan tasawuf falsafi dan tasawuf sunni terhadap memahami Wahdat

al-Wujud Ibn ' Arabi?

C. Tujuan Penelitian

Adapun tujuan penulisan skripsi ini, penulis ingin mengetahui lebih lanjut tentang tasawuf falsafi dan tasawuf lainnya, dimana tasawuf falsafi adalah tasawuf yang bercampur dengan ajaran filsafat, kompromi dalam pemakaian term-term filsafat yang maknanya disesuaikan dengan tasawuf. Sedangkan



tasawuf lainnya adalah tasawuf sunni yang artinya adalah tasawuf yang condong terhadap al-qur'an dan sunnah rasul. Disamping itu penulis juga ingin menerangkan tentang suatu intensitas paham *wahdat al-wujud* juga kritikan-kritikan para ulama tasawuf mengenai pendoktrian paham *wahdat al-wujud*.

Bahwa kontroversi *Wahdat al-Wujud* mempunyai sifat yang heterodoks, dan menyimpang dari akidah Islam. Disamping itu ar-Raniri berpendapat bahwa ajaran *Wahdat al-Wujud* tentang Imanensi Tuhan dan alam secara mutlak merupakan ajaran yang sesat (*dalalat*). Disamping itu juga Abdurrauf juga ingin mencoba untuk menjauhkan satu pemahaman yang mengajarkan paham *Wahdat al-Wujud* merupakan doktrin yang mengajarkan tentang kesatuan antara Tuhan dan alam secara mutlak.⁹

Dari hal tersebut penulis ingin lebih mengerti tentang ajaran-ajaran tasawuf, juga penulis mengharapkan adanya kesadaran pada mahasiswa untuk menggali dan mempelajari lebih lanjut tentang ajaran-ajaran tasawuf, lebih-lebih tentang pendoktrian paham *wahdat al-wujud*.

Karena ajaran tersebut telah dikecam dan dicurigai oleh golongan islam ortodoks, sebab ajarannya dianggap keliru karena telah mengajarkan ajaran tasawuf yang telah dicampur aduk dengan pemikiran dari luar Islam. Dan juga *wahdat al-wujudnya* juga dianggap sebagai polemik bagi umat islam. Disamping

⁹ Oman Fathurrahman, *Menyoal Wahdatul Wujud*, Mizan, Jakarta, 1999, h. 36.

itu Ibn' Arabi menyatakan bahwa *wahdat al-wujud* adalah sebagai pendakian dari tingkat eksistensi atau realitas yang lebih rendah.

D. Kegunaan Hasil Penelitian

Kegunaan dari penulisan skripsi ini adalah untuk dijadikan sebagai bahan studi dan menambah perbedaan pengetahuan keagamaan dan juga untuk menambah wacana bagi kita semua sehingga kita bisa mengetahui lebih luas tentang ajaran-ajaran tasawuf lebih-lebih tentang pendoktrinan *wahdat al-wujud*. Yang mendalam penulisan skripsi ini penulis mengambil contoh salah satu diktat yang telah menjelaskan tentang wahdat al- wujud pengkajian ajaran tasawuf Ibn' Arabi.

E. Telaah Pustaka

Dalam skripsi ini, penulis menggunakan literatur dari buku-buku kepustakaan yang berhubungan dengan masalah yang di bahas terutama karya-karya Ibnu 'Arabi sebagai data primer, dan karya-karya Ibnu 'Arabi itu baik berupa skripsi, jurnal, artikel, atau buku-buku yang terdiri dari :

1. AE. Afifi, Filsafat Mistis, "Ibnu 'Arabi", Gaya Media Pratama, Jakarta.1995.
2. Kautsar Azhari Noer, "Ibnu 'Arabi" Wahdat Al –Wujud Dalam Perdebatan, Paramadina, Jakarta. 1995.

F. Alasan Memilih Judul

Penulis memilih judul diatas karena banyak penulis ketahu bahwa sebagian orang-orang menganggap ajaran tasawuf falsafi itu merupakan ajaran yang memiliki pengaruh cukup kuat dalam pemikiran dan pandangan filosofi dari luar islam¹⁰. Sedangkan juga sebagian orang hanya condong terhadap ajaran tasawuf sunni saja, karena tersebut hanya berdasarkan pada Al Qur'an dan Sunah rasulullah SAW.¹¹ Disamping itu penulis mengetahui bahwa ajaran paham *wahdat al-Wujud* adalah mendatangkan polemik antara ahli syariah dan ahli tasawuf sekaligus sintesa atas polemik kaum eksoteri, dan eksoteris dalam masalah ontologis dan pluralitas.

Disamping itu Ibn'Arabi dalam ajarannya juga telah mengkaitkan *wahdat al-wujud* yang pantaistis. Berdasarkan tersebut ajaran *wahdat al-wujud* disamakan dengan pantaisme dan monisme. Dari hal tersebut sehingga ada perdebatan panjang antara Ibn'Arabi dengan ulama islam ortodoks yang hanya menerangkan bahwa wujud itu adalah satu dan wujud itu Tuhan semata.¹²

G. Penegasan Judul

Maksud dari judul skripsi ini dapat kiranya penulis perinci sebagai berikut :

¹⁰ Thaha A. Baqi Surur, *Syariat dan Pengembaraan Rohani*, Pustaka Progresif, Surabaya, 1996, h. 49.

¹¹ As Sayid Mahmud Abdul Faidh Al Manufi Al Husaini, *Jamharotul Aulia (Himpunan Aulia dan Ulama Tasawuf)*, Mutiara Ilmu, Surabaya, 1996, h. 420.

¹² Abdul Hadi W.M. *Tasawuf Yang Terindas (Kajian Hermeneutik Terhadap Karya Hamzah Fansuri)*, Paramadina, Jakarta, 2001, h. 160-161.

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang memasukkan ke dalam ajaran- ajaran para filosofis di luar islam dan juga tasawuf yang bercampur dengan filsafat.

Paham *wahdat al-wujud* adalah tidak dalam wujud terkecuali Allah dan segala sesuatu adalah binasa kecuali wajahNya. Bukan berarti segala sesuatu selain tuhan adalah binasa pada suatu waktu tertentu, melainkan binasa secara azali dan abadi. Segala sesuatu selain Allah, bila di tinjau dari dirinya sendiri adalah ketiadaan belaka dan bila ditinjau dari arah datangnya wujud adalah ada, bukan berarti ada dengan sendirinya tetapi ada sejauh berasal dari Allah.¹⁴

Jadi maksudnya adalah pendapat suatu ulama tasawuf yang mengajarkan tentang adanya suatu tasawuf yang memasukan kedalam ajaran para filosofis dari luar islam dan juga pengajaran tentang pencampuran antara tasawuf dengan filsafat, yang artinya adalah ada dan bukan berarti ada dengan sendirinya tetapi ada sejauh berasal dari Allah. Maka dari itu skripsi ini penulis beri judul "*Paham Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi Dalam Pandangan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni*".

Dari hal itu penulis ingin lebih menerangkan kembali tentang apa tasawuf falsafi dan apa *wahdat al-wujud*. Sedangkan yang penulis ketahui bahwa tasawuf yang ajaran-ajarannya memadukan antara visi mistis dan visi rasional. Dan

¹³ Amin Syukur dan Masyharuddin, Op Cit. h. 16

¹⁴ Ibid, Abdul Hadi W.M., h. 160.

tasawuf falsafi ini para tokohnya adalah seorang filosofi juga seorang sufi, sehingga dalam ajaran ini menyebabkan ajaran-ajaran tasawuf bercampur dengan sejumlah ajaran filsafat diluar islam.¹⁵ Sedangkan *wahdat al-wujud* adalah pendekatan sufi dalam mengekspresikan tauhid.¹⁶

H. Metode Penelitian

Adapun metode yang penulis gunakan dalam penulisan skripsi ini adalah *history factual*, yang mana dalam hal ini penulis menyajikan secara diskriptif, yakni menguraikan secara teratur seluruh pemikiran ilmuwan, dengan metode :

i. Sumber yang dipergunakan

Dalam penulisan skripsi ini penulis menggunakan buku-buku atau diktat, serta artikel-artikel hasil karya para Intelektua! Islam sebagai sumbernya.

Yang juga merupakan pedoman belajar bagi seluruh mahasiswa, khususnya bagi kalangan mahasiswa yang beragama Islam.

Dan lebih utamanya lagi penulis menggunakan buku-buku sebagai berikut :

1. Ibnu 'Arabi *Kalimatullah kitab aljalalah*, terjemahan Hasan Abrori, pustaka progresif, Surabaya 1996.
2. Ibn' Arabi, *Sufis of andalusia*, terjemahan M.S. Nasrullah Mizan Bandung 1994

¹⁵ Rosihan Anwar dan Muchtar Solihin, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung, 2000, h. 143.

¹⁶ Kautsar Azhari Noer, "*IBN AL-ARABI*", *Wahdat Al-Wujud Dalam Perdebatan*, Paramadina, Jakarta, 1995, h. 34.

Disamping itu ada pula buku-buku penunjang lainnya antara lain:

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 1. AE. Afifi *Filsafat Mistis Ibn' Arabi, gaya media pratama*, Jakarta, 1995.

2. Kautsar Azhari Noer, *Ibn' Arabi Wahdat Al-wujud Dalam perdebatan*, paramadina Jakarta, 1995.

ii. Pengumpulan Data

1. Selektif : Menyelesaikan data yang ada hubungan dengan permasalahan
2. Relevansif : Pengumpulan data dengan jalan mengumpulkan data yang ada hubungannya dengan permasalahan

Yang diambil dari suatu informasi yang sudah tersedia (dari tinjauan pustaka yang telah ada) yang terdiri dari buku-buku dan artikel-artikel dari karangan Ibn' Arabi serta buku tasawuf lainnya yang isinya telah mengajarkan tentang sesuatu pokok permasalahan yang akan dibahas.¹⁷

iii. Pengolahan Data

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

1. Inteprestasi yaitu membuat tafsiran tetapi yang tidak bersifat subyektif melainkan harus bertumpu pada evidensi obyektif untuk mencapai kebenaran yang otentik.¹⁸
2. Induksi yaitu suatu cara kerja yang dipakai untuk mendapatkan ilmu pengetahuan ilmiah dengan bertitik tolak dari pengamatan atas hal-hal atau masalah yang bersifat khusus-umum

¹⁷ Anton Bakker dan Ach. Haris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat*, Kanisius, Yogyakarta, 1990, h. 68.

¹⁸ Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Raja Grafindo, Jakarta, 1997, h. 42

3. Deduksi Yaitu kebalikan Induksi ilmu pengetahuan yang bertitik tolak dari umum- khusus
4. Deskripsi yaitu penelitian menguraikan secara teratur seluruh konsepsi buku tersebut
5. Komparasi yaitu hal yang sama dalam satu buku diperbandingkan dengan buku yang lain, baik menyangkut hal-hal yang mirip atau dekat maupun menyangkut hal-hal yang berbeda.¹⁹

iv. Analisa Data

Dalam pembahasan skripsi ini setelah mengumpulkan, menguraikan dan membahasnya maka diperlukan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Menyusun item-item yang spesifik tentang isi dan bahasa yang diselidiki sebagai alat pengumpulan data
2. Mengumpulkan data-data dari buku sumber berdasarkan item-item yang disusun.

I. Sistematika Pembahasan

Penulis akan mengambil satu kesimpulan untuk lebih memudahkan penganalisaan terhadap permasalahan yang akan penulis bahas, maka sistematika pembahasannya penulis buat sebagai berikut :

¹⁹ Ibid, Sudarto, h. 10

Bab Pertama : Pendahuluan, dalam hal ini mencakup hal-hal sebagai berikut; latar belakang, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan hasil penelitian, alasan memilih judul, penegasan judul, sumber yang dipergunakan, metode pembahasan, dan sistematika pembahasan.

Bab Kedua : Pembahasan yang isinya mengenai riwayat hidup Ibn⁷ Arabi dan kelahiran serta perkembangan tasawuf yang terdiri dari faktor lahirnya tasawuf, asal-usul dan definisi tasawuf serta adanya ajaran paham wahdat al-wujud, masa pembentukan dan pengembangan masa konsolidasi, maka falsafi dan masa pemurnian.

Bab Ketiga : Pengaruh ajaran wahdat al-wujud yang mencakup tentang perbedaan antara tasawuf falsafi dengan tasawuf sunni serta ajaran wahdat al-wujud merupakan suatu polemik bagi umat islam.

Bab Keempat : Tinjauan ajaran-ajaran tasawuf falsafi dan paham wahdat al-wujud, didalamnya menerangkan tanggapan dari tasawuf falsafi terhadap tasawuf sunni, juga tentang paham wahdat al-wujud yang mengenai perbedaan tasawuf falsafi dan tasawuf sunni serta perbedaan pendapatan dalam memahami kritik wahdat al-wujud. .

Bab Kelima : Kesimpulan dan saran-saran serta penutup

BAB II

PEMBAHASAN

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



A. Riwayat Hidup Ibn 'Arabi.

a. Masa Pertama (560-598 H / 1165 – 1201).

Muhammad bin 'Ali bin Muhammad ibn al- 'Arabi Al - Tha'i Al - Hitami, dilahirkan di kota Murcia Andalusia Spanyol Tenggara pada tanggal 17 Ramadhan 560 H atau 28 Juli 1165 M, satu periode dengan dinasti Khalifa al-Mustanjid billah.¹ Ibn 'Arabi berasal dari keluarga Arab kuno, ayahnya adalah Ali bin al-'Arabi. Ibn 'Arabi ditahbiskan ke jalan sufi pada tahun 580 H / 1184 M, ketika berusia dua puluh tahun. Dalam tahun-tahun pentahbisannya Ibn 'Arabi mempelajari ilmu-ilmu mistis.² Pada usia tiga puluh tahun dan bertepatan pada tahun 590 H / 1133 M, Ibn 'Arabi mengadakan perjalanan keluar semenanjung Iberia. Pada tahun itu beliau pergi ke Tunis dan disana beliau belajar *Ichal al-Na'layn* (melepas kedua sandal) oleh Ibn Qosyi, pemimpin sufi yang melakukan pemberontakan terhadap Dinasti al-Murabbirin di Algarve. Pada tahun yang beliau mengunjungi 'Abd al-Mahdawi, yang kemudian dikirimnya *ruh al-Quds*.³

¹. Ibn 'Arabi, *al-jalalah*, terj. Hasan Abrori, Pustaka Progresif, Surabaya, 1996 .h.22 – 23.

². Ibn 'Arabi, *Sufis of Andalusia*, Terj. M.S. Nasrullah, Mizan, Bandung, 1994. h. 22.

³. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Paramadina, Jakarta, 1995. h. 19.

Pada tahun 591 H/1194 M, beliau melanjutkan perjalanan ke Fez, di kota itu beliau meramalkan gemilang Ya'qub al-Manshur dari al-Muhadiyah atas pasukan Kristen di Alarcos. Disana beliau ketemu dengan seorang wali Allah. Pada tahun 592 H/1195 M beliau kembali ke Seville, tempat beliau menghabiskan banyak waktunya dengan belajar dan diskusi, termasuk belajar hadits-hadits dengan pamanya. Dan pada masa ini, reputasinya dalam pengetahuan dan otoritas spiritual telah membuat banyak menghormati Ibn 'Arabi.

Pada tahun 593 H/1196M, beliau sekali lagi melabuhkan perjalanan ke Fez, sebuah pusat pengetahuan dan kesalehan, untuk merenung dan belajar, juga untuk menghadiri kuliah-kuliah 'Abd al-Karim, Imam Masjid al-Azhar, tentang orang-orang suci dari Fez. Pada tahun ini beliau bertemu dengan kutub zaman di taman Ibn Hayyun di Fez. Selama beliau disana Allah menganugerahinya inspirasi mengenai dirinya dan memberitahukan siapa sebenarnya beliau. Beliau bersama dengan sekelompok orang yang tidak mengenalinya. Disamping itu juga reputasi beliau menuturkannya tentang pertemuan di taman Ibn Hayyun.

Pada tahun 594 H/1197 M, beliau mengetahui keadaan spiritualnya sendiri yang telah berada dalam tingkatan yang amat tinggi, sebab beliau mengatakan bahwa beliau sudah mencapai pengetahuan tentang penutup kewalian Muhammad. Hanya saja, periode pembaruan spiritual ini pun berakhir dengan adanya ancaman periksaan yang bakal menimpa kaum sufi oleh orang-orang al-Muhadiyah, yang mencurigai mereka sebagai sumber keresahan. Pada tahun

595 H/1198 M, beliau kembali ketempat asalnya Murcia, di tengah perjalanan beliau singgah di Granada guna mengunjungi syaikhnya Abu Muhammad ‘Abd Allah al-Syakkaz. Dalam perjalanannya ke Murcia, beliau juga mengunjungi sekolah sufi terkenal di Almeria yang didirikan oleh Ibd al-‘Arif. Tentang menetapnya di Murcia beliau hanya mendapatkan keterangan singkat Ihwal inspirasi atau ilham mengenai perintah Allah kepadanya tentang misi ajaran yang telah diungkapkan kepadanya. Beliau di Murcia ketika Allah memberikan inspirasi secara batiniyah kepadanya.⁴ Pada tahun yang sama beliau berada di Kordova untuk menghadiri pemakaman Ibn Rusyd. Pada tahun ini juga beliau pindah ke Almeria tempat beliau menulis *Mawaqi al-Nujum*⁵.

Pada tahun 597 H/1200 M, beliau berada di Ibu kota Muhadiyah al-Marakesy, di mana beliau menghabiskan berapa lama bersama sang penjaga dan penanggung-jawab zakat Abu al-Abbas dari Ceuta. Ketika berada di Maghrib inilah beliau mendapatkan dua pengalaman, yang salah satunya membawa ke tingkat spiritual yang lebih tinggi, dan yang satunya mengubah jalan kehidupannya baik secara lahiriah maupun batiniyah.⁶

b. Masa kedua (598 – 620 H/ 1201 – 1223 M).

Pada tahun 598 H/ 1201 – 1223 M, beliau melaksanakan perjalanan menunaikan ibadah Haji. Di samping kemudian melanjutkan kembali perjalanannya dengan Muhammad al-Hassar dari Tunis menuju Mesir,

⁴. Ibid, *Sufis of Andalusia*..... h.29-32.

⁵. Ibid, *Ibn al-‘Arabi Wahdat al-Wujud dalam*h.19.

⁶. Ibid, *Sufis of Andalusia*, ... h. 34.

sayang teman seperjalanannya meninggal dunia, akhirnya pada tahun yang sama pun beliau melanjutkan perjalanan sendiri ke Mekkah. Keberangkatan Ibn 'Arabi ke Mekkah merupakan akhir dari masa pertama kehidupannya, yang merupakan masa persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi.⁷ Selama dua belas hari sebelum melanjutkan pergi ke Mosul. Ketika berada di Mosul, beliau bertemu dengan Abdullah bin Jami' yang memberinya pentasbihan untuk yang ketiga kalinya. Pada tahun 603 H/1206 M, beliau melewati waktunya di Kairo bersama paguyuban sahabat sufi yang di antaranya terdapat *al-Khayat* (kehidupan) saudaranya dan al-Mawruri. Hanya saja, lingkungan keagamaan resmi tidak responsif, malah membenci ajaran-ajarannya, dan tidak lama kemudian dituduh melakukan *bid'ah* oleh mereka.⁸

Pada tahun 604 H/1207 M, beliau kembali ke Mekkah untuk melanjutkan studinya tentang hadits, dan hanya satu tahun beliau tinggal di kota suci itu. Setelah itu beliau pergi ke Asia Kecil melalui Aleppo. Beliau sampai di Konya atau Qunyah pada tahun 607 H/1207 M, di sana beliau disambut dengan hangat oleh raja Kay Kaus dan penduduknya. Pengaruh di Konya menyebar dengan cepat dikalangan para sufi. Pengaruhnya itu dikemudian hari menjalar kemana-mana dan menjadi dominan dalam sejarah perkembangan sufisme di seluruh dunia Islam. Dan pada tahun 608

⁷. Ibid, *Ibn al-Arabi Wahdat Wujud....*, h. 20.

⁸. Ibid, *Sufis of Andalusia....* h. 42

H/1211 M, beliau meneruskan perjalanannya ke arah timur menuju Armenia dan ke arah selatan di lembah Eufkrat dan akhirnya sampai di Baghdad. Ketika berada di Baghdad beliau bertemu dengan seorang sufi terkenal, yaitu Syihab al-Din Umar al-Suhrawardi, penulis *Awarif al-Ma'arif*.⁹

Pada tahun 609 H/1212 M, Ibn 'Arabi menulis surat panjang kepada Kay Kaus yang meminta nasehatnya bagaimana cara menangani rakyatnya yang beragama Kristen. Ibn 'Arabi menasehati agar mengambil langkah-langkah yang keras dan tegas dalam berhubungan dengan orang-orang Kristen serta mencegah mereka agar tidak merugikan kepentingan Islam di wilayah kerajaannya. Kendati Kay Kaus telah mengundangnya untuk datang ke istana di Anatolia, Ibn 'Arabi pergi dulu ke Alepo pada tahun 610 h/1213 M, dan kemudian ke Mekkah pada tahun 611 H/1214 M, guna menjelaskan berbagai kesalah pahaman yang muncul atas koleksi puisinya ; *Tarjuman al-Asywaq*.

Pada tahun 612 H/1215 M, Ibn 'Arabi mengadakan perjalanan sekali lagi ke Siwas dan Malatya di Anatolia sesampai di sana beliau bertemu dengan Kay Kaus serta meramalkan kemenangannya di peperangan Antioch. Dan pada tahun 613 H/1216 M, beliau diberi rumah di Aleppo oleh penguasa Ayubiyah di Aleppo, oleh Malik al-Azhahir, disitu Ibn 'Arabi di perlakukan dengan hormat dan menaruh kepercayaan penuh kepadanya.¹⁰

c. Masa ketiga (620 – 638 H/1223 –1240 M).

⁹. Ibid, *Ibn al-Arabi Wahdat*, h. 22.

¹⁰. Ibid, *Sufis of Andalusia*....., h. 48.

Pada tahun 620 H/1223 M, beliau menetap di Damaskus dan sejak itu pada masa ketiga dan terakhir kehidupannya berlangsung selama delapan belas tahun. Masa terakhir itu adalah masa kematangan kehidupan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang sufi. Selama periode ini beliau tidak mengadakan perjalanan-perjalanan keluar Damaskus kecuali ke Aleppo untuk kunjungan singkat pada tahun 628 H/1231 M. Beliau tampaknya mendambakan kehidupan yang tenang dan damai di usia lanjutnya. Beliau banyak mencurahkan perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Dan pada tahun ini pula beliau melibatkan dirinya dalam kehidupan sosial dan politik dalam masyarakat. Pada tahun 623 H/1234 M, beliau memberikan ijasah pada Malik al-Asyraf Muaffar al-Din Musa untuk mengajarkan semua karyanya.¹¹

Ibn 'Arabi wafat pada 22 Robi' al-Tsani pada tahun 638H/November 1240 M di Damaskus. Beliau meninggalkan dua orang putra, yaitu ; Sa'ad al-Din Muhammad, yang di lahirkan di Malatya pada tahun 618 H/ 1221 M, dan meninggal pada 656 H/1258 M, yang kedua, Imad al-Din Muhammad yang meninggal pada 667 H/1268 M.¹²

B. Karya – karya Ibn 'Arabi.

Di antara para pemikir Muslim, Ibn 'Arabi adalah salah seorang penulis yang paling produktif dan itu paling banyak di uraikan oleh Breckelmann, yang menghitung kira-kira 150 karya Ibn 'Arabi yang masih ada. Dengan pengecualian dari beberapa karya lainnya seperti *Mawaqiuun an-Nujum* dan *at-Tadbiralu al-*

¹¹. Ibid, *Ibn Arabi Wahdat*, h. 24.

¹². Ibid, *Sufis of Andalusia*.....h. 51.

Ilahiya, karya-karya terdahulunya lebih banyak tentang monograf yang berkaitan dengan subyek-subyek khusus, misalnya masalah mikro-kosmos di mana Ibn 'Arabi menurut *Tadbirat*, aturan-aturan di sipilin dari jalan mistis, aturan-aturan Sama' (audisi, pendengaran), tilawah dimana Ibn 'Arabi menulis *al-Mawaqif* dan sebagainya.¹³

Menurut Kautsar Azhari Noer, ada dua karya Ibn 'Arabi yang penting dan paling termashur adalah *Futuhat al-Makiyah* dan *Fushus al-Hikam*. Beliau mengakui bahwa kitab ini di diktakan Tuhan melalui Malaikat yang menyampaikan Ilham.

Dan karya ini di susun di Mekkah paa tahun 1598 H/1202 M dan selesai di Damaskus pada tahun 629 H/1231 M. *Fushus al-Hikam* adalah karya Ibn 'Arabi yang paling banyak di baca dan di Syarah karena karya ini paling sulit dan berpengaruh. Disamping dua karya utama di atas, perlu disebutkan beberapa karyanya yang lain. Tiga karya pendeknya tentang metafisika dan kosmologi antara lain : *Insyah al-Dawaj*, *Uqlat al-Mustawfiz*, dan *Tadbirat al-Ilahiyah*. Dan ada beberapa karya Ibn 'Arabi antara lain ; *Kitab al-Fanah fi al-Musyadah*, *Risalah al-Anwar*, *al-Isra'*, *Risalah Fisual Ismail Ibn Sawdakin*, *Risalah ila al-Imam fakhr al-Din Razi*, *Kitab al-Wasaya*, *Kitab Hilyat al-Abdal*, *Kitab Naqsy al-Fusus*, *Kitab al-wasiyyah*, dan *Kitab Istilahat al-Shufiyyah*.

Karya Ibn 'Arabi yang di tuduh sebagai ungkapan rasa cinta birahi ialah *tarjumah al-asywaq*; dan akhirnya beliau menulis karya lain untuk pembelaan kitab tersebut yakni, *Dzakhir al-A'laq*. Dan ada pula karya Ibn 'Arabi yakni *Ruh*

¹³. A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1989, h. 4.

al-Quds yang disusun di Mekkah pada tahun 600 H/1203 M, melalui karya *Ruh al-Quds*, Ibn 'Arabi mengkritik penyimpangan-penyimpangan dalam praktek sufisme, dan mengungkapkan banyak informasi tentang para sufi yang mengajarnya dan ditemuinya di Andalusia. Karya lainnya yaitu, *Durrat al-Fakhirah* yang memuat tentang biografi para sufi Andalusia. Dan disamping itu ada juga karyanya tentang *Syajarat al-Kawn*, yaitu tentang menjelaskan atau memaparkan doktrinnya tentang person Nabi Muhammad s.a.w. dalam karya ini beliau menguraikan ke unikan Nabi Muhammad s.a.w. dan karya pendek Ibn 'Arabi lainnya adalah *Mala Budda Min Hulli al-Murid*, yang ditulis Mosul pada tahun 601 H/1205 M, adalah jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang harus di imani dan apa yang harus dilakukan oleh pencari pada permulaan.

Ibn 'Arabi pernah menghimpun ucapan yang berharga oleh perenungan dan pengembara spiritual dalam karya pendek yang berjudul kitab *al-I'lam Isyarat 'Abl al-Ilham*. Dan ada beberapa karya yang lainnya adalah : *Misykat al-Anwar*, *Mahiyat al-Qalb*, *Anga' al-Mughrib*, *al-Ittihad al-Kawni fi Haadrat al-Isyhad al-Ayni*, *Isyarat al-Qur'an*, *al-Insan al-Kulli*, *bulghat al-Ghawwas*, *Taj al-Rasa'il*, *Kitab al-Khalwah*, *Syarh Khal 'an-Na'layn*, *Mir'at al-arifin*, *Ma'rifat al-Kanz al-Azim*, *Mafatih al-ghayb*, *Da'wat Asma Allah al-Husna*, dan *Kitab al-Haqq*.¹⁴

¹⁴. Ibid, *Ibn arabi Wahdat*, h. 25 – 29.

BAB III

HAKEKAT WAHDAT AL-WUJUD IBN 'ARABI

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

A. Sejarah singkat serta pengertian dan Tujuannya Wahdat al-Wujud.

a. Sejarah singkat *Wahdat al-Wujud*.

Doktrin *Wahdat al-Wujud* biasanya dihubungkan dengan Ibn 'Arabi, karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya. Penyelidikan tentang sejarah *Wahdah al-Wujud* yang ternyata hasilnya membatalkan anggapan lama meskipun doktrin *Wahdat al-Wujud* dihubungkan dengan aliran Ibn 'Arabi, doktrin yang kira-kira sama atau senada dengannya telah diajarkan beberapa sufi sebelum Ibn 'Arabi.

Adapun Ibn 'Arabi sendiri, sekalipun tidak pernah menggunakan istilah *Wahdat al-Wujud*, dianggap sebagai pendiri doktrin *Wahdat al-Wujud* karena ajaran-ajarannya mengandung ide *Wahdat al-Wujud*.¹

digilib.uin... Pendeknya, tradisi Islam mutakhir benar-benar ketika menisbatkan asal muasal

doktrin *Wahdat al-Wujud* kepada Ibn 'Arabi, karena beliau menegaskan bahwa wujud dalam pengertian yang sebenarnya adalah realitas tunggal dan tidak dapat menjadi dua wujud. Ibn 'Arabi juga menekankan secara sederhana tentang kesatuan wujud. Ibn 'Arabi juga mengatakan bahwa keragaman nyaris tampak tunggal, takkala ia juga berakar kepada Tuhan,

¹. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Paramadina Jakarta, 1995. Hal. 34.

al-Haqq. Namun, dengan menegaskan realitas keragaman, beliau tidak bermaksud menyatakan bahwa keanekaragaman yang ada sama digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id pengertiannya dengan mengatakan Tuhan, karena disinilah hanya satu wujud, satu-satunya eksistensi yang sejati,² Tiada yang tampak melalui wujud kecuali *al-Haqq*, karena wujud adalah adalah *al-Haqq* dan Dia adalah satu.

Penelitian awal tentang sejarah istilah *wahdat al-Wujud* yang dilakukan William C. Chittick menunjukkan, Sadr al-Din al-Qunawi menggunakan istilah ini paling sedikit pada dua kesempatan, tetapi ia tidak menggunakannya sebagai suatu istilah teknis yang independen. Pandangan Ibn 'Arabi, menggunakan istilah *Wahdat al-Wujud* sebagai istilah teknis untuk menjelaskan sifat fundamental segala sesuatu. Istilah *wahdat al-Wujud* sebagai istilah yang menunjukkan pandangan orang-orang bijaksana dan Wali-wali Allah.

Beberapa studi serius tentang Ibn 'Arabi yang dilakukan para sarjana beberapa dasawarsa belakangan ini mengkritik penggunaan label-label lama yang diberikan kepada sistem Ibn 'Arabi. Para pengkritik menganggap bahwa istilah-istilah Panteisme, Monisme, dan Monisme Panteistik serta yang serupa tidak tepat untuk menyebut *Wahdat al-wujud*. Karena label-label lama dianggap mempunyai pengertian negatif, maka

². William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001. H. 29.

para penentang doktrin *Wahdat al-Wujud* lebih suka memakai label-abel lama tersebut.³

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

b. Pengertian dan Tujuan *Wahdat al-Wujud*.

Wahdat al-Wujud berarti kesatuan wujud. Dalam paham *Wahdat al-Wujud*, *nasut* yang ada dalam hulul diubah menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *al-Haqq* (Tuhan), dan dua diantara berikut memiliki dua aspek, yaitu aspek yang penting ialah aspek *al-Haqq* yang merupakan batin *jauhar* atau *substance* (wujud atau zat yang riil) dan *essence* (suatu yang menjadikan benda apa adanya) atau hakikat dari tiap-tiap yang berwujud. Dengan demikian yang mempunyai wujud sebenarnya hanyalah Tuhan dan wujud yang dijadikan ini pada hakekatnya bergantung pada wujud Tuhan. Dengan begitu hanya ada satu wujud, yaitu wujud Tuhan.⁴

Ibn 'Arabi, mengatakan :

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 أن أحدث قد نبه حدوته وأفتقاره الي محدث أحدته لا ملك نه لنفسه

فوجوده من غيره ولا بد ان يكون المستند اليه واجب الوجود لذاته

غنيا في وجوده بنفسه غير مفتقر وهو الذي اعطي الوجود بذاته لهذا الحد يث

³. Ibid, *Ibn al-Arabi Wahdat*, h. 37 – 41.

⁴. Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Bulan Bintang, Jakarta, 1999, h.93.

الحديث واجب الوجود ولكن وجوبه بغيره لا بنفسه

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 “Sudah menjadi kenyataan bahwa makhluk adalah dijadikan dan

bahwa ia berhajat kepada khalik yang menjadikannya : karena ia hanya mempunyai sifat mungkin (mungkin ada dan mungkin tidak ada) dan dengan demikian wujudnya bergantung pada sesuatu yang lain , dan sesuatu yang lain tempat ia bersandar ini haruslah sesuatu yang ada esensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan tidak berhajat kepada yang lain dalam wujudnya, bahkan ialah yang esensinya memberikan wujud bagi yang dijadikan , Dengan demikian yang dijadikan mempunyai sifat wajib, tetapi sifat wajib ini bergantung pada sesuatu yang lain, dan tidak pada dirinya sendiri.”⁵

Pada tingkatan tertinggi, wujud adalah realitas Tuhan yang absolut dan tidak terbatas. Dalam pengertian in, wujud menandakan esensi Tuhan atau hakikat adalah satu-saunya realitas yang nyata di setiap sisi. Sebagai esensi *al-Haqq*, wujud adalah dasar segala sesuatu yang tidak dapat di tentukan dan di katakan dari segala sesuatu yang ada didalam bentuk apa pun yang membuat Dia dapat ditemukan.⁶ Dalam *Fushus al-Hikam* sebagaimana dijelaskan oleh al-Qoshimi dan dikutip oleh Harun Nasution, faham Wahdat al- Wujud ini antara lain terlihat dalam ungkapan :

⁵. Abudin Nata, *Tasawuf Akhlaq*, Raja grafindo Persada, Jakarta, 1996, h. 250.

⁶. Ibid, *Dunia Imajinal*h.28.



و ما الوجه الا واحد غير انه اذا انت اعدت المر ابا تعد دا

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
“Wajah sebenarnya adalah satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin Ia menjadi banyak.”

Paham *Wahdat al-Wujud* di atas mengisyaratkan bahwa pada manusia ada unsur lahir dan batin, dan pada Tuhan pun juga terdapat unsur lahir dan batin. Unsur lahir manusia adalah wujud fisiknya yang nampak, sedangkan unsur *ba'i* nya adalah ruh atau jiwanya yang tidak nampak. Dengan demikian maka faham *Wahdat al-Wujud* ini tidak mengganggu dzat Tuhan, dan juga tidak membawa keluar Islam, jika kita buka al-Qur'an, maka kita menjumpai ayat-ayat yang memberikan petunjuk bahwa Tuhan memiliki unsur lahir dan batin, sebagaimana dikemukakan faham *Wahdat al-Wujud*, yang berbunyi :

هو الاول والاخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
“Dialah yang awal dan yang akhir, yang dhaahir dan yang batin, dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu (Q.s. al-Hadid,3)⁷

Menurut Ibn Taimiyah, *Wahdat al-Wujud* adalah penyamaan Tuhan dan alam. Menurutnya, orang-orang yang mempunyai faham *Wahdat al-Wujud* mengatakan bahwa wujud ini sesungguhnya hanya satu dan wajib al-Wujud yang dimiliki oleh khalik adalah juga mungkin yang dimiliki oleh makhluk. Dari pengertian tersebut, Ibn Taimiyah menilai

⁷. Ibid, *Akhlaq Tasawuf*,.... h. 249 -251.

bahwa ajaran Ibn Arabi adalah aspek *tasybihnya* (penyerupaan khalik dengan makhluk) saja. Menurut Ibn Arabi, wujud semua yang ada hanyalah satu dan pada hakekatnya wujud makhluk adalah wujud khalik juga. Adapun kalau ada yang mengira adanya perbedaan wujud khalik dan makhluk, hal itu dilihat dari sudut panca indera lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakekat yang ada pada dzatnya dari kesatuan dzatiah, hal ini tersimpul dalam ucapan Ibn Arabi, berikut ini

سبحان من أظهر الاشياء وهو عينها

“ Maha Suci Allah yang telah menjadikan segala sesuatu dan Dia sendiri adalah hakikat segala sesuatu itu. “

Dan menurut Ibn Arabi, wujud itu hanya satu, dan wujudnya makhluk adalah *'ain wujudnya khalik*. Pada hakikatnya tidaklah ada *farak* (perbedaan) diantara keduanya. Disamping itu beliau juga mengatakan bahwa wujud alam juga adalah *'ain wujud Allah*, dan Allah itu merupakan hakekat alam.⁸

Menurut Ibn Sina, wujudiah yang terpenting dan yang mempunyai kedudukan diatas dari segala sifat lain, walaupun esensi sendiri. Esensi terdapat dalam akal, sedang wujud terdapat di luar akal, apabila di kombinasikan antara esensi dan wujud, maka akan mempunyai bentuk seperti berikut :

⁸. Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniaannya*, Pustaka Panjimas, Jakarta. 1993. H. 140.

1. Esensi yang abstrak dapat mempunyai wujud, maka akan mempunyai kemustahilan untuk berwujud.

2. Esensi yang boleh mempunyai wujud dan boleh pula tidak mempunyai wujud, yang ini disebut mungkin, yaitu ; sesuatu yang mungkin berwujud tetapi mungkin pula tidak berwujud.

3. Esensi yang tidak boleh tidak mesti mempunyai wujud. Disini esensi tidak bisa dipisahkan dari wujud, esensi dan wujud adalah sama dan satu. Esensi tidak dimulai oleh tidak berwujud, tetapi esensi mesti dan wajib mempunyai wujud dan ini disebut pasti berwujud yaitu Tuhan.⁹

Dari keterangan-keterangan tersebut dapat disimpulkan bahwa wujud Tuhan adalah juga wujud alam dan wujud Tuhan bersatu dengan wujud alam yang dalam istilah barat disebut dengan Pantheisme atau yang di definisikan Henry E. Theissen, seperti berikut :

“ *Pantheisme* (kesatuan wujud Tuhan dengan alam) adalah teori yang menyatakan bahwa segala sesuatu yang terbatas adalah aspek modifikasi atau bagian dari satu wujud yang kekal dan ada dengan sendirinya. Ia memandang Tuhan sebagai satu dengan natural (alam). Tuhan adalah semuanya, semuanya adalah Tuhan. Ia muncul dalam berbagai bentuk masa kini yang diantaranya mempunyai unsur-unsur *ateistik, politeistik, dan teistik*.”

Ibn Arabi menyebut wujud, maksudnya adalah wujud yang mutlak, yaitu wujud Tuhan. Satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan, tidak ada

⁹. Ibid, *Falsafat dan Mistisisme*....., h. 33 - 34.

wujud selain wujud-Nya. Beliau juga menggunakan kata wujud untuk sesuatu selain Tuhan, namun beliau mengatakan bahwa wujud yang ada pada alam adalah wujud Tuhan. Selanjutnya Ibn Arabi menjelaskan hubungan antara Tuhan dengan alam, menurutnya alam ini adalah bayangan Tuhan atau bayangan yang hakiki.¹⁰

Jelas bahwa Ibn Arabi masih membedakan antara Tuhan dan alam, dan wujud Tuhan tidak sama dengan wujud alam. Maka, *Wahdat al-Wujud* menurut konsep Ibn Arabi masih mengakui bahwa alam ini diciptakan Tuhan dan Tuhan itu diluar alam, sedangkan alam hanya merupakan *madhar-Nya*. Menurut Ibn Arabi, Tuhan adalah pencipta alam semesta. Adapun proses penciptaannya adalah sebagai berikut ;

1. *Tajalli dzat* Tuhan dalam bentuk *a'yan tsabitah*.
2. *Tanazul dzat* Tuhan dari alam *ma'ani* ke alam *ta'ayunat* (realitas-realitas rohaniah), yaitu alam arwah yang *mujarrad* (semata-mata).
3. *Tanazzul* kepada realitas-realitas *nafsiah*, yaitu alam *nafsiah* berfikir.
4. *Tanazzul* Tuhan dalam bentuk ide materi yang bukan materi, yaitu alam *mitsal* (ide) atau khayal.
5. Alam Materi, yaitu alam inderawi.

Selain itu, Ibn Arabi menjelaskan bahwa terjadinya alam ini tidak dapat dipisahkan dari ajaran hakekat Muhammadiyah atau Nur Muhammad. Menurutnya, tahapan-tahapan kejadian proses penciptaan

¹⁰. Ibid, *Ilmu Tasawuf*,...h.149.

alam dan hubungannya dengan kedua ajaran itu dapat dijelaskan sebagai berikut ;

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

1. Wujud Tuhan sebagai wujud mutlak, yaitu Dzat yang mandiri dan tidak berhajat pada apa pun.
2. Wujud Hakekat Muhammadiyah sebagai emanasi (pelimpahan) pertama dari wujud Tuhan kemudian muncullah segala yang wujud.

Dengan demikian, Ibn Arabi menolak ajaran yang mengatakan bahwa alam semesta ini diciptakan dari tiada (*creatio ex nihilo*). Dan beliau mengatakan bahwa Nur Muhammad itu adalah qadim dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai kesempurnaan ilmiah dan amaliah.¹¹

B. Wujud Mutlak.

Menurut faham Ibn Arabi, hakekat wujud itu hanya satu, yaitu Allah, sedangkan wujud yang banyak itu hanya bayangan ilusi dari yang satu itu.

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

bahwa wujud segala yang ada ini tergantung dengan wujud Tuhan. Oleh karenanya yang memiliki wujud hakiki hanyalah Allah. Konsepsi *Wahdat al-Wujud* ini bukanlah kesatuan substansial atau kesatuan dzatiah, selain kesatuan doktrin kesatuan Ibn Arabi, ternyata masih ada tipe kesatuan wujud yang lebih ekstrim, yaitu kesatuan mutlak yang merupakan hasil rekayasa rasa dan rasio. Secara esensial, wujud adalah satu yakni wujud Allah, sedangkan wujud-wujud lainnya itu adalah wujud yang Esa itu juga.

¹¹. Ibid. *Ilmu Tasawuf*,h. 152.

Pola pikir Ibn Syabi'in ini berangkat dari satu aksioma yang disepakati, yaitu Tuhan adalah sumber dari segala yang ada, wujud beliau gambarkan sebagai sebuah lingkaran yang perannya adalah wujud mutlak yang transenden dan tiada batas, sedangkan wujud lainnya itu adalah nisbi dan berada didalam lingkaran wujud mutlak.

Hal ini berarti bahwa yang mutlak dapat dilihat pada nisbi. Menurut ajaran ini bersumber dari al-Qur'an, yakni surat al-Hadid ; 3 dan al-Qashash ; 88, yang beliau tafsirkan melalui pendekatan teori emanasi Neoplatonisme.

Dalam membicarakan konsep ini, beliau berangkat dari postulat bahwa wujud itu hanya satu, tidak banyak yakni Tuhan sebagai realitas tunggal dan sebagai wujud mutlak, sedangkan wujud-wujud yang lainnya itu hanyalah iluminasi (pancaran) atau pantulan dari wujud mutlak melalui *tajalli* secara berantai. Dari wujud mutlak keluar akal awal yang juga disebut akal *al-Kulli* atau hakikat al-Muhammadiyah. Akal awal adalah sal (penyebab) kejadian segala yang ada, akal awal melimpah (memancar) *Nafs al-Kulliyat* (jiwa alam) dan selanjutnya melimpah pula *jisim al-kulli* yang dalam filsafat disebut *hayula* yang disebut oleh Ibn Arabi sebagai "*habaa*". *Habaa* adalah wujud non-materi yang merupakan bahan baku bagi kejadian alam semesta.

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

- a. Allah sebagai wujud yang mutlak.
- b. Akal Awal atau akal kulli atau disebut juga dengan hakikat al-Muhammadiyah.
- c. *Nafs al-kulliyat*.

d. Jisim kulli atau habaa.

Wujud mutlak sebagai wujud yang sempurna, tetapi alam ini bukanlah Tuhan, alam hanya sebagai penjelmaan dari (*maahar*) wujud mutlak dan keberadaannya dialam ini adalah transenden dan bukan imanen.

Dari segi keberadaannya, alam ini qadim karena secara konsepsional sudah ada dalam Ilmu Tuhan sejak azali, maka alam ini adalah hudust dan ia adalah bayangan atau shurah dari wujud mutlak. Alam dikatakan qadim karena ia adalah bagian dari Tuhan, dan alam disebut hudust karena ia memiliki bentuk dan beraneka. Wujud mutlak apabila dipandang dari aspek sebagai tempat bergantung dan asal segala yang ada, Dia adalah Tuhan. Sedangkan apabila ia dilihat sebagai materi, ia disebut *habaa* atau *hayula*, tetapi bagaimanapun semuanya itu pada hakekatnya adalah satu, dan inilah yang dimaksud dengan *Wahdat al-Wujud*.

Dalam pandangan Ibn Arabi, tidak ada perbedaan antara yang satu dengan yang aneka atau antara khalig dengan makhluk. Menurut teori ini, karena Tuhan adalah dzat mutlak yang (*la ta'ayun*) tidak dapat dideteksi, maka andaikata Tuhan tidak ber *tajalli* (menampakkan diri) niscaya Tuhan akan selamanya berada dalam kegaiban dan tidak akan ada yang mengetahui dan mengenal-Nya. Karena adanya alam ini disebabkan Tuhan (Dzat Mutlak) melalui *tajalli*. Dan menurut konsepsi ini, Dzat Tuhan sebagai substansi yang mutlak. Alam empiris ini adalah sifat (atribut) wujud mutlak yang merupakan refleksi dari *al-Haqq* dalam *shurah* atau *form* (bentuk), sehingga apabila dilihat dari hubungan dzat dengan sifat maka alam ini adalah wujud yang

hakiki, karena alam ini adalah wujud Tuhan juga dalam rupa sifat, cuma saja wujud alam tergantung pada wujud mutlak, sedangkan wujud mutlak menjadikan alam sebagai wadah penampakan-Nya. Dalam hal ini Ibn Arabi menyatakan ;

الوجود الحقيقي هو وجود الله اما وجدا لخلق فمجرد ظل لصاحب

الظل وصورة بالنسبة لصاحب المرات فالخلق سبه فالخلق المترة والخلق مشبة

“ katanya, ‘Wujud yang hakiki hanyalah wujud Allah. Sedangkan wujud makhluk hanyalah bayang-bayang dari yang punya bayangan (Tuhan) atau gambaran dalam kaca dari yang mengaca, maka makhluk adalah bayangan. Sedangkan al-haqq adalah yang Maha Suci dan makhluk adalah tiruan’, artinya ; seperti telah disebutkan terdahulu, bahwa *tajalli* Tuhan pada alam adalah dalam pengertian sebagai manifestasi wujud Tuhan secara transenden pada segenap makhluk, bukan *imanan* pada alam. Dari pada-Nya segala yang berasal dan kepada-Nya pula semuanya akan kembali, inilah inti doktrin *Wahdat al-Wujud* atau “kesatuan Wujud”.¹²

C. al-Haqq dan al-Khalq.

Kata *al-Haqq* dalam karya-karya Ibn Arabi mempunyai beberapa pengertian yang berbeda dalam konteks-konteks yang berbeda pula. Pengertian *al-Haqq* yang dibicarakan dibatasi dalam konteks hubungan

12. A. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999. H. 185 – 195.

ontologis antara *al-Haqq* dan *al-Khalq*. Dalam konteks ini *al-Haqq* adalah Allah, sang pencipta, yang Esa, wujud dan *Wajibul Wujud*, sedangkan *al-khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-Maujudat* (bentuk-bentuk nama) dan *al-Mumkinat*. (mungkin ada atau tidak ada) Ibn Arabi, berkata ;

“ maka tidak ada dalam wujud kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas, dan tidak ada sesuatu pun dalam alam kecuali entitas-entitas *al-mumkinat* yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan wujud. Karena itu, dalam wujud adalah entitas-entitas *al-mumkinat*. Karena yang nampak adalah sifat-sifatnya, maka itu Ia adalah dalam wujud, tetapi Ia tidak mempunyai entitas dalam wujud, karena ia tidak ada dalam wujud.”¹³

Al-Haqq identik dengan lokus manifestasi, yang menjelma adalah sifat-sifat dari entitas yang mungkin, yang kekekalannya berasal dari keabadian tanpa awal, mereka tidak memiliki wujud. Maka, *al-Haqq* dinyatakan suci untuk ternodai oleh perubahan sifat-sifat dari *mumkin al-Wujud* di dalam entitas *wujud al-Haqq*. Dengan kata lain, *al-Haqq* dengan sendirinya dia terlalu agung dan terlalu suci untuk mengubah Diri-Nya sendiri karena perubahan dari sifat-sifat tersebut.¹⁴

Ibn Arabi sendiri mengakui betapa sulit dan rumitnya memahami hubungan ontologis antara Tuhan dan alam, kesulitan memahami hubungan ontologis antara Tuhan dan alam timbul karena hubungan itu selalu bersifat

¹³. Ibid, *Ibn Arabi Wahdat*, h. 46 – 47.

¹⁴. Ibid, *Dunia Imajinal*, h. 32.

ambiguitas, mengandung pertentangan-pertentangan dalam dirinya tetapi merupakan suatu kesatuan utuh yang harmonis. Kesatuan pertentangan-pertentangan ini disebut *al-Jam' bayna al-Addad* (kesatuan antara dua pertentangan). Dalam pandangan Ibn Arabi, alam adalah penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq* dan dengan demikian segala sesuatu dan segala peristiwa di alam ini adalah entifikasi (*ta'ayyun*) *al-Haqq* baik Tuhan maupun alam, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi ontologis dalam realitas bukan hanya bersifat horisontal tetapi juga bersifat vertikal.¹⁵

Adapun ahli *al-Haqq*, menurut Ibn Arabi adalah orang-orang yang mengambil ilmu dari Rasulullah, mengatakan bahwa yang memiliki otoritas memberikan penjelasan adalah para wali yang lebih baik penakwilannya daripada dilakukan oleh ulama aksetoris, sehingga *al-Haqq* menjadi pendengaran, penglihatan dari seluruh ucapan hamba-Nya.¹⁶ Sedangkan *Wahdat al-Wujud* yang berarti Allah, yaitu berada di makhluk-makhluk-Nya, yakni bahwa alam fana' menjadi pribadi menyatu dengan pencipta yang terus-menerus Ada (abadi) dan bersih dari semua nasab atau salah satu dari alam raya menjadi dengan-Nya.¹⁷

Ibn Arabi memandang realitas adalah satu, tetapi mempunyai dua sifat yang berbeda ; sifat ketuhanan dan sifat kemakhlukan hadir dalam segala

¹⁵. Ibid, *Ibn Arabi Wahdat*, h. 49.

¹⁶. Ibrahim Hilal, *Tasawuf antara Agama dan Filsafat, Pustaka Hidayah*, Bandung, 2002, h. 187.

¹⁷. Ihsan Ilahi Dhahir, *Sejarah Hitam Tasawuf*, Darul Falah, Jakarta, 2001, h. 128.

sesuatu yang ada didalam ini. Maka, teori Ibn Arabi dalam persoalan yang diajukan adalah hubungan antara Tuhan dan alam atau *al-Haqq* dan *al-khalq*, tetapi *al-Haqq* dan *al-khalq* adalah dua aspek bagi wujud yang satu atau realitas yang satu. Ibn Arabi, berkata ;

“ Tidaklah anda memahami bahwa *al-Haqq* tampak melalui sifat-sifat segala sesuatu yang baharu, ketika Dia memberitakan diri-Nya dengan demikian, bahkan melalui sifat-sifat kekurangan dan sifat-sifat kesalehan atau celaan / tidaklah anda memahami bahwa al-makhluk tampak melalui sifat-sifat *al-Haqq*, semuanya ini benar baginya sebagaimana sifat-sifat segala sesuatu yang baharu adalah benar bagi *al-Haqq*.”

Ibn Arabi berkata : “ Ketahuilah, apa yang dinamakan Allah adalah satu (abadi) melalui dzat dan semua (*kull*) melalui nama-nama. Apa yang dinamakan Allah, jika dilihat dari segi dzat-Nya, adalah keesaan, tetapi Dia, jika dilihat dari segi penampakan-Nya dalam segala yang ada (*mawjudah*) dengan bentuk nama-nama, adalah keanekaan, inilah arti “semua” (*kull*), yaitu ; yang Esa yang mencakup keanekaan.”

Penganut *Wahdat al-Wujud*, termasuk Ibn ‘Arabi berkesimpulan, segala sesuatu yang nampak di alam ini mempunyai dua aspek yang berbeda : Pertama, aspek ketuhanan, yaitu realitas absolut itu sendiri, dan kedua, aspek kemakhlukan, yaitu segala sesuatu yang relatif, yang lain dari realitas absolut. Ibn ‘Arabi menggunakan sejumlah simbol dalam menjelaskan hubungan ontologis antara Tuhan dan alam.¹⁸

¹⁸. Ibid, *Ibn arabi Wahdat*, h.50.

Konsep sentral doktrin *Wahdat al-Wujud* Ibn Arabi ialah konsep *tajalli* (penampakan diri) *al-Haqq*. Doktrin *Wahdat al-Wujud* dan hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-Khalq* tidak dapat dijelaskan tanpa merujuk pada konsep *tajalli*. Konsep *tajalli* adalah tiang filsafatnya tentang *Wahdat al-Wujud* karena *tajalli* ditafsirkan dengan penciptaan, yaitu cara munculnya yang banyak dari yang satu tanpa akibat yang satu itu menjadi yang banyak. *Tajalli* terjadi secara terus-menerus tanpa awal dan tanpa akhir, yang selama-lamanya ada dan akan selalu ada. *Tajalli* adalah proses penampakan diri *al-Haqq*, yang tidak dikenal secara absolut, dalam bentuk-bentuk yang lebih konkrit. Karena itu *tajalli* tidak lain daripada penampakan diri *al-Haqq* dalam bentuk yang telah di tentukan dan di khususkan. Tuhan melakukan *tajalli* dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas jumlahnya. Ibn Arabi mengatakan, apa yang terdapat dalam alam berubah dari suatu keadaan kepada keadaan lain. Alam temporal berubah setiap saat. Demikian pula alam nafas berubah pada setiap nafas dan alam *tajalli* berubah pada setiap *tajalli*. *Al-Haqq* melakukan *tajalli* dalam setiap sesuatu sesuai dengan kesiapan (*isti'dad*) setiap sesudah itu, tidak kurang dan tidak lebih. *Al-Haqq* adalah Esa dan melakukan *tajalli* dalam keesaan-Nya.

Tajalli al-Haqq adalah pemberian-Nya yang telah ditetapkan-Nya sejak azali persis sebagaimana yang ada dalam entitas-entitas permanen (*a'yan tsabitah*). Ibn Arabi menggunakan istilah Plotinus “emanasi” disamping beberapa istilah lain, sebagai sinonim *tajalli*, tetapi “emanasi” Ibn Arabi berbeda dengan “emanasi” Plotinus, yang mengajarkan bahwa yang Esa

melimpahkan sesuatu, yang selanjutnya melimpahkan sesuatu yang lain, dan seterusnya dalam bentuk suatu rangkaian.

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Ibn Arabi membedakan dua tipe utama “emanasi”, dan emanasi yang

paling suci dan emanasi suci. Tipe pertama lebih dahulu daripada tipe kedua hanya dalam logika urutan eksistensial, bukan dalam kenyataan. Emanasi paling suci adalah taraf pertama yang menentukan dalam penampakan diri *al-Haqq*, Affifi menyatakan bahwa emanasi paling suci adalah penampakan Dzat yang Esa mutlak kepada diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk semua yang mungkin wujudnya berbentuk secara potensial. Emanasi ini adalah taraf pertama entifikasi-entifikasi pada kodrat wujud absolut (*al-wujud al-mutlaq*), tetapi entifikasi-entifikasi itu baru ada dalam akal, belum mempunyai wujud dalam alam entitas-entitas yang dapat di indera, ia baru semata-mata penerimaan wujud.

Emanasi kedua yaitu, emanasi suci, biasanya disebut dengan “penampakan diri eksistensial” (*al-tajalli al-wujudi*) dan “penampakan diri inderawi” (*al-tajalli al-syuhudi*). Emanasi suci adalah penampakan diri dari yang esa dalam bentuk-bentuk keanekaragaman eksistensial. Emanasi ini adalah penampakan entitas-entitas permanen dari alam yang ada hanya dalam pikiran kepada alam yang dapat di indera, atau penampakan apa yang potensial dalam bentuk apa yang aktual, dan munculnya segala yang ada dalam kepermanenan azalnya. Pada taraf emanasi suci *al-Haqq* menampakkan diri-Nya dalam berbagai bentuk yang tidak terbatas dari yang banyak dalam alam wujud yang konkrit.¹⁹

¹⁹. Ibid, *Ibn Arabi Wahdat* ..., h. 57 – 63.

Mengenai uraian di atas tentang sifat dzat pokok pencipta, diterangkan bahwa Ia hanya satu tunggal, tidak mungkin banyak. Untuk membatasi pengertian tentang dzat tunggal diberikan sifat-sifat yang dapat mengesakan-Nya dalam segala-galanya sifat-sifat kesempurnaan dan kelengkapan, yang dapat membedakan Dia daripada Makhluk-Nya.²⁰

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

²⁰. Abu Bakar Atjeh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Ramadhani, Solo. 1996. H. 130.

B A B IV

Tinjauan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni

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

Tentang Paham Wahdat al – Wujud

A. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni dalam memahami Wahdat al – Wujud.

a. Perbedaan Tasawuf Falsafi dan Tasawuf Sunni.

Tasawuf Falsafi adalah suatu model tasawuf yang proses dan produknya memadukan antara visi tasawuf dengan filsafat. Oleh karena itu tasawuf yang berbau filsafat ini tidak sepenuhnya bisa dikatakan tasawuf, dan juga tidak bisa sepenuhnya dikatakan sebagai filsafat, karena disatu pihak memakai term – term Filsafat, dan dilain pihak yaitu, pendekatan terhadap Tuhan memakai metode *Dzauq/ Intuisi/ Wujud (rasa)*.¹ Tasawuf Falsafi berkepentingan dengan proses pemahaman, pengkajian serta pemikiran yang mendalam.

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

Sedangkan perbedaan antara Tasawuf Falsafi dengan dengan Tasawuf Sunni terletak pada pemakaian takwil. Tasawuf Falsafi menggunakan takwil sejauh tidak bertentangan dengan akal sehat. Dan Tasawuf Sunni mentakwilkannya ayat – ayat dari lafadznya yang bersifat literer. Dengan demikian, tasawuf sunni adalah Heterodoks (menyimpang dari kepercayaan murni). Heterodoks adalah tidak menyimpang jauh,

¹. Amin Syukur dan Masyharuddin, *Intelektualisme Tasawuf*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 2002. H.29.

dalam arti menyimpang dari ajaran murni, melainkan dalam arti bahwa mereka memakai takwil terhadap ayat – ayat *mutasyabihat*.²

digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
 b. Tasawuf Falsafi dalam memahami *Wahdat al – Wujud*.

Perenungan tentang Ketuhanan, bagi kelompok sufi dapat dikatakan sebagai reaksi terhadap corak – pemikiran teologis. Konsep teologis menyebabkan posisi Tuhan sebagai sesuatu keniscayaan yang logis, tetapi kosong tanpa isi, maka *mutakallimin* menjadikan Tuhan sebagai penguasa yang absolut. Di pihak lain para filosof dengan tujuan menjembatani agama dan filsafat, terpaksa memilah – milah sebagian dari sifat – sifat Tuhan sehingga Tuhan tidak punya kreativitas. Secara global dapat di formalkan dengan adanya tiga konsepsi tentang Tuhan, yaitu : konsepsi etikal, konsepsi estetikal, konsepsi union mistikal.

Konsepsi etikal tentang Tuhan berkembang dikalangan para Zuhhad atau asketik sebagai embrio sufisme. Pandangan mereka tentang Tuhan tidak hanya terbatas seperti pendapat para mutakallimin. Menurut mereka Dzat tuhan adalah sumber dari segala keindahan dan kesempurnaan, juga diyakini bahwa Tuhan adalah sumber segala sumber, daya iradat yang mutlak. Tuhan adalah pencipta tertinggi, pengatur segala kejadian dan asal segala yang ada.

Timbulnya doktrin estetikal tentang Tuhan bersumber dari keyakinan bahwa Tuhan adalah asal segala yang ada, sehingga antara manusia dengan Tuhan adalah jalur komunikasi timbal balik. Tuhan

². Abd Jabbar Adlan, *Dirasat Islamiyah*, Anika Bahagia, Surabaya, 1995. H. 75.

sebagai Dzat yang Maha Agung dan Maha Cantik, indah dan sumber segala keindahan. Hal ini sesuai dengan sifat daar manusia yang mencintai keindahan, maka hasrat untuk mencintai Tuhan adalah manusiawi, karena Tuhan adalah puncak dari segala keindahan. Doktrin ini kemudian berlanjut kepada keyakinan, bahwa penciptaan alam semesta bermotifkan cinta kasih Tuhan. Penciptaan alam semesta adalah pernyataan cinta kasih Tuhan yang direfleksikan dalam bentuk empirik. Konsep inilah yang disebut sebagai tasawuf falsafi, yakni tasawuf yang kaya dengan pemikiran-pemikiran filsafat.³

Para golongan kaum filosof mengakui adanya *Wahdat al-Wujud*. Dengan artian bahwa Allah dan para makhluk – makhluk adalah wujud yang tunggal. Hal lain yang berpengaruh dalam kesalahan pengertian pendapat kaum sufi mengenai wujud yang satu adalah wujud itu merupakan maujud sendiri. Dan pendapat ini pun ditentang oleh para kaum sufi dan kaum filosof serta cendekiawan Islam. Sesungguhnya wujud yang satu adalah wujud Allah yang Maha Kaya dengan Dzat-Nya dari selain – Nya.⁴

Seorang filosof tidak akan pernah dapat mengetahui secara tuntas tentang kausalitas daripada apa yang diamatinya dalam dunia eksternal. Sebaliknya menurut Ibn ‘Arabi, mistikus yang beriman dapat “melihat”

³. Rivay Siregar, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo – Sufisme*, raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999. H. 142.

⁴. Abdul Halim Mahmud, *Tasawuf di Dunia Islam*, Pustaka Setia, Bandung. 2002. H. 188.

dengan sendirinya bagaimanapun sebab yang satu itu mengoperasikan segala yang terjadi. Seorang filosof tidak mampu berada diluar pernyataan transendensi absolut dari Tuhan, tetapi mistikus yang beriman mengetahui secara langsung dengan intuisinya aspek transendensi dan imanensi dari realitas itu.⁵ Adapun sufisme yang masih mempertahankan konsep dualisme yang membedakan secara fundamental antara Tuhan dan manusia. Yang sama dengan penghayatan al-Hallaj yang mendasari dasar pemikiran falsafahnya diungkapkan bahwa imanensi Tuhan dalam diri manusia yang merupakan paham dualisme, yaitu monisme dan pantheisme. Dualisme membedakan secara fundamental antara Allah yang transenden dan yang imanen. Para sufi mengartikan bahwa Allah adalah satu – satunya yang ada secara sejati yang mendasari wujudnya segala yang tampak. Prinsip ini membawa konsekuensi yang amat ekstrem, bila tidak ada satupun yang hakiki selain Allah, maka seluruh alam semesta termasuk di dalamnya yakni manusia secara esensi sama (satu) dengan dzat Allah.⁶

Doktrin ajaran Wahdat al-Wujud benar – benar merupakan pemikiran metafisika sufisme, maka maka peran Ibn ‘Arabi adalah mengekspresikan doktrin tersebut secara formal dan agaknya ia yang menjadikan ajaran tersebut menyebar secara luas, dimana sampai masanya,

⁵. Ibid, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo – Sufisme*, h. 179.

⁶. Simuh, *Tasawuf dan perkembangannya dalam Islam*, Raja Grafindo Persada. Jakarta. 1991. H.145 – 147.

gagasan tersebut, yakni Wahdat al-Wujud berkembang sebatas saja.

Doktrin Wahdat al-Wujud melihat adanya Tuhan di segala tempat, tetapi

tidak mereduksikan Tuhan di dalam segala sesuatu. Tuhan tetap berada

pada posisinya yang transendental, tetapi segala sesuatu muncul dari

eksistensi –Nya, segala sesuatu yang eksis menyerupai –Nya, tetapi ia

(Tuhan) tidak menyerupai sesuatu, kecuali hanya serupa Diri –Nya sendiri

(*Tanzih*).⁷

Dengan memahami ini, nampaknya agak mudah memahami apa

yang dimaksud oleh Ibn ‘Arabi dengan Wahdat al-Wujud itu, yaitu

pernyataan mistis dengan Tuhan. Menurut Ibn ‘Arabi, sebenarnya tujuan

terakhir dari perjalanan mistis dan sasaran akhir dari usaha – usahanya

bukanlah untuk menjadi satu dengan Tuhan, karena ia benar – benar telah

bersatu, tetapi adalah untuk menyadari makna dari persatuan itu, maka Ibn

‘Arabi tidak menganggap aneh pernyataan al-Hallaj yang berbunyi “*ana*

al-Haq” (saya adalah Tuhan). Dengan demikian, maka pengetahuan sufi

diperoleh melalui penghayatan esoteris, bukanlah dimaksudkan dalam

pengertian yang riil, tetapi muncul secara langsung dari jiwa partikular itu

sendiri.

Renungan intuisi – tasawuf yang didasarkan kepada renungan pikir

filsafat ini, timbul sebagai kelanjutan dari konsepsinya tentang penciptaan

makhluk. Menurut Ibn ‘Arabi, alam ini diciptakan oleh Allah melalui ‘ain

⁷. Huston Smith, *Ensiklopedia Islam Ringkas*. Raja Grafindo Persada, Jakarta. 1996. H. 371.



wujudnya sehingga apabila Tuhan ingin melihat diri – Nya, maka Tuhan cukup melihat alam ini yang pada hakikatnya tidak ada perbedaan di antara keduanya. Orang – orang orientalis mengatakan bahwa paham ini adalah pantheistik, tetapi sebenarnya ada perbedaan yang mendasar antara *Wahdat al-Wujud* dengan pantheisme. Menurut paham Ibn ‘Arabi ini hakekat wujud itu hanya satu, yaitu Allah, sedangkan wujud yang banyak itu hanya bayangan (ilusi) dari yang satu itu.

Dalam pantheisme, substansi atau esensi Tuhan itu terdapat dalam setiap yang ada. Menurut konsepsi ini, bahwa wujud segala yang ada ini tergantung dengan wujud Tuhan. Dengan demikian, wujud yang lain itu tergantung pada wujud Tuhan dan oleh karenanya yang memiliki wujud hakiki hanyalah Allah semata.⁸ Disisi lain, Ibn ‘Arabi ingin mengarahkan konsep penciptaan manusia dalam bentuk Tuhan dalam keyakinan tentang adanya hubungan hakiki antara Allah dan Manusia. Sesungguhnya Allah telah memuliakannya dengan mengarahkan ajaran Nya. Hubungan manusia dan Allah adalah hubungan Tuhan dan hamba – Nya, bahwa penciptaan manusia dengan dengan bentuk Tuhan, haruslah selalu di ingat bahwa Tuhan tetaplah Tuhan, dan hamba tetaplah hamba. Karenanya, Tuhan tetap abadi dalam ketuhanan – Nya.⁹

Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa wujud menjadi nyata oleh karena Tuhan sebagai yang dhahir memperlihatkan Diri – Nya dalam suatu wadah

⁸. Ibid, *Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*.h. 182 – 185.

⁹. Ibrahim Hilal, *Tasawuf, antara Agama dan Filsafat*. Pustaka Hidayah, Bandung.2002.h.150.

manifestasi (*locus of manifestation/mazhbar*), yakni di dalam kosmos itu sendiri. Wadah manifestasi tersebut tak ada dengan sendirinya, karena hanya Tuhanlah pemilik wujud. Oleh karena itu, Tuhan dalam keesaan-Nya adalah identik dengan wujud dari segala sesuatu, tetapi Dia tidak identik dengan segala sesuatu itu.¹⁰

c. Doktrin *Wahdat al – Wujud* merupakan suatu polemik bagi Umat Islam.

Untuk mendapatkan gambaran yang obyektif tentang ajaran *Wahdat al – Wujud* yang dianut oleh semua aliran tasawuf dan tarekat, maka kita salinkan pernyataan dari beberapa tokoh sufi dan tarekat yang saya anggap mewakili semua aliran yang ada.

Abu Yazid al-Busthami, berkata : “Tidak ada Tuhan melainkan aku. Dan selanjutnya ia juga pernah berkata, yakni : “Pernah Allah mengangkat aku dan di tempatkannya aku di hadapan –Nya sendiri.

Kemudian aku meminta : Hiasilah aku dengan Wahdaniat – Mu. Sedangkan Abdul Qadir al-Jilany, berucap : “Bila bersatu dengan Allah dan mencapai kedekatan dengan-Nya lewat pertolongan-Nya, maka makna hakiki bersatu dengan Allah ialah berlepas diri dari makhluk, dan sesuai dengan kehendak –Nya, tanpa gerakmu yang ada hanya kehendak-Nya.”¹¹

Istilah *Wahdat Al-Wujud* pertama kali dikemukakan oleh al-Qunawi untuk mengatakan bahwa keesaan Tuhan (Tauhid) tidak

¹⁰. William C Chittick, *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001. H. 31.

¹¹. Abd Qodir Djelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996.h. 25.

berlawanan dengan gagasan tentang penampakan pengetahuan – Nya yang bermacam – macam. Walaupun dzat Tuhan itu esa, *tanzih* (tiada bandingan) dan tiada siapa pun yang sampai kepada – Nya, tetapi wujud (pengetahuan – Nya) adalah bermacam – macam manifestasinya. Ajaran Wahdat al-Wujud dengan demikian berarti sebagai kepercayaan bahwa yang banyak akan kembali kepada Ilmu Tuhan yang satu yang memiliki yang banyak sebagai pengetahuan - pengetahuan - Nya.

Ibn Sabi'in berpendapat bahwa wujud itu satu, yakni wujud Tuhan semata. Wujud-wujud lain hanyalah wujud yang satu semata. Sedangkan Ibn Taimiyyah berpendapat bahwa paham ini menyamakan Tuhan dengan alam (pantheisme). Disamping itu dia juga menganggap bahwa wujud ialah satu, wajib al-wujud yang dimiliki Tuhan sama saja dengan mungkin al-wujud yang dimiliki sekian makhluk. Menurut pengertian Ibn 'Arabi tidaklah demikian. Kata wujud (yakni wujud hakiki) hanya dikenakan kepada Tuhan, sedangkan Hamzah Fansuri berpendapat bahwa alam, manusia dan Tuhan itu sama, disamping itu beliau juga berpendapat bahwa Wahdat al-Wujud itu adalah sama dengan paham pantheisme karena dia melihat Tuhan sepenuhnya imanen (*tasybih*). Padahal Tuhan itu transenden (*tanzih*), dan juga beranggapan bahwa alam itu qadim dan abadi.¹²

Tidak ada seorang sufi yang hakiki yang mengatakan adanya kesatuan segala apa yang ada (*Wahdat al-Wujud*). Dengan arti bahwa

¹². Abd Hadi, *Tasawuf yang Tertindas, Paramadina*, Jakarta. 2001. H. 160 – 163.

Allah dan para makhluk adalah wujud yang tunggal. Orang yang berpendapat seperti itu adalah Heraclitus, tokoh pada masa peradaban Yunani. Beliau juga berpendapat bahwa Allah adalah siang dan malam, musim panas dan musim dingin. Disamping itu Shelly juga berpendapat bahwa Allah adalah senyum yang indah di bibir bayi yang rupawan, angin yang bertiup lembut menyegarkan kita di saat matahari terbenam.¹³

Dari berbagai pernyataan yang di ungkapkan oleh para tokoh sufi dari berbagai aliran, maka merupakan kesimpulan yang benar apabila banyak ulama dan intelektual muslim berpendapat bahwa teori atau doktrin tentang *Wahdat al-Wujud* (pantheisme) adalah inti atau esensi dari seluruh teori atau doktrin sufi. Bagi orang sufi, Tuhan dan manusia itu satu. Mereka beranggapan bahwa Tuhan tidak dapat dipisahkan dari dirinya. Tuhan bagi para sufi tidak hanya berada di langit, tetapi juga berada dimana saja. Oleh karena itu, para sufi melihat Tuhan dalam keadaan yang ghaib dan yang tidak ghaib, didalam dirinya atau diluar dirinya. Pendapat Abu Bakar Atjeh ini dibenarkan oleh Sayyed Hossein Nasr, dimana ia menyatakan bahwa teori atau doktrin fundamental tentang *Wahdat al-Wujud* yang dianut oleh Ibn 'Arabi merupakan inti atau esensi dari seluruh teori atau doktrin sufi.

Wahdat al-Wujud atau pantheisme (bersatunya kembali manusia dengan Tuhan) bersumber pada filsafat monisme (Tuan dan alam tunggal)

¹³. Ibid, *Tasawuf di Dunia Islam*. H. 188.

dan dengan cara emanasi dan *al-Faidh* (pancaran) dari Tuhan terjemahlah *Universum* (alam semesta) yang beraneka. Dalam filsafat monismenya dinyatakan bahwa Tuhan dan alam adalah satu, dan segala yang ada hanyalah bentuk penjelmaan Tuhan. Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Allah adalah sesuatu dan satu, Dia adalah wujud yang mutlak. Berdasarkan beberapa pernyataan dari Mian Rusyan Bayazid (tokoh sufi juga seorang syi'ah Ismailiyah), Ibn 'Arabi dan al-Hallaj, dapat disimpulkan bahwa para imam Syi'ah dan wali atau Insan Kamil tasawuf mempunyai kedudukan yang sama, yaitu sebagai penjelmaan Tuhan di alam ini, yang suci dan ma'sum, yang mengetahui segala yang ghaib yang berserikat dengan Tuhan.¹⁴

Wujud dalam dirinya merupakan entitas-entitas yang tidak dapat diketahui dan lebih tinggi secara mutlak. Tetapi wujud memperlihatkan diri melalui segala sesuatu dalam kosmos dan kitab suci, dan melalui penampilan dirinya sendiri inilah yang menyebabkan manusia dapat memperoleh pengetahuan tentang kualitas – kualitasnya. Dalam terminologi (ilmu) kalam, transendensi dan tidak dapat diketahuinya Tuhan dirujukan pada konsep tanzih atau ketidak sebandingan Tuhan.

Pandangan mengenai tanzih telah ditegaskan para teolog jauh sebelum Ibn 'Arabi, dan dia menerimanya sebagai kebenaran. Karena itu, dia menjelaskan bahwa deskripsi mengenai hakekat Tuhan ini tidak memuat gambaran utuh tentang wujud, karena deskripsi tersebut tidak

¹⁴. Ibid, *Koreksi terhadap Ajaran Tasawuf*, h. 28 – 30.

mengatakan tanda – tanda Tuhan yang tampak didalam kosmos dan kitab suci secara memuaskan. Jika pemikiran rasional cenderung menegasikan sifat – sifat dan Tuhan dan menegasikan ketidak sebandingan (*tanzih*)

Nya, imajinasi (khayal) memiliki kekuatan untuk menjangkau keserupaan Tuhan (*tasybih*). Bahwa kebutuhan Tuhan, Dia dikenal baik sebagai dzat yang tidak dapat disebandingkan dan disamakan : Tuhan dala Diri – Nya sendiri sebagai wujud yang absolut tidak dapat dibandingkan dengan segala sesuatu yang ada. Akan tetapi wujud membuatnya memiliki manifes didalam kosmos, dan disisi inilah Tuhan, bagaimanapun serupa dengan seluruh ciptaan – Nya.

Di satu sisi, alam semesta ini lain dari Tuhan, karena esensi Tuhan bersemayam secara tak terbatas melampauinya. Di sisi lain, alam semesta identik dengan Tuhan, karena tidak ada yang lain di dalamnya yang bukan nama – Nya. Oeh karena itu, sudah menjadi sifat alamnya Dia bersinar, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak dan seterusnya. Sebaliknya, tubuh menjadi eksis ketika Tuhan membentuknya dari tanah liat. Maka, tubuh memiliki banyak bagian dan dikuasai oleh kegelapan, hal-hal yang bernyawa, kebodohan dan kekurangan sifat-sifat ketuhanan.

Kosmos berdiri diantara alam dan Tuhan, dan antara wujud dan non eksistensi. Ia bukan murni wujud yang bukan murni non eksistensi. Maka dari itu, kosmos sepenuhnya tipuan, dan kalian membayangkan bahwa ini adalah Tuhan, namun sebetulnya bukan Tuhan. Dan kalian membayangkan bahwa ini makhluk, namun ini bukan makhluk. Kosmos

bukanlah makhluk di berbagai sisinya, juga bukan Tuhan sepenuhnya, hanya sedikit saja yang diketahui bahwa ada makhluk yang menjadi terpisah dari Tuhan, ada juga yang tidak, dan ada juga yang identik dengan Tuhan, itu bukan lagi makhluk. Oleh karena itu, segala sesuatu kita pahami sebagai wujud Tuhan didalam entitas mungkin al-wujud. Dia adalah wujud-Nya, namun di sisi keragaman bentuk-bentuk didalamnya, dia adalah entitas mungkin al-wujud.¹⁵

Secara filosofis, monisme dengan panteismenya serta emanasi yang dianut oleh golongan tasawuf bertentangan secara diametrial dengan teori penciptaan dan monoteisme yang dianut umat Islam. Agama Islam mengajarkan bahwa sarwa yang ada terdiri atas dua esensi yaitu Tuhan dan Alam, khalik dan makhluk, yang pertama sebagai Maha Pencipta. Dan yang kedua sebagai yang diciptakan . perbedaan fundamental antara Tuhan dan alam, baik esensinya maupun eksistensinya sangat prinsipil. Sedangkan Islam sendiri melarang untuk mendiskusikan tentang substansi Tuhan atau zat Tuhan, sebab manusia sendiri merupakan sebagai makhluk ciptaan-Nya yang bersifat alami dan hidup dialam. Dan dalam dunia filsafat pendekatan untuk memahami hakikat atau substansi Tuhan melalui metode abstraksi dan spekulasi.

Dari pernyataan ini, baik aliran empirisme, rasionalisme, maupun irasionalisme maka abtraksi dan spekulasi sebagai suatu metode untuk memecahkan substansi Tuhan ternyata dilakukan di dalam alam.

¹⁵. Ibid, *Dunia Imajinal Ibn Arabi*. H. 42 – 48.

Berdasarkan realitas semacam ini, maka metode abstraksi dan spekulasi untuk memecahkan substansi Tuhan yang berada diluar alam dan tidak bersifat alami adalah suatu kekeliruan dan kesalahan. Oleh karena itu, apabila metode ini dipakai juga untuk memahami dan memecahkan substansi Tuhan, hasilnya pasti akan salah. Dalam filsafat idealisme Hegel bahwa Tuhan itu adalah Ruh Mutlak. Jadi Tuhan adalah gambaran dari alam yang sangat kecil yaitu diri manusia, dan tentunya kesimpulan semacam ini naif salah.¹⁶

Dalam mengutip karya Schimmel, Azhari Noer, berpendapat bahwa tidak ada perbedaan prinsipil antara panteisme dan monisme. Namun yang lebih penting di perhatikan adalah bahwa panteisme dan monisme sebagaimana Wahdat al-Wujud. Dan ini tidak mengakui bahwa Tuhan sebagai kekuatan yang hidup dan aktif, yang tidak lain adalah Tuhan yang personal. Ini berarti pula bahwa panteisme dan monisme tidak mengenal hubungan personal antara hamba dan Sang Pencipta. Padahal hubungan personal ini adalah suatu kemestian religius dalam Islam yang menuntut ketaatan, kepatuhan atau ketundukan sang hamba kepada Tuhannya. Jika Tuhan adalah personal, atau jika ada hubungan personal antara manusia dan Tuhan, tentu Tuhan seperti ini mesti berbeda dengan manusia dan alam, Tuhan yang demikian adalah transenden. Pendapat lainnya yaitu mengandung arti bahwa selama Wahdat al-Wujud

¹⁶. Ibid, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*. h. 48 - 51.

mempertahankan transendensi tuhan, selama itu pula ia tidak dapat diberi label-label seperti panteisme, monisme dan panenteisme.

Di samping itu juga, Azhari Noer telah mengutip karya Reynald A.

Nicholson yang mengatakan bahwa sistem Ibn 'Arabi boleh dilukiskan sebagai suatu monisme panteistik. Dalam sistem ini, Tuhan dan alam adalah dua aspek yang saling berhubungan dan saling melengkapi dari satu realitas absolut, alam tidak bisa ada secara terpisah dari Tuhan, dan apabila alam tidak ada, Tuhan tidak bisa menampakkan dirinya dan dikenal. Istilah-istilah pencipta (al-haqq) dan ciptaan (khalq) secara logis saling tercakup dalam satu sama lain sebagai momen-momen wujud absolut, yang sebenarnya bukan sederajat karena al-haqq adalah qadim, sedangkan khalq adalah *mumkin* (yaitu qadim dalam pengetahuan Tuhan , dan baharu di lihat dari segi manifestasinya) tetapi merupakan subyek-subyek pernyataan yang dapat saling dipertukarkan.

Menurut Azhari Noer dalam karya, Edward James Jurji, memandang bahwa Ibn 'Arabi adalah sang mistikus monis dan pantheis terbesar. Doktrin bahwa semuanya Tuhan adalah substansi panteisme Ibn 'Arabi. Pernyataan Jurji tentang doktrin bahwa semuanya adalah Tuhan dan substansi panteisme Ibn 'Arabi tidak di iringi oleh penjelasan yang terperinci, karena pokok pembicaraannya memang bukan tentang persoalan ini. Penjelasan lain yang terperinci, harus ditafsirkan dengan pengertian bahwa Wahdat al-Wujud, monisme dan panteisme menekankan secara total imanensi Tuhan dan melenyapkan, atau paling tidak

mengabaikan transendensi – Nya. Maka pemberian label-label monisme dan panteisme kepada Wahdat al-Wujud tidak dapat dibenarkan, karena Wahdat al-Wujud dalam pengertian yang benar tetap mempertahankan perbedaan antara Tuhan dan alam, tetap mempertahankan transendensi Tuhan yang terlihat dalam *tanzih* – Nya.

Azhari Noer menyatakan dalam karya Endress, memandang bahwa dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, yang disebutnya sebagai teoretikus besar tentang monisme (hanya satu realitas) dan panteisme (kesatuan wujud Tuhan dengan alam) sufi, Tuhan, manusia, dan alam semuanya melebur bersama-sama. Endress seperti Jurji, tampaknya menekankan satu sisi saja dari Wahdat al-Wujud Ibn ‘Arabi, yaitu keleburan atau keidentikan Tuhan dengan alam dan mengabaikan sisi lain, yaitu perbedaan antara kedua-duanya. Dengan kata lain, ia melihat sisi imanensi (sisi *tasybih*), tidak melihat sisi transendensi (sisi *tanzih*). Pandangan Endress ini adalah keliru, karena sistem Ibn ‘Arabi tetap mengakui transendensi Tuhan. Ide panteisme dan monisme yang menolak transendensi Tuhan tidak sesuai digunakan untuk menjuluki Wahdat al-Wujud Ibn ‘Arabi yang tetap menekankan transendensi Tuhan.¹⁷

A.E. Affifi mengkategorikan bahwa sistem Ibn ‘Arabi sebagai panteisme yang berbentuk akosmisme. Berbeda dengan panteisme materialisme, akosmisme memandang bahwa alam nyata tidak lain dari

¹⁷. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Paramadina, Jakarta, 1995, Hal. 202 –203.

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

bayang-bayang Tuhan, segala sesuatu yang terbatas dan baharu adalah khayali dan tidak hakiki. Jenis panteisme ini memandang bahwa Tuhan mencakup segala sesuatu, dan apa yang disebut selain Tuhan sebenarnya tidak ada. Tuhan adalah realitas yang Maha meliputi dan qadim, Ibn 'Arabi memberi penekanan kepada dua aspek realitas itu, yakni imanensi dan transendensi. Sistem Ibn 'Arabi tampaknya beralasan dan karena itu pendapatnya tidak dapat begitu saja disalahkan. Inti ajaran akosmisme adalah bahwa pada akhirnya alam tidak ada yang ada hanyalah Tuhan.¹⁸

Berdasarkan kondisi objektif semacam ini, maka untuk mengenal dan mengetahui substansi atau dzat Tuhan dengan segala sifat-sifat Nya, kita tidak berorientasi kepada pengetahuan manusia yang sangat picik dan terbatas serta terkukung dalam batas-batas alam, tetapi kita berorientasi digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id firman Allah s.w.t. yang terkumpul didalam kitab suci-Nya, yang ruang lingkup jangkauan pengetahuan yang dikandungnya meliputi alam dunia, akhirat serta substansi Tuhan dengan segala sifat – sifat kesempurnaan-Nya. Oleh karena itu, segala urusan dan semua kekuasaan yang berlaku di alam ini dibawah satu kekuasaan. Apabila kekuasaan itu satu, maka ketuhanan itu adalah tunggal.

¹⁸. A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1989, hal. 33 – 34.

Kemudian Allah yang Maha Esa itu, yang memiliki kekuasaan mutlak baik pada alam dunia maupun alam akhirat, bersifat azali dan qadim, ada tanpa permulaan dan tiada akhir, bersifat azali dan qadim itu disebutkan dalam firman Allah yang berbunyi :

هو الاول والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم

Artinya : “ Dialah dzat yang awal dan yang akhir, yang dzahir dan yang batin, dan Dia Maha Mengetahui tiap – tiap sesuatu” (al-Hadid ; 3).

Berdasarkan deskripsi tersebut, maka tampak dengan jelas bahwa substansi Tuhan dengan segala sifat – sifat kesempurnaan-Nya menurut konsepsi Islam bertentangan secara diametral dengan konsepsi tasawuf. Perbedaan ini sangat prinsipil, karena menyangkut masalah aqidah atau masalah keyakinan, yang tidak boleh bergeser sedikit pun dari konsepsi Islam yang telah pasti.

Selanjutnya dalam hal hubungan Tuhan dengan alam semesta (*universum*), Islam tidak mengenal teori *al-Fa'idh* atau emanansi (pancaran, pelimpahan) seperti yang dianut oleh golongan para sufi. Tetapi Islam mengenal teori penciptaan alam semesta ini, al-Qur'an menggunakan istilah *fathara* (menciptakan), *khalaqa* (menjadikan, membuat), *ja'ala* (mengadakan), istilah – istilah tersebut digunakan al-Qur'an berkaitan dengan penciptaan alam baik yang bersifat makro maupun mikro.

Proses transformasi yang bersifat spiritual antara hubungan Tuhan sebagai substansi mutlak dengan *universum* sebagai substansi relatif

adalah suatu keharusan, karena antara Tuhan dan univrsum sama sekali tidak ada persamaan apa pun. Maka Tuhan merupakan satu keharusan dengan *universum*, dengan demikian berarti Tuhan dan *universum* mempunyai esensi yang sama. Akibat kelanjutannya teori penciptaan ini akan bernasib sama dengan teori *al-Fa'idh* (emanansi).¹⁹

- d. Pendapat yang mengkritik Pemakaian istilah Panteisme untuk menjuluki Doktrin Wahdat al-Wujud.

Selanjutnya pembicaraan akan diarahkan pada pendapat yang menolak panteisme dalam Doktrin Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi. Pendapat tersebut di kemukakan oleh Azhari Noer yang di angkat dari karya Henry Corbin, yaitu menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibn 'Arabi, setiap wujud mempunyai dua dimensi : Pencipta (*al-Haqq*) dan ciptaan (*al-Khalq*), ketuhanan (*lahut*) dan kemanusiaan (*nasut*), Tuan (*Rabb*) dan hamba (*'Abd*), yang tersembunyi (*batin*) dan yang tampak (*zhahir*).

Sistem Ibn 'Arabi sebagaimana di interpretasikan Corbin tetap mempertahankan perbedaan dan ketidak setaraan antara Tuhan dan alam, antara pencipta dan ciptaan, antara la-Haqq dan al-Khalq. Pandangan Corbin, panteisme dan monisme menolak perbedaan dan ketidak setaraan ini, karena Wahdat al-Wujud tetap mempertahankan transendensi Tuhan, sedangkan panteisme dan monisme melenyapkannya. Inilah alasan kenapa

¹⁹. Ibid, *koreksi terhadap Ajaran Tasawuf*. H. 53 – 59.

Corbin mengecam pengkategorian sistem Ibn 'Arabi ke dalam panteisme dan monisme.

Senada dengan itu juga Azhari Noer mengutip karya Titus

Burckhardt, yang berpendapat bahwa Wahdat al-Wujud tidak dapat dilabeli dengan panteisme. Dia ingin menunjukkan bahwa kontinuitas substansial atau eksistensial sebagai bentuk hubungan antara Tuhan dan alam yang menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam yang mengacaukan pengertian Tuhan. Dalam pandangan Burckhardt, panteisme menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam dan mengacaukan pengertian Tuhan, sedangkan sufisme dan Wahdat al-Wujud tetap mengakui perbedaan itu. Baginya panteisme tidak memberikan tempat kepada transendensi Tuhan, sedangkan Wahdat al-Wujud mempertahankannya.

Beliau juga berpendapat menurut Sayyed Hosein Nasr, bahwa doktrin Wahdat al-Wujud tidak mengatakan bahwa Tuhan adalah alam, tetapi alam dalam tingkatnya yang real tidak dapat sama sekali lain dari Tuhan, jika alam adalah Tuhan, tentu Ia akan menjadi suatu realitas yang independen sepenuhnya, suatu Tuhan bagi dirinya sendiri, dan menghancurkan kemutlakan dan keesaan yang hanya dimiliki oleh Tuhan. Sanggahan Nasr terhadap tuduhan panteistik menunjukkan bahwa perbedaan antara Wahdat al-Wujud dengan panteistik ialah bahwa yang pertama masih mengakui transendensi Tuhan, sedangkan yang terakhir menolaknya.

Di samping itu juga dalam karya R.W.J. Austin, Azhari Noer menyanggah pemakaian istilah panteisme untuk melabeli Wahdat al-Wujud menunjukkan bahwa panteisme menyamakan Tuhan dengan alam dan menafikkan transendensi-Nya, sedangkan Wahdat al-Wujud, sekalipun mengakui bahwa alam tidak lain dari Tuhan, tidak menyamakan Tuhan dengan alam dan tetap menekankan transendensi-Nya.²⁰

William C. Chittick mengkritik pengkategorian panteisme untuk mendeskripsikan Wahdat al-Wujud berarti memperlakukan Ibn 'Arabi secara tidak adil, khususnya karena istilah-istilah itu dipakai hampir tanpa kecuali dengan suatu tujuan *dismisif* (penolakan) dan kritis (pencelaan). Chittick membenarkan bahwa Ibn 'Arabi percaya kepada Wahdat al-Wujud karena susi ini menegaskan bahwa wujud adalah realitas tunggal dan karena itu tidak bisa ada dua wujud.

Arah penekanan kritik Chittick agak berbeda dengan arah penekanan kritik Corbin, Burckhardt, Nasr dan Austin. Arah penekanan kritik empat tokoh terakhir ini lebih banyak di tunjukkan kepada ide penafian transendensi Tuhan dalam panteisme, karena ide penafian ini tidak dikemukakan dalam Wahdat al-Wujud. Karena itu mereka menolak pengkategorian Wahdat al-Wujud sebagai panteisme. Arah penekanan kritik Chittick lebih banyak ditunjukkan kepada sikap penyederhanaan keseluruhan sistem Ibn 'Arabi dengan formulasi Wahdat al-Wujud yang kemudian diberi label-label seperti panteisme, menurut dia Wahdat al-

²⁰. Ibid, *Ibn Arabi, Wahdat.....*, hal. 209 - 217

Wujud itu sendiri bukan deskripsi yang memadai tentang ontologi Ibn ‘Arabi, karena sufi ini menegaskan pula keanekaan realitas dengan penekanan yang sama.

Salah satu keunikan sistem Ibn ‘Arabi yang dipaparkan Chittick, sebagaimana dipaparkan empat tokoh tadi, adalah konsep Ibn ‘Arabi tentang kesatuan *Tanzih* dan *Tasybih*, yang didalamnya terkandung konsep transendensi dan imanensi Tuhan. Keunikan sistem Ibn ‘Arabi yang terletak pada prinsip *Coincidentia oppositorum* ini, yang berlaku dalam hubungan – hubungan antara keesaan dan keanekaan, antara tanzih dan tasybih, antara yang tersembunyi dan yang tampak, tidak dimungkinkan sistemnya dilabeli dengan istilah-istilah seperti panteisme. Jika panteisme yang dimaksud adalah panteisme dalam definisi yang masih mengakui transendensi Tuhan, maka panteisme ini tampaknya tidak dapat atau sulit, ditolak untuk melabeli Wahdat al-Wujud.

Dibanding dengan panteisme dalam definisi-definisi yang lain, tampaknya panteisme yang paling cocok untuk mendeskripsikan Wahdat al-Wujud Ibn ‘Arabi adalah panteisme dalam definisi yang di usulkan oleh W.T. Stace. Stace mendefinisikan bahwa panteisme adalah paham yang dinyatakan dengan dua proposisi yang paradoksikal, alam identik dengan Tuhan, dan alam berbeda dengan Tuhan. Chittick menulis tentang Ibn ‘Arabi itu sebagai berikut, dalam satu hal, alam adalah lain dari Tuhan, karena dzat Tuhan ada secara tidak terbatas diluarnya. Dalam hal lain alam adalah identik dengan Tuhan, karena tidak ada sesuatu pun yang

ditemukan didalamnya yang tidak menemani-Nya. Panteisme dalam definisi Stace mengandung keidentikan pertentangan (*identity of opposites*) atau keidentikan dalam perbedaan (*identity in difference*). Baik panteisme dalam definisi Stace maupun Wahdat al-Wujud Ibn 'Arabi sama-sama memandang bahwa Tuhan identik dan berbeda dengan alam, Tuhan adalah imanen dan transenden, Tuhan adalah impersonal dan personal.²¹

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

²¹.William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001, hal. 69 - 79.

BAB V

KESIMPULAN

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

A. Kesimpulan.

Dari pembahasan – pembahasan di atas, dapat penulis simpulkan sebagai berikut ;

1. Tasawuf Falsafi adalah tasawuf yang memasukkan ke dalam ajaran pandangan kaum filosof dari luar Islam. Sedangkan Tasawuf sunni adalah tasawuf yang memagari dirinya dengan al-Qur'an dan al-sunnah dan menjauhi penyimpangan yang membawa kepada kesesatan dan kekafiran, tasawuf falsafi mencapai puncak kesempurnaannya pada era Ibn 'Arabi. Ia dipandang sebagai pendiri paham Wahdat al-Wujud yang telah membangkitkan suatu perdebatan panjang yang tidak berkesudahan.

2. Dalam memahami faham Wahdat al-Wujud telah terjadi kontroversi antara Ibn 'Arabi dengan ulama Islam ortodoks, mereka menganggap ajaran Ibnu 'Arabi tentang Wahdat al-Wujud yakni disamakan dengan pantaisme dan monisme menyamakan Tuhan dengan alam; wujud Tuhan adalah wujud alam dan alam adalah wujud Tuhan. Alam tidak mempunyai wujud sendiri, kecuali wujud pinjaman, wujud yang memancar dari Tuhan, al-Haq (Tuhan) dan al-Khaliq(alam) adalah satu tetapi tetap berbeda. Tasawuf Falsafi di identikkan dengan tasawuf yang mengajarkan doktrin wahdat al-wujud, maka tasawuf ini tidak bisa dianggap sebagai paham yang menyimpang dari al-Qur'an dan Sunnah. Dalam doktrin Wahdat al-

Wujud, Tuhan betul-betul Esa, karena tidak ada wujud yang hakiki kecuali wujud Tuhan. Doktrin ini hanya mengakui dua jenis wujud atau realitas yang sama sekali independen.



B. Saran – saran.

Dalam saran – saran ini penulis bagi menjadi beberapa bagian, yaitu ;

1. penulis tunjukkan kepada lembaga – lembaga pendidikan yang ada :
 - a. Untuk menunjang perkembangan Ilmu Pengetahuan, dan untuk meningkatkan para pelajar dan khususnya mahasiswa, hendaknya mengkaji dan menambah literatur – literatur perpustakaan agar dapat dipergunakan untuk memenuhi kebutuhan mereka.
 - b. Agar lembaga – lembaga pendidikan dapat menempatkan tenaga – tenaga ahli sebagai tenaga pengajar di segala lapisan dan tingkatan sekolah. Dengan begitu adanya tenaga – tenaga ahli ini diharapkan agar ilmu yang diperoleh bagi siswa yang betul – betul menginginkannya dapat berguna bagi nusa dan bangsa, khususnya Agama.

2. Penulis tunjukkan kepada segenap Orang Tua.

Dalam lapangan pendidikan, orang Tua memegang peranan penting. Tidak cukup seorang ayah atau ibu menitipkan kepada gurunya begitu saja, tetapi bimbingan dan pengawasan selanjutnya harus betul – betul diperhatikan. Dengan adanya bimbingan dan pengawasan orang tua

ini, insya Allah akan terwujud suatu hasil yang memuaskan, dapat dicetak seorang yang cerdas – cendekiawan yang berbakti kepada Allah, Guru, dan orang tua, serta mengamalkan ilmunya sebagaimana semestinya.

3. Penulis tunjukkan kepada segenap pelajar dan mahasiswa.

Pada zaman modern ini, marilah kita belajar lebih giat lagi, kita kejar hal – hal yang belum dapat kita capai. Kita tingkatkan restasi kita dalam lapangan ilmu pengetahuan. Lebih – lebih ilmu yang masih belum terpecahkan yang ada di dalam kitab suci al-qur'an, menjadi tugas kita sebagai mahasiswa dan calon sarjanan muslim untuk menelitinya agar hasilnya dapat dimanfaatkan untuk generasi – generasi yang akan datang.

C. Penutup.

Dengan selesainya skripsi ini, penulis menyampaikan rasa syukur kepada Allah dengan kalimat thoyyibah, Alhamdulillah. Dengan Rahmat, Inayah dan Hidayah-Nya, penulis dapat menyelesaikan skripsi ini, walau hanya berisi beberapa pucuk kalimat saja.

Dalam skripsi yang sangat sederhana ini, sebenarnya penulis sudah berusaha semaksimal mungkin dengan mencurahkan segala kemampuan yang ada pada diri penulis yang fakir dan dhoif ini agar dapat tersusun dengan sempurna dan secermat mungkin. Namun apa hendak dikata, penulis hanyalah insan biasa yang tiada lepas dari segala kekhilafan, lupa dan dosa. Karenanya sudah barang tentu dan sudah selayaknya bila mana dalam skripsi ini masih banyak kekurangan

– kekurangan dan kesalahan – kesalahan baik dari segi pembahasan maupun dalam tutur kata dan bahasanya. Namun demikian penulis berusaha untuk memenuhi dan memperbaiki kekurangan – kekurangan tersebut pada masa kini dan masa – masa yang akan mendatang.

Demikian pula tak lupa penulis mohon segenap pembaca yang budiman, sudi apalah kiranya untuk memberikan teguran – teguran ataupun kritik – kritik dan saran – saran demi perbaikan selanjutnya.

Hanya kehadiran Ilahi, penulis bermunajat dan berdoa, mudah-mudahan isi skripsi ini yang merupakan sumbangan pemikiran berguna dan bermanfaat bagi semua pihak, baik bagi penulis sendiri maupun bagi seluruh pembaca, lebih – lebih bagi generasi muda Islam yang masih bergelut dengan ilmu pengetahuan dapatlah kiranya isi skripsi yang singkat ini menjadi pendorong untuk menuntut ilmu pengetahuan yang mendalam, khususnya ilmu tentang tasawuf dan mudah-mudahan akan terungkap secara gamblang.

Akhirnya skripsi ini penulis tutup dengan sebuah kata harapan kepada Allah SWT. Alhamdulillahirobil ‘alamin.

DAFTAR PUSTAKA

- digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
Abrori, Hasan., *Hakikat Lafadz Allah, dalam Ibn Arabi, Kitab al-Jalalah*. Pustaka Progresif, Surabaya, 1996.
- Atjeh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf*, Ramadhani, Solo, 1990.
- Affifi, A,E ., *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta. 1989.
- Anwar Rosihan & Solihin Anwar , *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung, 2000.
- Adlan, Abd Jabbar ., *Dirasat Islamiyah*, Anika Bahagia Offset, Surabaya, 1995.
- Baqi Surur, Thaha A., *Syariat dan Pengembaraan Rohani*, Pustaka Progresif, Surabaya. 1996.
- Bakker, Anton & Abd Haris Zubeir ., *Metodologi Penelitian Filsafat, Kanisius*, Yogyakarta. 1990.
- Chittick, William C ., *Dunia Imajinal Ibn Arabi*, Risalah Gusti, Surabaya, 2001.
- Dhahir, Ihsan Ilahi., *Sejarah Hitam Tasawuf*, Darul Falak, Jakarta, 2001.
- Djaelani, Abd Oodir ., *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf*, Gema Insani Press, Jakarta, 1996.
- Depag ., *Ensiklopedia Islam III*, Jakarta 1992.
- Fathurrahman, Oman , *Menyoal Wahdatul Wujud*, Mizan, Jakarta, 1999.
- Hilal, Ibrahim ., *Tasawuf : antara Agama dan Filsafat*, Pustaka Hidayah, Bandung, 2002.
- Hamka ., *Tasawuf Perkembangan dan Pemurnian*, Pustaka Panjimas. Jakarta. 1993.

- Haq Ansari, Muh Abd ..*Merajut Tradisi Syariat dan Sufisme*, Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1997.
- Hadi W. M., Abdul ..*Tasawuf yang Tertindas*, Paramadina Jakarta. 2001.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Hidayat, Komaruddin & M. Wahyudi N ..*Agama Masa Depan*, Paramadina, Jakarta, 1995.
- Khan, Khan Shahib Khaja ,*Tasawuf : Apa dan Bagaimana* ,Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000.
- Mahmud, Abd Halim ..*Tasawuf di Dunia Islam.*, Pustaka Setia, Bandung. 2002.
- Mahmud Abul Faidh al Manufi, as-Syayid ..*Jamhiaratul Aulia (Himpunan Aulia dan Ulama Tasawuf)*.,Mutiara Ilmu, Surabaya. 1996.
- Nasrullah, Muh ..*Sufi-sufi Andalusia*. Mizan. Bandung 1994.
- Noer, Kautsar Azhari ..*Ibn Arabi” Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Paramadina . Jakarta. 1995.
- Nasution, Harun ..*Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Bulan Bintang. Jakarta. 1999.
- Nata, Abuddin ..*Akhlaq Tasawuf*. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 2000.
digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id digilib.uinsa.ac.id
- Siregar, A Rifay ..*Tasawuf dari Sufisme Klasik ke Neo – Sufisme*. Raja Grafindo Persada, Jakarta, 1999.
- Syukur, M Amin dan Masyharuddin ..*Intelektualisme Tasawuf*. Semarang. 2002.
- Sudarto ..*Metodologi Penelitian Filsafat*. Raja Grafindo Persada. Jakarta 1997.
- Smih, Huston ..*Ensiklopedia Islam Ringkas.*, Raja Grafindo Persada. Jakarta. 1996.
- Simuh ..*Tasawuf dan Perkembangannya dalam Islam*. Raja Grafindo Persada, Jakarta. 1997.