

## JALAN SUFISTIK IBNU ARABI (MENUJU KESATUAN WUJUD)

Oleh: Nurhidayat Muh. Said  
Fakultas Dakwah dan Komunikasi  
UIN Alauddin Makassar  
nurhidayat.said@uin-alauddin.ac.id

### Abstrak;

Islam adalah agama kesatuan (tauhid) dengan semua aspek ajaran dan praktek Islam yang benar menunjukkan prinsip yang sentral dan penting. Syari'ah sendiri adalah jaringan amanat dan aturan yang luas dengan mempertalikan dunia yang jamak secara batin dengan pusat yang tunggal yang menunjukkan berlawanan dengan kemajemukan yang terdapat disekelilingnya. Dengan cara yang sama Islam selalu mencoba mempertalikan kejamakan bentuk, pola dan warna dengan Yang Tunggal, Yang pusat dan Yang Awal, karena itu ia mencerminkan *tauhid* dengan caranya sendiri.

Kata Kunci : **sufistik; Ibnu Arabi; Tauhid**

Islam is a unitary religion (monotheism) with all aspects of true Islamic teachings and practices showing central and important principles. Sharia itself is a network of mandates and broad rules by connecting the plural world inwardly with a single center that shows the opposite of the pluralism that surrounds it. In the same way that Islam always tries to match the equality of shapes, patterns and colors with the One, the Central and the Initial, therefore it reflects monotheism in its own way.

Keywords: sufistic; Ibn Arabi; Tawhids

### PENDAHULUAN

Tasawuf sebagai sumsum tulang atau dimensi dalam diri wahyu keislaman adalah upaya yang luhur di mana *tauhid* tercapai. Semua orang Islam yakin akan kesatuan sebagaimana terungkap di dalam pengertian paling universal yang terdapat di dalam *syahadat*, "*Laa Ilaaha ill'Allah*. Namun hanya sufi yang telah melaksanakan rahasia-rahasia *tauhid*, yang dapat mengetahui maksud kalimat tauhid itu. Hanya ia yang menyaksikan Tuhan di mana-mana.<sup>1</sup>

Membicarakan keabsahan tasawuf dapat mengisyaratkan pengambilan sikap penghakiman (*judgment*) dengan implikasi yang serius, karena berkenaan dengan masalah sampai dimana kita bisa dan berhak menilai pengalaman spritual seseorang. Mistisisme atau

---

<sup>1</sup>Sayyid Hosein Nasr, *Living Sufism* diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM dengan judul *Tasawuf Dulu*

dan Sekarang (Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), h. 43.

pengalaman mistis, tidak terkecuali yang dialami kaum sufi, selalu mengarah kedalam dengan sendirinya bersifat pribadi. Oleh karena itu pengalaman mistis hampir mustahil dikomunikasikan kepada orang lain,<sup>2</sup> dan selamanya akan merupakan milik pribadi yang merasakannya.

Orang yang hanya memahami Islam dengan ajaran standar<sup>3</sup> akan cepat mengutuk tangkai laku aneh itu sebagai tidak lebih dari pada keeksentrikan yang *absurb*, tanpa makna, syirik, bahkan mungkin menilainya sebagai sesuatu yang gila (*sinting*) dan tarikan syetan yang menyesatkan.

Dalam kenyataannya seluruh rancangan tasawuf, tujuannya adalah untuk membebaskan manusia dari penjara kemujudan, untuk mengobatinya dari kemunafikan dan membuatnya utuh, karena hanya dengan menjadi utuh maka manusia bisa menjadi suci. Setiap umat Islam tentunya mengakui keesaan Tuhan, namun sering ia hidup dan berbuat seolah-olah banyak Tuhan. Situasi seperti ini telah membawa manusia kepada paham *polytheisme* atau *syirik*, terjangkit kemunafikan yang disatu hal mereka mengakui satu hal dan dilain hal berbuat lain.

Tasawuf mencoba “menelanjangi” manusia dari sifat *syirik* ini dan karenanya mengobati jiwa dari penyakit yang sangat parah. Tujuannya adalah untuk menjadikan manusia utuh kembali kepada fitrahnya yang suci atau dengan kata lain untuk pengutuhan manusia dengan seluruh kedalaman dan keluasan keberadaannya, yang tercakup dalam pribadi manusia yang universal (*insan kamil*).<sup>4</sup>

Tuhan adalah satu, dengan demikian manusia harus menjadi menyeluruh di dalam rangka untuk menjadi satu. Tercerai-berai dan terpisah-pisah, tenggelam di dalam permainan gambar dan konsep-konsep mentah yang tidak berujung, atau mengalami tekanan kejiwaan adalah terpisah jauh dari keadaan menyeluruh yang dituntut oleh setiap hati nurani dengan menginginkan keutuhan dan keterpaduan.

## PEMBAHASAN

### KONSEP WAHDAT AL-WUJUD IBNU ARABI

---

<sup>2</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan* (Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992), h. 263.

<sup>3</sup>Peristilahan ini penulis pakai untuk menunjuk kepada mereka yang mengakui bahwa Islam itu adalah fiqih, atau mereka yang memahami Islam dengan mengutamakan aspek eksetornya dan sangat tekstual dalam menterjemahkan doktrin agama.

<sup>4</sup>Sayyid Hosein Nasr, *Living Sufism* h. 44.

Inti ajaran tasawuf yang dibawah oleh Ibnu Arabi<sup>5</sup> adalah *wahdat al-wujud*. - *Wahdat al-wujud* berarti kesatuan wujud (*unity of existence*),<sup>6</sup> maksudnya seluruh yang ada walaupun ia nampak, sebenarnya tidak ada dan keberadaannya tergantung pada Tuhan sang pencipta. Yang nampak hanya bayang-bayang dari yag satu (Tuhan). Seandainya Tuhan tidak ada yang merupakan sumber bayang-bayang, maka yang lianpun tidak ada karena seluruh alam itu tidak memiliki wujud dan yang sebenarnya memiliki wujud hanya Tuhan.<sup>7</sup>

Meskipun doktrin *wahdat al-wujud* dihubungkan dengan aliran tasawuf Ibnu Arabi, tetapi doktrin yang senada dengan itu telah diajarkan oleh beberapa sufi jauh sebelumnya. Ma'ruf al-Karkhi seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibnu Arabi, dianggap pertama kali mengungkapkan *syahadat* dengan kata-kata: "Tiada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah." Abu al-Abbas Qassab (hidup pada abad ke-4 H) mengungkapkan kata-kata senada: "Tiada suatu pun dalam dua dunia kecuali Tuhanku. Segala sesuatu yang ada (*mawjudat*), segala sesuatu selain wujudNya adalah tiada (*ma'dum*)."<sup>8</sup>

Dalam paham *wahdat al-wujud*, *nasut* yang ada dalam *hulul* diubah oleh Ibnu Arabi menjadi *khalq* (makhluk) dan *lahut* menjadi *al-haq* (Tuhan). *Al-Khalq dan al-Haq* adalah dua aspek bagi tiap sesuatu. Aspek yang sebelah luar disebut *al-khalq* dan aspek yang sebelah

---

<sup>5</sup>Nama lengkapnya adalah Muhiddin Abu Abdullah Muhammad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Abdullah Hatimi at-Ta'i. Lahir di Murcia Andalusia 17 Ramadhan 560 H/ 28 Juli 1165. Pada usia delapan tahun keluarganya pindah ke Sevilla, tempat Ibnu Arabi kecil mulai belajar Al-Qur'an dan fiqhi. Karena kecerdasannya yang luar biasa, dalam usia belasan tahun ia pernah menjadi sekretaris (*khatib*) beberapa gubernur di Sevilla. Di kota ini pula ia berkenalan dengan Ibnu Rusyd yang menjadi qadi' di Sevilla. Ibnu Arabi berguru kepada Ibnu Rusyd yang juga merupakan teman ayahnya. Filsafat Ibnu Rusyd kelak akan banyak mempengaruhi filsafatnya sekalipun tidak sama dengan filsafat taswufnya. Ibnu Arabi banyak berkelana menuntut ilmu, seperti ke Tunisia, Maroko, Cordova, Almeira, Cairo, Yerussalem, Mekkah, Konya, Anatolia, Baghdad, Malatya. Ia meninggal di Damaskus 28 Rabi'ul awal 638 H/ 16 Nopember 1240 M. Lihat Team Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II (Jakarta: Ichtisar Baru van Hoeve, 1993), h. 150.

<sup>6</sup>Harun Nsution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* (Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1990), h. 92.

<sup>7</sup>Team Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid V, *op. cit.*, h. 158.

<sup>8</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 34.

dalam disebut *al-Haq*.<sup>9</sup> Dengan kata lain dalam tiap-tiap yang berwujud itu terdapat terdapat sifat ketuhanan atau *al-Haq* dan sifat kemakhlukan atau *al-khaq*.

Menurut Ibnu Arabi, Allah itu mutlak dari segi esensiNya, tetapi menampakkan diri pada alam semesta yang serba terbatas. Akan tetapi Ibnu Arabi tidak menganggap Tuhan itu adalah alam semesta dan yang terakhir ini sebagai Tuhan. Baginya wujud yang hakiki hanya wujud Allah dari esensiNya, bukan dari segi sifat-sifatNya, sedangkan selain dari padaNya adalah khayal belaka.<sup>10</sup>

Dalam pandangan Ibnu Arabi, Tuhan sebagai esensi yang mutlak – tanpa nama dan sifat – tidak mungkin dikenal, bahkan ia tidak dapat dikatakan sebagai Tuhan kalau tidak ada yang bertuhan kepadaNya, dengan kata lain, Tuhan itu hanya dapat dikenal melalui *tajalli*Nya pada alam empiris yang seba terbatas ini. Tetapi wujudNya yang hakiki tetaplah transenden, tidak dapat diketahui oleh siapapun.

Ibnu Arabi tidak hanya menekankan keesaan wujud, tetapi menekankan juga keanekaan realitas. Ia mengajarkan konsep *tanzih* (ketakdapatdibandingkan) dan *tasybih* (kemiripan); konsep *al-batin* (Yang tak tampak) dan *al-zahir* (Yang tampak).<sup>11</sup>

Bertolak dari prinsip di atas, Ibnu Arabi memandang dan menjadikan realitas tunggal itu menjadi dua aspek: pertama disebut *al-Haq*, yakni bila dipandang sebagai esensi dari semua fenomena; dan kedua disebut *al-khalq* yakni bila dipandang sebagai fenomena yang memanifestasikan esensi itu. *Al-Haq* dan *al-khalq*, realitas dan penampilan, atau yang satu dan yang banyak tidak lain hanyalah sebutan-sebutan untuk dua aspek dari satu hakikat yakni Tuhan.<sup>12</sup> Kedua aspek itu muncul hanya merupakan tanggapan akal semata, yang hakikatnya hanyalah satu.

Persoalannya adalah bagaimana hubungan antara *al-Haq* dan *al-khalq*, antara Allah dan alam, antara sang pencipta dan ciptaan, antara yang Esa dan yang banyak, antara *al-wujud* dan *al-mawjudat*. Ibnu Arabi memberikan jawaban dengan ungkapan: “Dia dan bukan Dia.” (*huwa la huwa*).<sup>13</sup> Dalam *Futuhat al-Makkiyah*, ia mengatakan:

“Maka tidak ada dalam wujud kecuali Allah dan sifat-sifat dari entitas-entitas, dan tidak ada sesuatupun dalam alam kecuali entitas-entitas *mumkinat* yang dipersiapkan untuk diberi sifat dengan wujud. Karena itu dalam wujud adalah ia (entitas-entitas *al-mumkinat*) dan bukan dia. Karena yang nampak (*al-zahir*) adalah sifat-sifatnya, maka itu adalah ia (dalam wujud). Tetapi ia tidak mempunyai entitas dalam wujud karena ia tidak ada (dalam wujud). Dengan cara yang sama (itu adalah) Dia (Allah) dan bukan Dia; Karena Dia adalah yang nampak, maka itu

---

<sup>9</sup>Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam* h. 92.

<sup>10</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jilli* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997), h. 50.

<sup>11</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, h. 35.

<sup>12</sup>Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, h. 51.

<sup>13</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, h. 47.

adalah Dia. Tetapi perbedaan antara *mawjudat* ditangkap oleh akal dan indera karena adanya perbedaan sifat-sifat dari entitas-entitas, maka itu bukan Dia.<sup>14</sup>

Untuk menjelaskan persoalan di atas Ibnu Arabi merujuk kepada al-Qur'an. Ayat yang dijadikan sebagai dasar pemikirannya mengenai hal tersebut ialah ayat yang berkenaan dengan peristiwa ketika Nabi Muhammad saw., melemparkan pasir ke arah musuh dalam perang Badar yang dimenangkan oleh kaum muslimin. Tentang peristiwa ini Allah swt. berfirman:

Artinya:

“Engkau tidak melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar.” (Q.S. al-Anfaal: 17).

Ayat ini menegaskan realitas individual Nabi Muhammad saw., lalu menafikannya dengan mengatakan bahwa Allah sebenarnya adalah satu-satunya realitas dibalik peristiwa yang tampak itu.<sup>15</sup>

Paham *wahdat al-wujud* timbul dari filsafat bahwa Tuhan ingin melihat diriNya di luar diriNya, kemudian diciptakanlah alam sebagai cermin yang merefleksikan gambaran diriNya. Setiap kali ia ingin melihat diriNya maka Ia melihat alam karena pada setiap benda alam terdapat aspek *al-Haq*.<sup>16</sup> Jadi, walaupun segala benda itu kelihatannya banyak, tetapi yang ada hanya satu wujud, yaitu *al-Haq*.

Filsafat tentang keinginan Tuhan melihat diriNya dan agar dapat dikenali melalui ciptaanNya didasarkan pada *hadis qudsi* yang artinya: “*Aku pada mulanya adalah harta yang tersembunyi, kemudian aku ingin dikenal, maka Kuciptakanlah makhluk dan mereka pun kenal kepada-Ku melalui diri-Ku.*” Dalam mengartikan hadis qudsi ini Ibnu Arabi mengatakan bahwa Tuhan tidak akan dikenali bila tidak menciptakan alam. Selain untuk dikenal melalui ciptaan-Nya, Tuhan juga ingin mengenal dan melihat diri-Nya sendiri dalam bentuk yang menampakkan sifat-sifat dan nama-nama-Nya secara detail dan sesempurnah mungkin dalam cermin alam.<sup>17</sup>

Pengumpamaan Tuhan dengan ciptaan-Nya seperti orang yang melihat cermin di sekelilingnya. Pada setiap cermin tersebut ia dapat melihat dirinya dan akan terlihat banyak sebanyak cermin yang diletakkan, tetapi hakikat sebenarnya adalah satu. Hal demikian sama seperti sebatang pohon dengan bayangannya. Bayangan tersebut tidak akan nampak bila pohon sebagai sumber bayangan tidak ada. Tetapi dapat saja terjadi pohon tanpa bayangan jika berada dalam kegelapan.

---

<sup>14</sup>Ibn al-Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyah*, Jilid II (Beirut: Dar al-Fikr, t.th.), h. 160.

<sup>15</sup>Lihat W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989), h. 113.

<sup>16</sup>Team Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, ., h. 159.

<sup>17</sup>Lihat Team Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, h. 159.

Ajaran ketuhanan yang dikemukakan Ibnu Arabi itu seakan-akan sebagai terusan dari Plotinus yang mengajarkan bahwa Yang Maha Esa (*The One*) itu ada dimana-mana,<sup>18</sup> namun terdapat perbedaan fundamental antara kedua doktrin itu. Perbedaan itu adalah Yang Maha Esa-nya Plotinus ada dimana-mana dan menjadi **sebab wujud**, sedangkan Yang Maha Esa-nya Ibnu Arabi ada dimana-mana sebagai **esensi universal** yang berada di atas semua "dimana" dan "bagaimana" dan berbeda dari segala sesuatu yang mempunyai "dimana" dan "bagaimana"<sup>19</sup>

Plotinus melihat hubungan Tuhan dengan alam semesta dalam bentuk *emanasi*,<sup>20</sup> sedangkan Ibnu Arabi melihatnya dalam bentuk *tajalli*.<sup>21</sup> Ajaran Ibnu Arabi yang demikian biasa disebut *wahdat al-wujud* (keesaan wujud). Perbedaan mendasar antara *emanasi (faid)* dan *tajalli* adalah, *emanasi* bersifat vertikal, karena melalui *emanasi* segala sesuatu mengalir dari Yang Awal secara vertikal dan gradual sehingga menjadi alam semesta yang serba ganda; sedangkan *tajalli* bersifat horisontal, karena segenap fenomena maknawi dan empiris muncul dan berubah sebagai manifestasi dari *al-Haq*.

Sebagai contoh yang bisa dikemukakan untuk *tajalli* ialah seperti biji kacang, jika ditanam akan tumbuh ke atas (batang), kesamping, dan ke bawah (akar). Sekalipun demikian Ibnu Arabi juga sering memakai kata *faid* dalam pengertian *tajalli*.<sup>22</sup>

Intisari dari seluruh sitem Ibnu Arabi adalah adanya satu realitas yang mengungkapkan atau memanifestasikan dirinya dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas, bukan realitas yang menghasilkan atau menciptakan atau realitas yang mengemanasikan apa saja dari dirinya selain dari pada dirinya sendiri. Hanya saja karena bawaan yang sangat puitis dan bersifat esoterik yang kuat dari Ibnu Arabi sehingga sering menimbulkan pemahaman yang bermacam-macam.

## I. IBNU ARABI DAN TUDUHAN PANTHEISME

---

<sup>18</sup>Samuel Enoch Stumpf, *Philosophy: History and Problems*, Vol. I (New York: Mc Graw Hill, 1983).

H. 121.

<sup>19</sup>A. E. Affifi, *A Mistical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi*, diterjemakan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dengan judul *Filsafat Mistis Ibnu Arabi* (Cet. II; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), h. 25-26.

<sup>20</sup>Lihat Frederick Copleston, *A History of Philosophy*, Vol. I (New York: An Image Book, 1985), h. 467. Bandingkan dengan Ahmad Daudy, *Kuliah Filsafat Islam* (Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1989), h. 38.

<sup>21</sup>A.E. Affifi, *A Mistical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi*, h. 94.

<sup>22</sup>Ibnu Arabi memakai kata *faid* dalam arti *tajalli* seperti terlihat dalam ungkapan-ungkapannya: *al-faid al-aqdas, al-faid al-muqaddas*. Lihat Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: .*, h. 52. Bandingkan pula dengan Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufi* (Beirut: Dandarrah, 1981), h. 253.

Banyak sarjana memberikan label-label pantheisme, monisme, panantheisme dan yang serupa kepada doktrin *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi. Tetapi banyak pula sarjana yang menolak pemakaian label pantheisme kepada *wahdat al-wujud*. Persoalannya adalah, apakah istilah pantheisme tepat dipakai atau memang identik dengan *wahdat al-wujud*.

Pandangan Barat tradisional mengatakan bahwa Ibnu Arabi mewakili pantheisme atau monisme Islam, yang telah menghancurkan ide Islam tentang Tuhan sebagai suatu kesatuan yang hidup dan aktif dan karena itu ia bertanggung jawab atas sebagian besar rusaknya kehidupan religius Islam yang benar.

Kecaman serupa juga timbul dari kalangan Islam sendiri terutama dari ulama pembela syari'at. Mengidentikan Tuhan dengan alam sebagaimana yang terdapat dalam pantheisme adalah penghinaan atau penghujatan terhadap Tuhan dan merupakan ajaran sesat dan syirik.<sup>23</sup> Ulama pembela syari'at dengan keras menentang paham *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi karena melihat adanya kesamaan dengan pantheisme.

Perlu diingat bahwa pengalaman mistik, dapat membuat orang lupa bahwa Tuhan adalah Maha Lain. Itulah sebabnya sehingga agama ortodoks memperingatkan umatnya bahwa mistisisme atau tasawuf ada bahayanya, bila "aku" dan "Tuhan" tidak dialami sebagai dua tetapi sebagai satu saja dan bila alam semesta tidak dibedakan lagi dengan Tuhan, muncullah pantheisme dan naturalisme.<sup>24</sup>

Doktrin *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi telah membangkitkan perdebatan antara pengecam dan pembela doktrin ini. Hal ini disebabkan karena Ibnu Arabi banyak menulis syair yang bernada "gurauan dengan Tuhan" seperti:

Maka Ia (Tuhan) pun memujiku, dan aku memuji-Nya, dan Ia menyembahku dan aku-pun menyembah-Nya.

Dalam keadaan lahir aku menyetujui-Nya dan dalam keadaan hakiki aku menentang-Nya.

Maka Ia pun mengenalku namun aku takmengenali-Nya, lalu aku pun mengenali-Nya maka aku pun menyaksikan-Nya.

Maka mana mungkin Is tidak perlu, padahal aku menolong-Nya dan membahagiakan-Nya?

Untuk inilah kebenaran mewujudkan aku, sebab aku mengisi ilmu-Nya dan mewujudkan-Nya.

Begitulah sabda telah datang kepada kita, dan telah dinyatakan dalam diriku segala maksud-Nya.<sup>25</sup>

Kesulitan memahami literatur kesufian, seperti karya-karya Ibnu Arabi karena pengungkapan ide dan ajaran di dalamnya sering menggunakan kata kiasan (*matsal*) dan perlambang (*ramz*). Karena itu ungkapan-ungkapan yang ada harus dipahami dalam kerangka interpretasi metaforis atau tafsir batini (*ta'wil*).

---

<sup>23</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, h. 2.

<sup>24</sup>N. Syukur Dister, *Psikologi Agama: Bapak dan Ibu sebagai Simbol Allah* (Yogyakarta: BPK Gunung Mulia, 1983), h. 14.

<sup>25</sup>Nurcholish Madjid, *Islam Doktrin dan Peradaban* h. 363-264.

Bahasa lambang menurut Ibnu Arabi seperti dengan sufi lainnya, memiliki urgensi yang dinamis selama alam semesta mengajak mereka berbicara dengan bahasa-bahasa lambang selama tiap-tiap sesuatu mempunyai isi lambang yang demikian disamping nilainya yang eksternal. Sebenarnya para sufi selamanya memelihara "lambang spirit" (ruh).<sup>26</sup>

Reynold A. Nicholson dalam tulisannya mengatakan bahwa sistem Ibnu Arabi boleh dilukiskan sebagai suatu monisme pantheistik. 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 diri-Nya dan dikenal.<sup>27</sup>

Pendesripsian sistem Ibnu Arabi sebagai monisme pantheistik seperti yang dikemukakan oleh Nicholson, dengan tegas mempertahankan transendensi Tuhan. Dengan demikian pendeskripsian pantheisme terhadap paham *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi tidaklah tepat karena pantheisme tidak memberikan tempat kepada transendensi Tuhan<sup>28</sup> sedangkan *wahdat al-wujud* tetap mengakui transendensi Tuhan. Tuduhan pantheisme terhadap Ibnu Arabi juga dikemukakan oleh Edward J. Jurji, Gerhard Endress, S.A.Q. Husaini dan beberapa ulama syari'at,<sup>29</sup> termasuk Hamka yang menilai Ibnu Arabi sebagai penganut pantheisme.<sup>30</sup>

Seorang sarjana Prancis Henry Corbin menolak pengklasifikasian doktrin *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi kedalam pantheisme, monisme dan istilah filsafat Barat lainnya. Ia mengatakan bahwa usaha mereduksi doktrin Ibnu Arabi kepada kategori-kategori filsafat Barat seperti pantheisme, monisme dan lain-lain, akan menghadapi resiko penyimpangan dengan doktrin itu.<sup>31</sup> Karena itu ia berusaha dengan keras melakukan interpretasi nonpantheistik dan nonmonistik tentang pemikiran Ibnu Arabi.

Corbin menjelaskan bahwa dalam pandangan Ibnu Arabi, setiap wujud mempunyai dua dimensi: pencipta (*al-Haq*) dan ciptaan (*al-khalq*), ketuhanan (*lahut*) dan kemanusiaan (*nasut*), Tuhan (*Rabb*) dan hamba (*abdi*), yang tersembunyi (*batin*) dan yang tampak (*zahir*). Meskipun dua dimensi ini merupakan kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, namun keduanya tidak sepadan dan tidak setara.<sup>32</sup>

---

<sup>26</sup>Sayyed Hossein Nasr, *Tsalatsah Hukama Muslim* diterjemahkan oleh Ahmad Mujahid, LC dengan judul *Tiga Pemikir Islam* (Cet. I; Bandung: Risalah Bandung, 1986), h. 142.

<sup>27</sup>Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, h. 203.

<sup>28</sup>Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* h. 204.

<sup>29</sup>Lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* h. 204.

<sup>30</sup>Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya* (Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986), h. 154.

<sup>31</sup>Hamry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 7.

<sup>32</sup>Hamry Corbin, *Creative Imagination* h. 246.

Sayyed Hossein Nasr juga menolak dengan keras terhadap tuduhan bahwa *wahdat al-wujud* Ibnu Arabi adalah pantheisme. Nasr mengatakan bahwa doktrin tasawuf tidak mengatakan bahwa Tuhan adalah alam, tetapi bahwa alam dalam tingkatannya 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.<sup>33</sup> Sanggahan Nasr terhadap tuduhan pantheistik menunjukkan bahwa perbedaan antara *wahdat al-wujud* dan pantheisme ialah *wahdat al-wujud* mengakui transendensi Tuhan, sedangkan pantheisme menolak transendensi. Hal senada juga dikemukakan oleh Burrhardt, R.W.J. Austin serta William C. Chittick<sup>34</sup> dengan kesimpulan bahwa perbedaan yang mendasar terletak pada transendensi.

## II. PENDEKATAN SUMBER

Al-Qur'an sendiri memuat berbagai firman yang merujuk kepada pengalaman spritual Nabi. Misalnya lukisan tentang dua kali pengalaman Nabi bertemu dan berhadapan dengan malaikat Jibril dan Allah. Yang pertama ialah pengalaman beliau ketika menerima wahyu pertama di Gua Hira, dan yang kedua ialah pengalaman beliau dengan perjalanan malam (*isra'*) dan naik ke langit (*mi'raj*). Kedua pengalaman Nabi itu dilukiskan dalam Al-Qur'an surah An Najm (53): 1-18

Terjemahnya:

*Demi bintang ketika terbenam, kawanmu (Muhammad) tidak sesat dan tidak pula keliru, dan tiadalah yang diucapkannya itu (Al Qur'an) menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tiada lain hanyalah wahyu yang diwahyukan (kepadanya), yang diajarkan kepadanya oleh (Jibril) yang sangat kuat, Yang mempunyai akal yang cerdas; dan (Jibril itu) menampakkan diri dengan rupa yang asli. sedang dia berada di ufuk yang tinggi. Kemudian dia mendekat, lalu bertambah dekat lagi, maka jadilah dia dekat (pada Muhammad sejarak) dua ujung busur panah atau lebih dekat (lagi). Lalu dia menyampaikan kepada hamba-Nya (Muhammad) apa yang telah Allah wahyukan. Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya. Maka apakah kamu (musyrikin Mekah) hendak membantahnya tentang apa yang telah dilihatnya? Dan sesungguhnya Muhammad telah melihat Jibril itu (dalam rupanya yang asli) pada waktu yang lain, (yaitu) di Sidratil Muntaha. Di dekatnya ada surga tempat tinggal, (Muhammad melihat Jibril) ketika Sidratil Muntaha diliputi oleh sesuatu yang meliputinya. Penglihatannya (Muhammad) tidak berpaling dari yang dilihatnya itu dan tidak (pula) melampauinya. Sesungguhnya dia telah melihat sebahagian tanda-tanda (kekuasaan) Tuhannya yang paling besar.*

Bagi kaum sufi, pengalaman Nabi dalam *Isra Mi'raj* itu adalah sebuah contoh puncak pengalaman ruhani. Justru peristiwa itu merupakan pengalaman ruhani yang tertinggi, yang hanya dipunyai oleh seorang nabi. Namun para sufi berusaha untuk meniru dan mengulanginya bagi diri mereka sendiri dalam dimensi, skala dan format yang sepadan

---

<sup>33</sup>Sayyed Hossein Nasr, *Living Sufism*, h. 33

<sup>34</sup>W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, h. 9.

dengan kemampuan mereka. Sebab inti pengalaman itu ialah penghayatan yang pekat akan situasi diri yang sedang berada di hadapan Tuhan dan bagaimana ia “bertemu” dengan dzat yang maha tinggi itu. Maka Ibnu Arabi misalnya melukiskan “metode” pertemuannya dengan Tuhan yaitu konsep *wahdat al-wujud* sebagai perjalanan ke arah penyingkapan cahaya Ilahi.

## KESIMPULAN

Dari uraian di atas terlihat bahwa Ibnu Arabi memandang hanya ada satu realitas tunggal yakni Allah. Adapun alam fenomena yang serba ganda ini hanyalah sebagai wadah *tajalli*-Nya. Hubungan antara yang real dan yang fenomena disini merupakan hubungan antara yang potensial dan yang aktual, dimana peralihan antara yang pertama dan berikutnya itu terjadi di luar patokan ruang dan waktu., karena *tajalli* Tuhan itu terjadi sebagai suatu proses abadi yang tiada henti-hentinya.

Kesatuan antara *al-Haq* (Tuhan) dan *al-khalq* (alam) menurut Ibnu Arabi, Tuhan bukan hanya yang tidak tampak dari alam, tetapi juga yang tampak dari alam, sebab alam adalah bentuk penampakan diri Tuhan (*tajalli al-Haq*). Sebagai konsekuensi konsep Ibnu Arabi ini, ia memandang yang tampak dari alam memuji yang tidak tampak dari padanya. Ini berarti yang memuji adalah yang dipuji itu sendiri, keduanya adalah satu wujud. Yang memuji (yang tampak) dan yang dipuji (yang tidak tampak) bukan dua wujud tetapi dua nama, sifat, aspek, sisi atau dimensi dari satu wujud.

## DAFTAR PUSTAKA

- A. E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi*, diterjemakan oleh Mawi, Sjahrir. dan Nandi Rahman dengan judul *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Cet. II; Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi oleh al-Jilli*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1997.
- Azhari Noer, Kautsar. *Ibn Arabi Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.
- Copleston, Frederick. *A History of Philosophy*, Vol. I, New York: An Image Book, 1985.
- Corbin, Hamry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi*, Princeton: Princeton University Press, 1969.
- Daudy, Ahmad. *Kuliah Filsafat Islam*, Cet. II; Jakarta: Bulan Bintang, 1989.
- Dister, N. Syukur. *Psikologi Agama: Bapak dan Ibu sebagai Simbol Allah*, Yog jakarta: BPK Gunung Mulia, 1983.
- Enoch Stumpf, Samuel. *Philosophy: History and Problems*, Vol. I, New York: Mc Graw Hill, 1983.
- Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Hosein Nasr, Sayyid. *Living Sufism* diterjemahkan oleh Abdul Hadi WM dengan judul *Tasawuf Dulu dan Sekarang*, Cet. I; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Hossein Nasr, Sayyed. *Tsalatsah Hukama Muslim* diterjemahkan oleh Ahmad Mujahid, LC dengan judul *Tiga Pemikir Islam*, Cet. I; Bandung: Risalah Bandung, 1986.
- Ibn al-Arabi, *al-Futuh al-Makkiyah*, Jilid II, Beirut: Dar al-Fikr, t,th.
- Madjid, Nurcholish *Islam Doktrin dan Peradaban Sebuah Telaah Kritis Tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan dan Kemoderenan*, Cet. I; Jakarta: Yayasan Wakaf Paramadina, 1992.

Al-Irsyad Al-Nafs, Jurnal Bimbingan Penyuluhan Islam Volume 7, Nomor 1 Mei 2020 : 99-109

Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme Dalam Islam*, Cet. VIII; Jakarta: Bulan Bintang, 1990.

Su'ad al-Hakim, *al-Mu'jam al-Sufi*, Beirut: Dandarah, 1981.

Team Penyusun, *Ensiklopedi Islam*, Jilid II, Jakarta: Ichtiar Baru van Hoeve, 1993.

W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-Arabi's Metaphysics of Imagination*, Albany: State University of New York Press, 1989.