

# Kesatuan Transenden Agama-Agama dalam Pandangan Ibn ‘Arabī

Media Zainul Bahri

Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta  
mediazain\_75@yahoo.com

**Abstract:** *This article explains that Ibn ‘Arabī professed the transcendent unity of religions which is shown by the data on unity of essence, unity of the divinity, unity of source or origin of the path, unity of source of the scriptures, unity of purpose of worship, and the Religion of Love. This study finding shows in a strong way that the unity of religions lies in the transcendent or esoteric territory, i.e. it goes beyond formal religious forms such as religious law, shari‘ah, doctrine and ritual. On the historical forms of religion there are many differences and even conflicts one each other. Though different in form, these differences among religions are not absolute, independent and separate, but bounded by a single entity, i.e. both from God Almighty, and will culminate in Him as well. However, on the historical form Ibn ‘Arabī claimed the perfection of Islam, and simultaneously criticized the religion and non-Islamic beliefs. This last fact has been ignored by the scholars, both Islam and the West, who believe the theory of the transcendent unity of religions.*

**Keywords:** *unity of essence / divinity / origin or source path / source scriptures / destination servitude, Religion love, Transcendent, Criticism on non-Muslim*

**Abstraksi:** *Tulisan ini menjelaskan bahwa Ibn ‘Arabī memang menganut paham kesatuan transenden agama-agama yang ditunjukkan dengan data-data tentang kesatuan esensi, kesatuan ketuhanan, kesatuan asal atau sumber jalan, kesatuan sumber kitab-kitab suci, kesatuan tujuan penghambaan dan Agama Cinta. Penemuan penting studi ini adalah bahwa kesatuan agama-agama terletak pada wilayah yang transenden atau esoterik, yaitu yang melampaui bentuk-bentuk formal keagamaan seperti syari‘ah, doktrin dan ritus. Dalam bentuk-bentuk historis, terdapat banyak perbedaan-perbedaan (keagamaan), bahkan konflik satu sama lain. Meski berbeda dalam bentuk, namun perbedaan di antara agama-agama tidak bersifat absolut, independen dan terpisah, melainkan diikat oleh satu ikatan, yaitu bahwa semua berasal dari Tuhan dan akan kembali kepadaNya. Satu hal yang tidak dapat diabaikan adalah bahwa pada level agama historis Ibn ‘Arabī mengklaim kesempurnaan Islam, dan mengkritik agama-agama dan keyakinan non Islam. Kenyataan ini sering diabaikan oleh para sarjana, baik Islam maupun Barat, yang menganut teori kesatuan transenden agama-agama.*

**Katakunci:** *kesatuan esensi/ketuhanan/asal atau sumber jalan/sumber kitab-kitab suci/tujuan penghambaan, Agama cinta, Transenden, Kritik pada agama non-Islam*

## Pendahuluan

Dalam membincang diskursus pluralisme agama, para sarjana agama, baik datang dari Timur maupun Barat, merujuk pandangan Ibn ‘Arabī, terutama terkait doktrin ‘Kesatuan Transenden Agama-Agama’ (KTA.) Doktrin ini dianggap selaras dengan konsep pluralisme agama. Tulisan ini akan mendiskripsikan keseluruhan pandangan Ibn ‘Arabī dalam dua aspek penting KTA: *pertama*, pada level apa dan bagaimana terjadi KTA, dan *kedua*, dalam konteks bagaimana agama-agama

berbeda bahkan bertentangan satu sama lain. Dalam kedua kitabnya, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* dan *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn ‘Arabī mencurahkan perhatian serius mengenai dua aspek penting ini. Di sisi lain, persoalan teologis-sufistik ini penting dan tetap relevan demi terus memupuk dan membangun kesadaran beragama inklusif dan pluralis: suatu model, paham dan sikap keagamaan yang dibutuhkan di era perjumpaan secara intens antara agama-agama, dan hal ini sama sekali mustahil dihindari.

## Sebab-Sebab Keragaman Syari'at dan Keyakinan

Seperti diketahui, kemajemukan agama merupakan realitas konkret, suka atau tidak. Meski semua penganut agama yang beragam itu meyakini bahwa Tuhan adalah Maha Esa, namun kenyataannya di muka bumi ini terdapat macam-macam agama.<sup>1</sup> Karena itu, keragaman agama adalah takdir Tuhan yang tak mungkin berubah, diubah, dilawan dan diingkari. Jika hukum itu coba diubah dan dilawan, akan berakibat fatal bagi kelangsungan dan kedamaian hidup umat manusia. Ibn 'Arabī, seperti dikutip Chittick, memberi komentar terhadap berbagai ayat al-Qur'an yang menegaskan bahwa Tuhan telah mengutus sejumlah nabi-nabi agung dan membangun banyak jalan untuk kembali kepadaNya. Syari'at-syari'at itu berbeda karena mereka tidak mungkin untuk tidak

<sup>1</sup> Kenyataan pluralitas itu ditegaskan oleh al-Qur'an dalam beberapa ayat di antaranya:

وَلِكُلِّ وُجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيٰهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ أَيْنَمَا تُكُونُوا يَأْتِ  
بِكُمْ اللَّهُ جَمِيعًا إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ

*“Dan bagi tiap-tiap umat ada kiblatnya (sendiri) yang ia menghadap kepadanya. Maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat kebaikan.) Di mana saja kamu berada pasti Allah akan mengumpulkan kamu sekalian (pada Hari Kiamat.) Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu” (Q.s. al-Baqarah/2: 148.)*

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ  
وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا  
جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شُرْعَةً وَمِنْهَا جَا وَلَوْ شَاءَ  
اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا  
الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ

*“Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan jalan dan metode (aturan hidup.) Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberianNya kepadamu, maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Hanya kepada Allahlah kamu kembali, lalu diberitahukan kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu” (Q.s. al-Mā'idah/5: 48).*

berbeda. Keseluruhan syari'at tersebut mengarah kepadaNya, namun masing-masing memiliki sebuah spesifikasi yang sudah ditakdirkan oleh Tuhan dengan tetap memertimbangkan kebahagiaan manusia.<sup>2</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, rahmat dan kasih Tuhan sejatinya lebih agung, luas, dan lebih dahulu dibanding murkaNya.<sup>3</sup> Rahmat ini jelas dibutuhkan oleh kemajemukan agama demi kebahagiaan manusia. Karena kecenderungan watak manusia yang berbeda-beda, maka dispensasi Tuhan bagi manusia juga berbeda sesuai dengan perbedaan yang ada. Bagi Ibn 'Arabī Tuhan adalah penyebab eksistensi segala yang ada di alam ini menurut suatu ketentuan yang berbeda satu sama lain, sekaligus pula penyebab utama berbagai perbedaan yang terlihat di alam ini.<sup>4</sup> Meski demikian, segala sesuatu itu (termasuk manusia) akan berakhir dalam limpahan rahmatNya jua. Ibn 'Arabī berujar,

فكان سبحانه أول مسألة خلاف ظهر في  
العالم لأن كل موجود في العالم أول ما ينظر  
في سبب وجوده لأنه يعلم في نفسه أنه لم يكن  
ثم كان بحدوسه لنفسه، واختلقت فطرهم في  
ذلك فاختلفوا في السبب الموجب لظهورهم  
ما هو فلذلك كان الحق أول مسألة خلاف  
في العالم

Tuhan sendiri adalah problem pertama dari perbedaan pendapat yang muncul di alam ini, karena hal pertama yang dilihat oleh segala sesuatu adalah penyebab bagi keberadaannya sendiri.

<sup>2</sup> William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the Problem of Religious Diversity* (New York: State University of New York Press, 1994), 156.

<sup>3</sup> Hal itu sesuai dengan hadīts qudsī berbunyi, رحمتي سبقت غضبي “RahmatKu mendahului murkaKu” (*rahmatī sabaqat ghadabī*.) Dalam teks lain hadīts itu berbunyi, رحمتي غلبت غضبي “RahmatKu mengalahkan murkaKu” (*rahmatī ghalabat ghadabī*.) Pernyataan ini sering diulang-ulang Ibn 'Arabī dalam banyak kesempatan.

<sup>4</sup> William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, 4.

Dalam dirinya sendiri setiap sesuatu mengetahui bahwa ia (sebenarnya) tidak ada, kemudian menjadi ada melalui asal-usul duniawi. Namun, dalam proses menjadi ada, kecenderungan watak sesuatu itu berbeda. Karena itu, mereka memunyai pendapat berbeda tentang Penyebab yang menyebabkan mereka ada. Dengan demikian, al-Ḥaqq (Yang Maha Benar) adalah problem pertama yang menyebabkan perbedaan di alam ini.<sup>5</sup>

Penegasan di atas menjelaskan bahwa secara ontologis Tuhan sendirilah yang menghendaki perbedaan dengan cara menciptakan segala sesuatu dalam karakter dan watak yang telah berbeda-beda sejak awal. Dārā Syikūh (1615-1659), seorang sufi masyhur dari India dan penganut paham وحدة الوجود (*waḥdah al-wujūd*), juga menegaskan hal serupa. Sebagai pengikut Ibn 'Arabī ia menyatakan bahwa Tuhan memanifestasi dalam keseluruhan yang ada; segala sesuatu memancar dariNya (*everything has emanated from Him.*) Tuhan adalah Yang Pertama sekaligus Yang Terakhir, segala sesuatu tidak akan eksis kecuali Dia.<sup>6</sup>

Bagi Ibn 'Arabī keragaman berbagai hal, termasuk perbedaan pendapat dan keyakinan bukan merupakan sumber malapetaka dan bahaya, sebab pada dasarnya semua perbedaan ini bersumber dari perbedaan تجلی الحق (*tajallī al-Ḥaqq*, penampakan diri Tuhan Maha Benar.) Sebaliknya, ia menganggap hal ini sebagai satu di antara banyak tanda bahwa rahmat Tuhan mengalahkan murkaNya, dan rahmatNya juga membimbing pada kebahagiaan tertinggi dari semua ciptaanNya. Ibn 'Arabī melanjutkan, “Ketika Tuhan adalah akar dari segala keragaman keyakinan di alam ini, dan ketika Dia yang menyebabkan eksistensi segala sesuatu di alam sesuai ketentuan tanpa terasuki oleh apapun, maka

segala sesuatu ada karena rahmatNya.”<sup>7</sup>

Membicarakan perbedaan banyak hal di alam ini, dalam sistem pemikiran sufistik Ibn 'Arabī, berarti mesti membincang konsep *tajallī* (penampakan diri);<sup>8</sup> dalam arti pembahasan *tajallī* yang menjadi sumber perbedaan banyak hal di semesta raya ini tak mungkin dihindari, keduanya terkait erat. Dalam keseluruhan sistem mistik-filosofis Ibn 'Arabī, konsep *tajallī al-Ḥaqq* merupakan teori sentral berkaitan erat dengan doktrin *waḥdah al-wujūd*, dan dengan *waḥdah al-adyān*. Doktrin *waḥdah al-wujūd* dan hubungan ontologis antara *al-Ḥaqq* dan *al-Khalq* tidak dapat dijelaskan tanpa merujuk kepada konsep ini. Bahkan *tajallī*, seperti dikatakan Toshihiko Izutsu, adalah titik sumbu pemikiran Ibn 'Arabī. Konsep *tajallī* adalah dasar pandangan dunia Ibn 'Arabī. Seluruh pemikirannya tentang struktur ontologis dunia berputar sekitar poros ini dan dengan demikian berkembang menjadi suatu sistem kosmik berskala besar. Tidak satu bagian pun dari pandangan dunianya dapat dipahami tanpa merujuk kepada konsep sentral ini. Keseluruhan falsafat Ibn 'Arabī adalah teori *tajallī*.<sup>9</sup>

Dalam seluruh proses *tajallī* di atas, terutama *tajallī syahādah*,<sup>10</sup> seorang hamba

<sup>7</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 303.

<sup>8</sup> *Tajallī* (تجلي) biasanya diterjemahkan penulis-penulis modern ke dalam bahasa Inggris dengan *self-disclosure* (penyingkapan diri, pembukaan diri), *self-revelation* (pembukaan diri, pernyataan diri), *self-manifestation* (penampakan diri) dan *theophany* (penampakan Tuhan); ke dalam bahasa Perancis dengan *devoilement* (pembukaan), *revelation* (pembukaan), *irradiation* (pemancaran, penyinaran), *theophanie* (penampakan Tuhan), *epiphanie divine* (penampakan Tuhan) dan *manifestation* (penampakan.) Sinonim yang digunakan Ibn 'Arabī untuk *tajallī* adalah *fayḍ*, ظهور (emanasi, pemancaran, pelimpahan), *zuhūr*, تظهور (pemunculan, penampakan, kelahiran), *tanazzul*, تنزل (penurunan, turun), dan *fathḥ*, فتح (pembukaan.) Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī: Waḥdah al-Wujūd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 57.

<sup>9</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Los Angeles: University of California Press, 1983), 152.

<sup>10</sup> Menurut Ibn 'Arabī Allah memunyai dua

<sup>5</sup> Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*, ed. Maḥmūd Maṭrajī, 8 volume (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), vol. VI, 303. Selanjutnya disingkat *Futūḥāt*.

<sup>6</sup> Muḥammad Dārā Shikūh, *Majma-ul-Bahrain or The Mingling of The Two Oceans: Text and Translation*, terj. M. Mahfuz-Ul-Haq (New Delhi: Adam Publisher, 2006), 37.

kemudian merespon manifestasiNya sesuai dengan kapasitas pengetahuannya. Kapasitas pengetahuan itu tergantung kepada 'kesiapan patikular' (*al-isti'dād al-juz'ī*) masing-masing individu sebagai bentuk penampakan 'kesiapan universal' (*al-isti'dād al-kullī*) atau 'kesiapan azali' (*al-isti'dād al-'azalī*) yang telah ada sejak azali dalam 'entitas-entitas permanen' (*al-a'yān al-tsābitah*), yang merupakan bentuk penampakan diri (*tajallī*) *al-Haqq*. Tuhan menampakkan diriNya kepada hambaNya sesuai dengan kesiapan sang hamba untuk mencapai pengetahuan tentangNya, yang akhirnya Dia 'dipersepsi' atau 'dibatasi' sesuai dengan pengetahuan yang dimilikinya. Tuhan memberikan kesiapan (*al-isti'dād*) sesuai dengan firmanNya dalam surat Tāhā/20: 50.<sup>11</sup> Tuhan mengangkat selubung atau tirai (*hijāb*) antara Dia dan hambaNya, lalu sang hamba melihatNya dalam bentuk kepercayaanNya.<sup>12</sup> Jadi, Tuhan yang ia saksikan adalah Tuhan dalam kepercayaanNya sendiri.<sup>13</sup>

Dalam konteks pluralitas agama, penjelasan Ibn 'Arabī tentang seluk beluk *tajallī* memunculkan pemahaman aksiomatik bahwa keragaman agama merupakan konsekuensi alamiah dari ketakterbatasan penampakan diri Tuhan. Seperti telah disinggung bahwa Tuhan Yang Esa atau Esensi Yang Satu merupakan penyebab berbedanya keyakinan-keyakinan (*mu'taqadāt*) yang beragam. Tetapi dapat pula dikatakan bahwa keyakinan

tipe *tajallī*: *tajallī ghayb* (تجلی غیب) dan *tajallī syahādah* (تجلی شهادة). Pada *tajallī ghayb*, Tuhan masih memertahankan bahwa Dia adalah Esa dan Satu. Dia masih gaib dan belum dapat dilihat oleh entitas apapun. Pada *tajallī syuhūdī* atau *syahādah*, Dia dapat dipersepsi oleh alam secara nyata. Lih. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, ed. Abū al-'Alā 'Affī (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980), vol. I, 120-21; 'Affī, "Ta'liqāt," dalam Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. II, 145; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī*, 63-4; cf. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 43-4.

<sup>11</sup> Ayat itu berbunyi, "Dia memberi setiap sesuatu bentuk kejadiannya."

<sup>12</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 121.

<sup>13</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), 97.

yang beragam itu pulalah yang mewajibkan Tuhan ber-*tajallī* dalam bentuk beraneka.<sup>14</sup> Jadi ini seperti hubungan yang tiada akhir atau siklus tiada akhir antara *tajallī* Tuhan dengan keyakinan yang dianut manusia. Dari sisi makhluk, kemajemukan agama dan keyakinan merupakan tahapan simultan dari 'kesiapan' (*al-isti'dād*) atau 'daya terima' (*qabūl*) tiap-tiap makhluk atau tiap dunia fenomenal untuk menjadi *maḥall* (lokus, wadah) dari penampakanNya.<sup>15</sup> Dengan kata lain, kemajemukan agama yang ada di dunia fenomenal merupakan konsekuensi langsung dari perbedaan 'kesiapan' atau kapasitas makhluk untuk menerima *tajallī*-Nya. Jadi, ketika Tuhan menampakkan diri, ukuran bahwa sesuatu menerima penampakanNya akan ditentukan oleh 'kesiapannya' untuk menampungnya.

Ibn 'Arabī mengaitkan *tajallī* dengan syari'at para nabi dan rasul. *Tajallī* mesti beraneka yang penyebabnya adalah perbedaan syari'at. Syari'at adalah sebuah jalan yang menyampaikan manusia kepada Tuhan. Dan karena syari'at berbeda-beda maka *tajallī*-Nya mesti beragam seperti beragamnya pemberian Tuhan. Bentuk-bentuk syari'at yang beragam tak lain disebabkan perbedaan hubungan-hubungan ketuhanan (*al-nisab al-ilāhiyyah*.) Satu umat memiliki hubungan ketuhanan yang berbeda dari umat yang lain karena syari'atnya memang berbeda satu sama lain.<sup>16</sup> Jadi, bagi Ibn 'Arabī, proses *tajallī* tak dapat dipisahkan dari respon manusia. Ada interaksi antara *tajallī* dan respon; interaksi itu menghasilkan satu bentuk *i'tiqād* (aqidah) selalu berkesesuaian dengan *tajallī*-Nya. Karena itu bagi *Syaykh* (panggilan lain untuk Ibn 'Arabī), seseorang yang meyakini Tuhan

<sup>14</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. I, 302-03.

<sup>15</sup> Kata kerja *yaqbal* dan *maṣdar*-nya *al-qabūl* serta kata *al-isti'dād* dalam konteks *tajallī* disebut Ibn 'Arabī dalam banyak tempat pada *Futūḥāt* dan *Fuṣūṣ*. Pada *Futūḥāt* misalnya disebut dalam vol. I, 641-2, 645-6; vol. IV, 338, 434, 441; vol. V, 254, 516. Pada *Fuṣūṣ* misalnya disebut dalam vol. I, 120-1.

<sup>16</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. I, 603.

itu berbentuk alam atau dalam bentuk lainnya sesuai dengan yang diyakininya, maka Tuhan ber-*tajallī* sesuai dengan keyakinan orang tersebut.<sup>17</sup> Dan karena masing-masing *tajallī* Tuhan adalah satu dan tidak pernah berulang, maka dapat dikatakan masing-masing agama adalah satu dan bersifat eksklusif; berbeda satu sama lain.<sup>18</sup> Tetapi, perbedaan itu tidak bersifat mutlak, karena satu sama lain, secara esensial, juga memiliki hubungan, titik temu, bahkan kesatuan.

Respons manusia terhadap penampakan Diri Tuhan, seperti telah disinggung, akan sangat bergantung atau disesuaikan dengan kapasitas 'kesiapan' (*al-isti'dād*) atau 'daya terima' (*al-qabūl*.) Dengan kata lain, manusia merespon sesuai dengan kapasitas pengetahuan dan pengalamannya, yang kemudian melahirkan keyakinan (*aqidah*, *i'tiqād*) atau kepercayaan (*īmān*) akan Tuhan. Dalam konteks ini, Ibn 'Arabī sering mengutip pendapat imam Junayd (w. 910), seorang guru sufi masyhur dari Baghdad, yang memiliki metafora bahwa warna air tergantung pada warna wadah atau bejananya.<sup>19</sup> Menurut Syafa'atun, kecintaan Ibn 'Arabī terhadap metafora air ini tidak menunjukkan bahwa ia memandang semua agama memiliki makna yang sama. Interpretasi *Shaykh* terhadap metafora air yang dibuat oleh Junayd adalah sebuah penegasan bahwa jika air merepresentasikan wujud Tuhan, maka keaneragaman agama direpresentasikan oleh warna atau warna-warna bejananya. Karena itu, warna atau warna-warna secara langsung berkaitan dengan 'kesiapan' agama tertentu untuk menerima manifestasi tertentu dari *al-Haqq*. Pada gilirannya, akan terlihat ada beberapa agama yang mungkin bersifat monokromatik atau memiliki warna sangat

terbatas atau bahkan kabur. Ada agama-agama lain mungkin memiliki warna-warna yang lebih jelas, tetapi semuanya memunyai kualitas yang sama. Yang lain lagi mungkin memunyai warna-warna, tetapi dengan nada atau kualitas berbeda-beda, dan begitu seterusnya.<sup>20</sup> Interpretasi Syafa'atun ini kiranya didasarkan pula pada pernyataan lain Ibn 'Arabī bahwa Dia yang menampakkan diriNya, dalam arti Dia dalam diriNya sendiri adalah Esa dalam entitas, tetapi yang menampakkan diri, maksudnya adalah bentuk-bentuknya (misalnya keragaman agama) adalah beragam tergantung kepada kesiapan wadah untuk menerima *tajallī*-Nya tersebut.<sup>21</sup>

Maka ketika Tuhan menurunkan wahyu sebagai salah satu bentuk wujud *tajallī*-Nya, niscaya terjadi adalah keragaman bentuk-bentuk wahyu (parsial) itu sesuai dengan kemajemukan konteks tempat wahyu itu turun. Dalam konteks ini, Ibn 'Arabī menjelaskan persepsi tradisionalnya bahwa syari'at yang sampai kepada nabi terkait dengan unsur waktu dan tempat karena itu perbedaan menjadi tak terelakkan. Hal itu wajar karena agama turun bukan di ruang yang hampa sejarah. Syari'at agama biasanya hadir sebagai respons terhadap situasi dan kondisi zaman. Hassan Hanafi, seorang intelektual Muslim kenamaan dari Mesir, menyatakan bahwa wahyu bukanlah sesuatu yang berada di luar konteks yang kokoh tak berubah, melainkan berada dalam konteks yang mengalami perubahan demi perubahan.<sup>22</sup> Karena itu, keragaman ras, bangsa, suku bahkan perbedaan ruang dan waktu meniscayakan adanya perbedaan syari'at. Sejauh menyangkut aturan-aturan rinci, tak mungkin ada ajaran tunggal dan

<sup>17</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 212.

<sup>18</sup> Syafa'atun Almirzanah, *Paths to Dialogue: Learning from Great Masters* (Herndon: USA: IIT, 2009), 93; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. I, 603.

<sup>19</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 225-26; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. I, 641-42.

<sup>20</sup> Syafa'atun Almirzanah, *Paths to Dialogue: Learning from Great Masters*, 91.

<sup>21</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. I, 646; Syafa'atun, *Paths to Dialogue: Learning from Great Masters*, 91.

<sup>22</sup> Hassan Hanafi, *Dirāsāt Islāmiyyah* (Kairo: Maktabah al-Anjalu al-Miṣriyyah, t.th.), 71.

universal yang bisa dipakai di setiap masa, situasi, dan kondisi.<sup>23</sup>

### Satu Tuhan Banyak Nama

Dalam perspektif falsafat perennial, manusia, dalam sejarahnya, menyebut Tuhan Yang Esa dan Mutlak itu dengan berbagai nama dan istilah, namun secara substansial, beragam nama itu menunjuk kepada Zat yang sama. Tuhan sebagai wujud Absolut sekaligus Dia Yang Dikenal inilah yang dijadikan obyek pujaan karena fungsi dan posisiNya yang diyakini oleh manusia sebagai pencipta dan penguasa jagad semesta ini. Dari sisi *tanzīh*, Tuhan diyakini sebagai yang teramat jauh, bahkan tidak terjangkau (*transcendent*), namun pada level *tasybīh*, Dia juga sekaligus berada bersama manusia, di sini, bahkan di dalam diri manusia (*immanent*). Karena Yang Satu dan Absolut itu tidak mungkin ditaklukkan oleh kapasitas nalar manusia yang amat terbatas, maka Dia ditangkap kehadiranNya (penampakanNya) melalui simbol-simbol atau nama-nama yang kemudian disakralkan sehingga di mata manusia lalu muncul bentuk tuhan-tuhan yang plural.<sup>24</sup>

Dalam teologi klasik Islam terjadi perdebatan di antara ahli-ahlinya, apakah 'Nama' (*name*, Arab: *ism*) identik dengan 'yang diberi nama' (*object named*, *al-musammā*.) Bagi Ibn 'Arabī, nama dan yang diberi nama adalah sama pada satu sisi, namun sekaligus juga berbeda pada sisi lain. Ibn 'Arabī berargumen mengapa Nama dan yang diberi nama adalah satu dan sama, adalah karena nama-nama Tuhan yang selalu merujuk kepada Yang Absolut sesungguhnya tak lain adalah objek yang diberi nama yakni Esensi atau Zat dari Yang

Absolut itu sendiri. Setiap nama adalah aspek atau bentuk khusus dari Yang Absolut dalam manifestasiNya. Dalam pengertian ini, setiap nama sesungguhnya identik dengan Yang Esensi (zat.) Semua nama Tuhan adalah realitas-realitas dari hakikat hubungan-hubungan (antara Tuhan dan alam.) Dalam konteks ini, semua nama adalah keseluruhan Esensi Tuhan itu sendiri jika dilihat dari sudut berbagai hubungan khusus yang ditimbulkan dari fenomena penampakan diri Tuhan.<sup>25</sup>

Hubungan-hubungan Yang Absolut dengan alam sesungguhnya tidak terbatas, karena itu dalam terminologi Ibn 'Arabī, bentuk-bentuk yang menunjukkan penampakan diri Tuhan juga tidak terbatas jumlahnya. Maka, nama-nama Tuhan juga sesungguhnya tidak terbatas, meskipun nama-nama itu dapat diklasifikasikan dan direduksi pada jumlah nama-nama pokok dan mendasar, misalnya al-Qur'an menyebutkan 99 nama Tuhan, yang kemudian dikenal dengan *al-Asmā' al-Husnā*.<sup>26</sup>

Nama-nama itu, apakah terbatas atau tidak jumlahnya, dapat dianggap berdiri sendiri dan selalu merujuk kepada esensinya masing-masing. Dengan kata lain, nama-nama itu dapat dianggap sebagai nama-nama yang berdiri sendiri-sendiri (independen satu sama lain) yang memiliki Realitas (*ḥaqīqah*) masing-masing dan berbeda satu sama lain. Dalam hal inilah, nama adalah berbeda dari obyek yang diberi nama.<sup>27</sup> Ibn 'Arabī menjelaskan poin penting ini dengan merujuk kepada seorang tokoh sufi dari Andalusia, Qāsim Ibn Qasī,

وقد أشار أبو القاسم بن قسي في خلعه إلى هذا بقوله: إن كل اسم ألهي يتسمى بجميع الأسماء

<sup>23</sup> Abd. Moqsih Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama, Membangun Toleransi Berbasis Al-Qur'an* (Depok: KataKita, 2009), 166.

<sup>24</sup> Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan: Perspektif Filsafat Perennial* (Jakarta: Gramedia, 2003), 69-70.

<sup>25</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 99.

<sup>26</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 99.

<sup>27</sup> Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*, 100.

الإلهية وينعت بها. وذلك أن كل إسم يدلّ على الذات وعلى المعنى الذى سيق له ويطلبه. فمن حيث دلالاته على الذات له جميع الأسماء، ومن حيث دلالاته على المعنى الذى ينفرد به، يتميز عن غيره كالربّ والخالق والمصوّر إلى غير ذلك. فالإسم المسمّى من حيث الذات، والإسم غير المسمّى من حيث ما يختصّ به من المعنى الذى سيق له

Inilah yang dimaksud oleh Abū al-Qāsim Ibn Qasī ketika ia mengatakan dalam karyanya Khal' al-Na'layn (Melepaskan Dua Sandal) bahwa setiap nama Tuhan mengandung dalam dirinya semua nama Tuhan dan semua sifat-sifatNya. Yang demikian itu karena setiap nama menunjuk kepada dua hal, yakni Esensi (Zat, dari nama itu) dan arti khusus yang dituntutnya. Dari segi penunjukan nama itu kepada zat, maka terkandung di dalamnya semua nama-nama. Namun dari segi artinya yang berdiri sendiri (unik), ia berbeda dari semua nama lain, seperti nama al-Rabb, Pencipta, Pembuat bentuk dan lain-lain. Maka nama adalah sama dengan obyek yang dinamai dari segi zat, tetapi ia berbeda dari obyek yang dinamai dari segi arti khusus yang dikandungnya.<sup>28</sup>

Dari pernyataan Ibn 'Arabī ini, setidaknya ada dua pengertian yang dapat dipahami. *Pertama*, setiap nama adalah satu dan sama dengan nama-nama lain sejauh nama-nama itu merujuk kepada Esensi (zat) yang sama, meskipun nama-nama itu menampakkan kontradiksi seperti 'Yang Maha Pemaaf' dan 'Yang Maha Pendendam,' 'al-Zāhir' (الظاهر) dan 'al-Bāṭin', (الباطن) 'al-Awwal' dan 'al-Ākhir' (الأخر) Mereka semua ini adalah identik satu sama lain. *Kedua*, sebaliknya, setiap nama adalah independen, berdiri sendiri, memiliki realitas masing-masing yang berbeda satu sama lain. Misalnya, al-Zāhir berbeda dari al-Bāṭin, al-Awwal juga berbeda dari al-Ākhir. Pengertian *pertama* menunjukkan bahwa nama-nama mengandung

kesatuan (*aḥadiyyah*), sedangkan pengertian *kedua* menunjukkan bahwa nama-nama itu mengandung keanekaan (*katsrah*.) Dengan kata lain, nama-nama Tuhan mengandung keesaan dan keanekaan sekaligus.

Bagi Ibn 'Arabī, keesaan Tuhan dari segi zatNya bebas dan bersih dari *al-katsrah*, namun sekaligus juga keesaanNya dari segi nama-namaNya mengandung *al-katsrah*. Ibn 'Arabī menyebut, "Tuhan pada diriNya sendiri hanya memiliki keesaan Yang Esa (*aḥadiyyah al-aḥad* الأحد), namun dari segi nama-namaNya Ia memiliki keesaan keanekaan (*aḥadiyyah al-katsrah*.)<sup>29</sup> Dengan kata lain, keesaan Allah dari segi nama-nama ilahiah yang membutuhkan makhluk adalah keesaan keanekaan, dan keesaan Allah dari segi ketidakbutuhan kepada makhluk dan nama-nama adalah keesaan entitas. Keduanya disebut dengan Nama Yang Esa.<sup>30</sup>

Frithjof Schuon, ahli metafisika pengikut Ibn 'Arabī, ketika berbicara mengenai Yang Satu dan yang banyak, menjelaskan bahwa pernyataan لا إله إلا الله (*lā ilāha illā Allāh*: tiada tuhan kecuali Allah), berarti yang ada (hakiki) hanya Tuhan. Sebagai konsekuensinya, segala sesuatu adalah Tuhan, namun kita sebagai ciptaan melihat keragaman (*multiple*) di dunia ini padahal yang ada hanyalah Satu-Satunya Realitas. Pluralitas atau keragaman tidak bertentangan dengan Kesatuan (*Unity*), melainkan berada

<sup>29</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 302.

<sup>30</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ* 105, Istilah-istilah ini disebut Ibn 'Arabī secara terpisah-pisah dalam *al-Futūḥāt*. Keesaan Tuhan dari segi zatNya, yang tidak membutuhkan alam dan nama-nama, disebut 'keesaan entitas' (*aḥadiyyah al-'ayn*), 'keesaan zat' (*aḥadiyyah al-dzāt*), 'keesaan Yang Esa' (*aḥadiyyah al-aḥad*), dan 'perpaduan dari perpaduan' (*jam' al-jam'*.) Adapun keesaan Tuhan dari segi nama-namaNya yang mengandung keanekaan dinamakan 'keesaan keanekaan' (*aḥadiyyah al-katsrah*), 'keesaan perbedaan' (*aḥadiyyah al-tamyiz*), 'keesaan perpaduan' (*aḥadiyyah al-jam'*), 'keesaan nama-nama' (*aḥadiyyah al-asmā'*), 'keesaan' (*al-wāḥidiyyah*), dan 'stasiun perpaduan' (*maqām al-jam'*.) Lih. Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabī*, 103.

<sup>28</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 79-80; cf. Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism*, 100.

di dalamNya dan tidak mendampingiNya atau berdampingan denganNya (*it is within it and not alongside it.*)<sup>31</sup>

Bagi Schuon, keragaman sebagai ‘yang banyak’ adalah aspek luar (*outward aspect*) alam ini, yang keberadaannya amat penting demi melihat fenomena menurut realitas terdalam (*inward reality*) dari keragaman itu, yang menyebabkan lahirnya bermacam-macam jenis dan bentuk yang berbeda sebagai manifestasi dari Yang Satu (*the One.*)<sup>32</sup> Dengan kata lain, tanpa keragaman atau ‘yang banyak,’ realitas terdalam dari Yang Satu atau hakikat ketuhanan tak akan diketahui oleh ciptaan (makhluk.)

Konsep Ibn ‘Arabī tentang Yang Satu (*al-wāḥid, the One*) dan yang banyak (*al-katsīr, the Many*) ini sesungguhnya identik dengan pandangan sufistiknya tentang *tajallī*. Yang Satu itu ber-*tajallī* menjadi banyak, bahkan *tajallī*-Nya tak terbatas, tak dapat dihitung oleh akal, batasan dan hitungan manusia. Bagi Ibn ‘Arabī, *tajallī*-Nya yang banyak di dunia fenomenal sesungguhnya tetap berada dalam satu Esensi. Begitu pula, nama-nama Tuhan yang banyak sesungguhnya pasti kembali kepada Esensi Yang Satu.<sup>33</sup> Dalam konteks ini, dapatlah dikatakan bahwa setiap umat beragama yang beragam memiliki nama-nama khusus ketika menyebutNya atau menyeruNya. Nama-nama yang dikenal umat manusia semisal *God, Lord, Yahweh, Tuhan Bapa, Allah, Gusti, Sang Hyang Widi Wasa, Thian, Brahman,*<sup>34</sup> Tao dan lain-lain, jika mengikuti sistem ontologis Ibn ‘Arabī,

<sup>31</sup> Frithjof Schuon, “The Quintessential Esoterism of Islam,” dalam Jean Louis Michon and Roger Gaetani, ed., *Sufism: Love and Wisdom* (Bloomington: World Wisdom, Inc., 2006), 258-9.

<sup>32</sup> Frithjof Schuon, “The Quintessential Esoterism of Islam,” 259.

<sup>33</sup> Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 124 & 177.

<sup>34</sup> Dalam tradisi Hindu, tepatnya seperti di jelaskan dalam Rig Veda, ada ungkapan: “Tuhan Yang Maha Benar adalah Esa, orang-orang bijak menyebutNya dengan banyak nama.” Lih. Diana L. Eck, *Encountering God: A Spiritual Journey from Bozeman to Banaras* (Boston: Beacon Press, 1993), 54 & 63.

maka nama-nama tersebut adalah satu dan sama sejauh merujuk kepada EsensiNya atau zatNya.<sup>35</sup> Dari segi penunjukan Esensi ini, nama-nama itu mengandung keesaan (*aḥadiyyah.*) Namun sejauh nama-nama itu menunjukkan pengertian, kualitas atau realitas masing-masing, maka nama-nama itu adalah banyak dan beraneka. Dari segi penunjukan makna dan kualitas yang berbeda-beda ini, nama-nama mengandung keanekaan (*katsrah.*)

### Jalan-Jalan Menuju Tuhan

Dalam tradisi agama-agama dunia, agama biasa dimaknai sebagai jalan: jalan menuju Tuhan. Karena itu pluralitas agama berarti kenyataan yang menegaskan ada banyak jalan menuju Tuhan. Al-Qur’ān sendiri sering menyebut istilah (*syir’ah*),<sup>36</sup> (*sabīl*)<sup>37</sup> atau

<sup>35</sup> Namun penting juga diperhatikan bahwa bagi Ibn ‘Arabī sendiri, sebagai alim Muslim, kata *Allah* adalah nama yang paling besar dan mencakup (semua nama.) Karena itu Dia memiliki arti-arti semua nama ilahi. *Allah* adalah kumpulan realitas-realitas dari nama-nama ilahi keseluruhannya. *Allah* adalah yang mencakup nama-nama yang saling berlawanan dan yang tidak saling berlawanan sekaligus. *Allah* adalah nama yang menunjukkan Tuhan, baik dari segi zatNya maupun dari segi nama-namaNya sekaligus. Lih. Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 46, 2121; vol. VII, 224. Lih. juga Su’ād al-Ḥakīm, *al-Mu’jam al-Ṣūfi: al-Ḥikmah fi al-Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dandarrah, 1401/1981), 79; Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabī*, 117.

<sup>36</sup> Seperti disebut dalam Q.s. al-Mā’idah/5: 48.

“Untuk tiap-tiap umat di antara kamu, Kami berikan jalan dan metode (aturan hidup.) Sekiranya Allah menghendaki, niscaya kamu dijadikan satu umat saja, tetapi Allah hendak menguji kamu terhadap pemberianNya kepadamu, maka berlomba-lombalah kamu (dalam berbuat) kebaikan. Hanya kepada Allahlah kamu kembali, lalu diberitahukan kepadamu apa yang telah kamu perselisihkan itu”

<sup>37</sup> Misalnya disebut dalam Q.s. Ālu ‘Imrān/3: 75;

“Dan di antara ahli kitab ada orang yang jika kamu memercayakan kepadanya harta yang banyak, dikembalikannya kepadamu; dan di antara mereka ada orang yang jika kamu memercayakan kepada mereka satu dinar, tidak dikembalikannya kepadamu kecuali jika kamu selalu menagihnya. Yang demikian itu lantaran mereka mengatakan, “Tidak ada dosa bagi kami sabīl (menjadi jalan) terhadap orang-orang ummī.” Dan mereka sebenarnya berkata dusta terhadap



Allah, padahal mereka mengetahui.”

atau dalam al-An‘ām/6: 55;

“Dan demikianlah Kami terangkan ayat-ayat al-Qur‘ān, supaya jelas sabīl (jalan) orang-orang yang saleh, dan supaya jelas pula sabīl (jalan) orang-orang yang berdosa.”

atau dalam al-Baqarah/2: 154

“Dan janganlah kamu mengatakan terhadap orang-orang yang gugur di jalan Allah (sabilillāh) bahwa mereka itu mati, bahkan sebenarnya mereka itu hidup, tetapi kamu tidak menyadarinya.”

atau dalam al-Baqarah/2: 190

“Dan perangilah di jalan Allah (sabilillāh) orang-orang yang memerangi kamu, tetapi janganlah kamu melampaui batas, karena sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang melampaui batas.”

atau dalam al-Baqarah/2: 195

“Dan belanjakanlah harta bendamu di jalan Allah (sabilillāh), dan janganlah kamu menjatuhkan dirimu sendiri ke dalam kebinasaan, dan berbuat baiklah, karena sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang berbuat baik.”

atau dalam al-Baqarah/2: 217, 218.

“Mereka bertanya kepadamu tentang berperang pada bulan Ḥarām. Katakanlah, “Berperang dalam bulan itu adalah dosa besar; tetapi menghalangi (manusia) dari jalan Allah (sabilillāh), kafir kepada Allah, (menghalangi masuk) Masjid al-Ḥarām dan mengusir penduduknya dari sekitarnya adalah lebih besar dosanya di sisi Allah.” Dan berbuat fitnah lebih besar (dosanya) daripada membunuh. Mereka tidak henti-henti memerangi kamu sampai mereka (dapat) mengembalikan kamu dari agamamu (kepada kekafiran), seandainya mereka sanggup. Barangsiapa murtad di antara kamu dari agamanya, lalu Dia mati dalam kekafiran, maka mereka itulah orang sia-sia amalannya di dunia dan di akhirat, dan mereka itulah penghuni neraka, mereka kekal di dalamnya. Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Kata ini dengan berbagai variasinya disebut al-Qur‘ān sekitar 169 kali. Lih. Fayḍ Allah al-Ḥasanī al-Maqdisī, *Fath al-Rahmān li Tālib al-Āyāt al-Qur‘ān* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 161-2.

(subul),<sup>38</sup> (ṭarīqah),<sup>39</sup> (mansak)<sup>40</sup> dan (ṣirāt)<sup>41</sup>

<sup>38</sup> Misalnya disebut dalam Q.s. al-Mā‘idah/5: 16;

“Dengan kitab itulah Allah menunjuki orang-orang yang mengikuti keridaanNya ke jalan-jalan (subul) keselamatan, dan (dengan kitab itu pula) Allah mengeluarkan orang-orang itu dari gelap gulita kepada cahaya yang terang benderang dengan seizinNya, dan menunjuki mereka ke jalan yang lurus.”

atau dalam al-An‘ām/6: 153;

“Dan bahwa (yang Kami perintahkan ini) adalah jalanKu yang lurus, maka ikutilah Dia, dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (subul) yang lain, karena jalan-jalan itu menceraiberaikan kamu dari jalanNya (sabilih); yang demikian itu diperintahkan Allah.”

atau dalam Tāhā/20: 53;

“Yang telah menjadikan bagimu bumi sebagai hamparan dan yang telah menjadikan bagimu di bumi itu jalan-jalan (subul), dan menurunkan dari langit air hujan. Maka Kami tumbuhkan dengan air hujan itu berjenis-jenis dari tumbuh-tumbuhan yang bermacam-macam.”

<sup>39</sup> Seperti disebut dalam Q.s. al-Jinn/72: 16.

“Dan bahwasanya jikalau mereka tetap berjalan lurus di atas jalan (ṭarīqah) itu, benar-benar Kami akan memberi minum kepada mereka air yang segar.”

<sup>40</sup> Misalnya disebut dalam Q.s. al-Ḥajj/22: 34

“Dan bagi tiap-tiap umat telah Kami ciptakan mansak (cara) penyembelihan kurban, supaya mereka menyebut nama Allah terhadap binatang ternak yang telah dirizkikan Allah kepada mereka. Maka Tuhanmu ialah Tuhan Maha Esa, karena itu berserah dirilah kamu kepadaNya, dan berilah kabar gembira kepada orang-orang yang tunduk patuh (kepada Allah.)”

atau dalam Q.s. al-Ḥajj/22: 67;

“Bagi tiap-tiap umat telah Kami tetapkan mansak (cara, jalan) tertentu yang mereka lakukan. Maka janganlah sekali-kali mereka membantah kamu dalam urusan (syari‘ah) ini dan serulah kepada Tuhanmu. Sesungguhnya kamu benar-benar berada pada jalan yang lurus.”

atau dalam al-Baqarah/2: 200.

Apabila kamu telah menyelesaikan ibadah hajimu, maka berdzikirlah dengan menyebut Allah, sebagaimana kamu menyebut-nyebut (membangga-banggakan) nenek moyangmu, atau bahkan berdzikirlah lebih banyak dari itu. Maka di antara manusia ada orang yang bendoa, “Ya Tuhan kami, berilah kami (kebaikan) di dunia,” dan Tiadalah baginya bahagian (yang menyenangkan) di akhirat.”

<sup>41</sup> Misalnya dalam Q.s. al-Fātiḥah/1: 6-7;

Dengan menyebut nama Allah Maha Pemurah lagi Maha Penyayang

Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam  
Maha Pemurah lagi Maha Penyayang  
yang menguasai di Hari Pembalasan

dalam konteks jalan-jalan yang ditempuh manusia menuju Tuhan. Kata atau istilah ini mengimplikasikan bahwa 'jalan dalam beragama' tidak hanya satu tetapi beragam. Jalan menuju Tuhan memang hanya satu, yaitu jalan lurus (*al-sīrāt al-mustaqīm*), tetapi jalurnya banyak. Karena itu, ada banyak jalan menuju Tuhan.<sup>42</sup> Namun demikian, pernyataan al-Qur'ān tentang jalan biasanya dibarengi dengan penegasan tentang jalan yang lurus dan jalan yang diberi nikmat, yakni jalan-jalan yang mesti ditempuh kaum beriman, dan sebaliknya, yakni jalan yang dimurkai, jalan yang sesat dan jalan-jalan lain yang mesti dihindari kaum yang mendambakan kebahagiaan hakiki.

Kaum sufi juga mengakui ada banyak jalan menuju Tuhan. Abū Sa'īd b. Abū al-

---

*Hanya Engkaulah Kami sembah, dan hanya kepada Engkaulah Kami meminta pertolongan  
Tunjukilah Kami jalan lurus (yaitu)  
Jalan orang-orang telah Engkau beri nikmat,  
bukan jalan mereka yang dimurkai dan  
bukan pula jalan mereka yang sesat  
atau dalam Ālu 'Imrān/3: 51;  
"Sesungguhnya Allah, Tuhanku dan Tuhanmu,  
karena itu sembahlah Dia. Inilah jalan lurus."  
atau dalam Yā Sīn/36: 61;  
"Dan hendaklah kamu menyembahKu. Inilah  
jalan lurus."*

atau dalam al-Baqarah/2: 142.

*"Orang-orang yang kurang akal di antara manusia akan berkata, "Apakah yang memalingkan mereka (umat Islam) dari kiblatnya (Bayt al-Maqdis) yang dahulu mereka telah berkiblat kepadanya?" Katakanlah, "Kepunyaan Allahlah timur dan barat, Dia memberi petunjuk kepada siapa yang dikehendakiNya ke jalan lurus."*

Kata ini dengan berbagai variasinya disebut al-Qur'ān sekitar 45 kali. Lih. Fayḍ al-Maqdisī, *Fath al-Rahmān*, 196.

<sup>42</sup> Menurut Nasr, setiap agama yang integral harus menawarkan kepada pengikutnya tidak hanya petunjuk yang benar untuk hidup di dunia ini serta harapan tentang visi yang penuh kebahagiaan tentang alam berikutnya, melainkan juga sarana (jalan) untuk mencapai visi tersebut yang harus dijalani dalam kehidupan ini. Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth: Mereguk Sari Tasawuf*, terj. Yuliani Liputo (Bandung: Mizan, 2010), 138. Dalam kenyataan historis seluruh agama memang telah menawarkan atau membentangkan bentuk-bentuk jalan (doktrin dan ritus) untuk mencapai Tuhan dan kebahagiaan abadi.

Khayr (967-1049), seorang guru sufi agung dari Khurāsān (Iran), pernah berdendang, "Ada seribu jalan, menurut catatan lain, jalan itu sebanyak partikel yang ada di dunia ini, namun jalan yang terpendek, terbaik dan termudah menuju Tuhan adalah memberi kenyamanan kepada orang lain."<sup>43</sup> Bagi Abū Sa'īd, ibadah sosial merupakan jalan yang terindah menuju Tuhan. Dalam irama serupa Ibn 'Arabī juga menyebut bahwa jalan-jalan (*turuq*) menuju Tuhan jumlahnya sebanyak nafas-nafas yang melekat pada seluruh makhluk; setiap hembusan nafas, yang bermakna setiap jalan, sesungguhnya keluar dari hati. Hati, dalam konteks jalan ini, adalah wadah bagi keyakinan (*i'tiqād*) terhadap Tuhan. Seluruh keyakinan manusia bersemayam di hati ini. Bagi Ibn 'Arabī, jika seseorang menjadikan waktu (*dahr*) sebagai sesembahannya atau aqidahnya (maksudnya kaum materialis), maka ia akan sampai kepada Tuhan dari penampakan (*tajallī*) namaNya, *al-dahr*.

Jadi, pada sisi ini, Ibn 'Arabī mengaitkan pandangannya tentang jalan (menuju Tuhan) dengan gagasan sufistiknya mengenai *tajallī asmā'*. Karena itu, lanjut Ibn 'Arabī, jika seseorang meyakini paham naturalisme sebagai tuhanNya, maka Tuhan menampakkan diriNya kepada yang bersangkutan dalam bentuk alam. Demikianlah, Tuhan akan ber-*tajallī* kepada setiap apa yang menjadi keyakinan/aqidah makhluk.<sup>44</sup> Aqidah dalam hubungannya sebagai jalan (manusia) menuju Tuhan. Dari penjelasan *Shaykh*, kita memahami ada interaksi antara *tajallī* dan respon manusia. Interaksi itu menghasilkan suatu bentuk keyakinan (aqidah) yang selalu berkesesuaian dengan *tajallī*-Nya.

Namun, pada sisi lain, pandangan

---

<sup>43</sup> Javad Nurbakhsh, "The Key Features of Sufism in the Early Islamic Period," dalam Leonard Lewisohn (ed.), *The Heritage of Sufism: Classical Persian Sufism from its Origin to Rumi (700-1300)* (Oxford: Oneworld, 1999), xxvi.

<sup>44</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 212.

Ibn 'Arabī tentang jalan sesungguhnya berhubungan erat dengan gagasan teologisnya mengenai perintah *takwīnī* dan *taklīfī* serta klaim identitasnya sebagai 'Muslim formal' yang menyatakan hanya jalan (*syarī'ah*) Islamlah yang dapat mengantarkan seorang hamba kepada Tuhan dengan mudah, ringan dan penuh cahaya serta kebahagiaan. Surat al-Fātiḥah, misalnya—yang membahas tentang jalan, yakni (1) jalan lurus (*al-ṣirāt al-mustaqīm*), yaitu jalan orang-orang diberi nikmat, (2) jalan mereka yang dimurkai, dan (3) jalan mereka yang sesat—dari sudut perintah *takwīnī*, semua jalan adalah lurus dan baik, karena semua adalah ciptaanNya, berasal dariNya. Dari sudut perintah ini, tak ada jalan tak lurus dan tak ada jalan tak mengantarkan makhluk kepada Tuhan. Namun, dari sudut perintah *taklīfī*, hanya jalan yang disebut pertama saja (yakni *al-ṣirāt al-mustaqīm*) yang benar-benar merupakan jalan lurus.<sup>45</sup>

Selanjutnya, menurut Ibn 'Arabī, jalan-jalan menuju Tuhan terdiri dari lima jalan. Pertama jalan Allah *صراط الله* (*ṣirāt Allah*), yakni jalan umum yang terkandung di dalamnya segala jalan yang menyampaikan kepada Tuhan, baik berupa syari'at Ilahi maupun hasil konstruksi pemikiran rasional; semuanya akan sampai kepada Tuhan. Namun, dengan sebab jalan ini ada yang mendapat kenikmatan dan ada pula yang mendapat kesengsaraan.<sup>46</sup> Inilah jalan umum sebagaimana yang dikatakan oleh para kekasih Allah bahwa jalan menuju Tuhan amat banyak sebanyak nafas makhluk. Jalan-jalan ini berhubungan erat dengan segala macam penampakan (*tajalliyyāt*) nama dan sifat Tuhan seperti yang telah dijelaskan. Di jalan umum ini, jika sang hamba mengikuti perintah Tuhan, ia akan selamat dan bahagia. Sebaliknya, jika ia enggan mengikuti semua

perintah dan laranganNya, ia akan disiksa di dalam neraka. Dengan kata lain, di jalan yang umum ini berlaku perintah *taklīfī*. Manusia memiliki kebebasan untuk memilih dan menentukan jalan hidupnya: apakah ia akan hidup dengan mengikuti perintah syari'at atau membangkangnya.

Kedua adalah jalan mulia *صراط العزة* (*ṣirāt al-'izzah*), atau jalan orang mulia, *صراط العزيز* (*ṣirāt al-'azīz*.) Jalan ini diisyaratkan oleh firman Tuhan, "menuju jalan Maha Mulia lagi Maha Terpuji" (Q.s. Ibrāhīm/14: 1.) Inilah jalan penyucian (*tanzīh*.) Tidak akan sampai ke jalan ini kecuali seseorang telah menyucikan dirinya (dari keinginan) untuk menjadi *Rabb* (tuan) atau *sayyid* (orang mulia).<sup>47</sup>

Ketiga adalah jalan Tuhan *صراط الرب* (*ṣirāt al-rabb*.) Jalan ini diisyaratkan oleh Tuhan, "Barang siapa yang dikehendaki Allah maka Allah akan memberi petunjuk dan melapangkan dadanya untuk berserah diri, dan barang siapa yang dikehendaki sesat maka Allah akan menjadikan dadanya sesak dan sempit seolah-olah ia sedang mendaki ke langit" (Q.s. al-An'ām/6: 125), juga firmanNya, "Inilah jalan lurus Tuhanmu" (Q.s. al-An'ām/6: 126.) Disebut sebagai jalan Tuhan karena Tuhan (*Rabb*) memang memanggil para makhluk (*al-marbūb*) dan menjadikan mereka tetap konsisten di jalan ini. Siapa yang keluar dari jalan ini maka ia telah menyimpang dan tak akan bisa bersikap *istiqāmah* lagi.<sup>48</sup>

Keempat adalah jalan nikmat *صراط النعم* (*ṣirāt al-ni'am*) atau jalan Sang Pemberi nikmat *صراط المنعم* (*ṣirāt al-Mun'im*.) Jalan ini diisyaratkan oleh Allah dalam firmanNya, "Jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat" (Q.s. al-Fātiḥah/1: 6), "Jalan orang-orang yang diberi nikmat oleh Allah atas

<sup>45</sup> William. C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabī's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), 301.

<sup>46</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 210.

<sup>47</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 212-4; Lih. juga William. C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al-'Arabī's Cosmology* (Albany, New York: State University of New York, 1998), 132-3.

<sup>48</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 214.

*mereka*” (Q.s. al-Nisā’/4: 69.) Jalan ini adalah jalan yang dianugerahi petunjuk Allah; jalan yang dulu ditempuh oleh nabi Nūḥ, Ibrāhīm, Mūsā dan ‘Īsā (Q.s. al-Syūrā/42: 13.) Karena itu, Ibn ‘Arabī menyebut jalan ini sebagai jalan komprehensif yang ditempuh oleh setiap nabi dan rasul dalam menegakkan agama dan membina persatuan umat. Bagi Ibn ‘Arabī, agama para nabi dan rasul adalah satu, yakni agama tauhid; semuanya berasal dari Allah, namun jalan atau syari‘at mereka berbeda-beda satu sama lain sesuai dengan konteks sosio-historis tempat mereka berada. Meski berbeda, tetapi semua jalan mereka adalah jalan penuh dengan nikmat; dan kaum yang menempuh jalan para nabi ini hendaknya tetap bersatu dan bersikap *istiqāmah*.<sup>49</sup>

*Kelima* adalah jalan khusus *صراط الخاَصّ* (*ṣirāṭ al-khāṣṣ*), yakni jalan Nabi Muḥammad, yaitu al-Qur’ān dengan tali Allah yang kokoh, dan syari‘atnya bersifat komprehensif. Menurut Ibn ‘Arabī, Nabi Muḥammad adalah imam atau pemimpin para nabi dan rasul, bahkan tuan bagi seluruh umat manusia di Hari Kiamat nanti. Risalah kenabiannya menutup kenabian dan kerasulan yang lain secara umum, baik secara lahir maupun secara batin. Karena syari‘at yang dibawanya bersifat sempurna, maka bagi Ibn ‘Arabī, ia menghapus (*nasakh*) syari‘at-syari‘at sebelumnya, dalam arti syari‘at terdahulu yang tidak tercakup dalam syari‘at Muḥammad tidak perlu dipraktikkan lagi.<sup>50</sup> Bagi Ibn ‘Arabī, yang terbaik adalah mengikuti jalan (*sabīl*) Nabi Muḥammad secara penuh dan utuh; dengan cara mengimani, meyakini dan mempraktikkan syari‘at sang Nabi, lalu meninggalkan semua jalan (*subul*) yang lain.<sup>51</sup> Jalan sang Nabi ini adalah jalan lurus, mudah, tiada hambatan dan mara bahaya, penuh nikmat dan tentu saja inilah jalan kebahagiaan hakiki (*ṭarīq*

*al-sa‘ādah*).<sup>52</sup> Kewajiban kaum Muslim untuk menempuh jalan ini dan meninggalkan jalan-jalan yang lain secara tegas disebut Allah dalam firmanNya, “*Dan ini adalah jalanKu yang lurus, maka ikutilah ia, dan jangan kalian mengikuti jalan-jalan yang lain, karena jalan-jalan itu akan menceraiberaikan kalian dari jalanNya [yang benar]*” (Q.s. al-An‘ām/6: 153.)

Jalan yang lurus ini ditunjukkan Nabi Muḥammad dengan membuat garis lurus di tanah dan beberapa garis lain di sebelah kanan dan kiri garis pertama (lurus.) Kemudian, ia meletakkan jarinya di atas garis itu seraya membaca ayat, “*Dan sesungguhnya ini adalah jalanku yang lurus maka ikutilah olehmu, dan jangan kalian mengikuti jalan-jalan itu*” (sembari menunjuk kepada garis-garis yang terdapat di sebelah kanan dan kiri dari garis yang lurus), “*karena menyebabkan kalian bercerai berai dari jalan-Nya*” (sambil menunjuk kepada garis yang lurus).<sup>53</sup>

Bagi Ibn ‘Arabī, semua jalan memang akan berujung (mengantarkan) kepada Tuhan, namun tidak semua jalan-jalan itu memberi dan menghasilkan kebahagiaan bagi para penempuhnya. Secara umum apa yang disebut sebagai jalan lurus terdiri atas jalan yang mulia (*ṣirāṭ al-‘izzah*), jalan Tuhan (*ṣirāṭ al-rabb*), jalan nikmat (*ṣirāṭ al-ni‘am*) dan jalan khusus (*ṣirāṭ al-khāṣṣ*.) Namun jalan lurus yang khusus dan sempurna serta penuh kebahagiaan sejati tak lain adalah jalan (*syari‘ah*) yang diturunkan kepada Nabi Muḥammad.

Dalam konteks ini, penting pula dikemukakan bahwa bagi Ibn ‘Arabī syari‘at Nabi Muḥammad menghapuskan (*nasakh*) masa berlakunya syari‘at terdahulu. Seseorang yang masih menjalankan syari‘at terdahulu, padahal telah dihapus, maka berarti ia telah mengikuti hawa nafsunya. Bagi Ibn ‘Arabī, seseorang yang meninggalkan jalan yang ditetapkan Allah melalui syari‘at Nabi, lalu

<sup>49</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 215.

<sup>50</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 216.

<sup>51</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 210.

<sup>52</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 224-5.

<sup>53</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. V, 131; vol. III, 391.

menempuh jalan yang lain, meskipun ia adalah syari'at nabi terdahulu, maka ia telah menyimpang dari jalan lurus Allah. Dalam Ḥadīts dikutip di atas, garis lurus yang dibuat Nabi adalah syari'at Nabi Muḥammad, sementara garis-garis di sebelah kanan dan kiri adalah syari'at para nabi terdahulu. Kaum Muslim hendaknya mengikuti garis atau syari'at Nabi Muḥammad dan tidak diperkenankan mengikuti syari'at terdahulu kecuali jika tetap dipakai oleh syari'at Nabi Muḥammad.<sup>54</sup>

Dengan penjelasan Ibn 'Arabī bahwa syari'at Nabi adalah jalan unik (*khāṣṣ*) dan sempurna, maka ada tiga kesimpulan mengenai jalan-jalan. *Pertama*, jalan *pertama* atau jalan umum adalah jalan yang ditempuh oleh para pemeluk agama dan keyakinan bermacam-macam yang ada di bumi ini, termasuk jalan (*syarī'ah*) Nabi Muḥammad. Yang taat kepada ajaran para pembawa agama-agama itu akan selamat dan bahagia, tetapi yang membangkang akan terkena siksa. *Kedua*, jalan yang *kedua* (*ṣirāṭ al-'izzah*), *ketiga* (*ṣirāṭ al-rabb*) dan *keempat* (*ṣirāṭ al-ni'am*) adalah syari'at para nabi dan rasul terdahulu yang hanya berlaku pada saat mereka masih hidup dan mendakwahkan ajaran-ajaran mereka. Setelah syari'at Nabi Muḥammad turun jalan-jalan tersebut tidak berlaku lagi, sebab jalan yang mulia, jalan Tuhan dan jalan nikmat sudah tercakup dalam jalan khusus beliau.

*Ketiga*, jalan-jalan selain syari'at Nabi jika tetap dipakai oleh para pemeluk masing-masing, boleh jadi tetap mengantarkan mereka kepada Tuhan, namun dengan risiko bahaya dan penderitaan tiada terperi.<sup>55</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, istilah khusus 'jalanku' bukan istilah umum 'jalan Allah' (*ṣirāṭī* bukan sekedar *ṣirāṭ Allah*)<sup>56</sup> yang diungkapkan al-Qur'ān menunjukkan bahwa ia adalah syari'at

yang unik (*syar' khāṣṣ*)<sup>57</sup> yang wajib diikuti, yakni jalan Nabi Muḥammad (*al-ṭarīq al-ladzī jā'a bihi Muḥammad*, الطريق الذي جاء به محمد)<sup>58</sup> Kaum beriman dilarang untuk mengikuti jalan-jalan yang lain, yakni jalan-jalan (*syarā'i*) dan pedoman-pedoman (*manāhij*) para rasul sebelum Nabi Muḥammad.<sup>59</sup> Hal ini tidak berarti kaum Muslim mesti bersikap eksklusif, karena syari'at Nabi Muḥammad bukan sekedar mewajibkan beriman kepada Allah dan rasulNya, namun mewajibkan pula untuk beriman kepada semua syari'at dan kitab yang diturunkan kepada para rasul sebelum beliau.<sup>60</sup> Bahkan, kata Ibn 'Arabī, seluruh syari'at yang terdahulu telah terkandung di dalam syari'at Nabi. Syari'at-syari'at terdahulu tidak lagi menjadi hukum Tuhan, kecuali sebagiannya yang masih ditetapkan sebagai syari'at pada syari'at Nabi Muḥammad. Ibn 'Arabī menegaskan,

فاختار هذا الإمام المحمدي سبيل محمد صلى الله عليه وسلم وترك سائر السبل مع تقريرها وإيمانه بها، ولكن ما تعبد نفسه إلا بصراط محمد صلى الله عليه وسلم ولا نعبد رعايه إلا به، ورد جميع الأرصاف التي لكل صراط إليه لأن شريعته عامة، فانتقل حكم الشرائع كلها إلى شرعه فشرعه يتضمناها ولا تتضمنه

Bagi imām (pemimpin) pengikut Nabi Muḥammad hendaknya memilih jalan beliau dan meninggalkan jalan-jalan yang lain dengan tetap meneguhkan dan memercayai jalan-jalan itu. Ia (sang imām) tidak dapat mengabdikan dirinya kecuali pada jalan Nabi, juga tidak mengarahkan para pengikutnya kecuali hanya mengabdikan pada jalan itu. Jalan Nabi menyanggah segala sifat yang ada pada jalan-jalan sebelumnya, sebab syari'atnya bersifat umum. Karena itu, syari'at Nabi Muḥammad mencakup seluruh syariat mereka, tetapi syari'at-syari'at

<sup>54</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 391.

<sup>55</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 263-64; vol. VI, 225.

<sup>56</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 391.

<sup>57</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. IV, 180.

<sup>58</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 391.

<sup>59</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 296.

<sup>60</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 296.

mereka tidak mencakup syari'at Nabi Muḥammad.<sup>61</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, meskipun ada *nasakh*, tetapi tidak membatalkan semua syari'at yang pernah ada. Hanya orang bodoh saja yang menganggap bahwa *nasakh* membatalkan semua syari'at para nabi yang pernah ada.<sup>62</sup> Keyakinan Ibn 'Arabī tentang jalan lurus (*al-ṣirāṭ al-mustaqīm*) dan jalan kebahagiaan (*ṭarīq al-sa'ādah*) yang hanya ditemui pada syari'at Nabi, membuatnya juga melakukan kritik yang tajam kepada jalan-jalan atau syari'at agama lain, khususnya pada orang-orang Nasrani dan Yahudi.<sup>63</sup>

Dalam konteks hubungan kitab suci agama-agama, Ibn 'Arabī berpendapat antara kalām Allah—jika memang masing-masing kitab suci itu dianggap sebagai kalām Allah—tidak ada yang lebih utama (*mufāḍalah*) antara yang satu dari yang lain, semua kitab bersumber dari satu keluarga yang tunggal (الكُتُبُ كُلُّهَا مِنَ الْوَاحِدِ, *al-kutub kulluhā min al-wāḥid*), yakni berasal dari Tuhan. Meski demikian, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa al-

Qur'ān bersifat lengkap (*jāmi'*), kitab suci yang paling mencukupi (*aghnā*), lagi meyakinkan sebagai petunjuk (وَأَنْتَ مِنْهُ عَلَىٰ يَقِينٍ, *wa anta minhu 'alā yaqīn.*) Tetapi, dengan merujuk kepada beberapa ayat dalam al-Qur'ān, Ibn 'Arabī menganggap para pemimpin *Ahl al-Kitāb* telah melakukan *tabdīl* (mengganti perkataan Tuhan dalam hal kata) dan *tahrīf* (mengubah dalam hal makna) dalam kitab suci mereka. *Shaykh* berkata, “Dan tidaklah kitab-kitab suci selain al-Qur'ān itu boleh engkau ikuti secara meyakinkan disebabkan tercampur dengan *tabdīl* dan *tahrīf* (ولست من غيره على يقين لما دخله من التبديل والتحريف), *wa lasta min ghayrihi 'alā yaqīn limā dakhala min al-tabdīl wa al-tahrīf.*”<sup>64</sup>

Para pemimpin *Ahl al-Kitāb* itu, yakni para pemimpin *Ahl al-Tawrāt* dan Injil, di mata Ibn 'Arabī telah menjual ayat-ayat Tuhan itu dengan harga yang murah dengan cara *tabdīl* dan *tahrīf* itu demi harta dan kedudukan (status sosial) sebagai tokoh agama.<sup>65</sup> Selain itu, yang tak kalah pentingnya dalam konteks ini, Ibn 'Arabī juga mengkritik tajam cerita-cerita yang terdapat dalam kitab suci orang Nasrani dan Yahudi yang banyak merekam cerita-cerita kesalahan (*zallāt*), cela (*matsālib*) dan skandal (*nuqlah*) para nabi.<sup>66</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, cerita-cerita tersebut tidak wajar dikaitkan dengan Allah dan para rasulNya, bahkan tidak ada satu *naṣṣ* pun dalam al-Qur'ān dan Ḥadīts yang bercerita serupa.<sup>67</sup> Islam, kata Ibn 'Arabī, selalu mendorong sikap hormat terhadap para nabi, dan menjaga rasa malu kepada Allah. Ibn 'Arabī menyebut cerita-cerita tersebut sebagai 'kecelakaan' (*al-ṭammāt*) dan 'bencana' (*al-ṭawām*) yang berasaskan takwil yang rusak (*ta'wīlāt fāsīdah*) dan sumber tidak menentu (*asānīd wāhiyah*), datangnya dari mereka yang mengejek dan memerolok

<sup>61</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 210. Kesempurnaan syari'at Nabi dikokohkan pula oleh keyakinan Ibn 'Arabī bahwa nama *Allah*—sebagai nama panggilan kepada Tuhan bagi kaum Muslim—adalah nama yang paling besar dan mencakup (semua nama.) Kata *Allah* memiliki arti-arti semua nama ilahi. *Allah* adalah kumpulan realitas-realitas dari nama-nama ilahi keseluruhannya, dan al-Qur'ān adalah kitab suci yang paling lengkap dan komprehensif.

<sup>62</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. V, 295.

<sup>63</sup> Ibn 'Arabī menyebut istilah Nasrani dan Yahudi. Dalam hal ini, penulis mengutip sebutan Ibn 'Arabī tersebut dan tidak memakai istilah 'Kristen' untuk Nasrani. Dalam konteks ini, penting dikemukakan bahwa Seyyed Hossein Nasr tidak memerdulikan atau tidak menganggap begitu penting soal kritik-kritik Ibn 'Arabī dalam *Futūḥāt* dan Rūmī dalam *Matsnawī* terhadap sistem teologi Yahudi dan Nasrani. Bagi Nasr, tidak penting apakah *Futūḥāt*, *Matsnawī* dan karya-karya serupa ditulis dengan tujuan untuk menyatakan ketidakbenaran doktrin-doktrin teologi Yahudi dan Kristen (Nasr menyebut 'Kristen'.) Yang terutama adalah Ibn 'Arabī dan Rūmī menerima kebenaran esensial (prinsipal) agama-agama non-Islam, terutama Yahudi dan Kristen. Lih. Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays* (London: George Allen and Unwin Ltd, 1972), 135.

<sup>64</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VIII, 209.

<sup>65</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VIII, 432.

<sup>66</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 463.

<sup>67</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 486.

Tuhan; yakni pendustaan buatan Yahudi.<sup>68</sup> Ibn 'Arabī mengingatkan bahwa cerita-cerita seperti itu adalah termasuk dosa besar (*akbar al-kabā'ir*) yang akan menyebabkan seseorang dibenci dan dijauhi malaikat, serta dimurkai Allah. Cerita-cerita yang tak pantas disandang para nabi dan rasul ini, bagi Ibn 'Arabī, keluar dari mulut dan pikiran orang-orang Yahudi karena mereka bodoh.<sup>69</sup>

Jelas, bagi Ibn 'Arabī, Islamlah satu-satunya agama yang sempurna, dengan merujuk kepada satu ayat yang amat masyhur, *اليوم أكملت لكم دينكم* "Pada hari ini telah Kusempurnakan bagimu agamamu" (Q.s. al-Mā'idah/5: 3.) Kesempurnaan Islam ini bersifat final, tidak perlu penambahan lagi. Kesempurnaan Islam atas agama-agama lain diibaratkan Ibn 'Arabī laksana cahaya matahari di antara cahaya bintang-bintang. Semua syari'at adalah cahaya. Namun, ketika cahaya matahari tampak, cahaya bintang-bintang menjadi samar, dan cahaya-cahaya mereka menyatu dengan cahaya matahari. Kesamaran cahaya bintang-bintang itu seperti penghapusan (*nasakh*) syari'at-syari'at lain oleh syari'at nabi Muḥammad. Meski demikian, syari'at-syari'at itu tetap eksis layaknya eksistensi cahaya bintang-bintang (di waktu malam.)

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa sebagai seorang 'Muslim formal' dan teolog saleh, Ibn 'Arabī jelas menunjukkan ketegasannya bahwa jalan terbaik yang membawa kebahagiaan adalah jalan atau syari'at Nabi Muḥammad atau setidaknya jalan yang disyari'atkan Allah. Boleh saja secara ontologis, ada banyak jalan menuju Tuhan dan memang semua jalan akan berujung kepadaNya, namun jalan-jalan lain penuh liku-liku, sarat dengan hambatan dan bahaya, meskipun sang penempuh jalan mungkin sampai kepada tujuan, tetapi dengan risiko penderitaan tiada tara. Karena itu, bagi

Ibn 'Arabī, jalan-jalan yang ditempuh oleh orang lain, tegasnya oleh kaum non-Muslim yang tidak mau menempuh jalan Nabi Muḥammad, adalah jalan kesengsaraan (*ṭarīq al-syaqāwah*) meskipun tujuan yang hendak dicapai adalah satu dan sama.<sup>70</sup> Meskipun ia menganut KTA, seperti yang akan kita lihat, namun ia tetap setia dengan syari'at. Ia tidak menganut 'agama batin' dan tidak membuat 'agama baru' dengan pemahannya mengenai *waḥdah al-adyān*. Meskipun ia percaya bahwa pada level 'agama ideal' tak ada penyimpangan, namun ia bersikap kritis terhadap 'agama-agama historis' yang disaksikannya kala itu (abad 13) yang dipandang telah menyimpang dari jalur yang 'asli' dan 'ideal.'

#### Kesatuan Esensi dan Agama Cinta

Ibn 'Arabī memang tidak menyebut istilah kesatuan agama-agama (*waḥdah al-adyān*.) Tetapi penjelasannya mengenai kesatuan wujud, kesatuan esensi, dan kesatuan Sumber (Tuhan) dan hal-hal berkaitan dengan itu dapat memberi indikasi, atau sekuatnya bukti, akan adanya paham kesatuan transenden agama-agama. Kesatuan itu dapat dijabarkan dalam empat (4) pokok yang penulis pahami dari keseluruhan pandangan *al-Syaykh al-Akbar*, yang sejatinya berpusat pada Kesatuan Esensi. *Pertama*, tentu saja apa yang disebut sebagai kesatuan esensi, dari doktrin *waḥdah al-wujūd* yang selalu dilekatkan kepada Ibn 'Arabī, muncul pemahaman bahwa *Syaykh* benar-benar meyakini bahwa Yang Esensi hanya Satu; ciptaan yang banyak berasal dariNya. Dari sudut esensi, yang ada hanya Satu; semua makhluk dan semua keragaman berasal dan bermuara kepadaNya, di situlah terletak kesatuan esensi. Dari sisi ciptaan atau manifestasi yang terlihat adalah banyak dan beragam. Kata Ibn 'Arabī, "Esensi (Sumber) adalah satu, tetapi hukum-hukumnya ber-

<sup>68</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 463.

<sup>69</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 463.

<sup>70</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 263-64; vol. VI, 225.

aneka,” atau, “Esensi adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka, karena itulah terjadi keragaman ruh dan bentuk,”<sup>71</sup> atau, “Esensi adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beraneka, yang demikian itu tidak tampak kecuali bagi orang yang mengetahui.”<sup>72</sup>

Esensi memiliki dua pengertian: *pertama*, Tuhan itu sendiri sebagai Sumber dari segala yang ada, dan *kedua* sebagai yang asal atau sumber dari bentuk-bentuk fenomena yang beragam seperti esensi cahaya atau esensi air yang mengambil banyak bentuk yang berbeda-beda. Esensi keduanya adalah satu; tidak mungkin berbilang tetapi wadah dan perwujudan dari keduanya dapat berbentuk macam-macam.

Dari sisi Esensi, wujud asal yang satu itu tidak dapat menerima keragaman. Esensi yang satu itu memanifestasi dalam bentuk sembilan puluh sembilan nama dengan hukum masing-masing yang beraneka. Semua nama-namanya yang berbeda itu adalah satu dan sama sejauh merujuk kepada Esensi yang sama. Di saat yang sama nama-nama itu juga mengandung keanekaan (*katsrah*), dalam arti mereka independen; berdiri sendiri; memiliki realitas masing-masing yang berbeda satu sama lain. Di sinilah mereka terlihat banyak (*katsīr*.) Kesatuan esensi ini terkait erat dengan doktrin *tajallī* Ibn ‘Arabī, yang salah satu pembahasannya menerangkan bahwa meskipun *al-Ḥaqq* Esa namun berbagai macam keyakinan/aqidah (*i‘tiqādāt*), sebagai konsekuensi dari *tajallī*-Nya, menghadirkan Tuhan dalam berbagai penjelmaan; membagi-bagiNya lalu menyatukanNya kembali. Tuhan, pada diriNya Sendiri Esa dan tidak berubah, tetapi makhluk melihatNya banyak, beragam dan berubah.<sup>73</sup> Keragaman manifestasiNya kemudian dipersepsi secara beragam pula oleh para pemeluk agama dan keyakinan sesuai dengan ‘kesiapan’ dan

‘daya terima’ berdasarkan pengetahuan dan pengalaman masing-masing.

Karena itu, agama-agama hanya berbeda, bahkan bertentangan pada level bentuk, manifestasi atau perwujudannya seperti dijelaskan dalam teori Schuon dan Nasr. Pada level Esensi, agama hanya satu dan sama karena berasal dari Tuhan Yang Sama. Kesatuan agama-agama dalam pengertian kesatuan esensi ini berarti kesatuan esensial agama-agama.

*Kedua*, kesatuan tujuan. Meski jalan yang ditempuh berbeda-beda, namun, bagi Ibn ‘Arabī, tujuan akhir berujung pada muara yang sama. Semua pemeluk agama dan keyakinan akan berujung pada Tuhan karena esensi agama hanya satu dan sama, yaitu berasal dariNya. Dalam konteks ini, Ibn ‘Arabī sendiri menegaskan bahwa semua peribadatan manusia akan berujung pada tujuan akhir yang sama, yaitu Tuhan. Jika agama dimaknai sebagai ‘kendaraan’ atau ‘alat,’ maka semua perbedaan bentuk agama-agama selalu dalam bingkai rahmatNya, karena itu semua umat beragama akan berakhir dengan bahagia disebabkan rahmatNya yang memberi ampun atas berbagai konsepsi mereka tentang Tuhan dan bentuk-bentuk penyembahan yang dilakukan.<sup>74</sup>

*Ketiga*, kesatuan asal syari‘at atau jalan. Seperti telah disinggung bahwa bagi Ibn ‘Arabī seluruh syari‘at yang diturunkan kepada para nabi dan utusan sejatiNya berasal dari Sumber yang sama, dan memiliki spirit yang satu dan sama pula; sama-sama menyeru untuk mengenal Tuhan Yang Esa dan mengimani ajaran-ajaranNya. Syari‘at-syari‘at para nabi dan rasul itu berasal dari satu asal syari‘at. Dengan mengutip ḥadīts Bukhārī, Ibn ‘Arabī meyakini bahwa agama para nabi adalah satu, semuanya berasal dari Allah (*al-anbiyā’ dīnuhum wāḥid...kulluhu min ‘indi Allah.*)<sup>75</sup> Agama dalam pengertian

<sup>71</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. IV, 43.

<sup>72</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 240.

<sup>73</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VIII, 196. Juga dikutip oleh William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, 163.

<sup>74</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 31.

<sup>75</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 31.



ini adalah agama sebagai yang asal atau yang esensi dan bukan sebagai bentuk atau manifestasi.

Pernyataan Ibn 'Arabī ini sama dengan pandangan Ikhwān al-Ṣafā' di abad ke-10 yang disebut oleh 'Afifi dan Addas sebagai komunitas Muslim yang banyak memberi bahan-bahan bagi sistem falsafi-sufistik Ibn 'Arabī. Ikhwān menyatakan bahwa agama (*al-dīn*) hanya satu. *Al-dīn* dalam pengertian ini adalah sebagai yang asal atau yang esensi yang dianut oleh seluruh nabi dan rasul, karena itu *al-dīn* hanya satu. Dalam konteks ini, terdapat kesatuan *al-dīn* atau kesatuan asal agama yang dianut oleh beragam pemeluk agama dan keyakinan. Sementara syari'at para nabi dan rasul yang berisi perintah, larangan dan pedoman-pedoman mesti berbeda satu sama lain karena perbedaan konteks kultur-sosial masing-masing.<sup>76</sup> Karenanya, syari'at sebagai manifestasi dari *al-dīn* menjadi berbeda dan beragam.

Ibn Jarīr al-Ṭabarī, *mufasssir* dan sejarawan kenamaan yang hidup lima abad sebelum Ibn 'Arabī, dengan mengutip Qatādah (w. 117 H.) telah lebih dahulu mengatakan bahwa agama (*dīn*) adalah satu, syari'atnya yang selalu berbeda-beda (*al-dīn wāḥid wa al-syarī'ah mukhtalifah*).<sup>77</sup> Mufasssir Syī'ah kenamaan 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī juga mengonfirmasi pernyataan serupa bahwa Allah memerintahkan hambaNya untuk beribadah pada 'satu agama,' yaitu (agama) yang tunduk kepadaNya (*al-islām lahu*.) Namun, untuk merealisasikan hal itu, Allah membuat jalan yang berbeda-beda dan *sunnah* yang

bermacam-macam sesuai dengan perbedaan karakteristik masing-masing.<sup>78</sup> Bagi Ibn 'Arabī, meski syari'at berbeda-beda tetapi umat manusia seluruhnya diperintahkan untuk tetap bersatu, hidup rukun, dan teguh menjalankan syari'at masing-masing.<sup>79</sup> Kesatuan syari'at itu seluruhnya dalam pengertian kesatuan asal (sumber) syari'at.

Kesatuan asal syari'at dijelaskan juga oleh Ibn 'Arabī ketika menjelaskan ayat yang berbunyi, "Bagi masing-masing di antara kalian (umat manusia) telah Kami buat syir'ah (شريعة, *jalan*) dan minhāj (منهاج, *metode*)..." Asal syari'at yang diturunkan kepada para nabi dan rasul adalah satu, yang berbeda adalah bentuk-bentuk (manifestasi)-nya. Dari *syir'ah* yang Asal ini lahirlah model-model syari'at beragam (*min hādzihi al-syarī'ah jā'a syir'ukum*, (من هذه الشريعة جاء شرعكم) *Syir'ah* atau *ṭarīqah* yang asal itu diibaratkan Ibn 'Arabī seperti pohon yang ranting-rantingnya makan dari asalnya, yaitu pohon tersebut. Atau seperti Nabi Mūsā yang menetek dari susu ibunya. Ibunya disebut sebagai sumber; dan keibuan Nabi Mūsā terletak pada kerelaannya untuk menyusui bukan karena ia telah melahirkannya.<sup>80</sup> Ada hukum kebolehan (halal) pada syari'at satu nabi, tetapi haram pada syari'at yang lain. Namun, apa yang dimaksud syari'at di sini adalah bentuknya yang telah melembaga (formal.)<sup>81</sup> Kesatuan asal syari'at versi Ibn 'Arabī menurut 'Afifi adalah syari'at yang melampaui kategorisasi

<sup>76</sup> Ikhwān al-Ṣafā', *Rasā'il Ikhwān al-Ṣafā'* (Qum: Maktab al-'Alām al-Islāmī, 1405 H.), 486-7.

<sup>77</sup> Muḥammad b. Jarīr al-Ṭabarī, *Jāmi' al-Bayān fi Ta'wīl al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), vol. IV, 610. Pernyataan bahwa agama para nabi adalah satu sesungguhnya pernyataan Nabi Muḥammad dalam salah satu Ḥadītsnya berbunyi, "Sesungguhnya kami golongan para nabi, agama kami adalah satu.... Para nabi itu bersaudara satu ayah lain ibu." Lih. Ibn Taymiyyah, *Iqtiḍa' al-Širāṭ al-Mustaqīm* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), 454-6.

<sup>78</sup> Allāmah Ṭabāṭabā'ī, *Al-Mizān fi Tafsīr al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.), vol. V, 361.

<sup>79</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 215.

<sup>80</sup> Alegori Ibn 'Arabī tersebut berdasar pada argumen bahwa fungsi ibu sebagai yang melahirkan merupakan amanah dan kodrat perempuan yang tak terelakkan. Sedangkan menyusui adalah pilihan yang bisa dilakukan atau tidak tetapi memiliki fungsi yang amat esensial yakni memberi hidup kepada sang bayi. Karena itu kata Ibn 'Arabī, "fa ummuhā 'alā al-ḥaqīqah man arḍa'athu lā man waladathu." Lih. Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 201-02.

<sup>81</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 201.

halal dan haram; syari'at ini dapat pula disebut sebagai syari'at *wahdah al-wujud* yang memberi pengakuan bahwa tiap perbuatan dan tiap keyakinan mendapat rida di mata Tuhan *al-Ḥaqq*.<sup>82</sup>

Sebagaimana yang dipahami dari teori *tajallī* bahwa Tuhan *al-Ḥaqq* selalu (dipahami) baru dalam kaitannya dengan berbagai keyakinan (*mu'taqadāt*.) Aqidah keagamaan yang beragam dan berbeda-beda hanyalah dalam *bentuk*, sebab semuanya memancar dari hakikat yang satu dan asal syari'at yang satu. Karena itulah kategorisasi yang halal dan haram dalam syari'at yang berbeda-beda hanyalah dalam *bentuk* (*ṣūrah, form*), tidak dalam yang *esensi* atau yang *asal*. *Syir'ah* yang asal atau yang esensi itulah yang disebut Ibn 'Arabī sebagai *al-ṭarīq al-umam* (jalan umat-umat) atau jalan yang lurus yang ditempuh oleh para pemeluk agama yang berbeda-beda.<sup>83</sup>

Dalam konteks kesatuan asal syari'at, Nasr memandang bahwa doktrin Ibn 'Arabī tentang *Logos*, yang nanti diteruskan oleh al-Jīlī, secara implisit mengandung prinsip universalitas wahyu. Ibn 'Arabī, dalam pemahaman Nasr, memandang tiap nabi atau pendiri agama merupakan satu aspek dari *Logos* Tertinggi/Universal (*Uncreated Logos*) dan masing-masing mereka sendiri juga merupakan sebuah '*logos*' (*created logos*) historis.<sup>84</sup> Setiap *logos* historis membawa ajaran (syari'at) yang berbeda satu sama lain, tetapi mereka semua satu dan sama pada *Logos* Universal.<sup>85</sup>

Dengan kesatuan asal syari'at berarti ada

<sup>82</sup> 'Affīfī, "Ta'līqāt," dalam Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. II, 300-1.

<sup>83</sup> 'Affīfī, "Ta'līqāt," dalam Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. II, 300-1.

<sup>84</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslims Sages: Avicenna-Suhrawardi-Ibn 'Arabi* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), 116.

<sup>85</sup> Pembahasan detail mengenai *Logos* dapat dibaca pada William Stoddart, "Aspect of Islamic Esoterism," dalam Jean Louis Michon dan Roger Gaetani, ed., *Sufism: Love and Wisdom*, 237-49.

kesatuan asal kitab suci. Bagi Ibn 'Arabī, dari sisi (Sumber) Firman (*kalām*) semua kitab suci sederajat. Tidak ada lebih utama (*mufāḍalah*) antara satu dengan yang lain, semua kitab bersumber dari satu keluarga tunggal (*al-kutub kulluhā min al-wāḥid*), yakni berasal dari Tuhan. Meski dengan segera, pada level historis, Ibn 'Arabī menyebut al-Qur'ān sebagai paling lengkap dan komprehensif.<sup>86</sup> Namun mesti dipahami, Allah sendiri menyebut salah satu fungsi diturunkannya al-Qur'ān adalah untuk membenarkan (*muṣaddiqan*) dan menopang atau menjaga (*muhayminan 'alayh*) kitab-kitab (dan *ṣuḥuf*) sebelumnya. Maksudnya, secara umum al-Qur'ān turut serta menjaga kontinuitas dan keberlangsungan ajaran agama-agama sebelumnya.

Hazrat Inayat Khan (1882-1927), seorang sufi terkenal dari India yang tak jemu menyuarakan perdamaian umat manusia melalui sufisme, juga mengumandangkan kesatuan batini kitab suci. Suara batini semua kitab suci, dalam pandangan Inayat Khan, adalah satu dan sama karena berasal dari sumber yang satu dan sama, yaitu Tuhan, dengan pesan yang satu dan sama, yakni realisasi kesatuan. Dalam kesatuanlah terletak kebahagiaan dan pencerahan manusia dan petunjuk baginya dalam kehidupan. Kesatuan melahirkan harmoni: harmoni seseorang dengan Tuhan, dengan dirinya, dan dengan segala sesuatu. Sebaliknya, tidak adanya kesatuan melahirkan disharmoni: disharmoni seseorang dengan Tuhan, dengan dirinya, dan dengan segala sesuatu.<sup>87</sup>

Mengenai kesatuan asal jalan, doktrin tasawuf Ibn 'Arabī menyebut bahwa semua jalan adalah jalan Tuhan dan akan berakhir pada muaraNya.<sup>88</sup> Semua jalan mengarah kepada satu jalan lurus menuju Tuhan. Jalan itu disebut Ibn 'Arabī sebagai *al-ṭarīq al-umam*,

<sup>86</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VI, 215.

<sup>87</sup> Hazrat Inayat Khan, *The Unity of Religious Ideals* (London: Barrie and Jenkins, 1974), 12.

<sup>88</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 391.

yang tak lain adalah jalan satu yang lurus (*al-ṭarīq al-wāḥid al-mustaqīm*); jalan inilah yang ditempuh oleh para pemeluk agama-agama dengan model keyakinan dan ritus yang berbeda-beda.<sup>89</sup> Tetapi harus dipahami bahwa jalan Tuhan ini dalam pengertiannya yang ontologis. 'Afifi menyebut jalan itu sebagai jalan *waḥdah al-wujūd* (Kesatuan Wujud) dan *waḥdah al-ma'būd* (Kesatuan Yang Disembah), karena mengikuti doktrin tasawuf Ibn 'Arabī bahwa yang wujud hanya Allah saja, dan tak ada yang disembah kecuali Dia yang menampakkan diri dalam bentuk-bentuk sesembahan yang beragam.<sup>90</sup>

Karena semua jalan hanya mengarah kepada Tuhan, maka bentuk-bentuk sesembahan dari yang paling kasar seperti berhala hingga model falsafat keagamaan yang paling abstrak, jika ditafsirkan dalam cahaya *waḥdah al-wujūd* semuanya tertuju kepada Tuhan. Karena itu menurut 'Afifi, monoteisme, politeisme, henoteisme, dan model-model kepercayaan lainnya, jika ditafsirkan dalam cahaya teori Ibn 'Arabī akan diperoleh satu agama universal. Perbedaan monoteisme dan politeisme, dalam teori Ibn 'Arabī, hanya soal perbedaan logika antara Yang Satu dan yang banyak.<sup>91</sup> Wujud yang hakiki memang hanya satu, tetapi dapat dilihat dari dua sudut. Dari sudut Esensi, Ia adalah *al-Ḥaqq* dan Esa, namun dari sisi nama-nama dan sifatNya, Ia banyak dan berbilang. Sang politeis menjadi musyrik hanya karena gagal memahami atau menyadari adanya kesatuan Mutlak dari keseluruhan yang ada; bahwa Yang Esensi hanyalah Satu, dan bahwa segenap bentuk-bentuk perbedaan yang ada berasal dari Satu Esensi. Tapi sang politeis menganggap Yang Wujud Esa itu terbagi-bagi lalu menyembahnya, padahal

"Dalam kenyataannya," kata Ibn 'Arabī, "tak ada sekutu bagi Tuhan," dan bahwa sekutu sang penyembah bukanlah merupakan Yang Esensi. Berhala yang mereka sembah tak lain adalah manifestasi Tuhan.<sup>92</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, ayat al-Qur'ān berbunyi, "*Dan Tuhanmu telah menetapkan hendaknya engkau tidak menyembah selain Dia*" (Q.s. al-Isrā'/17: 23), tidak berarti dipahami, "bahwa hendaknya engkau tidak menyembah sesuatu yang lain selain Allah," tetapi berarti "bahwa apapun yang engkau sembah, engkau (sebenarnya) tidak menyembah sesuatu selain Allah, karena di dalam wujud yang ada hanya Dia, tak ada yang lain."<sup>93</sup> Karena itu, dalam tafsir 'Afifi, Ibn 'Arabī tidak menolak politeisme *selama* para penyembah patung atau gambar benar-benar menyadari bahwa sesembahan mereka itu hanya sebagai manifestasi (*majlā*) atau bentuk-bentuk (*wujūh*) belaka dari Realitas di baliknya.<sup>94</sup> Mesti ada kesadaran bahwa ada Yang Ril, Yang Esensi di balik bentuk-bentuk sesembahan tersebut.

Buya Hamka, mufassir Indonesia, yang percaya bahwa Ibn 'Arabī menganut paham kesatuan agama-agama berpendapat bahwa semua 'arif termasuk Ibn 'Arabī telah memandang segala yang disembah pada hakikatnya adalah perlambang dari *al-Ḥaqq*. Karena itu penyembahan terhadap berhala, patung, Ka'bah atau apa saja jika diyakini sebagai Tuhan maka ibadahnya batal, namun jika semua itu dianggap sebagai penampakan dari hakikat Yang Esa, maka hal itu sebagai ibadah yang sah.<sup>95</sup>

Doktrin *waḥdah al-wujūd* Ibn 'Arabī di atas juga diyakini oleh Aḥmad Amīn berimplikasi kepada pemahaman yang paling

<sup>89</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 47.

<sup>90</sup> 'Afifi, "Ta'liqāt," dalam Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. II, 5.

<sup>91</sup> A.E. 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dīn Ibnul-'Arabī* (Lahore: SH Muhammad Ashraf, 1964), 149.

<sup>92</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 190.

<sup>93</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 72; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. IV, 549.

<sup>94</sup> A.E. 'Afifi, *The Mystical Philosophy of Muḥyid-Dīn Ibnul-'Arabī*, 149.

<sup>95</sup> Buya Hamka, *Tasawuf dari Abad ke Abad* (Jakarta: Pustaka Islam, 1958), 143.

toleran tentang perbedaan agama-agama. Dalam pemahaman Amīn atas model tasauf Ibn ‘Arabī, perbedaan agama-agama hanya pada aspek lahirnya belaka, sedangkan pada dimensi hakikat seluruh orang, apapun agamanya, sedang menempuh jalan menuju Tuhan. Perbedaan jalan yang beragama tidak penting lagi sebab tujuan yang hendak dicapai adalah satu; mencintai Tuhan Yang Maha Esa. Menurut Amīn, Ibn ‘Arabī bersama-sama Rūmī memiliki penjelasan berlimpah tentang jalan yang ditempuh umat manusia boleh bermacam-macam namun tujuan tetaplah satu dan sama.<sup>96</sup>

‘Abd al-Qādir Maḥmūd, seorang ahli tasauf, juga memiliki pandangan serupa. Bagi Maḥmūd, konsep yang kuat mengenai *waḥdah al-wujūd* pada Ibn ‘Arabī pada gilirannya melahirkan konsep *waḥdah al-adyān* (kesatuan agama-agama.) Karena semua wujud adalah *tajallī* Tuhan, maka semuanya, tak terkecuali, menyembah kepada Tuhan Yang Esa yang memanifestasi pada bentuk-bentuk wujud tersebut dan model-model sesembahan umat manusia. Tujuan dari berbagai ritus yang dilakukan tak lain adalah menemukan hakikat zat-Nya. Dalam konsep Ibn ‘Arabī seperti yang dipahami Maḥmūd, bentuk ritual yang keliru adalah mereduksi Tuhan hanya dalam satu model penyembahan manifestasiNya.<sup>97</sup> Dengan kata lain, seseorang mesti menyadari bahwa bentuk ibadahnya adalah salah satu saja dari bentuk-bentuk sesembahan yang banyak sebagai manifestasiNya yang beragam.

*Keempat*, kesatuan transenden agama-agama terletak pada Agama Cinta. Agama Cinta versi Ibn ‘Arabī selalu disandarkan kepada syairnya yang masyhur:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة

<sup>96</sup> Aḥmad Amīn, *Zuḥr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.t.), vol. IV, 165.

<sup>97</sup> ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām: Maṣādiruhā wa Nazariyyātuhā wa Makānatuhā min al-Dīn wa al-Ḥayāh* (Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.t.), 516-8.

فمرعى لغزلان وبيت لأوثان  
ودير لرهبان وكعبة طائف  
وألواح توراة ومصحف قرآن  
أدين بدين الحب أنى توجهت  
ركاييه فالدين دينى وإيمانى

*Hatiku telah terbuka  
menerima segala bentuk (agama)  
Padang rumput bagi rusa,  
Rumah untuk berhala-berhala  
Gereja bagi para pendeta,  
Ka‘bah untuk yang tawaf  
Papan-papan Taurat  
Lembar-lembar al-Qur‘ān  
Aku beragama dengan agama cinta  
Ke mana pun ia berlayar  
Agama (Cinta) itulah  
agama dan imanku<sup>98</sup>*

Dalam pemahaman Nicholson, syair Ibn ‘Arabī bahwa dirinya menganut agama cinta menunjukkan tidak ada agama yang lebih luhur dibanding agama cinta dan memiliki Tuhan. Cinta adalah esensi dari seluruh kredo. Ibn ‘Arabī dan kaum mistik sejati dapat menerima apa pun keyakinan dan persepsi umat beragama terhadap yang diasumsikannya.<sup>99</sup> Karenanya, jika menyelami keseluruhan sistem tasauf Ibn ‘Arabī, utamanya doktrin *waḥdah al-wujūd*, akan didapati bahwa cinta kepada Tuhan merupakan basis bagi semua bentuk penyembahan. Hal itu setidaknya ditunjukkan oleh ‘Afīfī. Menyembah berarti mencintai obyek yang disembah, dan cinta itu adalah suatu prinsip yang meresapi semua wujud dan mengikat mereka bersama.<sup>100</sup> Hal itu

<sup>98</sup> Ibn ‘Arabī, *The Tarjumān al-‘Asywāq*, terj. Nicholson (London: Theosophical Publishing House Ltd., 1978), 19.

<sup>99</sup> Nicholson, *The Mystics of Islam* (London: Routledge and Keagan Paul Ltd., 1966), 105.

<sup>100</sup> A.E. ‘Afīfī, *The Mystical Philosophy of*

dapat dilihat dari salah satu argumen inti Ibn 'Arabī ketika membangun gagasan mistiknya tentang *wahdah al-wujūd* bahwa Tuhan senang untuk dikenal lalu Ia menciptakan makhluk. Tuhan mencintai mereka, dengan bukti bahwa rahmatNya lebih dominan, lebih didahulukan dibanding murkaNya, dan kasih sayangNya itu menyelusupi seluruh ciptaanNya hingga mereka semua berakhir dengan bahagia (*happy ending*), dan makhluk pun mencintaiNya.

Dengan mengutip surat al-Isrā'/17: 23 seperti telah termaktub di atas, Ibn 'Arabī meyakini bahwa tidak ada yang dicintai kecuali Tuhan. Sejatinya hanya Tuhan saja yang dicintai seluruh makhlukNya, tetapi nama makhluk menjadi penghalang (tabir.) Apapun yang disembah makhluk, termasuk makhluk yang menyembah makhluk, sesungguhnya hanya menyembah Tuhan, meskipun ia tidak mengetahuinya. Seorang makhluk menamakan obyek sesembahannya dengan Manāt, 'Uzzā dan Lāta. Setelah ia mati dan tabir tersingkap barulah ia tahu bahwa ia hanya menyembah Tuhan. Begitu pula seorang penyembah berhala; ia tidak dapat membedakan antara Tuhan Hakiki atau Dia sebagai Sesembahan Hakiki dengan nama Tuhan sebagai *tajallī*-Nya yang kemudian ia namakan sebagai Tuhan.<sup>101</sup>

Bagi Ibn 'Arabī, Tuhan adalah Yang Tampak dalam pandangan setiap pencinta dan menjadi kecintaan setiap makhluk. Tak ada yang dicintai selain Dia. Kata Ibn 'Arabī, "Demikianlah cinta: seorang makhluk sesungguhnya tidak mencintai apapun melainkan Penciptanya." Tetapi kecintaan akan Pencipta itu menurut *Syaykh* terhalang oleh kecintaan akan dunia: harta, takhta dan wanita, serta bentuk-bentuk Tuhan yang diciptakan manusia.<sup>102</sup> Pandangan Ibn 'Arabī itu merupakan pandangan sufistik (*ḥaqīqah*) bahwa semua sesembahan adalah menyembah

Tuhan, semua cinta pada akhirnya adalah Cinta Tuhan, dan bahwa setiap keinginan berada di bawah Satu Kekasih yang transenden (*One transcendent Beloved*).<sup>103</sup> Inilah pandangan *Syaykh* pada dimensinya yang ontologis atau hakikat.

Karena itu, seorang 'arif yang sempurna atau telah disempurnakan ilmunya dan *kasyf*-nya<sup>104</sup> adalah orang yang telah mampu melihat zat Tuhan dalam setiap penampakanNya, meresapi keberadaanNya dalam berbagai bentuk sesembahan.<sup>105</sup> Itulah seorang 'arif yang benar-benar mampu melihatNya Yang Satu dalam yang banyak atau banyak dalam Yang Satu,<sup>106</sup> meletakkan Esensi ketuhanan pada tempatnya, yakni bahwa zat sesembahan Yang Esa itu berada dan menjadi spirit dalam berbagai tuhan-tuhan yang dipuja. Agama cinta Ibn 'Arabī adalah agama seseorang yang telah mencapai *maqām* ma'rifat ini, yang mencintaiNya dan menyaksikanNya dalam berbagai *tajallī*-Nya. Karena itulah *al-Syaykh al-Akbar* bersyair:

عقد الخلائق في الإله عقائدًا  
وأنا شهت جميع ما اعتقدوه  
لما بدا صوراً لهم متحوّلاً  
قالوا بما شهدوا وما جحدوه

<sup>103</sup> Leonard Lewisohn, "The Transcendental Unity of Polytheism and Monotheism in the Sufism of Shabistari," dalam Leonard Lewisohn, ed., *The Heritage of Sufism Volume II: The Legacy of Medieval Persian Sufism (1150-1500)* (Oxford, England: Oneworld, 1999), 396.

<sup>104</sup> Dalam *Futūḥāt* Ibn 'Arabī menyebut 'seorang 'arif yang sempurna' (*al-'arīf al-kāmil*), tapi dalam *Fuṣūṣ* ia menyebut 'seorang 'arif yang telah disempurnakan' (*al-'arīf al-mukammal*.) Dua term ini kiranya merujuk kepada makna yang sama yaitu manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) yang menjadi salah satu topik terpenting dalam sistem tasawuf Ibn 'Arabī.

<sup>105</sup> Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. I, 195; Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. V, 255.

<sup>106</sup> Mengenai kemampuan seorang 'arif tentang Yang Satu pada yang banyak atau sebaliknya lih. William. C. Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principle of Ibn al-'Arabī's Cosmology*, 79.

*Muḥyid-Dīn Ibnul-'Arabī*, 151.

<sup>101</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. VII, 472.

<sup>102</sup> Ibn 'Arabī, *Futūḥāt*, vol. III, 594.

Manusia mengikat kepercayaan mereka masing-masing tentang Tuhan, dan Aku pun menyaksikan semua yang mereka yakini  
Tatkala bentuk-bentuk Tuhan itu nampak pada mereka  
secara berbeda, mereka pun menyaksikanNya dan mengingkariNya sesuai dengan persepsi masing-masing.....<sup>107</sup>

Ibn ‘Arabī, secara spiritual, telah menyaksikan Esensi Tuhan pada berbagai aqidah dan bentuk penyembahan umat manusia. Ia takjub, percaya dan dapat memahami semuanya. Sebagai seorang sufi dengan kedalaman pengetahuan seperti ini, Ibn ‘Arabī bersikap inklusif bahkan pluralis atas berbagai keyakinan dan agama. Menurut ‘Afifi, Ibn ‘Arabī melihat Yang Esa pada yang banyak, dan meletakkan Yang Esa itu pada martabat ketuhanan yang sesungguhnya, yaitu Dia Yang Esa itulah yang disembah dalam ‘bentuk-bentuk tuhan’ seperti yang dipersepsi oleh para penyembahnya. Sebaliknya, orang yang bodoh adalah yang menganggap bentuk sesembahannya sebagai Tuhan Yang Mutlak, apakah itu berbentuk batu, pohon, hewan, atau manusia.<sup>108</sup> Konteks inilah, seperti telah disinggung di atas, yang membuat Ibn ‘Arabī sebenarnya tidak menolak politeisme selama kaum politeis sadar dan meyakini adanya Tuhan Yang Esensi di balik aneka sesembahan mereka.

Menurut ‘Abd Qādir Maḥmūd, syair Ibn ‘Arabī di atas adalah konsekuensi yang tak terhindarkan dari paham *waḥdat al-wujūd*nya. Syair itu memberi petunjuk yang kuat bahwa *al-Syaykh al-Akbar* tidak menganut Tuhan yang ‘diciptakan oleh kreasi intelektual dan keyakinan’ umat manusia. Tuhan model itu adalah ‘Tuhan dalam keyakinan’ yang ‘diciptakan’ oleh manusia sesuai dengan ‘kesiapan’ (*isti’dād*) dan ‘kapasitas’ intelektual dan spiritual masing-masing. Tuhan yang dianut oleh Ibn ‘Arabī adalah

Tuhan dalam falsafah *waḥdah al-wujūd*, yaitu Tuhan Yang Menjadi Hakikat dalam seluruh sesembahan manusia; Tuhan yang tidak dapat dibatasi oleh akal dan keyakinan manusia; Tuhan yang Dicintai oleh semua makhluk yang mencintainya. Bagi Ibn ‘Arabī, tidak ada yang disembah kecuali Dia berarti tidak ada yang dicintai kecuali Dia, dan Dia itu Esa meskipun penampakan dan persepsi manusia tentangNya beragam dan beraneka.<sup>109</sup>

Kaum ‘*ārif* yang disebut Ibn ‘Arabī yang telah menyaksikan dan dapat menerima beragam model keyakinan (aqidah) kiranya tidak hanya tertuju bagi kaum sufi Muslim, namun juga semua orang suci bijak bestari dari berbagai agama dan tradisi. Doktrin dan praktik penyucian diri, kedekatan dengan Tuhan (atau zat Yang Absolut) dan menolak dikuasai dunia materi (*zuhd*) dipastikan ada pada tiap tradisi keagamaan baik yang semitik maupun non-semitik. Karena itu, dengan mudah kita dapat menemukan orang-orang suci yang telah sampai pada *maqām ma‘rifat* itu pada berbagai tradisi keagamaan manapun dalam sejarah umat manusia. Karena kesucian batin dan kedalaman ilmu, mereka semua telah sampai pada Yang Esensi dari semua penampakan yang terlihat, dan karenanya telah melampaui semua bentuk keyakinan dan ritus.

Seyyed Hossein Nasr menyebut Agama Cinta Ibn ‘Arabī ini, yang juga dianut oleh banyak sufi, sebagai doktrin tauhid tertinggi dan unik karena fokusnya hanya pada kesatuan hamba dengan Tuhan. Cinta model itu bukan semata-mata emosi atau perasaan biasa tapi ia merupakan realisasi dari ma‘rifat, yakni suatu pengetahuan spiritual tentang kesatuan batin agama-agama. Pada level batin (esoterik) inilah, tak diragukan lagi, terjadi pertemuan paling mendasar berbagai tradisi keagamaan, bahkan kesatuan batin semua tradisi keagamaan.<sup>110</sup> Bagi Nasr, Ibn

<sup>107</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt*, vol. V, 255.

<sup>108</sup> ‘Afifi, “Ta‘līqāt,” dalam Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, vol. II, 289.

<sup>109</sup> ‘Abd al-Qādir Maḥmūd, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah fī al-Islām*, 516.

<sup>110</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Sufi Essays*, 146-47.

'Arabī memiliki perhatian yang amat besar terhadap diskursus kesatuan batin agama-agama. Doktrin itu sebenarnya secara umum diterima oleh kaum sufi namun penjelasannya yang luas dan detail hanya dilakukan oleh wali Andalusia ini.<sup>111</sup>

Senada dengan Nasr, Chittick, salah satu sarjana ahli Ibn 'Arabī juga meyakini kuatnya konsep kesatuan ontologis agama-agama pada Ibn 'Arabī. Dalam karyanya yang khusus membahas soal diversitas agama Ibn 'Arabī, *Imaginal Worlds*, Chittick sampai pada kesimpulan sementara bahwa secara ontologis semua bentuk keyakinan adalah benar, terlepas apapun isinya, sebab semua hal di alam ini bergantung kepada *al-Haqq*. Agama yang beragam muncul di antara manusia karena *al-Haqq* sebagai Pembimbing berkehendak untuk membawa manusia kepada kebahagiaan dan kemenyeluruhan. Namun seluruh manifestasi dari Yang Maha Pembimbing tidak pernah meliputi kebenaran secara total, karena itu setiap agama memiliki model ekspresi khususnya sendiri-sendiri yang pasti berbeda dari model-model ekspresi yang lain.<sup>112</sup> Ungkapan Chittick ini senada dengan Schuon yang berpandangan bahwa agama dalam pengertiannya sebagai bentuk bersifat formal, khusus dan terbatas, sementara Tuhan Yang Maha Esa merupakan zat Yang Tak Terbatas, Tak Berbentuk dan Maha Unik. Dengan logika transendensi Ilahi ini, semua bentuk atau perwujudan (agama) tidak dapat menganggap dirinya sebagai pemilik satu-satunya kebenaran yang mutlak.<sup>113</sup> Semua agama, karena keterbatasannya masing-masing, sesungguhnya sedang menampung Kebenaran Mutlak dari Yang Maha Mutlak.

Menurut penulis, ketika Ibn 'Arabī

menyatakan bahwa ia beragama cinta dan karenanya telah dapat melihat dan menerima Tuhan sebagai Yang Esensi dari seluruh bentuk-bentuk agama dan keyakinan, maka ia adalah 'ārif sempurna. Ia, tidak saja sedang menggambarkan tingkat spiritualitas dirinya, tetapi siapa pun yang telah sampai pada *maqām* seorang 'ārif, dan ia telah dapat menyaksikan Yang Esensi pada segala wujud. Mencapai tingkat pemahaman mendalam dan pengalaman spiritual seperti itu sungguh bukan perkara mudah. Ibn 'Arabī dan orang-orang 'ārif yang telah mencapai *maqām* itu berada pada level transenden, esoterik dan universal, dan telah melampaui kategorisasi bentuk-bentuk, wujud-wujud parsial, manifestasi, agama, keyakinan dan apa pun yang berjasad.

Empat poin pokok Ibn 'Arabī tentang kesatuan esensi, kesatuan tujuan, kesatuan asal syariat dan kitab suci, dan Agama Cinta menunjukkan bukti kokoh bahwa *Sang Syaykh* memiliki pandangan, jika tidak disebut menganut, paham kesatuan transenden agama-agama. Keseluruhan penjelasan Ibn 'Arabī dari awal hingga akhir tulisan ini menunjukkan bahwa kesatuan agama-agama bukan pada bentuk formal; tidak pada syari'at, simbol, ritus, atau jalan yang ditempuh, melainkan pada wilayah transenden atau pada dimensi esoterik, yang melampaui (*beyond*) bentuk-bentuk formal keagamaan. Hal itu dapat dimengerti karena yang transenden atau yang esoterik itu merupakan Sumber Awal sekaligus tujuan akhir dari seluruh proses keberagamaan umat manusia.

### Simpulan

Pandangan Ibn 'Arabī mengenai agama-agama lain di abad ke-13 merupakan pandangan yang humanis, unik, tidak lazim, dan mengagumkan, jika tidak disebut luar biasa, untuk ukuran ulama-ulama zaman itu yang terbiasa menunjukkan kelemahan dan kecacatan madzhab, paham dan keyakinan

<sup>111</sup> Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslims Sages*, 116.

<sup>112</sup> William C. Chittick, *Imaginal Worlds*, 139 & 174-75.

<sup>113</sup> Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions* (Illinois USA: Theosophical Publishing House, 1984), 18-9.

orang lain yang berbeda, baik dalam lingkup agama sendiri maupun terhadap agama lain yang berbeda. Para ulama syari'at di zaman itu berhenti pada level eksoterisme agama semata. Mereka tidak mampu menembus dan memahami yang inti, yang universal, yang esoterik dari agama-agama yang beragam dan berbeda. Hal itu berbeda dari *al-Syaykh al-Akbar*. Meski ia mengajukan kritik-kritik yang tajam pada level 'agama historis,' tetapi pada banyak bagian-bagian lain dalam karyanya, ia menyajikan suatu pandangan sufistik tentang 'agama ideal,' agama pada level esoterik; bahwa Yang Hakiki terkandung di dalam semua syari'at, agama, dan keyakinan. Kaum beriman dalam agama apa pun patut belajar dari Ibn 'Arabī untuk

menjadi pluralis tanpa harus meninggalkan identitas dan otentisitas masing-masing pemeluk agama, namun tetap memiliki sikap kritis.

Semakin banyak orang yang menyadari akan titik-temu dan kesatuan esensial agama-agama, semakin berani ia untuk berdialog dengan para pemeluk agama lain yang berbeda, bahkan dalam soal-soal teologis yang selama ini 'ditabukan' atau pada wilayah yang dianggap tak ada titik-temu sama sekali. Semakin intens para pemeluk agama berjumpa dan berdialog, semakin intens pula mereka akan merancang kerja-kerja kemanusiaan dan merespons isu-isu aktual yang tidak mungkin lagi dihadapi sendirian.