

Teologi Ibn ‘Arabī

Arrazy Hasyim

Institut Ilmu Ḥadīts Darus Sunnah Jakarta
arazyhasyim3@gmail.com

Abstract: *This article propounds a study on Ibn ‘Arabī through theological approach. The study will show that Ibn ‘Arabī is a follower of Sunnī theology. This hypothesis can be proved via genealogical structure towards Ibn ‘Arabī’s knowledge tradition which is complex, and by tracing his statements containing theological expressions within his works. Nonetheless, it cannot be denied that his several words very potentially invite criticism and being considered infidel. However, in principle, those critiques come from critics do not have spiritual background as owned by Ibn ‘Arabī. Or there had been another assumption, i.e. it is caused by ‘insertion’ from his intellectual rivals, as stated by Ibn ‘Arabī’s proponents. In fact, Ibn ‘Arabī himself asserts, “Who believes in ḥulūl, then his religion is defective.”*

Keywords: *Nontechnical theology, Aqidah ahl al-rusūm, Aqidah ikhtiṣāṣ, Nubuwwah*

Abstraksi: *Artikel ini mengemukakan kajian terhadap Ibn ‘Arabī dengan pendekatan teologis. Kajian ini akan menunjukkan bahwa Ibn ‘Arabī adalah seorang penganut teologi Sunnī. Hipotesis ini dibuktikan melalui pendekatan geneologis terhadap tradisi keilmuan Ibn ‘Arabī yang kompleks dan penelusuran ungkapan-ungkapan yang bermuatan teologis pada karya-karyanya. Namun memang tidak dapat disangkal bahwa beberapa ungkapan Ibn ‘Arabī sangat berpotensi mengundang kritikan dan pengafiran. Tetapi pada dasarnya kritikan tersebut bersumber dari para pengkritik yang tidak mempunyai latar belakang spiritual seperti Ibn ‘Arabī. Atau ada asumsi lain, yaitu dikarenakan ‘sisipan’ dari musuh-musuh intelektual Ibn ‘Arabī, sebagaimana dikemukakan para pembela tokoh ini. Terlebih Ibn ‘Arabī sendiri menyatakan, “Siapa meyakini ḥulūl, maka agamanya cacat.”*

Katakunci: *Teologi awam, Aqidah ahl al-rusūm, Aqidah ikhtiṣāṣ, Nubuwwah.*

Pendahuluan

Setengah abad setelah Ibn ‘Arabī (560-638 H.) wafat, muncul Ibn Taymiyyah memerdebatkan status teologi yang dianut Ibn ‘Arabī. Namun ironis, tidak ditemui seorang alim pun yang melakukan hal serupa di masa hidup Ibn ‘Arabī. Ini dikarenakan banyak tokoh-tokoh besar semasa dengannya, seperti Fakhr al-Dīn al-Rāzī dan Abū Ḥafṣ al-Suhrawardī (pengarang *‘Awārif al-Ma‘ārif*) tidak pernah mengkritisi Ibn ‘Arabī. Pertanyaan yang muncul mengapa tokoh hebat seperti Ibn Taymiyyah ‘menyerang’ Ibn ‘Arabī. Ini dikarenakan Ibn Taymiyyah membaca karya-karya Ibn ‘Arabī dengan pendekatan teologis. Pendekatan teologis yang kering dari nuansa sufistik memang akan selalu melahirkan sikap pengafiran dan pembid‘ahan (*heresy*.) Dalam

mengkritisi Ibn ‘Arabī, Ibn Taymiyyah dengan tegas mengategorikannya sebagai kafir, zindiq, *ilhād* (ateis) dan kata-kata lain yang biasa dialamatkan kepada para penyeleweng dari jalan kebenaran.

Aspek teologis yang menjadi sasaran kritikan Ibn Taymīyah meliputi masalah eksistensi Tuhan dan hamba, status keimanan Fir‘awn, kenabian, dan kewalian. Kritikan tersebut banyak diungkapkan Ibn Taymiyyah dalam *al-Majmū‘ al-Fatāwā* dan risalah khusus yang berjudul *Jāmi‘ al-Rasā‘il fī Radd ‘alā Ibn ‘Arabī*. Penolakan Ibn Taymiyyah tersebut dilanjutkan oleh muridnya Ibn al-Qayyim; setelah itu, disempurnakan oleh al-Biqā‘ī.

Demikian hebat penolakan tiga tokoh tersebut, sehingga para pembaca karya mereka

akan berpikir bahwa Ibn ‘Arabī bukanlah seorang Sunnī. Ini dikarenakan para pengritik adalah penganjur ajaran teologi Sunnī. Tetapi tentu saja keliru jika dikatakan bahwa Ibn ‘Arabī seorang Syī‘ah, sebagaimana akan diuraikan pada artikel ini. Pertanyaan yang muncul adalah teologi apa yang dipelajari dan dikembangkan Ibn ‘Arabī, sehingga menjadikannya seorang sarat kritik.

Ibn ‘Arabī dan Teolog-Teolog Sunnī

Ibn ‘Arabī dilahirkan di Murcia (Andalusia) pada saat ajaran teologi Sunnī berkembang pesat. Ketika ia berpindah ke Sevilla pada tahun 568 H., dan tinggal di sana selama tiga puluh tahun (598 H.), saat itu yang memimpin adalah Şulţān Muḥammad b. Sa‘d, merupakan seorang penganjur ajaran Sunnī. Bahkan ayahnya, Qādī Aḥmad b. Muḥammad adalah seorang teolog Sunnī dari madzhab Mālikī.¹ Kondisi sosial ini sangat memungkinkan untuk menjadikan Ibn ‘Arabī akrab dengan teologi Sunnī.

Di samping itu, Ibn ‘Arabī memunyai banyak guru dalam berbagai disiplin ilmu. Dalam konteks ini, keberadaan tokoh Sunnī yang menjadi guru dari Ibn ‘Arabī perlu diperhatikan. Ia menyebutkan sekitar lima puluh lima tokoh guru spiritual di dalam *Rūḥ al-Quds*.² Di dalam kitab ini, ia hanya menyebutkan tokoh-tokoh yang menjadi gurunya pada periode pertama, yaitu ketika masih di Andalusia dan Maroko. Tetapi bukan berarti *Rūḥ al-Quds* ditulis pada masa tersebut. Tetapi ia menulisnya ketika melakukan haji yang pertama atau setelahnya. Hal ini dikarenakan ia menyebutkan beberapa kejadian saat berkunjung dan mengajar di Makkah.³ Adapun haji yang pertama dilakukannya pada periode kedua

(pasca Andalusia dan Maroko) tahun 599 H.,⁴ sehingga mustahil ia menceritakan perihal Makkah ketika periode pertama. Di dalam karya tersebut, semua tokoh yang ia sebutkan adalah penganut teologi Sunnī.

Selain itu, ia menyebutkan tokoh yang berbeda sekitar tujuh puluh nama, ketika mengijazahkan Sulţān Muẓaffar. Di antara mereka ada yang ahli *qirā‘ah*, fiqh, teologi, Ḥadīts, sejarah, serta ilmu lain yang berkembang di kalangan Sunnī saat itu.⁵ Claude Addas memercikan pengijazahan tersebut dilakukan sekitar tahun 632 H. ketika telah menetap di Damaskus. Tetapi, Addas mengingatkan bahwa jumlah (sekitar 70 tokoh) tersebut bisa jadi belum mencakup semua guru Ibn ‘Arabī. Ini dikarenakan masa itu adalah setelah ia berumur tujuh puluh, sehingga mungkin terjadi lupa.⁶

Penelitian Addas berhasil mengumpulkan jumlah guru Ibn ‘Arabī berdasarkan dua bagian selama periode Andalusia. Lebih dari enam puluh tokoh yang menjadi guru Ibn ‘Arabī pada periode 565 sampai 585 H. yang kebanyakan berdomisili di Kordoba. Sedangkan pada periode 585 sampai 610 H. terdapat seratus tokoh yang kebanyakan berdomisili di Sevilla. Addas menjelaskan bahwa semua jumlah itu mencakup pelbagai disiplin ilmu tradisional seperti Ḥadīts, fiqh, dan al-Qur’ān, bahkan juga termasuk disiplin ilmu sastra, bahasa, dan teologi.⁷

Dalam hal ini, sejarawan klasik Ibn al-Maqqarī pernah memberikan sebagian rincian daftar nama guru Ibn ‘Arabī. Sebagaimana tokoh Muslim lainnya, Ibn ‘Arabī memulai dengan memelajari dan mendalami al-Qur’ān. Di Sevilla, Ibn ‘Arabī mendapatkan *ijāzah* (sertifikasi) dari banyak ulama dalam berbagai cabang ilmu.⁸ Di antara tokoh yang menjadi

¹ Ibn al-Maqqarī al-Tilmisānī, *Nafḥ al-Ṭīb min Ghīṣn al-Andalūs al-Tayyib* (Beirut: Dār Ṣadr, 1997), v. 2, 161.

² Ibn ‘Arabī, *Rūḥ al-Quds* (Damaskus: Mu‘asasah al-‘Ilm, 1964), 84.

³ Ibn ‘Arabī, *Rūḥ*, 9 dan 12.

⁴ Ibn al-Maqqarī, *Nafḥ*, v. 2, 263.

⁵ Yūsuf al-Nabhānī, *Jāmi‘ Karāmāt al-Awliyā’* (Beirut: Dār al-Fikr, 2005), v. 1, 202.

⁶ Claude Addas, *Quest*, 96.

⁷ Claude Addas, *Quest*, 94.

⁸ Ibn al-Maqqarī, *Nafḥ*, v. 2, 161.

guru Ibn 'Arabī mendalami al-Qur'ān adalah Abū Bakr al-Lakhmī ahli *qirā'ah al-sab'ah*, Abū al-Ḥasan Syurayḥ anak dari Muḥammad al-Ra'īnī penulis kitab *al-Kāfi* dalam ilmu *qirā'ah*, dan Abū al-Qāsim al-Syarrāṭ. Selain kitab *al-Kāfi*, ia memelajari kitab *al-Tabṣīrah* karangan Abū Muḥammad al-Muqrī dan kitab *al-Taysīr* karangan Abū 'Amr b. Abū Sa'īd al-Dānī.⁹ Ia memelajari fiqh madzhab Mālikī kepada Muḥammad b. Qasūm seorang sufi dan *faqīh*.¹⁰ Bahkan Claude Addas menegaskan bahwa semua guru spiritual Ibn 'Arabī di Andalusia bermadzhab Mālikī. Hal ini tidaklah mengherankan karena Mālikī merupakan madzhab mayoritas Muslim Sunnī di Andalusia. Tetapi hal itu tidak menghalanginya untuk memelajari madzhab lain, seperti fiqh Ibn Ḥazm yang bercorak Zāhirī.¹¹

Ibn 'Arabī memelajari Ḥadīts dari 'Abd al-Ḥaqq al-Isybīlī ketika masih bermukim di Sevilla. 'Abd al-Ḥaqq mengijazahkan semua karangannya dalam cabang ilmu Ḥadīts kepada Ibn 'Arabī. Ia memelajari *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dari Yunūs b. Yaḥyā al-Ḥāsyimī dan *Ṣaḥīḥ Muslim* dari 'Abd al-Ṣamad al-Ḥarastanī.¹² Tetapi tampaknya, ia juga memelajari *Ṣaḥīḥ Muslim* dari tokoh lain seperti Ibn Ṣa'īd al-'Arāwī.¹³

Kekeringan spiritual Ibn 'Arabī mulai tercerahkan nuansa spiritual karena pertemuannya dengan Abū Ja'far Aḥmad al-'Arībī di Sevilla. Ibn 'Arabī menyebutkan bahwa al-'Arībī merupakan guru pertama yang ia temui dalam dunia spiritual. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, al-'Arībī merupakan sosok yang menarik. Hal ini dikarenakan al-'Arībī seorang yang buta huruf, tetapi penjelasannya mengenai teologi sangat memuaskan, karena tidak kering dari nuansa

spiritual.¹⁴

Di antara tokoh yang sangat berpengaruh pada diri Ibn 'Arabī selama di Andalusia adalah Abū Ya'qūb b. Yakhluḥ al-Kūmī sahabat Abū Madyan tokoh Syādziliyyah. Ia mengenal kitab *al-Risālah al-Qusyayriyyah* untuk pertama kali ketika belajar kepada Abū Ya'qūb. Tokoh ini merupakan guru pertama Ibn 'Arabī dalam hal mengenalkan literatur tasawuf.¹⁵ Tetapi ia mendapatkan ijazah kitab *al-Risālah* dari Muḥammad al-Bakrī.¹⁶ Geneologi ini secara tidak langsung menunjukkan keakraban Ibn 'Arabī dengan para teolog Sunnī dan karya-karya mereka.

Kitab *al-Risālah* merupakan kitab tasawuf yang sangat populer di kalangan ulama Sunnī. Bagian awal dari penjelasan tauhid pada kitab tersebut ditulis oleh al-Qusyayrī (465 H.) berdasarkan teologi Sunnī Asy'ariyyah yang diyakininya.¹⁷ Adapun pengarang kitab *al-Risālah* ini pernah terlibat perdebatan dengan kelompok Musyabbihah (antropomorfisme). Ia dikeluarkan dari kota Naisapur karena memertahankan teologi Sunnī Asy'ariyyah. Ini tidak mengherankan, karena walaupun al-Qusyayrī seorang sufi tetapi ia merupakan salah satu murid Ibn Fawrak. Ibn Fawrak adalah murid dari al-Baqillānī yang merupakan murid Abū al-Ḥasan al-Asy'arī.¹⁸ Walaupun demikian, Ibn 'Arabī menilai bahwa sikap al-Qusyayrī mengemukakan kaidah teologi di permulaan kitabnya bertujuan untuk menghindari asumsi negatif kaum teolog kepadanya dan para tokoh sufi.¹⁹

Setelah itu, pada tahun 590 H. ia berkunjung ke kota Fez salah satu kota di Maroko, sehingga bertemu dengan 'Abdullāh dan Ismā'īl b. Sawdakīn yang bakal menjadi

¹⁴ Ibn 'Arabī, *Rūḥ*, 46.

¹⁵ Ibn 'Arabī, *Rūḥ*, 49.

¹⁶ Yūsuf al-Nabhānī, *Jāmi'*, v. 1, 204.

¹⁷ Al-Qusyayrī, *al-Risālah al-Qusyayriyyah*, ed. Hānī al-Ḥājj (Kairo: al-Tawfiqiyyah, t.t.), 22.

¹⁸ Al-Dzahabī, *Sayr Ā'lam al-Nubalā'*, v. 18, 227.

¹⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 7, 287.

⁹ Yūsuf al-Nabhānī, *Jāmi'*, v. 1, 202-203.

¹⁰ Ibn 'Arabī, *Rūḥ*, 55.

¹¹ Claude Addas, *Quest*, 45.

¹² Yūsuf al-Nabhānī, *Jāmi'*, v. 1, 203.

¹³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 2, 452.

murid setianya. Pada tahun itu juga, ia berkunjung ke Tunisia. Di sana ia bertemu dengan ‘Abd al-‘Azīz al-Qurasyī. Namun pada tahun 595 H., Ibn ‘Arabī kembali ke Sevilla. Tahun ini merupakan masa wafat Ibn Rusyd, salah seorang tokoh intelektual yang ia senangi, sehingga ia menyempatkan menghadiri pemakamannya.²⁰ Pada tahun 598 H. ia berkunjung untuk kedua kalinya ke Maroko, tetapi kembali lagi pada tahun yang sama. Tidak ditemukan keterangan bahwa Ibn ‘Arabī telah menikah pada masa kunjungan itu. Tetapi Addas memunyai asumsi bahwa Ibn ‘Arabī melakukan nikah kontrak.²¹ Addas mengatakan, “*It is perfectly possible that Ibn ‘Arabī only contracted a marriage after his arrival in the East.*”²² Sayang sekali Addas tidak menyebutkan satu referensi pun untuk memperkuat pendapatnya. Asumsi ini terkesan sangat berlebihan dan keliru, karena keadaan sosiologis di sana tidak memungkinkan Ibn ‘Arabī melakukan hal itu. Ini sulit diterima dengan keberadaan teologi Sunnī dan madzhab fiqh (Mālikī dan Zāhirī) yang berkembang luas di Andalusia dan Maroko.

Setelah periode ini, tahun 598 H. yaitu setelah ibunya meninggal dunia, ia melanjutkan perjalanan ke Marakez salah satu kota di Andalusia.²³ Pada tahun yang sama, ia berkunjung dan menetap sementara di Maroko, lalu meneruskan ke arah Timur. Ibn al-Abbār menginformasikan bahwa setiap kali Ibn ‘Arabī berkunjung ke suatu daerah, ia selalu belajar dari para ilmuwan setempat.²⁴ Oleh karena itu, di sela-sela kunjungannya Ibn ‘Arabī banyak memperoleh *ijāzah* dari para ulama setempat terutama ahli Ḥadīts, seperti al-Ḥāfiẓ al-Silafī, al-Ḥāfiẓ b. ‘Asākir, al-Ḥāfiẓ b. al-Jawzī.²⁵ Selain tiga tokoh di atas, Ibn ‘Arabī sempat melakukan

perdebatan teologis di Fez dengan Abū ‘Abdillāh al-Kannānī teolog Asy‘ariyyah kenamaan di Maroko. Mereka berdiskusi mengenai sifat Allah; apakah sebagai nisbah atau afiliasi (*ziyādah*) pada zatNya. Tukar pikiran tersebut mengarah kepada perbedaan yang tidak bisa dikompromikan. Al-Kannānī bertahan dengan konsep teologi tersebut, tetapi ia juga menyalahkan konsep Ibn ‘Arabī.²⁶ Ini menunjukkan bahwa walaupun Ibn ‘Arabī akrab dengan tokoh-tokoh Sunnī Asy‘ariyyah, tetapi hal itu tidak menghalanginya untuk mengkritisi beberapa tema ilmu kalām.

Selain bertemu dengan para teolog Asy‘ariyyah, persentuhan pemikiran Ibn ‘Arabī dengan Mu‘tazilah juga terlihat sangat menarik. Dalam salah satu penuturannya, ia menyebutkan pertemuan dengan Abū ‘Abdillāh b. Junayd seorang tokoh Mu‘tazilah dari Qabrīq suatu wilayah dari kota Randah. Sebagaimana terdapat dalam doktrin Mu‘tazilah, Abū ‘Abdillāh meyakini bahwa makhluk menciptakan perbuatannya sendiri. Adapun dalam pandangan Ibn ‘Arabī, doktrin tersebut sangat keliru. Oleh karena itu, ia mengajak Abū ‘Abdillāh berdiskusi agar meninggalkan kekeliruan teologi yang dianutnya. Ibn ‘Arabī mampu memengaruhi tokoh ini hanya dengan menjelaskan interpretasi ayat *al-rijāl qawwāmūn ‘alā al-nisā’*. Bahkan, akhirnya ia berterima kasih kepada Ibn ‘Arabī.²⁷ Ini mengindikasikan bahwa Ibn ‘Arabī telah mempelajari perdebatan teologis antara Asy‘ariyyah dan Mu‘tazilah sebelum bertemu dengan Abū ‘Abdillāh b. Junayd, sehingga dengan mudah memahami kekeliruan rekannya.

Selain itu, juga perlu disebutkan di sini mengenai hubungan antara Ibn ‘Arabī dengan teolog populer seperti Fakhr al-Dīn b. al-Khaṭīb al-Rāzī (pengarang tafsir *Mafātīḥ al-Ghayb* dan w. 606 H.) Claude Addas

²⁰ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 235.

²¹ Claude Addas, *Quest*, 40.

²² Claude Addas, *Quest*, 40.

²³ Ibn ‘Arabī, *Rūḥ*, 117.

²⁴ Ibn al-Maqqarī, *Nafh*, v. 2, 263.

²⁵ Ibn al-Maqqarī, *Nafh*, v. 2, 162.

²⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 2, 33.

²⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 2, 372.

lebih cenderung menilai bahwa tidak ada alasan untuk menyangkal hubungan antara al-Rāzī dan Ibn 'Arabī. Hal ini dikarenakan ada sebuah *Risālah* yang ditulis Ibn 'Arabī kepada al-Rāzī. Namun Addas belum berani memastikan seratus persen.²⁸ Apabila diperhatikan masa hidup mereka, maka sangat mungkin terjadi interaksi, walaupun tidak ada keterangan mereka bertemu. Dalam hal ini, ditemukan dua petunjuk mengenai interaksi mereka, pertama sebagaimana tertera dalam *al-Futūḥāt*. Kedua, Ibn 'Arabī memang mengakui bahwa *Risālah* tersebut diperuntukkan untuk al-Rāzī. Tetapi ia menyebutnya dengan *Risālah al-Akhlāq*.²⁹ Sedangkan Addas dengan mengutip 'Utsmān Yaḥyā menyebutnya *Risālah fī Wujūh al-Qalb*.³⁰

Terlepas dari kebenaran tersebut, Ibn 'Arabī pernah bertemu dengan al-Rasyīd al-Farghānī murid al-Rāzī.³¹ Besar kemungkinan Ibn 'Arabī menulis *Risālah* untuk al-Rāzī setelah haji yang pertama (599 H.), karena ia sebelumnya tidak pernah ke daratan Syām kecuali setelah masa itu. Sedangkan interaksinya dengan al-Rāzī, hanya mungkin terjadi setelah kunjungannya ke Syām (601 H.), yaitu lima tahun sebelum al-Rāzī wafat. Interaksi tersebut tentu memberi pengaruh yang besar pada pandangan teologi Ibn 'Arabī.

Persentuhan Ibn 'Arabī dengan mereka melahirkan kebijaksanaan yang luar biasa dalam menilai karya-karya dan metodologi mereka. Ini terlihat dari komentarnya bahwa para teolog tidak membangun kaidah ilmu kalām untuk menguatkan iman di dalam diri mereka. Namun mereka hanya membangun kaidah tersebut untuk menghadapi musuh-musuh Islam yang mengingkari eksistensi

Allah, sifat, atau sebagian sifatNya, risalah Nabi Muḥammad, pemikiran *ḥūdūts al-ālam*, jasad manusia akan kembali seperti semula setelah kematian, tentang kebenaran Hari Kiamat. Oleh karena itu, lanjut Ibn 'Arabī, mereka merasa terpanggil untuk menjelaskan argumentasi teologis dalam menyerang argumentasi musuh Islam, hanya bertujuan agar aqidah orang awam tidak ternodai.³² Bahkan Ibn 'Arabī memuji orang yang berteologi Asy'arī atau para teolog secara umum. Ia menyebut mereka dengan ungkapan *ashāb 'ilm al-nazr* (ahli ilmu pemikiran.) Hal ini karena mereka tidak menggunakan kekerasan untuk mendakwahi seseorang kembali ke jalan iman. Tetapi mereka menempuh metode diskursif. Metode ini, lanjut Ibn 'Arabī, pada diri mereka bagaikan mukjizat bagi Nabi, terutama pada orang yang mengerti hal tersebut. Ibn 'Arabī juga memuji mereka karena berprinsip bahwa seseorang yang kembali dengan metode diskursif lebih *ṣaḥīḥ* keislamannya daripada orang yang kembali dengan metode kekerasan. Ini dikarenakan keislaman yang disebabkan oleh ketakutan terhadap kekerasan memunyai kemungkinan terjerumus kepada kemunafikan. Oleh karena itu, Ibn 'Arabī memberikan apresiasi terhadap jasa mereka dengan ungkapan *raḍiya Allah 'anhum*; sebuah pujian dan doa yang sangat luhur. Tetapi ia mengingatkan bahwa cukup satu orang ahli kalām di suatu wilayah.³³ Gagasan ini menunjukkan kesamaannya dengan konsep al-Ghazālī yang menegaskan bahwa mendalami ilmu kalām hanya bersifat *farḍ kifāyah*,³⁴ sehingga di setiap negeri harus ada yang mendalaminya walaupun hanya satu orang.

Ibn 'Arabī: Pelopor Hierarki Teologi

Walaupun Ibn 'Arabī dikenal banyak orang sebagai tokoh sufi falsafi, tetapi itu

²⁸ Claude Addas, *Quest*, 104.

²⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, i/365.

³⁰ Claude Addas, *Quest*, 104; Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, i/365.

³¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 191, "Faṣl fī Ṣalāh al-Istisqā'."

³² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 60.

³³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 60.

³⁴ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād*, 17.

tidak cukup untuk menyebutkan sosok utuh tentang Ibn ‘Arabī. Hal ini seperti diakui oleh Stephen Hirstenstein, bahwa realisasi tauhid menjadi inti dari pribadi dan ajaran Ibn ‘Arabī.³⁵ Oleh karena itu, pembicaraan mengenai Ibn ‘Arabī tidak bisa terlepas dari aspek teologis.

Ini terbukti dengan metode yang ia gunakan ketika menjelaskan berbagai aspek kesufian dalam *al-Futūḥāt al-Makkiyyah*. Ibn ‘Arabī memulai dengan menjelaskan aspek teologis yang ia anut. Oleh karena itu, ketika berbicara maqām kesufian, Ibn ‘Arabī tidak keluar dari konsep teologis yang ia gariskan.

Ibn ‘Arabī menawarkan suatu konsep teologis berdasarkan tingkatan wawasan dan spiritual seseorang, sehingga bisa disebut dengan gagasan hierarki teologis. Ia memulai dengan menyebutkan aqidah awam (*‘awwām*) sebagai tingkatan pertama. Setelah itu, diikuti dengan aqidah *ahl al-rusūm*, aqidah *ahl al-ikhtisās*, dan aqidah *khullāṣah*. Namun, Ibn ‘Arabī tidak menyebutkan secara sistematis hierarki teologis yang keempat. Tetapi ia mengungkapkannya hampir di setiap bab pada kitab *al-Futūḥāt*. Hal ini dikarenakan ia mengakui sendiri bahwa penjelasan mengenai ini sangat rumit, sehingga hanya orang yang dianugerahi pemahaman istimewa yang mengetahuinya.³⁶ Secara umum tiga hierarki pertama telah mewakili aqidah umat Islam. Kenyataan tersebut menguatkan asumsi bahwa Ibn ‘Arabī tidak memisahkan aspek tasawuf dari teologi.

Ibn ‘Arabī yang hanya menyistematiskan tiga hierarki teologis, membantu setiap orang yang membaca *al-Futūḥāt* untuk memahami teologi yang menjadi pijakan pemikirannya. Oleh karena itu, pembahasan kali ini berkaitan dengan tiga hierarki teologi tersebut. Di sini akan terlihat metode Ibn ‘Arabī dalam menerapkan teologi yang toleran terhadap

awam (*‘awwām*), argumentatif sebagaimana para teolog lain (*ahl al-rusūm*), dan sebagai sufi yang kritis terhadap kekeliruan tasawuf (*ahl al-ikhtisās*.)

Teologi Awam

Teologi awam ini tidak ada perbedaan dari *‘aqidah al-‘awwām* yang dipelajari mayoritas umat Islam saat ini. Di dalam *‘aqidah al-‘awwām* prinsip keyakinan tidak dijelaskan dengan dalil-dalil dan perdebatan teologis yang rumit. Teologi semacam inilah yang dimaksud oleh Ibn ‘Arabī dengan *‘aqidah al-‘awwām*. Apabila memerhatikan sikap Ibn ‘Arabī terhadap status aqidah orang awam, maka ia terkesan cenderung kepada sikap moderat yang ditempuh al-Ghazālī dalam kitab *al-Iqtisād fī al-I’tiqād*. Ibn ‘Arabī menilai aqidah awam bukanlah aqidah sia-sia atau tercela sebagaimana diungkapkan sebagian ahli kalām yang eksklusif. Tetapi, aqidah awam dari aspek syariat serta akal sehat adalah *salīmah* (selamat.) Hal ini tercapai walaupun mereka tidak mempelajari literatur ilmu kalām. Namun aqidah mereka diteguhkan oleh Allah sesuai dengan fitrah yang dititipkanNya. Menurut Ibn ‘Arabī, fitrah yang dititipkanNya adalah pengetahuan di dalam setiap diri manusia mengenai pengakuan terhadap eksistensi Allah, baik melalui lisan orang tua maupun para pembimbing mereka. Oleh karena itu, ia menilai bahwa mereka berada di jalan benar.³⁷

Namun demikian, Ibn ‘Arabī mengingatkan, ketika manusia awam mencoba menempuh langkah penakwilan dalam mengenal Tuhan, maka pada saat itu mereka berganti status dari golongan awam menjadi golongan *ahl al-naẓr wa al-ta’wīl*. Namun Ibn ‘Arabī tidak memuji dan menjamin kebenaran *ahl al-naẓr*, karena mereka akan menemui Tuhan sesuai dengan metode penakwilan yang ditempuh. Adakalanya mereka benar, dan adakalanya keliru dalam menginterpretasikan

³⁵ Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercifier*, terj. Tri Wibowo (*Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud*) (Jakarta: Rajagrafindo, 2001), 7.

³⁶ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 65.

³⁷ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 59.

teks Kitab Suci. Sebaliknya, Ibn 'Arabī menilai aqidah awam sangat terjaga, karena mereka menerima keterangan teks Kitab Suci dengan keyakinan yang kuat (*qaṭ'ī*).³⁸ Keyakinan tersebut juga pernah diungkapkan al-Ghazālī sebelumnya dengan keimanan yang berdasarkan pembenaran yang total dan kesucian hati dari skeptisme.³⁹

Walaupun sulit 'dipercaya' tetapi Ibn 'Arabī terus terang menegaskan bahwa teologi semacam ini adalah keyakinan dasarnya. Bahkan ia memberikan persaksian. Persaksian tersebut dilakukan Ibn 'Arabī karena terinspirasi oleh apa yang dilakukan oleh Nabi Hūd kepada kaumnya yang tidak beriman kepada Allah dan tidak meninggalkan tuhan-tuhan selainNya. Nabi Hūd memberikan persaksian mengenai eksistensi Allah, walaupun beliau mengetahui bahwa mereka mendustakan ajarannya. Persaksian tersebut bertujuan untuk *iqāmah al-hujjah* (mengemukakan argumentasi) jika mereka beriman, dan penegasan jika mereka tidak beriman agar setiap yang menyaksikannya menyampaikan persaksian tersebut pada yang lain. Hal ini, ungkap Ibn 'Arabī juga terjadi pada para *mu'adzdzin*, mereka disaksikan oleh semua makhluk yang mendengar seruan adzan. Bahkan setan pun berpaling ketika mendengarkan adzan.

Dalam hal ini, Ibn 'Arabī menerapkan analogi prioritas (*qiyās awlā*.) Ia mengatakan bahwa jika musuh (seperti setan dan orang kafir) harus tahu persaksian seorang mu'min terhadap keyakinan yang dianutnya, maka tentu para wali dan orang-orang yang dicintainya lebih utama menyaksikan hal tersebut. Begitu juga terhadap orang lain yang seagama dengannya.⁴⁰

Ibn 'Arabī menegaskan persaksiannya dengan mengatakan,

فيا إخواني وأحبائي رضي الله عنكم، أشهدكم
عبدٌ ضعيفٌ مسكينٌ فقيرٌ إلى الله تعالى في كل
لحظةٍ وطرفةٍ...

Wahai saudaraku semoga Allah meridaimu, aku hamba yang lemah, yang bergantung kepada Allah di setiap saat dan kedipan memberikan persaksian terhadapmu...⁴¹

Persaksian yang disebutkan Ibn 'Arabī terbagi dua. *Pertama*, persaksian keimanan kepada Allah dan malaikatNya. Pada bagian ini, ia menjelaskan bagaimana keimanannya terhadap eksistensi Allah dan sifat-sifatNya, tetapi ia tidak menjelaskan keimanan kepada malaikat. Adapun persaksian *kedua*, setelah menjelaskan tentang eksistensi dan sifat-sifat Allah, Ibn 'Arabī menyatakan syahadat mengenai ajaran Nabi Muḥammad. Ia menegaskan keimanannya terhadap risalah yang bersumber dari Nabi, baik yang diketahui ataupun yang tidak diketahui. Ia mengimani perihal gaib setelah kematian seperti pertanyaan Munkar dan Nakīr, adzab kubur, kebangkitan dan semua perihal gaib.⁴² Ia mengemukakan panjang lebar mengenai persaksian pertama, tetapi hanya menyebutkan pernyataan ringkas pada persaksian kedua.

Ibn 'Arabī tidak keberatan menggunakan konsep *wujūd* yang pernah dikemukakan al-Fārābī dan juga memunyai kesamaan dengan ulama Sunnī. Konsep tersebut mengemukakan bahwa eksistensi terbagi dua, *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd*. *Wājib al-wujūd* adalah Allah, sedangkan *mumkin al-wujūd* adalah alam semesta. Ekistensi Allah berdiri sendiri dengan zatNya, sedangkan alam menjadi terwujud karena bergantung kepada eksistensi Allah.⁴³ Ibn 'Arabī menyebutkan bahwa Allah *mawjūd bi dzātihi* (ada dengan zatNya sendiri) tanpa membutuhkan zat lain yang

³⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 59.

³⁹ Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-'itiqād* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 17.

⁴⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁴³ Alī Abū Rayyān, *al-Falsafah al-Islāmiyyah* (Kairo: Dār al-Qawmiyyah al-Islāmiyyah, 1967), 373.

membuatNya ada. Oleh karena itu, hanya Allah yang berhak disifati dengan *wujūd li nafsihī*.⁴⁴

Adapun mengenai sifat *qadīm* dan *baqā'*, Ibn 'Arabī mengungkapkan bahwa tidak ada awal dan akhir terhadap eksistensi Allah. Oleh karena itu, ia menegaskan, Allah adalah *wujūd muṭlaq* (eksistensi yang universal) tidak terkait oleh sesuatu pun (seperti waktu dan tempat). Dengan argumentasi tersebut, Ibn 'Arabī menetapkan sifat Allah *qā'im bi nafsihī* (berdiri sendiri) sebagai ungkapan lain dari *qiyāmuhu bi nafsihī*; terminologi yang biasa digunakan mayoritas kalangan Sunnī.⁴⁵

Dalam menjelaskan *mukhālafatuhu li al-ḥawādits* (berbeda dari alam semesta), Ibn 'Arabī menggunakan juga terminologi yang biasa diterapkan dalam ilmu kalām. Ia menyebutkan bahwa Allah bukanlah *jawhar mutahayyiz*, karena *jawhar* (substansi) membutuhkan tempat. Dia bukan aksiden (*'iraq, accident*), karena aksiden tidak kekal. Dia bukan *jism* (benda) karena *jism* membutuhkan arah (*jihhah*) dan hadapan (*tilqā'*).⁴⁶ Ibn 'Arabī menegaskan untuk kedua kalinya bahwa Allah Maha Suci dari segala arah dan penjuru. Namun Allah bisa dilihat dengan hati dan pandangan mata (di akhirat.) Dia melakukan *istiwa'* sebagaimana terdapat dalam al-Qur'an sesuai dengan makna yang diinginkanNya. Hal ini berarti bahwa *istiwa'* Allah Maha Suci dari *ḥulūl* (menempati) 'Arsy atau ditempati 'Arsy. Dia Maha Suci dari ungkapan 'setelah alam' atau 'sebelum alam.'⁴⁷

إذا شاء استوى على عرشه كما قاله، وعلى المعنى
الذي أراد

Apabila Dia berkehendak (*istiwa'*), niscaya ia *istiwa'* atas 'Arsy sebagaimana disebutkan dalam al-Qur'an, sesuai dengan makna yang

diinginkanNya.⁴⁸

Ibn 'Arabī sangat menekankan sifat *mukhālafah* (ketidaksamaan), sehingga ia menegaskan bahwa tidak ada deskripsi yang mampu dicapai akal mengenai Zat Allah. Dia tidak dibatasi oleh zaman, tidak diliputi oleh tempat. Bahkan ia mengungkapkan kaidah yang disepakati ulama Sunnī sebagaimana berikut,

كان ولا مكان، وهو على ما عليه كان

Dia ada sedangkan tempat (dan zaman) belum ada, dan Dia senantiasa ada dengan keesaanNya.⁴⁹

Mengenai ilmu Allah, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa Allah senantiasa Maha Tahu terhadap segala sesuatu. IlmuNya tidak berubah ketika terjadi perubahan objek yang diketahui. Ia juga menambahkan bahwa ilmu Allah mencakup *kulliyāt* (universal) dan *juz'iyāt* (partikular) sebagaimana konsensus (*ijmā'*) *ahl al-naẓr* yang benar.⁵⁰ *Ahl al-naẓr* dalam konteks ini tentunya adalah ahli kalām Sunnī. Penegasan ini membuat Ibn 'Arabī terhindar dari kritikan al-Ghazālī terhadap para failasuf Peripatetik yang beranggapan bahwa ilmu Allah bersifat partikular.⁵¹ Selain itu, hal ini menunjukkan bahwa sanggahan Ibn Rusyd tidak berpengaruh pada Ibn 'Arabī, walaupun mereka pernah bertemu.

Adapun mengenai *irādah* atau *masyī'ah*, Ibn 'Arabī menyebutkan sebuah kaidah yang telah disepakati ulama Sunnī, "*Mā syā'a kāna, wa mā lam yasya' an yakūna lam yakun*" (apa pun yang Dia kehendaki niscaya terwujud, sedangkan apapun yang tidak dikehendakiNya niscaya tidak terwujud).⁵²

Dalam memahami kekufuran, keimanan, ketaatan, dan kemaksiatan, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa semua dinamika tersebut terwujud sesuai dengan kehendak Allah yang

⁴⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁵⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁵¹ al-Ghazālī, *Tahāfut al-Falāsifah*, ed. Dr. Sulaymān Dunyā (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1972), 306.

⁵² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁴⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

⁴⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 62.

azali. Azali berarti masa ketika alam belum pernah ada. Dia menciptakan alam tanpa membutuhkan *tafakkur* dan *tadabbur*, karena dua hal itu mengindikasikan ketidaktahuan sebelum Dia menjadi Maha Tahu. Ibn 'Arabī juga menegaskan bahwa pada hakikatnya tidak ada yang berkehendak di alam semesta selain Allah.⁵³

Adapun mengenai *samā'* dan *baṣar*, ia menyebutkan bahwa sifat *samā'* Allah tidak dihijab oleh kejauhan jarak, karena Dia Maha Dekat. Sebaliknya, walaupun bersifat Maha Gaib, sifat *baṣar* Allah tidak terhalang oleh benda.⁵⁴

Konsep Ibn 'Arabī mengenai sifat *kalām* sangat menarik, karena ia menyebutkan bahwa *kalām* Allah bersifat *qadīm* azali sebagaimana sifatNya yang lain. Dia berbicara kepada Nabi Mūsā dengan *kalām qadīm* tersebut. *Kalām*Nya disebut dengan *Tanzīl* (al-Qur'ān), *Zabūr*, Taurat, dan Injīl tanpa menggunakan huruf, suara, *naghām* (lantunan), dan bahasa. Hal ini dikarenakan Dialah pencipta huruf, suara, *naghām*, dan bahasa.⁵⁵

(تكلم سبحانه) من غير حروف ولا أصوات ولا
نغم ولا لغات، بل هو خالق الأصوات...

Dia berbicara tanpa menggunakan huruf, suara, lantunan, dan bahasa. Tetapi Dialah Pencipta suara...⁵⁶

Hal ini menunjukkan bahwa Ibn 'Arabī tidak sepakat dengan kaum Mujassimah yang beranggapan bahwa *kalām* Allah adalah dengan huruf, suara, *naghām*, dan bahasa yang *qadīm*.

Persaksian pertama di atas memperkuat asumsi bahwa Ibn 'Arabī sepakat dengan ulama Sunnī dalam menetapkan sifat *nafsiyyah*, *salbiyyah*, *ma'ānī* pada Allah dan risalah Nabi

Muḥammad. Hal ini menyebabkan muncul komentar sebagian sejarawan Muslim bahwa aqidah awam yang dijelaskan Ibn 'Arabī merupakan aqidah Sunnī: Asy'ariyyah dan Māturīdiyyah. Apabila dibandingkan dengan kategorisasi al-Syahrastānī dalam *Milal wa al-Niḥal*, maka aqidah yang dijelaskan pada poin ini termasuk Şifātiyyah, yakni golongan yang mengakui sifat-sifat Allah.⁵⁷

Gagasan Ibn 'Arabī Mengenai Aqidah *Ahl al-Rusūm*

Tingkatan aqidah ini juga disebut dengan aqidah al-Nāsiyyah al-Syādiyyah. Ibn 'Arabī menjelaskan kaidah-kaidah teologi dengan ungkapan yang pendek, padat, tetapi rumit pada bagian secara naratif. Aqidah ini dinamai dengan *Risālah al-Ma'lūm min 'Aqā'id Ahl al-Rusūm*.⁵⁸ Walaupun argumentasi teologis yang dikemukakan di sini lebih banyak mirip dengan aqidah Asy'ariyyah, namun bukan berarti Ibn 'Arabī secara otomatis disebut sebagai teolog Asy'ariyyah yang utuh. Hal ini dikarenakan ia mengkritisi setiap golongan yang memahami konsep ketuhanan melalui analisis rasio pada tingkatan aqidah yang ketiga. Sedangkan Asy'ariyyah termasuk golongan yang dinilainya memahami konsep ketuhanan melalui analisis rasio. Oleh karena itu selain Asy'ariyyah, ia menilai bahwa kaum failasuf, Mu'tazilah lebih banyak keliru ketimbang memperoleh kebenaran dalam membangun argumentasi mengenai ketuhanan.

Dalam mengungkapkan aqidah ahl al-rusūm atau al-Syādiyyah, sebenarnya Ibn 'Arabī menisbahkan kepada seseorang alim bernama al-Syādī. Namun ia tidak menjelaskan secara terperinci sosok al-Syādī. Ia menuturkan mengenai al-Syādī yang menyebutkan tentang empat orang ulama berkumpul di kubah Aryān tepat di bawah garis khatulistiwa. Mereka adalah ulama

⁵³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁵⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁵⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁵⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 63.

⁵⁷ al-Syahrastānī, *Milal wa al-Niḥal* (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), 73.

⁵⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 65.

Maroko, Masyriq, Syam, dan Yaman. Mereka berdiskusi mengenai pelbagai ilmu dan perbedaan mengenai *asmā'* (nama) dan *rusūm* (simbol.) Masing-masing ulama tersebut mengatakan bahwa tidak ada sisi positif suatu ilmu jika tidak memberikan kebahagiaan yang abadi kepada yang mendalaminya. Setelah itu, ia mengajak untuk mendiskusikan ilmu yang paling mulia, yaitu aqidah. Masing-masing mereka mengklaim mempunyai wawasan mengenai ilmu tersebut.⁵⁹ Mereka menjelaskan tema-tema penting dalam ilmu kalām mereka bicarakan melalui pendekatan lebih falsafi. Mereka tentang keqadiman Allah, sifat-sifatNya, perbuatan makhluk, taqdir dengan cara lebih falsafi, sebagaimana dilakukan oleh para teolog dalam literatur ilmu kalām.

Semua argumentasi teologis yang disampaikan oleh empat ulama di atas ia sebut dengan aqidah ahl al-rusūm atau al-Syādiyyah. Sebenarnya, argumentasi yang dikemukakan Ibn 'Arabī berdasarkan narasi dari al-Syādī mempunyai konklusi yang sama dengan aqidah awam. Hanya saja aqidah al-Syādiyyah dibangun dengan argumentasi teologis yang bersifat induktif dan menggunakan metode ilmu mantīq (logika.) Sedangkan aqidah awam lebih cenderung bersifat deduktif.

Gagasan Ibn 'Arabī mengenai Aqidah *Ahl al-Ikhtisās*: Teologi Sufi

Istilah teologi sufi memang tidak biasa digunakan. Tetapi bukan berarti hal ini baru disadari dan ditemukan. Beberapa peneliti tasawuf kontemporer seperti Alexander Knysh tampak menyadari indikasi ini. Ia menyebutnya dengan ungkapan 'teologi sufi,' yaitu suatu usaha mendamaikan antara aspek teologi dan tasawuf, atau memanfaatkan salah satunya untuk yang lain. Ia menyebutkan bahwa al-Ghazālī memerkuat atau menyegarkan tradisi teologi Sunnī dengan

penggabungan beberapa tema tasawuf. Ini berbeda dari pengikut Ibn 'Arabī yang ingin memertahankan keyakinan mereka. Mereka berusaha menampilkan ayat atau Ḥadīts yang memperkuat asumsi bahwa tasawuf mempunyai dasar dalam Islam.⁶⁰

Ibn 'Arabī sendiri menyebut teologi semacam ini dengan ungkapan *ahl al-ikhtisās min ahl Allah*. Aqidah *ahl al-ikhtisās min ahl Allah* merupakan argumetasi yang dibangun dengan menggabungkan antara konsep pemikiran teologis dan intuitif. Penalaran teologis yang diuraikan Ibn 'Arabī sangat berbeda dari penalaran aqidah awam dan *ahl al-rusūm*. Hal ini dikarenakan metode yang digunakan dalam mencapai suatu *ma'rifah* telah menyentuh dunia intuitif yang lumayan rumit.

Kerumitan tersebut mulai diperlihatkan Ibn 'Arabī ketika memberikan kalimat pembuka,

وصل في اعتقاد أهل الاختصاص من أهل الله بين
نظر وكشف الحمد لله محير العقول في نتائج المهم

Dilanjutkan dengan aqidah ahl al-ikhtisās antara pendekatan pemikiran dan penyingkapan spiritual. Segala puji milik Allah yang membuat akal bingung (*muḥayyir*) untuk menghasilkan pelbagai perspektif.⁶¹

Di dalam menjelaskan aqidah *ahl al-ikhtisās*, ia memberikan penjelasan berdasarkan poin-poin pemikiran. Permasalahan pertama yang dikemukakan Ibn 'Arabī adalah mengenai limit kemampuan akal. Ia memberikan penekanan bahwa limit tersebut ditinjau dari aspek akal sebagai subjek yang berfikir (*mufakkirah*.) Ketika ada suatu objek pemikiran yang mustahil terjadi dalam jangkauan akal, maka bukan berarti mustahil jika dinisbahkan kepada Allah. Sebaliknya, suatu hal yang dianggap mungkin secara akal, terkadang mustahil jika dikaitkan dengan

⁵⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 66.

⁶⁰ Alexander Knysh, *Ibn 'Arabī in the Later Islamic Tradition* (New York: Sunny Press, 1999), 52-3.

⁶¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 68.

ketuhanan.⁶²

Ketika menjelaskan permasalahan *wājib al-wujūd* dan *mumkin al-wujūd*, Ibn 'Arabī memberikan poin penting mengenai keutuhan eksistensi. Ia menegaskan bahwa persatuan antara makhluk dan *al-Haqq* (Allah) dalam satu kesatuan dari sisi eksistensi zat merupakan asumsi yang keliru. Adapun persatuan dari aspek sifat yang diatributkan pada zat, maka hal tersebut merupakan permasalahan lain yang mampu dimengerti oleh akal.⁶³ Ibn 'Arabī mengantisipasi sedini mungkin usaha sebagian orang yang mencoba menjadikan zat Allah sebagai objek pemikiran. Tetapi, ia tidak menolak kemampuan akal untuk mengetahui zat melalui sifatNya, bukan dari zat itu sendiri.

Konsep ini ia kuatkan dengan memberikan kritikan terhadap sebagian ulama kalām yang ia sebut dengan ulama *nuzzār* (ahli pemikiran.) Ia menyatakan bahwa asumsi mereka bahwa zat Tuhan bisa dicapai dengan akal adalah keliru. Ini dikarenakan pemikiran manusia bersifat skeptis dan ambigu (*mutaraddid*) antara penegasian (*salb*) dan penetapan (*itsbāt*.) Seorang ahli kalām hanya mengemukakan konsep tentang sifat Tuhan berdasarkan perspektif yang digunakannya, sehingga ditetapkan bahwa Allah bersifat *'ālim*, *qādir*, dan *murīd* serta seluruh nama-namaNya. Sedangkan penegasian terhadap atribut berujung kepada ketiadaan zat. Padahal, tegas Ibn 'Arabī, ketiadaan bukanlah sifat zat. Hal ini dikarenakan sifat zat merupakan sebuah ketetapan. Atas dasar ini, ia menilai bahwa sebagian besar ahli kalām tidak mampu mencapai satu ilmu pun mengenai zat Allah karena konsep mereka dibangun dengan pemikiran skeptis dan ambigu.⁶⁴

Selain itu, ia memberikan komentar terhadap ketetapan ahli kalām mengenai keesaan Allah, "Sesungguhnya Allah ada,

sedangkan tidak ada sesuatu pun bersamaNya" (*kāna Allah wa lam yakun syay' ma'ahu*), maka Ibn 'Arabī mengingatkan bahwa ungkapan itu berasal dari Ḥadīts Nabi. Adapun ungkapan tambahan, "Dia ada sekarang sebagaimana sebelumnya" (*wa huwa al-ān kamā 'alayhi kāna*) merupakan tambahan (*mudraj*) dari ahli kalām. Ungkapan pertama menurut Ibn 'Arabī berdasarkan *kasyf i'tiṣāmī* (penyingkapan yang dijadikan pegangan).⁶⁵

Ibn 'Arabī juga membicarakan mengenai *kasb* (usaha) pada makhluk. *Kasb* merupakan korelasi kehendak makhluk terhadap semua objek perbuatan. Adapun ketetapan (*taqdir*) Allah terdapat pada saat korelasi kehendak tersebut terjadi, sehingga dinamakan *kasb* bagi makhluk.⁶⁶ Hal ini menunjukkan bahwa Ibn 'Arabī menolak pemikiran Jabariyyah yang serba *taqdir*.

Lebih lanjut, ia menegaskan bahwa konsep *jabr* (totalitas) tidak benar dalam pandangan ahli hakikat. Hal ini, ungkap Ibn 'Arabī, karena konsep tersebut menegasikan peran atau aktivitas makhluk. Bahkan ia menegaskan bahwa *jummād* (benda-benda yang diam) pun tidak terikat dengan totalitas, karena benda-benda tersebut tidak mungkin menimbulkan sebuah aktivitas. Padahal benda diam tidak memunyai akal yang dimiliki oleh manusia.⁶⁷

Ibn 'Arabī tidak sepakat dengan wacana Mu'tazilah mengenai objek pada kehendak Allah. Mu'tazilah berpandangan bahwa Allah hanya menghendaki kebaikan, sehingga terkesan Allah tidak pernah menetapkan keburukan. Dalam hal ini, Ibn 'Arabī menegaskan bahwa Dia menetapkan terjadi keburukan atau *balā'* (sebagai ungkapan lain *syarr*) dan kebaikan *'āfiyah* (sebagai ungkapan lain *khayr*.) Permasalahan ini bisa dipahami dari nama-nama Allah yang terkesan bertentangan, kontradiktif,

⁶² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 68.

⁶³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 69.

⁶⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 69.

⁶⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 69.

⁶⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

⁶⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

secara lahiriah, yaitu *Muntaqim* (Maha Pemurka) dan *Ghāfir* (Maha Pengampun.) Sifat pemurka yang dipahami dari namaNya *Muntaqim* sama-sama berlaku pada alam semesta secara bergendengan dengan sifat pengampun yang dipahami dari namaNya *Ghāfir*. Salah satu dari nama tersebut tidak mungkin dihilangkan karena ada nama yang lain. Seandainya ada nama Allah yang tidak memunyai urgensi, maka akan terjadi *ta'ṭīl* (penegasian sifat.) Sedangkan *ta'ṭīl* merupakan sesuatu yang mustahil pada aspek ketuhanan.⁶⁸ Ungkapan ini menunjukkan bahwa Allah dalam pandangan Ibn 'Arabī menetapkan semua hal, termasuk kebaikan dan keburukan pada alam semesta. Sikap ini bertujuan agar terhindar dari penegasian nama-nama Allah.

Namun di dalam pemaparan lain, Ibn 'Arabī memberikan penjelasan dalam membedakan kehendak (*irādah*) dan ketetapan (*qadā'* atau *qadr*) Allah. Sifat *irādah* Allah tidak menginginkan keburukan atau kekejian, sebagaimana Dia tidak memerintah dengan kekejian.⁶⁹ Ungkapan ini berbeda dari konsep Asy'ariyyah bahwa Allah menghendaki kebaikan dan keburukan atau kekejian sekaligus dengan *irādah* yang *qadīm*. Tetapi Ibn 'Arabī sepakat dengan Asy'ariyyah bahwa keburukan termasuk ketetapan Allah. Ia menambahkan bahwa hal tersebut dikarenakan keburukan merupakan *kawn* (kondisi keberadaan) bukan *'ayn* (substansi).⁷⁰ Pada konteks lain, ia mengingatkan bahwa tidak menjadi keniscayaan bahwa ketetapan Allah terhadap sesuatu menunjukkan keridaan terhadap objek yang ditetapkan, yaitu keburukan. Hal ini dikarenakan ketetapan merupakan hukum Allah. Sedangkan manusia hanya diperintahkan rida dengan hukum bukan terhadap objek yang dihukumi.⁷¹

⁶⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

⁶⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 73.

⁷⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 73.

⁷¹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 76.

Di samping itu, Ibn 'Arabī konsisten mengatakan bahwa keburukan tidak akan pernah berubah menjadi kebaikan secara substansial selamanya. Sebaliknya kebaikan tidak akan pernah berubah menjadi keburukan secara substansial selamanya. Tetapi ia tidak memungkiri, terkadang keburukan malah memiliki implikasi yang positif. Sebaliknya terkadang kebaikan malah berimplikasi negatif. Ia mencontohkan kejujuran, terkadang justru membawa keburukan (baca: kesialan.) Atau kebohongan terkadang justru berakibat kebaikan (baca: kedamaian).⁷²

Dalam membicarakan konsep ilmu, secara umum Ibn 'Arabī menegaskan bahwa pengetahuan bukanlah deskripsi mengenai objek (*ma'lūm*.) Pengetahuan juga bukan makna yang dideskripsikan seseorang terhadap objek. Adapun alasannya, ungkap Ibn 'Arabī, karena tidak semua objek pengetahuan mampu dideskripsikan, dan tidak semua personal yang *'ālim* mampu memberikan deskripsi terhadap suatu objek. Deskripsi tersebut pada personal yang *'ālim* hanya dari aspek dia mampu berimajinasi, sehingga gambaran dari deskripsi terhadap objek tersebut dibatasi oleh kemampuan imajinasi. Oleh karena itu, Ibn 'Arabī memberikan pernyataan bahwa ada objek pengetahuan yang tidak mampu dideskripsikan oleh imajinasi seseorang, sehingga imajinasinya beranggapan bahwa objek tersebut tidak ada gambarnya.⁷³

Di halaman yang berbeda pada kitab *al-Futūḥāt*, Ibn 'Arabī menambahkan bahwa ilmu Allah tidak berubah dengan perubahan objek yang diketahui. Adapun yang terjadi hanya perubahan pada *ta'alluq* (korelasi.) Sedangkan *ta'alluq* merupakan penisbahan terhadap objek.⁷⁴

Selain itu, Ibn 'Arabī juga mengemukakan bahwa sifat-sifat Allah seperti Maha Mengetahui, Maha Hidup, Maha Berkuasa

⁷² Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 76.

⁷³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

⁷⁴ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 72.

dan lainnya merupakan penisbahan kepada zatNya. Sifat-sifat tersebut bukan substansi-substansi yang berafiliasi atau bertambah pada zat Allah, karena akan mengindikasikan ketidaksempurnaan zat. Padahal, ungkap Ibn 'Arabī, sesuatu yang sempurna karena afiliasi yang lain berarti tidak sempurna dengan keberadaan zatnya sendiri. Sedangkan Allah Maha Sempurna dengan zatNya sendiri. Oleh karena itu, ia menegaskan bahwa afiliasi suatu zat dengan zat yang lain adalah mustahil terjadi. Namun tidak menutup kemungkinan terjadi penisbahan suatu atribut kepadanya.⁷⁵ Ia tidak setuju dengan ungkapan Asy'ariyyah bahwa sifat sebagai *zā'id* (tambahan) pada zat Allah. Ia lebih cenderung menggunakan ungkapan sifat sebagai *nisbah* (penisbahan.) Perbedaan dua ungkapan ini sebenarnya hanya pada tataran term yang digunakan.

Namun pada kesempatan lain, Ibn 'Arabī mengomentari ungkapan Asy'ariyyah mengenai korelasi sifat dan zat, "Sifat itu bukan zat, namun sifat juga tidak lain dari zat."⁷⁶ Ungkapan ini mengindikasikan bahwa mereka menetapkan sifat sebagai tambahan terhadap zat. Padahal, menurut Ibn 'Arabī, kenyataannya tidak seperti itu. Tetapi, ia menilai bahwa Asy'ariyyah juga mengingkari afiliasi sifat pada zat dengan menegaskan, "Namun sifat juga tidak lain dari zat."⁷⁷

Ibn 'Arabī berbeda dari Wāsil b. 'Aṭā' tokoh pendiri Mu'tazilah yang menolak penetapan sifat-sifat zat. Secara tidak langsung Ibn 'Arabī menilai Wāsil menetapkan substansi pada sifat *qadīm*, sehingga berujung mengakui keberadaan dua 'tuhan.'⁷⁸ Hal ini dikarenakan penalaran Wāsil cenderung memahami bahwa sifat adalah zat, sebagai penolakan terhadap pendapat kelompok Şifāṭiyyah—yang akan menjadi cikal bakal aliran Asy'ariyyah.

Penalaran Wāsil tersebut menilai penetapan sifat terhadap zat mengindikasikan zat yang lebih dari satu. Sebagai kritikan terhadap Mu'tazilah dalam masalah sifat, Ibn 'Arabī menegaskan walaupun sifat pada zat tersebut tidak hanya satu, namun bukan berarti yang disifati lebih dari satu.⁷⁹

Selain Mu'tazilah, Ibn 'Arabī juga mengkritisi dua golongan aliran teologi: Asy'ariyyah dan Mujassimah mengenai antropomorfisme (*tasybīh*) sifat-sifat Allah. Ia menilai bahwa kedua golongan tersebut sama-sama terjebak pada *tasybīh*. Secara umum sejarawan Muslim hanya menjelaskan bahwa yang terjebak dalam *tasybīh* adalah Mujassimah. Namun ternyata dalam pandangan Ibn 'Arabī, sebagian golongan Asy'ariyyah juga terjebak dalam hal ini. Ia mengemukakan bahwa ketika Asy'ariyyah melakukan interpretasi terhadap sifat Allah yang *mutasyābihāt* seperti *yadd*, *'ayn*, *istawā*, maka mereka beranggapan telah keluar dari konsep *tasybīh*. Padahal mereka hanya berpindah dari *tasybīh* yang bersifat fisik kepada *tasybīh* maknawi (*tasybīh al-ma'āni al-muḥdatsah*.) Ungkapan ini berarti penyerupaan sifat Allah secara maknawi dengan makhluk. Dalam pandangan Ibn 'Arabī, seseorang tidak perlu melakukan interpretasi terhadap sifat *mutasyābihāt*, karena hal tersebut merupakan kekeliruan. Adapun mengenai Mujassimah, Ibn 'Arabī keberatan dengan sikap mereka yang berlebihan dalam memahami sifat-sifat *mutasyābihāt* secara tekstual. Walaupun mereka masih berpegang kepada ayat *laysa kamitslihi syay'* (tidak ada yang menyerupaiNya sesuatu pun), tetapi mereka kaku dalam memahami teks-teks mengenai sifat.⁸⁰

Kritikan Ibn 'Arabī terhadap kedua golongan tersebut menunjukkan bahwa ia tidak mengikuti salah satu dari mereka dalam masalah ini. Ibn 'Arabī membangun konsep

⁷⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

⁷⁶ Namun dalam teks *al-Futūḥāt* dinukil redaksi sedikit berbeda: لا هي هو، ولا هي أغير له.

⁷⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 70.

⁷⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 71.

⁷⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 71.

⁸⁰ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 71. Ayat tersebut surat al-Syūrā: 11.

tauhidnya dengan tidak taqlid dan fanatis kepada aliran-aliran teologi yang ada. Tetapi kritikan Ibn ‘Arabī terhadap Asy‘ariyyah tidak bisa dipahami secara general, karena memang tidak semua mereka seperti itu. Hal ini sebagaimana ditunjukkan oleh al-Syahrastānī seorang teolog Asy‘ariyyah bahwa Allah tidak menyerupai dan diserupai oleh sesuatu pun dari semua sisi penyerupaan dan penyamaan.⁸¹ Penegasan ini menunjukkan bahwa tidak semua golongan Asy‘ariyyah terjebak pada *tasybīh* maknawi.

Kritik terhadap Ibn ‘Arabī

Banyak tema yang menjadi objek penelitian terhadap Ibn ‘Arabī. Sangat banyak yang membicarakan tentang *wahdat al-wujūd* dan *tajallī*. Namun masih sedikit yang mengungkapkan tentang pandangannya mengenai konsep kenabian dan kewalian. Padahal ini menjadi salah satu penyebab Ibn Taymiyyah mengafirkan Ibn ‘Arabī.

Tema kewalian merupakan permasalahan juga sering ditemui pada sufi, baik berteologi Sunnī maupun Syī‘ah. Sebagaimana kalangan sufi, kalangan Syī‘ah juga menggunakan istilah kewalian (*wilāyah*.) Hal ini dikarenakan seorang imam dalam ajaran Syī‘ah adalah wali Allah. Kesamaan penggunaan istilah ini melahirkan pelbagai asumsi para sejarawan dan peneliti mengenai sumber konsep kewalian di kalangan sufi. Sebagai contoh, J. Spencer Trimingham mengklaim bahwa konsep kewalian dalam sufi diambil dari konsep kewalian Syī‘ah. Bahkan pada waktu sama, ungkap Spencer, konsep sufi mengenai ketetapan kewalian yang berasal sejak masa azali sebelum penciptaan alam (*pre-creation*) diambil dari pemikiran mistik Timur.⁸² Walaupun ia mengakui bahwa konsep Timur mengenai hal ini, namun belum tentu bisa

disamakan dengan konsep Sufi.⁸³ Namun, di samping itu ia juga mengakui bahwa pengertian wali di kalangan Sufi berbeda dari Syī‘ah. Wali di kalangan Sufi diartikan sebagai orang yang dilindungi Tuhan (*protege of God*.) Sedangkan di kalangan Syī‘ah, wali diartikan sebagai ayat Tuhan (*word of God*) yang senantiasa menjadi pembimbing jalan (*spiritual*.)⁸⁴

Dua konsep di atas tentu akan melahirkan konsekuensi berbeda pula. Hal itu dikarenakan ungkapan ‘dilindungi Tuhan’ atau *mahfūz* bukanlah menunjukkan kesucian mutlak. Sedangkan ungkapan ‘ayat Tuhan’ menunjukkan asumsi ‘*ishmah* terhadap para wali, karena para imam atau wali adalah *ma’sūm* di kalangan Syī‘ah. Adapun Ibn ‘Arabī lebih cenderung sepakat dengan konsep Sunnī yang menetapkan bahwa para wali hanya *mahfūz*. Ia menegaskan bahwa seorang wali dilindungi oleh Allah dari sesuatu yang diinginkan setan ketika memberikan bisikan ke dalam hatinya. Setiap kali terjadi bisikan pada seorang wali maka Allah memalingkan dirinya kepada hal yang diridai, sehingga mencapai kemuliaan di sisi Allah. Sedangkan para nabi telah *ma’sūm* dari bisikan yang berasal dari setan. Inilah, tegas Ibn ‘Arabī, perbedaan antara seorang nabi dan wali.⁸⁵ Kecenderungan ini menambah kuat asumsi yang menyatakan bahwa Ibn ‘Arabī adalah seorang Sunnī yang teguh.

Selain itu, personal yang dianggap wali di kalangan Sunnī belum tentu berlaku di kalangan Syī‘ah. Sebaliknya personal yang dianggap imam di kalangan Syī‘ah belum tentu berlaku di kalangan Sunnī. Justru pada kenyataannya kalangan Syī‘ah sering mengalamatkan kecaman terhadap wali yang diyakini di kalangan Sunnī. Hal ini seperti kecaman mereka terhadap Abū Bakr, ‘Umar dan ‘Utsmān; para wali yang sangat luhur di

⁸¹ al-Syahrastānī, *Nihāyah al-Iqdām fi ‘Ilm al-Kalām*, ed. Alfred Geum, (t.t.), 103.

⁸² Besar kemungkinan konsep mistik Timur yang dimaksudkan adalah mistik India.

⁸³ J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (London: Oxford University Press, 1973), 134.

⁸⁴ J. Spencer, 135.

⁸⁵ Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 2, 204.

kalangan Sunnī. Tetapi, tokoh-tokoh utama yang dianggap sebagai wali di kalangan Syī'ah masih tetap dianggap mulia di kalangan Sunnī. Hal ini sebagaimana aqidah Sunnī yang menekankan kecintaan kepada *ahl al-bayt* dan keturunan mereka. Walaupun diakui kecintaan mereka tidak seperti kecintaan yang didoktrin di kalangan Syī'ah.

Terlepas dari hal tersebut, Ibn 'Arabī sebagaimana dikemukakan sebelumnya bukanlah seorang Syī'ah. Namun ia adalah seorang sufi yang beraqidah Sunnī. Al-Suyūṭī, al-Sya'rānī, al-Nāblūsī dan tokoh lainnya sangat keras memertahankan sisi ortodoksi Ibn 'Arabī, terlepas terdapat tokoh lain yang menentanginya.

Maqām Nubuwwah: antara Pandangan Teologis dan Sufistik

Walaupun kalangan Sunnī dan Syī'ah berbeda dalam beberapa hal mengenai prinsip teologi, tetapi mereka sepakat bahwa kenabian sesudah Nabi Muḥammad telah tertutup kecuali Syī'ah yang *ghulāt* (kelompok yang sangat menyimpang.) Hal ini berdasarkan keterangan yang diberikan sendiri langsung oleh Nabi dalam Ḥadīts, baik yang ditransmisikan melalui jalur ulama Sunnī maupun Syī'ah.

Dalam hal ini, Ibn 'Arabī juga menukilkan sebuah Ḥadīts mengenai kenabian dan kerasulan telah berakhir,

إن الرسالة والنبوة قد انقطعت فلا رسول بعدي
ولا نبي

Sesungguhnya risalah dan kenabian telah terputus. Oleh karena itu, tidak ada lagi nabi dan rasul setelahku.⁸⁶

Ibn 'Arabī menjelaskan maksud Ḥadīts ini dengan ungkapan yang sedikit berbeda dari kebanyakan ulama Sunnī. Sabda Nabi bahwa, "Tidak ada lagi nabi dan rasul

setelahku" bukan berarti tidak ada nabi atau rasul secara mutlak. Tetapi Ḥadīts tersebut, ungkap Ibn 'Arabī, bermakna bahwa tidak ada nabi setelah Nabi Muḥammad dengan syariat yang berbeda dari syariatnya. Jika ada, lanjut Ibn 'Arabī, maka nabi tersebut mesti tunduk dalam syariat Nabi Muḥammad. Maqām inilah yang dipahami Ibn 'Arabī telah tertutup, yaitu maqām *risālah tasyri'*, sedangkan maqām *nubuwwah* secara umum tidak tertutup.⁸⁷

Dalam redaksi lain, Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa maqām *nubuwwah* yang tidak tertutup tersebut adalah *wilāyah* (kewalian.) Hal ini dikarenakan *nubuwwah* secara khusus berarti anugerah keistemawanan dari Allah yang diberikan kepada siapa saja yang dikehendakiNya. Anugerah ini, tegas Ibn 'Arabī telah tertutup, sedangkan *wilāyah* mampu diperoleh dengan usaha sampai Hari Kiamat.⁸⁸ Oleh karena itu, terkadang dalam pelbagai konteks Ibn 'Arabī menggunakan kata *nubuwwah* dengan artian kewalian, dan terkadang ia membedakannya secara eksplisit.

Pemahaman ini dikemukakan Ibn 'Arabī bukan tanpa argumen yang kuat, tetapi ia mengemukakan alasan yang sebenarnya telah dipahami oleh kebanyakan umat Islam. Semua umat Islam sepakat bahwa 'Īsā b. Maryam adalah seorang nabi dan rasul. Selain itu, mereka juga sepakat bahwa Nabi 'Īsā akan 'turun' kembali ke dunia di akhir zaman. Nabi 'Īsā 'turun' dengan membawa keadilan dan berhukum dengan syariat Nabi Muḥammad. Ibn 'Arabī memberikan penekanan bahwa Nabi 'Īsā tidak berhukum dengan selain syariat Nabi Muḥammad. Atau dalam ungkapan lain Nabi 'Īsā berhukum dengan syariatnya ketika diutus kepada Bani Israil. Berdasarkan ini ia menegaskan bahwa ternyata masih ada Nabi 'Īsā setelah kenabian Nabi Muḥammad, karena bahwa Ḥadīts

⁸⁶ H.R. al-Tirmīdzī, *Sunan al-Tirmīdzī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāṭh al-'Arabī, t.t.) No. 2272.

⁸⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 3, 6.

⁸⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 5, 20.

Nabi di atas hanya bermaksud mengenai *tasyrī'*. Oleh karena itu, ia mengingatkan Nabi tetap tidak berbohong menyampaikan Ḥadītsnya, karena masih ada Nabi 'Īsā yang 'turun' setelahnya.⁸⁹ Selain itu memang tidak ditemukan dalam literatur Ibn 'Arabī penjelasan bahwa ada nabi sesudah Nabi Muḥammad kecuali Nabi 'Īsā, Nabi Ilyās atau Nabi Khiḍr. Mereka diyakini Ibn 'Arabī masih hidup sampai waktu ditentukan Allah. Inilah maksud dari komentar Ibn 'Arabī bahwa masih ada nubuwwah setelah Nabi Muḥammad, yaitu keberadaan Nabi Khiḍr dan kembalinya Nabi 'Īsā ke dunia di akhir zaman.

Sebenarnya, konsep ini telah dikemukakan oleh al-Ghazālī (505 H.) di dalam banyak karangannya yang berhubungan dengan tasawuf. Hal ini pula yang menyebabkan al-Ghazālī dikritik oleh para teolog semasanya dan masa setelahnya. Kritikan tersebut muncul ketika al-Ghazālī mengemukakan bahwa maqām tersebut tidak hanya dikhususkan untuk para nabi dan wali. Namun setiap manusia yang terlahir di dunia memang mempunyai potensi untuk itu. Oleh karena itu, al-Ghazālī menganalogikan hati manusia bagaikan besi yang mengilat, sehingga hati tersebut mampu menjadi cermin yang memantulkan bayangan alam semesta.⁹⁰

Pandangan tersebut menyebabkan para pengkritik menuduh al-Ghazālī telah keliru dan terjebak ke dalam aliran kebatinan. Namun, sebenarnya al-Ghazālī tidak serta-merta mengemukakan pendapat ini tanpa argumen yang kuat, sebagaimana dikembangkan pada masa berikutnya oleh Ibn 'Arabī. Al-Ghazālī menggagas konsep ini dengan berangkat dari sebuah Ḥadīts Nabi Saw, "*Setiap bayi yang dilahirkan berada dalam keadaan fitrah.*"⁹¹

⁸⁹ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 3, 6.

⁹⁰ Al-Ghazālī, *Kīmīyā' al-Sa'ādah* (Beirut: al-Maktabah al-Sya'biyyah, t.t.), 128.

⁹¹ Di dalam *Kīmīyā' al-Sa'ādah* al-Ghazālī menukilkan redaksi Ḥadīts sedikit berbeda yaitu, كل مولود يولد على فطرة الإسلام

Tuduhan yang dialamatkan ke al-Ghazālī adalah ungkapannya bahwa maqām kenabian dan kewalian bisa diperoleh dengan latihan-latihan spiritual. Ungkapan ini biasa dipahami dengan istilah *iktisāb al-nubuwwah* (usaha perolehan maqām kenabian.) Sedangkan menurut teolog Sunnī, secara umum tidak ada usaha yang mampu mencapai *nubuwwah*. Dalam ungkapan teologis dikenal dengan istilah *al-nubuwwah ghayr muktasabah*.

Dalam hal ini, Ibn 'Arabī tampil membela dan menjelaskan pandangan al-Ghazālī, serta meluruskan pemahaman para pengkritik. Terlebih dahulu Ibn 'Arabī menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-nubuwwah ghayr muktasabah* adalah beranjak dari Ḥadīts Nabi, "*Sesungguhnya kerasulan dan kenabian telah terputus. Oleh karena itu, tidak ada lagi nabi dan rasul setelahku.*"⁹²

Konsep Ibn 'Arabī mengenai hal ini sering disalahartikan oleh sebagian aliran yang dianggap oleh mayoritas ulama Sunnī telah 'keluar' dari Islam: yaitu Ahmadiyah Qadiyani. Kalangan Ahmadiyah Qadiyani meyakini kenabian Mirza Ghulam Ahmad dengan mengungkapkan argumen yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabī.⁹³ Padahal Ibn 'Arabī sendiri tidak pernah mengaku sebagai seorang nabi atau rasul. Justru sebaliknya, ia menegaskan bahwa, "*Aku bukan seorang nabi atau rasul.*"⁹⁴ Ibn 'Arabī hanya menilai dirinya sebagai pewaris maqām kenabian. Ungkapan ini dikarenakan para ulama adalah pewaris para nabi. Bahkan para pembaca dan penghafal al-Qur'ān disebutkan Nabi Muḥammad sebagai orang yang dititisi kenabian di antara dua bahunya.⁹⁵

al-Bukhārī tanpa penambahan kata *al-islām* di akhir matan Ḥadīts. Al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Ibn Katsīr, 1987), juz 1, 456; al-Ghazālī, *Kīmīyā' al-Sa'ādah*, 129.

⁹² H.R. al-Tirmīdzī, *Sunan al-Tirmīdzī*, No. 2272.

⁹³ Ahmad, Nadzīr, *Al-Qawl al-Ṣarīḥ* (London: The Ahmadiyah Muslim Mission, 1405), 119.

⁹⁴ Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ*, 5.

⁹⁵ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 3, 382. H.R. al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, ed. Mustafā 'Abd al-Qādir 'Aṭā'

Dalam konteks ini, pewaris maqām kenabian bukanlah seorang nabi ataupun rasul. Status nabi merupakan anugerah mutlak dari Allah, sedangkan pewaris maqām kenabian bisa diperoleh dengan usaha (*muktasab*.) Usaha yang dimaksudkan adalah *riyāḍah* (latihan) dan *mujāhadah* (usaha) untuk meningkatkan kualitas spiritual. Must b. Sulaymān Bālīzādeh seorang komentator *Fuṣūṣ al-Ḥikam* menjelaskan bahwa maksud Ibn 'Arabī dengan 'pewaris' adalah penegasan mengenai ilmu kewalian yang bersifat *muktasab*. Tetapi *muktasab* bukan dalam artian usaha melalui metode pemikiran. Namun suatu warisan yang tidak akan diberikan kecuali kepada orang terdekat (*qarābah*.) Kedekatan tersebut pada seorang wali yang mewarisi maqām kenabian hanya diperoleh dengan mengamalkan syariat dan membuang sifat-sifat yang negatif.⁹⁶

Namun demikian, Ibrāhīm Hilāl seorang penulis kontemporer keberatan menyebut konsep tersebut dengan warisan (*warātsah*.) Pada kenyataannya, ungkap Hilāl, adalah *taraqqī* atau 'urūj (kenaikan) spiritual kepada Akal Aktif ('*Aql Fa 'āl*.) Hal ini berdasarkan kutipan Ibn 'Arabī terhadap perkataan Abū Yazīd, "*Kalian (ahli fiqh dan Ḥadīts) mengambil ilmu dari orang mati, sedangkan kami (kaum sufi) mengambil dari Yang Maha Hidup.*" Hilāl menyamakan konsep yang digunakan Ibn 'Arabī dengan Syī'ah ketika mereka berbicara tentang maqām imam. Bahkan Hilāl cenderung menilai bahwa kaum sufi—dalam konteks ini Ibn 'Arabī, dan Syī'ah—terpengaruh oleh konsep emanasi Plato.⁹⁷

Namun penulis keberatan dengan penyamaan ini, karena Ibn 'Arabī sendiri mengkritisi para failasuf, walaupun ia pernah menyebutkan bahwa kemungkinan ada kebenaran diperoleh oleh para failasuf. Tetapi Ibn 'Arabī mengkritisi para failasuf, bahkan

mencela mereka karena hanya menggunakan pemikiran. Mereka tercela, ungkap Ibn 'Arabī, terutama ketika mereka ingin memahami konsep kenabian dengan cara berpikir yang keliru sehingga hanya menghasilkan kerancuan. Seandainya para failasuf, lanjut Ibn 'Arabī, mencari ilmu hikmah dari Allah bukan melalui metode pemikiran, tentulah mereka memperoleh kebenaran dalam segala aspek.⁹⁸

Kritik Ibn Taymiyyah: Kekeliruan Interpretasi

Sebagaimana disebutkan pada pembahasan sebelumnya, Ibn Taymiyyah merupakan tokoh yang paling keras mengkritisi pemikiran Ibn 'Arabī. Selain konsep ketuhanan, Ibn Taymiyyah juga menganggap bahwa Ibn 'Arabī termasuk tokoh yang berkeyakinan keliru mengenai kenabian. Ibn 'Arabī berkeyakinan, ungkap Ibn Taymiyyah, bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian; bahkan kewalian lebih sempurna daripada kerasulan. Ibn Taymiyyah menolak interpretasi bahwa Ibn 'Arabī hanya bermaksud kewalian seorang nabi lebih utama daripada kenabiannya dan kerasulannya. Hal ini dikarenakan dalam pandangan Ibn Taymiyyah permasalahan tersebut hanya interpretasi para pengikut Ibn 'Arabī.⁹⁹

Alasan lain, klaim sesat yang dialamatkan oleh Ibn Taymiyyah kepada Ibn 'Arabī, adalah dari sisi komparatif epistemologi ilmu seorang wali dengan seorang nabi. Ibn Taymiyyah menyebutkan bahwa Ibn 'Arabī beranggapan tingkatan ilmu kewalian lebih utama daripada ilmu kenabian. Ini dikarenakan ilmu kewalian diperoleh dari Allah tanpa perantara (*wasīlah*), sedangkan ilmu kenabian dengan perantara.¹⁰⁰ Di samping itu juga, Ibn Taymiyyah mengecam Ibn 'Arabī karena mengaku sebagai *khātam al-awliyā'*.

(Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), No. 2028.

⁹⁶ Mustafā Bālīzādeh, *Syarḥ Fuṣūṣ*, 15.

⁹⁷ Ibrāhīm Hilāl, *al-Tashawwuf al-Islāmī*, 201.

⁹⁸ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, Bab 226.

⁹⁹ Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, v. 4, 171.

¹⁰⁰ Ibn Taymiyyah, *Majmū'*, v. 4, 172.

Hilāl juga mengamini kritikan Ibn Taymiyyah dengan menilai bahwa Ibn ‘Arabī menyamakan tingkat *nubuwwah* Nabi Muḥammad dan kewalian para wali. Bahkan, Hilāl menyebutkan bahwa Ibn ‘Arabī meyakini sisi kenabian para wali adalah dari aspek batin, sehingga terkesan bahwa wali adalah nabi.¹⁰¹

Sebenarnya, kritikan di atas tidak begitu layak bersumber dari seorang tokoh intelektual seperti Ibn Taymiyyah. Tetapi juga tidak mustahil, karena memang Ibn Taymiyyah bukan manusia sempurna yang bisa mengerti semua literatur; termasuk karya Ibn ‘Arabī. Sebagaimana diungkapkan oleh Ibn Katsīr, Ibn Taymiyyah merupakan orang yang banyak membaca secara otodidak. Metode otodidak memunyai banyak kelemahan, di samping ada kelebihan lainnya. Kelemahan fatal adalah tidak memahami secara total terminologi yang digunakan para pengarang buku yang dibaca.

Kritikan Ibn Taymiyyah terhadap Ibn ‘Arabī mengenai permasalahan ini merupakan sebuah tuduhan yang bersumber dari kekeliruan dalam memahami teks Ibn ‘Arabī. Hal ini dikarenakan Ibn ‘Arabī tidak bermaksud sebagaimana Ibn Taymiyyah pahami. Ibn ‘Arabī menjelaskan dalam banyak karangannya, antara lain,

وإذا سمعت أحدا من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنه قال الولاية أعلى من النبوة فليس يريد ذلك القائل إلا ما ذكرناه. أو يقول إن الولي فوق النبي والرسول، فإنه يعني بذلك في شخص واحد وهو أن الرسول من حيث أنه ولي أتم منه من حيث أنه نبي ورسول لا أن الولي تابع له أعلى منه، فإن التابع لا يدرك المتبوع أبدا فيما هو تابع له فيه، إذ لو أدركه

لم يكن تابعا له

Apabila engkau mendengar ada kaum sufi (ahl Allah) mengatakan bahwa kewalian lebih utama daripada kenabian, maka bukanlah ia bermaksud kecuali sebagaimana kami sebutkan sebelumnya. Atau dia berkata bahwa wali lebih tinggi daripada nabi dan rasul. Ungkapan tersebut bermaksud mengenai kualitas personal seorang rasul dari sisi kewaliannya lebih sempurna daripada sisi kenabian dan kerasulan dirinya. Hal ini bukan berarti bahwa seorang wali yang menjadi pengikutnya lebih tinggi daripada dirinya (nabi tersebut.) Seorang pengikut tidak akan pernah bisa mencapai kesamaan dengan orang yang diikutinya; terutama terhadap sesuatu yang ia ikuti.¹⁰²

Ungkapan di atas menunjukkan bahwa sebenarnya konsep ini bukan semata-mata berasal dari Ibn ‘Arabī. Ia menyebut *ahl Allah* mengindikasikan ada sufi lain yang pernah mengungkapkan hal serupa kepada Ibn ‘Arabī. Sedangkan Ibn ‘Arabī mengembangkan konsep tersebut lebih jauh dan sistematis. Di samping itu, sisi penting dari sikap Ibn ‘Arabī adalah menolak anggapan sebagian orang bahwa kewalian lebih tinggi daripada kenabian dan kerasulan. Hal ini dikarenakan maksud ungkapan kaum sufi yang ia namakan dengan *ahl Allah* adalah pada personal seorang nabi dan rasul. Kewalian seorang nabi dan rasul lebih utama pada konteks dirinya daripada aspek kenabian dan kerasulannya. Bahkan Ibn ‘Arabī menegaskan bahwa seorang wali pengikut nabi tersebut tidak akan bisa ‘mencapai’ apalagi ‘melampaui’ maqām kenabian dan kerasulan seorang nabi dan rasul.

Di samping itu, dari penukilan di atas ditemukan bahwa pemikiran tersebut bukanlah interpretasi para pengikut Ibn ‘Arabī. Justru penjelasan tersebut adalah keterangan Ibn ‘Arabī sendiri. Hal ini tentu menepis tuduhan Ibn Taymiyyah dan para pengikutnya.

Di tempat lain, Ibn ‘Arabī menyebutkan

¹⁰¹ Ibrāhīm Hilāl, *al-Tashawwuf al-Islāmī*, 201.

¹⁰² Ibn ‘Arabī, *Fuṣūṣ*, 121-2. Ia membicarakan ini pada pembahasan *Kalimah ‘Uzayriyyah*.

dengan redaksi yang berbeda ketika membicarakan tanda kenabian bahwa maqām kenabian secara keseluruhan tidak akan diperoleh kecuali oleh seorang nabi. Adapun seorang wali tidak akan memperoleh secara keseluruhan.¹⁰³

Hal ini dikuatkan oleh Mullā 'Alī al-Qārī seorang teolog Māturīdiyyah yang juga menulis karangan khusus mengkritisi Ibn 'Arabī. Tetapi dalam konteks ini, ia tidak setuju dengan tuduhan Ibn Taymiyyah. Hal ini dikarenakan Mullā memahami ungkapan Ibn 'Arabī secara lebih teliti. Ia mengatakan bahwa ungkapan Ibn 'Arabī bahwa kewalian seorang rasul lebih utama daripada kenabiannya tidaklah dihukumi kufur, fasiq, dan bid'ah. Ia beralasan karena para Sufi juga berbeda perspektif mengenai masalah ini.¹⁰⁴ Penjelasan Mullā tersebut menunjukkan bahwa ia tidak memahami masalah ini sebagaimana Ibn Taymiyyah. Permasalahan sebenarnya adalah kewalian seorang rasul lebih utama daripada kewaliannya, bukan kewalian seorang wali lebih utama daripada seorang nabi. Adapun keyakinan bahwa seorang wali lebih utama daripada nabi disepakati kekaafirannya oleh Mullā sebagaimana konsensus ulama Sunnī.¹⁰⁵

Di samping itu, kritikan bahwa Ibn 'Arabī mengaku sebagai *khātam al-awliyā'* yang dipahami oleh kaum sufi bukan sebagaimana tuduhan Ibn Taymiyyah dan para pengikutnya. Ibn Taymiyyah memahami bahwa Ibn 'Arabī mengklaim tidak ada lagi wali setelah dirinya. Pemahaman ini jika dikomparasikan dengan keterangan Ibn 'Arabī dalam karangannya, maka ditemui banyak ketimpangan. Hal ini dikarenakan Ibn 'Arabī justru mengatakan bahwa terminologi *khātam al-awliyā'* bisa dipahami dalam dua pengertian: partikular (*khāṣ*) dan universal (*muṭlaq*). Ia menjelaskan bahwa *khātam al-awliyā'* partikular berada di

bawah maqām Nabi 'Īsā. Ini dikarenakan ia menetapkan bahwa penutup para wali secara universal adalah Nabi 'Īsā. Ia menegaskan hal itu karena kewalian umat *Muḥammadiyah* harus diakhiri oleh seorang wali yang sekaligus nabi dan rasul. Karakter ini hanya dimiliki oleh Nabi 'Īsā.¹⁰⁶

Apabila Ibn 'Arabī mengaku sebagai *khātam al-awliyā'*, maka ungkapan itu harus dipahami dengan pengertian partikular. Ini dikarenakan *khātam* dalam pemahaman partikular adalah tidak ada kewalian lagi setelahnya kecuali merujuk kepada maqām kewaliannya. Hal ini dikarenakan ia juga mengakui derajat kewalian seseorang yang sezaman dengannya. Ia mengatakan, "Aku melihat ada orang pada zaman ini (yang menjadi *khātam al-awliyā'*), dan aku sempat berkumpul bersamanya."¹⁰⁷ Penjelasan ini menunjukkan bahwa ungkapan *khātam al-awliyā'* yang ditemukan dalam karangan Ibn 'Arabī harus dipahami sesuai dengan konteks pembicaraan yang ia maksud. Dengan ungkapan lain, ungkapan *khātam al-awliyā'* bukan berarti penafian terhadap keberadaan para wali setelahnya.

Dalam interpretasi lain, al-Jīlī menambahkan bahwa maksud *khātam al-awliyā'* adalah pencapaian maqām *qurbah* (kedekatan kepada Allah.) Setiap orang yang mencapai maqām *qurbah* adalah *khātam al-awliyā'* dan perwaris kenabian pada maqām *al-khitām*. Alasan al-Jīlī mengemukakan statemen tersebut dikarenakan maqām *qurbah* merupakan derajat spiritual yang terpuji (*maḥmūd*.) Maqām tersebut menjadi sarana (*wasīlah*) seorang wali sampai kepada tingkatan luhur yang tidak pernah dilalui sebelumnya oleh para wali yang lain. Pengalaman yang dicapai pada pengalaman spiritual keilahan tersebut yang tidak dirasakan oleh yang lain, sehingga hanya ia yang merasakannya. Namun al-Jīlī mengingatkan bahwa *wasīlah*

¹⁰³ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 5, 20.

¹⁰⁴ Mullā 'Alī al-Qārī, *al-Radd 'Alā al-Qā'ilīn*, 119.

¹⁰⁵ Mullā 'Alī, *al-Radd*, 120.

¹⁰⁶ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 229 dan 281.

¹⁰⁷ Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt*, v. 1, 281.

tersebut adalah Nabi Muhammad, karena itu merupakan derajat spiritual tertinggi di sorga. Ia optimis berharap, “Semoga aku termasuk wali tersebut.”¹⁰⁸

Interpretasi al-Jīlī di atas sebenarnya bisa diterima. Hal ini dikarenakan pengalaman spiritual setiap orang memang berbeda-beda, walaupun nama maqāmnya sama. Setiap wali merupakan *khātām* pada maqām kewaliannya. Oleh karena itu, wajar jika kemudian al-Jīlī mengatakan bahwa setiap orang yang sampai kepada maqām *qurbah* berarti telah menjadi *khātām al-awliyā’*. Ini merupakan sisi lain yang bisa dipahami dari ungkapan Ibn ‘Arabī. Dengan demikian, kekeliruan Ibn Taymiyyah menjadi terbukti berasal dari ketidakpahaman terhadap term-term yang digunakan oleh Ibn ‘Arabī.

Memang perlu diakui bahwa teks-teks Ibn ‘Arabī termasuk rumit dipahami oleh sebagian orang. Bahkan tokoh sekaliber Ibn Taymiyyah pun terlalu emosional dalam membaca karya-karya Ibn ‘Arabī. Hal tersebut menyebabkan muncul kekeliruan yang fatal dalam memahami teks-teks Ibn ‘Arabī, tetapi ‘dikemas’ dalam ‘bungkusan’ argumentasi rasional.

Jadi, dapat dikatakan bahwa teologi Ibn ‘Arabī pada dasarnya tidak bertentangan dengan teologi Sunnī. Malah ia menjadikannya sebagai pijakan awal sebagaimana ditegaskannya dalam permulaan *al-Futūḥāt al-Makkīyah*. Namun dalam beberapa teks memang ditemukan ungkapan rumit yang memungkinkan kemunculan interpretasi yang berbeda dari pemahaman Ibn ‘Arabī sendiri.

Simpulan

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa teologi Ibn ‘Arabī pada dasarnya tidak pernah keluar dari teologi Sunnī. Ini sebagaimana ia kemukakan pada awal kitab *al-Futūḥāt al-Makkīyah*.

Selain itu, pembuktian geneologi keilmuan Ibn ‘Arabī memperkuat asumsi ini. Secara geneologis, keilmuan Ibn ‘Arabī memunyai korelasi kuat dengan tokoh-tokoh Sunnī. Sejauh ini belum ditemukan guru-guru Ibn ‘Arabī yang berlatar belakang selain Sunnī. Namun yang ada adalah, Ibn ‘Arabī mendebat teolog-teolog lain agar kembali kepada teologi Sunnī. Ini seperti terjadi ketika ia bertemu Abū ‘Abd Allah bin Junayd seorang Mu‘tazilah dari Qabrīq, lalu Ibn ‘Arabī mengajaknya bertobat dari keyakinan bahwa makhluk menciptakan perbuatannya sendiri.

Adapun konsep hierarki teologi yang diusung Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa ia mencoba menjelaskan *istidlāl* atau rasionalisasi suatu pernyataan dalam kaidah teologi berdasarkan tingkatan spiritual seseorang. Ini mengesankan bahwa teologi tidak terpisah dari pemahaman dan pengalaman ruhani seseorang.

Memang tidak mengherankan bahwa teks-teks Ibn ‘Arabī mengundang berbagai macam interpretasi dari para pembacanya. Kenyataan tersebut menyebabkan Ibn ‘Arabī ‘dikeroyok’ oleh beberapa tokoh hebat yang tidak memunyai latar belakang spiritual sepertinya. Ini menyebabkan kegagalan yang fatal dalam memahami karya-karya al-Syaykh al-Akbar. Mengapa tidak? Kegagalan interpretasi tersebut berakibat kepada sikap mereka yang dengan ringan mengafirkan Ibn ‘Arabī, bahkan terhadap para pengikutnya tanpa terkecuali. Ini sebagaimana ditemui dari karya-karya Ibn Taymīyah, Ibn al-Qayyim, al-Biqā‘ī, dan al-Syawkānī. Berbeda dari ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, al-Sya‘rānī, dan Ibn Hajar al-Ḥaytamī membaca karya Ibn ‘Arabī dengan pendekatan teologis yang akrab dengan tradisi spiritual Ibn ‘Arabī, sehingga kekeliruan interpretasi pun dapat dihindari. Selain itu, sebagaimana ditegaskan oleh al-Sya‘rānī yang pernah menjadi korban sisipan (*madsūs*) bahkan ketika ia masih hidup, bahwa banyak beberapa karya Ibn ‘Arabī disisipi oleh orang-orang yang tidak kenal ajarannya.

¹⁰⁸ ‘Abd al-Karīm al-Jīlī, *al-Insān al-Kāmil* (Kairo: Dār al-Fikr, t.t.), v. 2, 148.