

Refleksi

JURNAL KAJIAN AGAMA DAN FILSAFAT

WACANA

Mulyadhi Kartanegara
Metodologi Kajian Filsafat Islam

Kautsar Azhari Noer
Beberapa Kemungkinan Pengembangan
Studi Perbandingan Agama

Nurul Fajri
Telaah Kritis atas Gagasan Paradigma
Islam Kuntowijoyo

Hamdani Anwar
Kisah Dzulqarnain dalam Al-Qur'an

Zainun Kamaluddin Fakhri
Ibn 'Arabi dan Paham *Wahdat al-Wujud*

AKADEMIKA

M. Ikhsan Tangkok
Agama Konghucu di Indonesia:
Perjuangan Mencari Identitas

Refleksi

Jurnal Kajian Agama dan Filsafat

Refleksi

Vol. I, No. 1, 1998

Penerbit

Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif
Hidayatullah Jakarta

Pelindung

Dekan Fakultas Ushuluddin

Penanggung Jawab

Pudek I Fakultas Ushuluddin

Dewan Redaksi

M. Quraish Shihab
Hamdani Anwar
Zainun Kamaluddin Fakhir
Komaruddin Hidayat
M. Din Syamsuddin
Kautsar Azhari Noer
Said Agil H. Al-Munawwar
Amsal Bakhtiar

Pemimpin Redaksi

Hamid Nasuhi

Anggota Redaksi

Agus Darmaji
Dadi Darmadi
Ismatu Ropi

Sekretariat

Burhanuddin

Alamat Redaksi

Jl. Ir. H. Djuanda No. 95, Ciputat, Jakarta
Selatan; Telp. (021) 7401925, 7440425

Refleksi menerima kontribusi tulisan berupa artikel, liputan akademik, laporan penelitian, dan tinjauan buku. Panjang tulisan minimal 10 halaman kuarto spasi ganda. Isi tulisan merupakan tanggung jawab penulis. Tulisan yang dimuat akan diberi honorarium.



Daftar Isi

Editorial

Wacana

- 1 **Rd. Mulyadhi Kartanegara**
Metodologi Kajian Filsafat Islam
- 11 **Kautsar Azhari Noer**
*Beberapa Kemungkinan
Pengembangan Studi
Perbandingan Agama*
- 27 **Nurul Fajri**
*Telaah Kritis atas Gagasan
Paradigma Islam Kuntowijoyo*
- 39 **Hamdani Anwar**
*Kisah Dzulqarnain dalam Al-
Qur'an*
- 55 **Zainun Kamaluddin Fakhir**
*Ibn 'Arabi dan Paham Wahdat
al-Wujud*
- 67 **Said Agil Husin Al-Munawwar**
*Asbab al-Wurud dalam
Perspektif Ilmu Hadis*

Rehal

- 77 **Dadi Darmadi**
*Pertemuan Islam dan Kristen di
Beranda Iman*

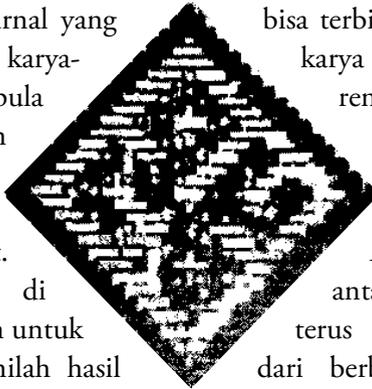
Akademika

- 87 **M. Ikhsan Tanggok**
*Agama Konghucu di Indonesia:
Perjuangan Mencari Identitas*

Sidang Pembaca,

Fakultas Ushuluddin IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, kembali menghadirkan Jurnal Refleksi. Jurnal ini sebenarnya pernah terbit empat edisi antara tahun 1986 sampai akhir 1987. Namun, entah mengapa jurnal ini tidak lagi mampu terbit. Sampai akhirnya, Jurnal Refleksi hadir dalam edisi baru yang saat ini ada di tangan Anda.

Jurnal Refleksi hadir sebagai jawaban atas berbagai tuntutan. *Pertama*, muncul keinginan dari Pimpinan baru IAIN (Rektor) agar setiap fakultas memiliki jurnal yang bisa terbit secara reguler guna mempublikasikan karya-karya ilmiah para dosen. *Kedua*, telah ada pula rencana dari Dekan Fakultas Ushuluddin untuk menghidupkan kembali Jurnal Refleksi yang sempat pingsan selama sebelas tahun tersebut. *Ketiga*, munculnya kesadaran kolektif di antara civitas akademika Fakultas Ushuluddin untuk terus mengembangkan kreasi ilmiahnya. Inilah hasil dari berbagai tuntutan itu, Jurnal Refleksi versi baru.



Beberapa artikel menarik kami tampilkan dalam rubrik Wacana kali ini. Rubrik ini menyajikan tulisan yang mencakup berbagai bidang ilmu yang berkaitan dengan *ke-ushuluddin-an*. Ada pula rubrik Akademi yang berisi laporan seminar tentang “Keberadaan Agama Konghucu di Indonesia.” Selain itu, rubrik Rehal juga memuat tinjauan buku Dr. N. J. Woly tentang hubungan Islam-Kristen pada abad 20. Semoga kehadiran Jurnal Refleksi ini mampu mengisi kekosongan wacana intelektualitas yang kita rasakan. Selamat membaca!

Redaksi

IBN 'ARABĪ DAN PAHAM WAḤDAT AL-WUJŪD

Zainun Kamaluddin Fakhri

Pendahuluan

Waḥdat al-wujūd berarti: Kesatuan Wujud, maksudnya hanya ada satu wujud semata, yaitu wujud Allah. Bentuk plural yang terlihat dalam alam adalah ilusi yang menguasai keterbatasan akal-budi. Paham ini lahir di Spanyol (Andalusia) atau kawasan Islam bagian barat, kemudian melebar-kan sayapnya ke kawasan Islam bagian timur. Tokohnya adalah Muḥy al-Dīn Ibn 'Arabī.

Dari paham *waḥdat al-wujūd* ini lahirlah paham tentang manusia sempurna (insan kamil). Paham ini dapat dijumpai dalam *Fushush al-Hikām* dan *Futuḥat al-Makkiyah*. Halaman-halaman berikut ini adalah uraian

singkat tentang sejarah hidup Ibn 'Arabī dan pemahamannya tentang *wahdat al-wujud*.

Sejarah Hidup Ibn 'Arabī

Ibn 'Arabī lahir dari keluarga asal Arab, berasal dari kabilah Tha'i; nama lengkapnya adalah Abū Bakr Muḥammad Ibn 'Alī al-Hatimi al-Tha'i (nisbah kepada suku Hatimi, Tha'i). Ia terkenal dengan Ibn 'Arabī (tanpa pakai tanda *ta'rif*—*alif* dan *lam*—untuk membedakannya dari al-Qadli Abī Bakr Ibn al-'Arabī); digelari dengan Muḥy al-Dīn dan Sheikh al-Akbar. Ia lahir di kota Murcia, Spanyol, pada tanggal 17 Ramadhan 560 H./ 28 Juli 1165 M.¹

Ia berasal dari keluarga berpangkat, hartawan dan ilmuwan. Ketika ia berumur delapan tahun, keluarganya pindah ke Sevilla, dan di sinilah Ibn 'Arabī mulai menuntut ilmu dan belajar al-Qur'an, hadis dan fikih.² Dalam usia relatif muda, ia bertemu dengan dua orang wanita aulia, yaitu Yasmin Musyaniah dan Fatima Qurthubiyah. Fatima, meskipun usianya sudah lebih dari sembilan puluh lima tahun, masih tampak cantik dan segar. Wanita ini berperan penting sebagai pembimbing rohani Ibn 'Arabī selama dua tahun.³

Setelah berumur tiga puluh tahun Ibn 'Arabī meninggalkan Sevilla pergi mengelilingi Andalusia dan kawasan Islam bagian barat. Di berbagai daerah ini dia menemui dan belajar kepada beberapa orang sufi, di antaranya Abū Madyan al-Ghauts al-Talim Sani.⁴ Dalam perjalanan itu, ketika bermukim di Cordova, ia bertemu dengan Ibn Rusyd, dan pertemuan itu mempunyai arti yang sangat penting bagi kedua pribadi besar itu.⁵

Ibn 'Arabī menghabiskan masa hidupnya hingga tahun 595 H/ 1198 M. di banyak kota di Andalusia dan Afrika Utara, untuk menemui Aulia Shalihin (para wali yang saleh). Pada masa ini perjalanannya semakin meluas, dan pada tahun 1194 M. ia sampai di Tunisia dan sempat mempelajari *Khal'u al-Na'layn*, karya Abu al-Qasim Ibn Qisi,⁶ dan kemudian Ibn 'Arabī menulis syarah buku ini, yang menurut Ibn Khal-dun, 150 tahun kemudian, seharusnya dibakar atau dicuci bersih karena gagasan-gagasannya yang bid'ah.⁷ Ia juga mengunjungi *al-Mariyyah*, yang menjadi pusat madrasah Ibn Masarrāh, seorang sufi falsafi, yang berbicara tentang nur yang menyucikan. Kemudian ia menemui Ibn 'Arief, di mana, menurut Asin Palacios, Ibn 'Arabī secara resmi mulai mempelajari tasawuf."⁸

Pada tahun 1201 M., Ibn ‘Arabī mendapatkan ilham untuk menunaikan ibadah haji ke Mekkah untuk pertama kali. Di sini, ia juga mendapat ilham untuk menulis karya besarnya, *al-Futuḥat al-Makkiyah*. Di sini pula ia bertemu dengan seorang pemuda cantik dari keluarga sufi Persia. Sejak itu, pemuda cantik itu menjadi Himah-Abadi baginya, yang memperoleh tempat dalam kehidupannya menyerupai tempat Beatrice dalam kehidupan Dante.⁹ Tergugah oleh kecantikan dan kepintaran pemuda cantik itu, ia mengubah *Tarjuman al-Asywaq*. Penafsiran kerinduan ilahi, sajak-sajak anggun yang ditulis dalam tradisi persajakan Arab klasik yang paling indah. Kemudian ia menafsirkan sajak-sajak itu ke dalam pengertian mistik.¹⁰

Dalam perjalanan-perjalanan selanjutnya ia sering berkunjung ke Hijaz, Yaman, Syam, Irak dan Mesir.¹¹ Ia juga berkunjung ke Anatholia (Turki). Kemudian di Qumiyah ia bertemu (kembali) dengan Sharuddin Qunawy, seorang muridnya yang terkenal, yang kemudian menjadi penjelas terbesar bagi karya-karya peninggalan Ibn ‘Arabī di timur. Pada tahun 609 H/1211 M. ia bertemu dengan guru sufi terkenal Sihabuddin Suhrawardi, yang dikenal sebagai bapak emanasi, dan di antara keduanya banyak terjadi perbauran pendapat.¹²

Akhirnya, pada tahun 621 H/ 1230 M. Ibn ‘Arabī memutuskan untuk menetap di Damaskus. Di sinilah ia menyelesaikan *Futuḥat al-Makkiyah*, yang merupakan sebuah buku yang berisi catatan harian nurani selama tiga puluh tahun. Dan di sana pulalah Ibn ‘Arabī berpulang ke sisi Tuhannya, pada tahun 638 H./1240 M dan dimakamkan di kaki bukit Qasiun, Damaskus Utara.¹³ Ia meninggal dalam usia 75 tahun.

Karya-karya Ibn ‘Arabī

Para ahli sejarah berbeda pendapat tentang berapa banyak karya tulis Ibn ‘Arabī. Tetapi umumnya mereka sependapat bahwa Ibn ‘Arabī telah meninggalkan ratusan karya tulis. Sebagian besar karya tulisnya sudah hilang. Yang masih tinggal, sebagian masih berbentuk manuskrip, berkebaran di berbagai perpustakaan dunia Islam dan Eropa. Hanya sebagian kecil di antara manuskrip yang sudah diedit dan diterbitkan.

Karya-karya Ibn ‘Arabī ditulis dalam bentuk artikel-artikel, buku-buku kecil, risalah-risalah yang terdiri beberapa halaman. Ada pula yang berupa ensiklopedia. Ibn ‘Arabī sendiri menyebutkan bahwa jumlah karangannya banyak sekali, yang kecilnya ditulis dalam sebuah buku tulis, yang

besarannya lebih dari seratus jilid, dan yang lainnya di antara keduanya. Abdur Rahman Jami, pengarang kitab *Nafahat al-Ins*, menyebutkan bahwa Ibn 'Arabī telah menulis sebanyak lima ratus buah kitab dan risalah. Al-Isya'rani, di dalam kitabnya *al-Yawaqit wa al-Jawalur*, menyebutkan empat ratus buah kitab. Sedangkan Brockelman memberikan suatu informasi dalam bentuk lain, yaitu bahwa ada kira-kira seratus lima puluh karangan Ibn 'Arabī yang masih tinggal dalam bentuk manuskrip.¹⁴

Karena itu, sulit bagi kita untuk menyebutkan semua karangan Ibn 'Arabī. Karya-karyanya yang beraneka ragam yang berlainan, memiliki jangkauan yang dalam dan luas. Meliputi masalah Ketuhanan, ilmu alam semesta, ilmu jiwa, tasawuf, tafsir al-Qur'an, dan bidang-bidang *ma'rifat* lainnya. Kesemuanya dimaksudkan untuk menyingkatkan makna-makna dan rahasia-rahasia *batini*. Dan semua ilmu ini diperolehnya langsung melalui "ilham Ilahi".

Ibn 'Arabī menyebutkan bahwa apa yang *diimlakkan* kepada murid-muridnya, atau buku-buku yang ditulisnya sendiri adalah langsung berasal dari ilham Ilahi, dan bukan merupakan hasil dari ilmu yang diusahakan atau dipelajari. Ia merupakan ilmu yang diperoleh melalui ilham samawi. Yaitu ilmu yang diperoleh di luar dari kemampuan manusia, ilmu yang melampaui ruang dan waktu. Dalam artian bahwa tulisan-tulisan Ibn 'Arabī tidak ada campur tangan dan usahanya sama sekali. Bahkan ia sendiri mengatakan bahwa waktu terputusnya wahyu Ilahi, ia tidak pernah mendiktekan apa pun kepada murid-muridnya, atau menulis suatu karangan.

Ibn 'Arabī mengatakan bahwa karangannya, *al-Futuḥat al-Makkiyah*, dan karangan-karangan lainnya tidaklah sama dengan kitab-kitab - karangan lainnya. Tiap-tiap pengarang mengarang sebuah kitab adalah atas kehendaknya sendiri; ia tulis apa yang ia kehendaki, atau ia tinggalkan apa yang tidak dikehendaki. Dan ia menulis terbatas pada kemampuan ilmu yang dimilikinya. "Tetapi saya." kata Ibn 'Arabī, "tidak demikian, saya memperoleh ilmu di saat hati saya sedang terkait dengan "*badhirat Ilahiyah*". Pada tingkatan ini saya memperoleh sesuatu yang luar biasa, yang berbeda dari hasil yang diperoleh oleh nalar pikiran, ilmu yang hanya dapat diperoleh oleh ahli *al-Kasyf*.¹⁵

Karya warisan Ibn 'Arabī yang terbesar adalah *al-Futuḥat al-Makkiyah*¹⁶ yang membahas prinsip-prinsip ketuhanan dan berbagai ilmu-ilmu suci yang bersifat kerohanian. Secara global, pada hakikatnya, tulisannya

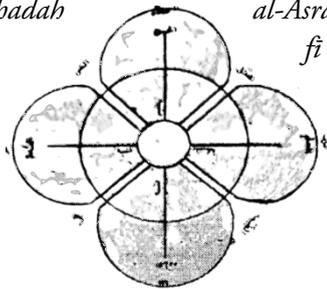
mengenai ilmu kebatinan dalam Islam. Ibn ‘Arabī mengatakan: “Ketahuilah, bahwa penulisan bab-bab *al-Fuṭḥat* bukanlah sebagai suatu hasil usaha bebas menurut kehendak saya sendiri atau hasil perenungan, tetapi Allah mendiktekan kepada saya, dan apa yang tertulis adalah dengan perantaraan malaikat wahyu.”¹⁷

Buku Ibn ‘Arabī yang paling masyhur adalah *Fushush al-Hikām*,¹⁸ yang dipandang sebagai wasiat kerohanian. Buku ini berisikan 27 bab, mengenai ilmu kenabian, yang diilhami oleh Nabi. Pada mukadimahnyanya Ibn ‘Arabī mengemukakan:

“Sesungguhnya saya bermimpi melihat Rasulullah berada dalam kegembiraan pada hari-hari ke sepuluh terakhir bulan Muharram, tahun 627 H. di pinggir kota Damaskus, sedangkan di tangan beliau ada *Kitab*, dan ia berkata kepadaku: Inilah kitab *Fushush al-Hikām*. Ambillah! Dan sampaikan kepada manusia, agar mereka mengambil manfaatnya. Saya jawab: Saya dengar dan saya patuhi perintah Allah dan Rasul-Nya, dan Uli al-Amri.”¹⁹

Schimmel mengatakan bahwa terjemahan buku *Fushush al-Hikām* ke dalam bahasa Barat sulit sekali, gaya bahasanya berita ringkas, sedikit kata-kata dengan banyak makna, sehingga indah sekali bila dibaca bahasa aslinya, tetapi membutuhkan ulasan terperinci bagi pembaca non Muslim.²⁰

Di samping kedua buku pokok tentang ilmu alam semesta, juga terdapat buku-buku seperti *Tarjuman al-Asywāq*, *Misykat al-Anwār*, *Musyabadah al-Asrār*, *Kitab al-Mishbah fī al-Jam‘u bain al-Shihab*



Sebuah diagram tentang Wahdat al-Wujud dalam manuskrip Ibn ‘Arabī, Abad 16 (Bernard Lewis, *The World of Islam: Faith, People, Culture*, 1976)

fī al-Hadits dan *al-Jam‘u wa al-Tafshil al-Asrār Ma‘ani al-Tanzil*. Pada karya terakhir ini, Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa ia telah menulisnya sebanyak 64 jilid sampai kepada firman Allah surat al-Kahf: 60.

Di antara karya-karyanya yang lain adalah *al-Fuṭḥat al-Makkiyah*, *Tāj al-Rasāil*, *al-Ta‘birat al-Ilāhiyah*, *Tafsir al-Sheikh al-Akbar* (merupakan tafsir simbolis bagi al-Qur‘an), *Sir Asma Allāh al-Husnā*, *Asrār Qulūb al-‘Arifīn*, *al-Hikmah al-Ilāhiyah*, dan lain-lain.

Pada hakikatnya karya-karya Ibn ‘Arabī memiliki gaya bahasa yang bervariasi. Yang berkaitan dengan *amaliyah* dan *suluk* adalah jelas dan sederhana, sedangkan yang berhubungan dengan Ilahiyah tenggelam dalam *i‘jaz* dan *majaz*. Karena itu, bagi para pembaca karya Ibn ‘Arabī, untuk

memahaminya, hendaklah tidak terbatas pada pemahaman makna lahiriah semata, tetapi harus memahami dan menyingkap isi yang terkandung dalam susunan *majazi* dan menyingkap bahasa lambang.²¹

Wahdat al-Wujud

Seluruh sistem pemikiran Ibn 'Arabī pada umumnya ditunjukkan dengan istilah *wahdat al-wujūd*, “kesatuan wujud”. Istilah wujud, yang biasanya diterjemahkan sebagai “keberadaan”, “eksistensi”, pada dasarnya berarti “menemukan”, “ditemukan”. Maka, *wahdat al-wujūd* bukan hanya “kesatuan keberadaan”, tetapi juga kesatuan eksistensialisasi dan persepsi tindakan itu.²² Paham ini berdasarkan pada kesatuan wujud Allah dan alam.

Ibn 'Arabī mengatakan, wujud ini pada hakikatnya adalah satu, yakni wujud Allah yang mutlak. Wujud yang mutlak ini bertajalli (menampakkan diri) dalam tiga martabat, yaitu:

1) *Martabat Ahadiyah*

Dalam martabat ini, yang juga disebut *Martabat Zatiyah*, wujud Allah merupakan zat yang *muthlaq* lagi *mujarrad*, tidak bernama dan tidak ber-sifat. Karena itu ia tidak dipahami atau dikhayalkan; merupakan yang Esa (*the One*) dalam falsafah Plotinus (204-270 M).²³ Di dalam *Risalah al-Ahadiyyah*, Ibn 'Arabī mengatakan:

“...Tidak ada sesuatu yang menguasai-Nya kecuali Ia sendiri...Dia mengetahui diri-Nya dengan Diri-Nya sendiri. Selain Dia tak dapat menguasai-Nya, tidak ada sesuatu pun yang melihat-Nya, apakah Rasul, Nabi, Wali, atau Malaikat sekalipun yang dekat dengan-Nya, kecuali Dia sendiri. Nabi-Nya adalah Ia sendiri, Rasulnya adalah diri-Nya sendiri, Firman-Nya adalah Dia, kata-kata-Nya adalah Dia. Dia mengirimkan firman-firman-Nya sebagai wujud-Nya dengan diri-Nya sendiri, dari diri-Nya sendiri, untuk-Nya sendiri tanpa perantara atau sebab selain dirinya sendiri.”²⁴

Pada martabat ini Tuhan berada dalam keberadaan murni, (*'ama*), kedalaman yang mutlak. Yang ada hanya zat semata, dalam keadaan *mujarrad*. Allah pada martabat ini, menurut Ibn 'Arabī, tidak sesudah, tidak sebelum, tidak di atas, tidak di bawah, tidak jauh tidak dekat, tidak terikat bersatu tidak terpisah, tidak bagaimana tidak di mana tidak kapan, dan Dia sekarang sebagaimana ada-Nya ...Sesungguhnya Dia tidak tersusun dari isim dan *musamma*, karena isim-Nya adalah Dia dan *musamma*-Nya adalah Dia.²⁵ Pada martabat ini Allah wujud sendiri-Nya, berdiri sendiri, dan wajib wujud-Nya karena zat-Nya sendiri. Ia *azali*, abadi, semadi, dan

Esa. Ia tempat sandaran bagi perkara-perkara lainnya. Dan pada martabat ini Allah tidak dapat dikomunikasikan dan tidak dapat diketahui.

2) *Martabat Wahidiyah*

Dalam martabat ini, yang juga disebut *Martabat Tajalli Zat* atau *Faidh Aqdas* (limpahan yang terkudus), zat yang *mujarrad* itu bertajalli melalui sifat dan asma. Dengan *tajalli* ini, zat tersebut dinamakan Allah, Pengumpul atau Pengikat sifat-sifat dan nama-nama yang maha Sempurna (*al-'Asma al-Husna*). Akan tetapi sifat dan asma tersebut pada suatu sisi tidak berlainan (identik) dengan zat Allah (*'Ain zat*), seperti yang dikatakan Mu'tazilah, dan pada sisi lain merupakan hakikat alam empiris ini (*A'yan Tsabitah*). Proses ini juga disebut *Ta'ayun Auwal* (kenyataan pertama), di mana zat yang *mujarrad* itu bertajalli untuk pertama kali dalam citra (*shuwar*) asma dan sifat. Namun itu tidak memiliki wujud, karena wujud yang riil hanyalah Allah semata. Inilah yang dimaksud dalam hadis: *Allah telah ada dan tidak sesuatu jua pun bersama-Nya. Sebab hal ini lebih merupakan proses yang terjadi dalam diri zat.*²⁶

A'yan Tsabitah atau *Ta'ayun Auwal* ini terletak di tengah-tengah antara yang Esa (*Ahadiyyah*) sebagai realitas absolut dan dunia fenomena atau dunia empiris. Ibn 'Arabī menamakan *A'yan Tsabitah* ini dengan “kunci-kunci kegaiban” (*mafatih al-ghaib*) dan “kunci-kunci pertama” (*al-mafatih al-awwal*), karena menurutnya, *A'yan Tsabitah* merupakan pintu pembukaan dalam sejarah penciptaan (walaupun bila dipahami secara ketat, ia yakin bahwa penciptaan tidak punya awal atau akhir).²⁷

Oleh karena posisi *A'yan Tsabitah* yang unik sebagai martabat penghubung di antara yang Esa (*Ahadiyyah*) dan dunia fenomena, maka ia, menurut pandangan Ibn 'Arabī, mempunyai ciri wujud yang unik, yaitu aktif dan pasif atau reseptif. Dinamakan aktif atau reseptif karena ia menerima “pelimpahan” dari yang Esa, dan bentuk dari nama-nama Allah, dan “modes” potensial Esensi Tuhan. Dinamakan aktif karena hubungannya dengan obyek-obyek fenomena; dalam pengertian, *A'yan Tsabitah* memiliki semua potensialitas untuk menjadi apa yang dikenal sebagai eksistensi-eksternal dari dunia fenomena. Tetapi penamaan pasif dan aktif hanyalah merupakan determinasi logika saja.²⁸

3) *Martabat Tajalli Syubudi*

Dalam martabat ini yang juga disebut *Faidh Muqaddas* (limpahan kudus) dan *Ta'ayyun Tsani* (kenyataan kedua), Allah bertajalli melalui *asma*

dan sifat-Nya dalam kenyataan empiris, dalam dunia fenomena melalui firman *Kun* dalam firman Allah surat 36: 82.

Maka *A'yan Tsabitah* yang dulunya merupakan wujud potensial dalam zat Ilahi, kini menjadi kenyataan aktual dalam berbagai citra alam empiris. Alam ini, yang merupakan kumpulan fenomena empiris adalah wadah (*mazhar*) *tajalli* Ilahi dalam berbagai wujud atau bentuk yang tidak ada lahirnya. Jadi, alam ini adalah kumpulan daripada sifat-sifat Allah. Hal ini diungkapkan oleh Ibn 'Arabi seperti berikut:

“Sifat apa pun yang kita berikan kepada-Nya, maka kita (makhluk) adalah sifat tersebut. Wujud kita adalah wujud-Nya, dan kita berhajat kepada-Nya dari segi wujud kita, sedangkan Dia berhajat kepada kita dalam segi nyatanya bagi diri-Nya.”²⁹

Jadi, kita sendiri merupakan sifat-sifat Allah. Keberadaan kita ini hanyalah obyektifikasi dari keberadaan-Nya. Allah harus ada bagi kita agar supaya kita berada, sedangkan kita harus ada bagi-Nya agar supaya Ia dapat *mentajallikan* diri-Nya sendiri.

Bagaimana hubungan antara Allah dan alam, Ibn 'Arabi mengerangkannya dengan cara metaforis, sebagai yang disebutkan Harun Nasution,³⁰ Allah ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, karena itu Ia jadikanlah alam ini. Maka alam ini merupakan cermin bagi Allah. Kala Ia ingin melihat diri-Nya, Ia melihat kepada alam, karena dalam tiap-tiap benda itu terdapat sifat ketuhanan, Tuhan melihat diri-Nya. Dari sini timbullah paham kesatuan. Yang ada dalam alam ini kelihatan banyak, tetapi sebenarnya itu satu. Tak ubahnya hal ini sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam setiap cermin ia melihat dirinya, dalam cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi sebenarnya dirinya itu satu. Seperti yang disebutkan oleh Ibn 'Arabi dalam *Fushush al-Hikam*: “Wajah sebenarnya satu, tetapi jika engkau perbanyak cermin ia menjadi banyak.”

Dengan demikian jelaslah bahwa Allah dan alam merupakan dua sisi atau dua wajah dari satu hakikat; dari segi lahir disebut alam, dan dari segi batin atau hakikat disebut Allah. Ibn 'Arabi menjelaskan ini dengan ungkapan: “Maha Suci Allah yang telah menjadikan segala sesuatu, sedangkan Dia adalah Hakikatnya.”³¹

Jadi hakikat universal mempunyai dua sisi: Allah (*al-Haqq*) dan makhluk (*al-Khalq*), Yang Esa dan Yang banyak, Yang Qadim dan Yang Baharu, Yang Batin dan Yang Lahir, Yang Awwal dan Yang Akhir. Perbedaan

antara dua hal ini hanya timbul dari sudut tanggapan akal, sedangkan dari segi hakikat, segala kenyataan ini adalah satu.³²

Oleh karena keterbatasan akal kita dan ketidakmampuan kita dalam merangkum yang *universal sebagai suatu kesatuan*, maka kita pandang hal itu sebagai pluralitas dari wujud-wujud dengan mengatributkan kepada masing-masing karakteristik yang membedakannya dari yang lainnya. Hanya seseorang yang memiliki visi mistis saja, kata Ibn ‘Arabī, yang dapat mentransendensikan, dalam suatu keadaan intuisi super mental, semua multiplisitas bentuk-bentuk dan “melihat” realitas yang mendasari semua pluralitas itu.³³

Multiplisitas ini terjadi karena adanya titik-titik pandang yang berbeda, bukan karena pembagian aktual dalam Esensi Tunggal,³⁴ atau dapat dikatakan bahwa dari segi ontologi hanya ada satu realitas, sedangkan epistemik ada dua aspek. Kedua aspek ini hanya dibedakan berdasarkan logika.

Alam empiris ini merupakan perwujudan (*mazhar*) asma dan sifat Allah yang terus menerus; tanpa adanya alam ini, maka sifat dan asma itu akan kehilangan maknanya dan akan tetap senantiasa dalam bentuk citra akali (*shuwar aqliyah*) dalam zat, pada gilirannya zat itu akan tetap tinggal dalam kemujaraddannya yang mutlak yang tidak dapat dikenal oleh siapa pun. Di sinilah urgensi wujud alam ini sebagai manifestasi kehendak Illahi yang ingin melihat diri-Nya yang mutlak terjelma pada berbagai bentuk empiris yang terbatas. Inilah arti dan rahasia penciptaan alam dalam falsafah mistik Ibn ‘Arabī yang mendasarkan pemikirannya pada apa yang disebut hadis Qudsi.³⁵

Akan tetapi, alam empiris ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah, sehingga *tajalli asma* dan *sifat Allah* tidak dapat tertampung seluruhnya. Alam ini lebih merupakan cermin yang belum terarah atau badan tanpa roh, sehingga Allah tidak dapat melihat diri-Nya dalam wujud yang sempurna dan menyeluruh. Oleh karena itu Allah menjadikan insan sebagai cermin-Nya yang sudah diasah, sehingga ia dapat memenuhi kehendak Allah yang *bertajalli* padanya. Karena peranan inilah maka insan itu diangkat oleh Allah sebagai khalifah-Nya di bumi ini, yang dirinya merupakan perwujudan kehendak Allah *bertajalli* dalam bentuk yang konkret.³⁶

Meski demikian, manusia yang dimaksud di sini bukanlah jenis manusia pada umumnya, akan tetapi yang dimaksud ialah insan kamil, yakni insan yang telah mencapai tingkat tertinggi daripada martabat kemanusiannya, yang oleh Ibn ‘Arabī disebutkan, insan yang telah memiliki dalam

dirinya hakikat Muhammad, atau juga disebut *nūr Muḥammad*, atau ruh Muhammad, yang merupakan makhluk yang mula-mula dijadikan Allah, dan juga sebagai sebab dijadikannya alam ini. Hadits-hadits yang masyhur di kalangan sufi di antaranya adalah: “*Adalah aku Nabi, dan Adam antara air dan tanah.*”

Dua hadis tersebut menyatakan dengan jelas bahwa *nūr Muḥammad* atau *rūḥ Muḥammad* telah dijadikan sebelum alam ini, dan sebelum dijadikan jasad Adam. Kemudian *nūr Muḥammad* itu bermanifestasi dengan bentuk Adam, kemudian berpindah dari generasi ke generasi berikutnya dalam berbagai bentuk para nabi (*anbiya*), dan akhirnya dalam bentuk diri Nabi Muhammad sendiri. *Nūr Muḥammad* ini adalah roh Ilahi, yang ditiupkan Allah kepada Adam.³⁷

Nūr atau *rūḥ Muḥammad*, dalam tasawuf Ibn 'Arabī, adalah merupakan wadah *tajalli* Mahi yang paling sempurna, dan karena itu ia dipandang sebagai khalifah Ilahi atau insan kamil dalam arti yang paling khas.

Selain dari itu, hakikat Muhammad mempunyai dua jalur hubungan, hubungannya dengan alam sebagai asas penciptaan alam dan hubungannya dengan manusia sebagai hakikat manusia.

Dari segi hubungan dengan alam, maka *nūr Muḥammad* seperti tersebut dalam hadis, adalah nur yang mula-mula diciptakan Allah dan darinya dijadikan alam semesta ini: Alam jasmani dan Alam rohani. Jadi, *nūr Muḥammad* mengandung dalam dirinya apa yang disebut *al-A'yan al-Mumkinah*, dan dengan firman *Kun*, segala yang berwujud potensial itu beralih kepada wujud aktual dalam bentuk alam empiris ini. Namun tujuan penciptaan alam belum tercapai, karena alam merupakan kaca yang belum terasah, sehingga tidak dapat berperan sebagai cermin bagi Allah untuk melihat kesempurnaan diri-Nya.

Adapun dari segi hubungannya dengan manusia, maka *nūr Muḥammad* juga disebut Insan Kamil. Dalam dirinya mengandung segala hakikat wujud. Karena itu Insan Kamil merupakan wadah *tajalli* Allah yang paling lengkap, sehingga dapat berperan sepenuhnya sebagai cermin bagi Allah untuk melihat kesempurnaan diri-Nya.³⁸

Demikianlah garis besar teori Ibn 'Arabī tentang *Wahdat al-wujūd* dan *Insan Kamil*, dan ternyata teori-teori ini telah menjadi sesuatu yang sangat penting dalam kalangan para sufi yang datang kemudian. Terdapat pro dan kontra, namun pengaruhnya telah tersebar luas. Di antara filsuf Barat yang terpengaruh oleh Ibn 'Arabī adalah Spinoza (1677 M).³⁹ Sedangkan

para sufi di Indonesia di antaranya adalah Hamzah Fansuri, Samsuddin Sumatrani dan Nuruddin al-Raniri.⁴⁰

Catatan Kaki

1. Asin Palacios, *Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Mazhabuh*, ter. Abd. al Rahman al-Badawi (Beirut: Dar al-Qalam, 1979), h. 5; Lihat juga Faishal Badir 'Auf, *Al-Tasawwuf al-Islami al-Thariq wa al-Rijal*, (Kairo: 1983), h. 266.
2. Abu al-Wafa al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami* (Kairo: 1979), h. 200.
3. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (New York: Chapel Hill, 1981), h. 448; Lihat juga S.H. Nasr, *Tiga Pemikir Islam* (Bandung, Mizan: 1989), h. 127.
4. Abu al-Wafa al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, h. 200.
5. Asin Palacios, *Ibn 'Arabi...*, h. 12.
6. Asin Palacios, *Ibn 'Arabi...*, h. 36.
7. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 264.
8. Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 130.
9. Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 131.
10. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 264.
11. al-Taftazani, *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, h. 200.
12. Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 130.
13. Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 130.
14. Faishal Badir 'Auf, *Al-Tasawwuf al-Islami...*, h. 271.
15. Ibn 'Arabi, *al-Futubat al-Makiyyah*, jilid I (Kairo: tt., 1329 H/1911 M), h. 74; Lihat juga Asin Palacios, *Ibn 'Arabi...*, h. 83.
16. *Al-Futubat berisikan 560 bab*, terdiri dari 4 jilid, terbitan Kairo, 1329 H/1911 M.
17. Nasr, *Tiga Pemikir Islam*, h. 135; Lihat juga Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 265.
18. *Fushush al-Hikām*, telah diterbitkan berulang kali, bahasa aslinya adalah bahasa Arab. Terbitan yang terbaik adalah yang diedit oleh Abu A'la 'Afifi (Kairo, 1946). Di dalamnya telah disimpulkan pasal-pasal yang berharga.
19. Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikām*, h. 47.
20. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 266.
21. Faishal Badir 'Auf, *Al-Tasawwuf al-Islami...*, h. 272.
22. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam*, h. 267.
23. Menurut Platinus, Tuhan adalah Esa secara sempurna. Akal manusia tidak dapat menembus sampai kepada-Nya. Sebab di dalam pikiran manusia masih senantiasa ada perbuatan memikir dan pikiran. Oleh karena itulah keadaan Allah tidak dapat diuraikan bagaimana. Pada-Nya tiada predikat, tiada sifat, juga tidak dapat dikatakan apakah pada-Nya ada kesadaran dan kehendak atau tidak. Lihat Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, (Yogyakarta, Kanisius: 1983), h. 67.
24. Titus Bucrhardt, *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, (London: 1981), h. 28.
25. Nasr, *Tiga Pemikiran Islam*, h. 147.
26. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Sheikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: Rajawali, 1983), h. 75.
27. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy Muhy al-Din Ibn al-'Arabi* (Lahore: 1964), h. 52.
28. A.E. Affifi, *The Mystical...*, h. 53.
29. Ibn 'Arabi, *Fushush al-Hikām*, h. 53; 125-6.
30. Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), h. 93.

31. Ibn 'Arabi, *al-Futuhāt al-Makīyah II*, h. 604.
32. Daudy, *Allah dan Manusia*, h. 77.
33. A.E. Affifi, *The Mystical...*, h. 12.
34. Ibn 'Arabi, *Fushush al-Ḥikām*, h. 417.
35. Ibn 'Arabi, *Fushush al-Ḥikām*, h. 49-50.
36. Abu al-'Afifi, *Al-Tasawuf al-Tsaurah al-Rubiyah fi al-Islam* (Kairo: t.t.), h. 193.
37. R.A. Nicholson, *Fi al-Tasawuf al-Islami wa Tarikhuhu*, terj. A.A. Afifi, (Kairo: 1969), h. 159.
38. Daudy, *Allah dan Manusia*, h. 186. Lihat Ibn 'Arabi, *Fushush al-Ḥikām*, h. 214-226.
39. Ibrahim Madkour, *Fi al-Falsafah al-Islamiyah II* (Kairo: 1976), h. 74.
40. Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia*, h. 187.

Daftar Pustaka

- Affifi, A.E. *The Mystical Philosophy Muhy al-Din Ibn al-'Arabi*, Lahore: 1964.
- al-'Afifi, Abu. *Al-Tasawuf al-Tsaurah al-Rubiyah fi al-Islam*, Kairo: t.t.
- 'Auf, Faishal Badir. *Al-Tasawuf al-Islami al-Thariq wa al-Rijal*, Kairo: 1983.
- 'Arabi, Ibn. *al-Futuhāt al-Makīyah*, Kairo: tt., 1329 H/1911 M.
- Bucrkardt, Titus. *An Introduction to Sufi Doctrine*, trans. D.M. Matheson, London: 1981.
- Daudy, Ahmad. *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Sheikh Nuruddin ar-Raniry*, Jakarta: Rajawali, 1983.
- Hadiwijono, Harun. *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Yogyakarta: Kanisius, 1983.
- Madkour, Ibrahim. *Fi al-Falsafah al-Islamiyah II*, Kairo: 1976.
- Nasr, S.H. *Tiga Pemikir Islam*, Bandung, Mizan: 1989.
- . *Fushush al-Ḥikām*, ed. Abu A'la 'Afifi, Kairo, 1946.
- Nasution, Harun. *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang: 1978.
- Nicholson, R.A. *Fi al-Tasawuf al-Islami wa Tarikhuhu*, terj. A.A. Afifi, Kairo: 1969.
- Palacios, Asin. *Ibn 'Arabi: Hayatuh wa Mazhabuh*, ter. Abd. al Rahman al-Badawi, Beirut: Dar al-Qalam, 1979.
- Schimmel, Annemarie. *Mystical Dimensions of Islam*, New York: Chapel Hill, 1981.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa. *Madkhal ila al-Tasawuf al-Islami*, Kairo: 1979.

Zainun Kamaluddin Fakih, dosen Fakultas Ushuluddin, IAIN Jakarta, memperoleh master dalam bidang filsafat Islam dari Cairo University, Mesir.

ISSN 0215-6253 (print)



9 770215 625008

ISSN 2714-6103 (online)



9 772714 610004