

PEMIKIRAN KETUHAN IBN 'ARABI DAN PENDEKATAN AGAMA-AGAMA

Elfi

Dosen Fakultas Ushuluddin IAIN Imam Bonjol Padang

email : elfitajuddin01@gmail.com

Abstract : Wahdatul draft form is still not fully accepted among Muslims. One side called wahdatul exist already out of Islam but the other side depicts wahdatul perfection exists as a form of human relationship with God. Ibn Arabi as the originator of this concept is a devout Sufi. While his concept of wahdatul exist quite difficult to digest because the approach which emphasizes esoteric, not esoteric, but actually it was not meant for that. It wants what it feels like to be a slave near as close as possible even merge with the Creator, can also be felt by the other servants. These experiences, he says, the experience and the highest knowledge about God. The approach emphasizes esoteric presumably could serve as a model approach in understanding the religions.

Keyword : Ibn Arabi, wahdatul wujud, esoteric and exoteric, religious approach.

Abstrak : Konsep *wahdatul wujud* masih belum sepenuhnya diterima di kalangan umat Islam. Satu sisi menyebut *wahdatul wujud* sudah keluar dari Islam namun sisi lain menggambarkan *wahdatul wujud* sebagai bentuk kesempurnaan hubungan manusia dengan Tuhan. Ibnu Arabi sebagai pencetus konsep ini adalah seorang yang sufi yang taat. Walaupun konsepnya tentang *wahdatul wujud* agak susah dicerna karena pendekatannya yang menekankan aspek esoterik, bukan eksoterik, namun sebenarnya ia tidak bermaksud untuk itu. Ia menginginkan bagaimana rasanya seorang hamba bisa berdekatan sedekat mungkin bahkan menyatu dengan Sang Pencipta, bisa juga dirasakan hamba yang lain. Pengalaman inilah menurutnya, pengalaman dan pengetahuan tertinggi tentang Tuhan. Pendekatan yang menekankan aspek esoterik ini agaknya bisa dijadikan salah satu model pendekatan dalam memahami agama-agama.

Kata kunci: Ibnu Arabi, wahdatul wujud, esoterik dan eksoterik, pendekatan agama.

PENDAHULUAN

Salah satu tema sentral yang selalu mendapat perhatian dalam sejarah pemikiran manusia adalah masalah ketuhanan. Tema ini dibahas tidak hanya di dunia filsafat dan teologi tapi juga dalam dunia mistik. Tema ini tidak pernah kering dibicarakan dalam rangka menemukan konsep dan upaya yang seharusnya cocok untuk mengadakan pendekatan berbagai konsep keagamaan.

Filsafat yang bertitik tolak dari rasio dengan pengkayaannya, mengakar pada

kedalaman yang terdalam tentang hakikat sesuatu. Demikian juga halnya dengan teologi. Para teolog dalam mengembangkan pemikirannya lebih cenderung memahami Tuhan lewat proses dialektis yang bersandar pada nash-nash al-Qur'an serta diperkuat oleh argument-argumen yang bersifat rasional. Hanya saja teologi tunduk pada otoritas wahyu yang bersifat eksoterik dan terkadang cenderung bersifat eksklusif. Bahkan pemikiran teologis dianggap kering karena lebih menekankan transendensi Tuhan, sehingga manusia yang mengandalkan model

rasional saja tidak menyadari akan fungsi batinnya dalam memahami Yang Batin.

Berbeda dengan filsafat dan teologi, pemahaman masalah ketuhanan dalam mistik cenderung bersifat inklusif. Ketuhanan model mistik merupakan pengkayaan ke dalam melalui pengalaman batin dengan cara mempertajam rasa (*zhauq*) dan peleburan diri dalam cinta Ilahi sehingga pengalaman ini relatif cukup sulit untuk dikomunikasikan.

Dalam Islam ungkapan mistik diidentikkan dengan tasauf, dalam literatur barat disebut sufisme. Annemarie Schimmel menyebut istilah ini mistisisme Islam (Schimmel, 2000:1).

Salah seorang mistikus Islam bernama Ibnu Arabi (1165-1240 M) yang ajarannya dikenal dengan *wahdatul wujud*. Pemikiran Ibnu Arabi merupakan salah satu model yang unik karena kepiawaiannya memformulasikan pengalaman mistisnya ke dalam bahasa filsafat, sehingga filsafat yang disajikannya tidak murni rasional, tetapi sudah dilengkapi dengan corak pemikiran yang bersifat *zhauqiyah* (intuitif).

Keunikan lain dari pemikiran Ibnu Arabi yang tak kalah hebatnya adalah dalam mengundang kontroversi di kalangan pemikir keagamaan (Islam). Oleh sebagian orang ajaran ini dianggap menyimpang karena sudah berada di luar ketentuan agama. Atas dasar inilah penulis bermaksud mencoba memahami dan mengkajinya lebih dalam tentang konsep ketuhanan sufi yang satu ini, khususnya tentang *wahdatul wujud*.

RIWAYAT SINGKAT IBNU ARABI

Tak dipungkiri lagi Ibnu Arabi merupakan salah satu puncak kejayaan dalam bidang filsafat mistis Islam pada masanya dan pengaruhnya terus terus terasa dari waktu ke waktu. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Muhyiddin al-Hatimi at-Ta'I al-Andalusi dan dikenal dengan nama Ibnu Arabi, tanpa alif lam (bukan Ibnu al-Arabi). Di samping itu, ia dia juga disebut dengan Al-Qutb, Al-Gaus, Al-Syaikh al-Akbar, atau al-Kibrit al-Ahmar (Ahmadi Isa, 2000:203).

Ibnu Arabi lahir di Murcia, Spanyol, pada tanggal 17 Ramadhan tahun 560 H / 28 Juli 1165 M dan meninggal pada tanggal 28 Rabiul Akhir tahun 638 H / 16 November 1240 M. Ia berasal dari keluarga bangsawan di Andalusia. Umur 8 tahun ia mulai belajar al-Qur'an, Hadis, fiqh dan lain-lain pada seorang ahli fiqh terkenal di Andalusia bernama Ibnu Hazm az-Zahiri. Umur 30 tahun Ibnu Arabi mulai berkelana mencari ilmu ke berbagai daerah di Spanyol. Hampir seluruh Spanyol dan Afrika Utara pernah dijajaknya.

Ibnu Arabi mulai berkenalan dengan ajaran tasauf di kota al-Maira karena di sana berkembang ajaran tasauf dari tokoh-tokoh tasauf seperti al-Tirmizi (w. 898 M), Ibnu Masarra (w.931 M), al-Washiti (w. 942 M), dan Ibn al-Arif (w. 1141 M). Berkenalan dengan ajaran tokoh-tokoh sufi ini sangat mempengaruhi hidup dan corak pemikiran Ibnu Arabi selanjutnya (Affifi, 1936:178)

Meskipun Ibnu Arabi seorang sufi yang selalu mendekati diri pada Allah SWT, ia termasuk seorang penulis yang produktif. Menurut sebuah riwayat jumlah buku yang ditulis Ibnu Arabi berjumlah lebih dari 200

buah (Harun Nasution, 1995:92), dan yang paling terkenal adalah *al-Futuhat al-Makkiyat* dan *Fusus al-Hikam*. Sebagian besar dari karya tersebut menurut Ibnu Arabi, ditulis karena mendapat bisikan dari Tuhan (Ibnu Arabi, 1946:57).

ESENSI SUFISME DAN METODE PENDEKATAN IBNU ARABI

a. Esensi Sufisme

Esensi dasar ajaran sufisme adalah tidak ada wujud mutlak kecuali Allah SWT. Jiwa manusia adalah limpahan dari wujud-Nya, sehingga walaupun manusia suatu saat terpisah dari sumber samawinya pada akhirnya ia akan kembali kepada sumber aslinya itu. Kebaikan utama manusia dalam dunia tercapai dalam kesempurnaan kesatuan dengan Ruh Abadi (Allah SWT). Untuk tujuan ini semua kaitan dengan objek-objek kebendaan harus disingkirkan.

Tujuan dasar sufi yang ingin berdekatan sedekat mungkin dengan Sang Pencipta, sehingga ia dapat melihat Tuhan dengan mata hati, bahkan ruhnya bisa bersatu dengan Tuhan., Menurut Sirajuddin Zar, semua hal ini didasari oleh pemikiran antara lain: 1) Tuhan bersifat ruhani maka bagian yang dapat mendekatkan diri dengan-Nya adalah ruh manusia bukan jasadnya. 2) Tuhan Maha Suci, maka yang dapat diterima Tuhan untuk mendekatkan diri kepada-Nya adalah ruh yang suci pula. Maka atas dasar ini sufisme dapat dikatakan suatu ilmu yang membahas masalah pendekatan diri manusia kepada Tuhan melalui pensucian ruhnya (Sirajuddin Zar, 1998: 3).

Dalam ajaran tasawuf seorang sufi dalam mendekatkan dirinya kepada Tuhan, bukan diperoleh dengan mudah begitu saja. Seorang sufi harus menempuh jalan tertentu yang sulit dan panjang. Jalan itu disebut *maqam* atau stasiun. *Maqam* atau stasiun ini adalah sebuah bentuk tingkatan kedisiplinan ruhani yang ditunjukkan seorang sufi berupa pengalaman-pengalaman ruhaniyah yang dirasakan dan diperoleh melalui usaha-usaha tertentu.

Selain istilah *maqam* atau stasiun, terdapat pula istilah lain yaitu *hal* atau *ahwal* yaitu suatu keadaan mental yang dirasakan sufi ketika sufi menempuh *maqam* sesuatu. Hal ini merupakan anugrah Tuhan tanpa dapat diusahakan oleh seorang sufi. Ia bersifat temporer. Suatu saat ia bisa datang dan saat lain ia bisa pergi.

Adapun jumlah *maqam* atau stasiun yang harus ditempuh seorang sufi bisa bermacam-macam, di antaranya taubat, zuhud, sabar, faqir, tawadhu', tawakal, mahabbah, dan makrifah. Taubat merupakan langkah pertama dan pintu masuk ke tingkat selanjutnya. Mula-mula taubat dari dosa besar, kemudian taubat dari dosa kecil, kemudian taubat dari hal-hal yang makruh dan syubhat.

Pengalaman keruhanian para sufi ini dapat diketahui dari ucapan-ucapannya. Para sufi berusaha menjelaskan dan mengkomunikasikan pengalaman yang dirasakannya pada orang lain. Pengalaman-pengalaman itu sesungguhnya tidak terwadahi oleh kata-kata sehingga tidak dapat dipahami oleh masyarakat biasa. Ucapannya terkadang terdengar aneh dan ganjil sehingga sufi tersebut seringkali dianggap sudah tidak waras lagi.

b. Metode Pendekatan Ibnu Arabi

Secara umum para mistikus memiliki pengalaman yang sama pada tataran batin, meskipun tidak pada tingkat kedalaman yang persis sama. Pengalaman batin para mistikus adalah suatu peristiwa yang melampaui pengalaman manusia biasa, karena objek yang dijumpai dalam wilayah batin adalah sesuatu yang sama sekali berbeda dengan objek yang sudah dikenali di dunia maya. Di sinilah kadang-kadang peran bahasa mengalami kemacetan karena tidak mampu menyatakan apa yang telah tercercerap dalam wilayah batin.

Pengalaman batin para mistikus kadang-kadang tidak jarang dianggap kontradiktif atau berlawanan dengan apa yang sudah menjadi kebiasaan atau apa yang merupakan sebuah kewajaran dalam pandangan umum. Hal yang sering mengundang kontroversi dari para mistikus ini adalah *syatahat-syatahat* yang keluar pada saat mereka mengalami ekstase mistis. Umumnya *syatahat* itu keluar pada saat keadaan batin sedang mengalami puncaknya yaitu dalam tahap menyatu dengan Tuhan. Sehingga, kesadaran tidak lagi berada pada dalam tingkat kesadaran biasa tetapi merupakan kesadaran supra-manusiawi, di mana kesadaran manusia terserap ke dalam kesadaran ketuhanan.

Problem yang terjadi ketika kesadaran tidak berada pada level manusiawi adalah ketidakmampuan memformulasikan pengalaman terdalam yang disebabkan keterbatasan sarana pengungkapan. Akibatnya, ungkapan-ungkapan yang lahir dari pengalaman mistis menjadi tidak bermakna dan dianggap menyesatkan bagi kalangan awam.

Kendala lainnya adalah tidak bekerjanya nalar secara seimbang dalam memahami pengalaman hasil pencerapan batin. Untuk itu, Ibnu Arabi mencoba memadukan pendekatan mistis dan filsafat dengan harapan bisa menerjemahkan bahasa batin dalam mengungkapkan Tuhan, meskipun hal itu tak kurang rumitnya serta mengandung kontroversi.

Menurut William Chittick, Ibnu Arabi membagi dua macam dasar pengetahuan yaitu, pengetahuan yang diperoleh melalui kemampuan rasional dan pengetahuan yang diperoleh melalui praktek spiritual yang biasanya disebut *ma'rifah* (gnosis). Jenis pengetahuan yang kedua ini bisa juga disebut pengetahuan dengan penyingkapan (*kasyf*), atau *zhauf*, *basyirah*, *syuhud* dan *musyahadah* (Ahmad Syadzali, tt. 4).

Pendekatan yang dilakukan Ibnu Arabi tidak jauh berbeda dengan pendekatan para mistikus lainnya yaitu sama-sama menekankan pendekatan *kasyf*. Hanya saja, Ibnu Arabi mampu memanfaatkan basic filsafatnya untuk menjabarkan pengalaman mistisnya. Upaya mendeskripsikan pengalaman mistis bukanlah hal yang mudah tanpa bantuan nalar aktif.

Tidak mengherankan jika aliran teosofi Ibnu Arabi selalu berusaha untuk menghidupkan daya imajinasi dalam menggambarkan pengalaman mistis, khususnya tentang Tuhan dalam pengertian yang secara simultan mengarah pada transendensi dan imanensi-Nya. Pendekatan bergaya mistis yang dilakukan Ibnu Arabi tidak lain merupakan bentuk pemindahan “gambaran” ketuhanan dalam visi batin (penyaksian) sebagai salah satu cara untuk

mendekatkan Tuhan, yang tidak hanya bertumpu pada pemikiran semata, tetapi jauh pada tingkat kedalaman samudera batin yang tak berhingga (Ahmad Syadzali, tt., 5).

Kecemerlangan Ibnu Arabi dalam mentransfer pengalaman batinnya menjadi sebuah kebenaran mistis, menurut Mehdi Ha'iri Yazdi, tidak terlepas dari kepiawaiannya menggunakan metode *irfan* yang ia sendiri sebagai pelopornya. Dalam konteks ini, Ha'iri Yazdi memahami *irfan* sebagai ilmu bahasa kesadaran mistis (Mehdi Ha'iri Yazdi, 1994: 47-48).

Pendekatan *irfan* yang dikemukakan Ibnu Arabi dibedakan dengan metode pengetahuan intelektual biasa. Menurut William Chittick, ada tiga klasifikasi pendekatan pengetahuan menurut Ibnu Arabi. *Pertama*, pengetahuan intelektual, yaitu pengetahuan yang diperoleh melalui pendekatan *investigative* serta bersifat *demonstrative*. Pendekatan jenis ini bisa merujuk pada objek yang empiris atau objek yang sudah dikenali akal. *Kedua*, pengetahuan tentang kesadaran akan keadaan-keadaan batin. Jenis pengetahuan ini lebih menekankan pada kemampuan merasa. Karena itu, jalan untuk mengkomunikasikan keadaan yang sudah melampaui batas-batas nalar ini adalah dengan merasakan sendiri jenis keadaan-keadaan tersebut. Jenis pengetahuan yang kedua ini, akal tidak bisa dijadikan acuan untuk membuktikan kebenaran "keadaan-keadaan" tersebut. Contoh sederhananya adalah rasa manisnya madu, enakya durian, dan lain-lain. Rasa ini tidak bisa dijelaskan kecuali dengan cara mencicipinya sendiri agar bisa mengalami manis dan enakya buah tersebut. *Ketiga*, pengalaman tentang yang

gaib. Pengetahuan model ini bercorak intelektual transenden. Bentuk pengetahuan ini lebih tergantung pada pencerahan yang bersumber dari cahaya Ilahi. Pengetahuan model ini hanya ada atau dimiliki oleh mereka yang mencapai *maqam* tertinggi seperti para Nabi atau orang-orang suci (Ahmad Syadzali, tt., 6).

Pengetahuan model yang ketiga ini lebih mendapatkan perhatian dalam pendekatan Ibnu Arabi untuk memperoleh pemahaman tentang Tuhan melalui visi batin. Menurut Hairy Yazdi, pengetahuan intelektual transenden merupakan kebalikan pengetahuan representasional fenomenal yang berlaku bagi objek-objek lahir yang bisa teramati oleh panca indera manusia. Sedangkan pengetahuan transenden merupakan pengetahuan tentang dunia yang gaib, yang pada level-level tertentu tak terkatakan, dengan kata lain, objek-objek batin hanya bisa disaksikan melalui visi batin tanpa campur tangan nalar dan bahasa (Mehdi Ha'iri Yazdi, 1994: 257).

Meski demikian, bukan berarti nalar dan bahasa dikesampingkan dalam upaya berpartisipasi pada wilayah batin. Ha'iri Yazdi menjelaskan tentang peranan akal dalam relasi pandangan mistis Ibnu Arabi sebagai berikut:

"Tetapi, akal bisa dan punya kemampuan untuk, begitu keyakinan Ibnu Arabi, mengintrospeksi dan merumuskan kembali pengetahuan ini dan membawanya ke dalam dunia fenomena. Manakala akal telah mengambil langkah ini dengan cermat dan menyusun kembali serta menerjemahkan pengetahuan yang tidak bisa diterangkan ke dalam kerangka bentuk pengetahuan secara fenomenal representasional, maka ia akan

menjadi pengetahuan intelektual biasa yang, seperti halnya pengetahuan kita yang lain, bersifat konseptual dan bisa dipahami, dan karenanya bisa dibicarakan dalam bahasa sehari-hari dengan mudah. Karena itu, kemampuan akal, kata Ibnu Arabi, yang bisa melakukan transisi dari pengetahuan tentang yang gaib ke pengetahuan intelektual dunia fenomena seperti itu” (Mehdi Ha'iri Yazdi, 1994:257).

Demikianlah bahwa peranan akal tetap memiliki kedudukan penting dalam rangka menjembatani atau mengkomunikasikan pengalaman di dunia gaib menurut cara pandang yang bisa diterapkan pada realitas empiris. Penggunaan akal dalam konteks ini adalah, berupaya melihat celah-celah mana saja yang mungkin untuk diterjemahkan dari pengalaman-pengalaman yang diperoleh di dunia gaib ke dalam pernyataan-pernyataan yang umumnya sudah dikenal. Penerjemahan pengalaman mistis *via* akal adalah dalam rangka menciptakan keseimbangan kesadaran yang bersifat relasional antara fakultas intelektual dan ketajaman intuisi, sehingga memungkinkan trans-eksistensi dari pengetahuan mistik melalui kehadiran ke pengetahuan fenomenal melalui representasi.

KONSEP KETUHANAN IBNU ARABI DAN PENDEKATAN AGAMA-AGAMA

a. Konsep Ketuhanan Ibnu Arabi

Pemikiran ketuhanan Ibnu Arabi didasarkan pada konsep tentang *wujud*. Konsep ini berdasarkan bahwa seluruh realitas dan apa yang benar-benar eksis adalah mutlak, satu dan sama. Semua kumpulan besar yang ada di alam raya ini, baik yang bersifat keinderaan maupun intelektual, hanyalah

semata-mata “ilusi” yang bermain dalam pikiran kita, bagaikan bayangan kedua dari sebuah benda yang bermain dalam mata orang yang juling (Mehdi Hairi Yazdi, 1994: 48).

Tuhan bagi Ibnu Arabi adalah Dzat Tunggal yang tidak ada sesuatu yang maujud selain Dzat-Nya. Dat Tuhan sebagai satu-satunya Yang Ada dinamai dengan Wujud. Ia tidak terbagi, dan bersifat mandiri. Wujud juga dikenal sebagai realitas absolute. Pada pemahaman lain, wujud dianggap sebagai bentuk kesadaran yang dialami oleh Tuhan sendiri dalam menemukan diri-Nya. Lebih tegas lagi, istilah wujud dalam konteks pemikiran Ibnu Arabi hanya diperuntukkan untuk Tuhan, sesuatu yang selain-Nya tidak berhak menyandang itu. Namun tidak bisa disangkal, Ibnu Arabi tetap menggunakan istilah wujud untuk menyebut yang selain Tuhan, tetapi konteksnya dalam pengertian yang bersifat majazi (metaforis) (Kautsar Azhari Noer, 1995:42)

Seperti tokoh sufi lainnya, Ibnu Arabi tidak puas dengan konsep ketuhanan yang ditampilkan para filosof dan teolog. Para filosof misalnya, masih percaya bahwa di samping wujud Tuhan masih terdapat wujud lain yaitu *wajib wujud bil ghair* atau mungkin wujud. Pemikiran semacam ini bagi Ibnu Arabi masih belum sempurna untuk mentauhidkan atau meng-Esa-kan Allah SWT.

Dalam pemahaman Ibnu Arabi, segala yang tampak ini sebenarnya tidak mempunyai wujud. Kalaupun dikatakan mempunyai wujud, sebenarnya wujud itu hanyalah bayangan, tidak ubahnya seperti orang yang berdiri di depan cermin dan melihat bayangan dirinya ada di dalam cermin tersebut. Wujud yang sebenarnya adalah orang yang berdiri di

depan cermin. Adanya wujud di dalam cermin bergantung pada wujud orang yang berdiri di depan cermin.

Dalam *Fusus al Hikam*, Ibnu Arabi menjelaskan; seluruh wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas Tunggal yang benar-benar ada itu adalah Allah SWT. Adapun alam semesta ini hanyalah sebagai wadah penampakan (*tajalli*) dari nama-nama dan sifat-sifat Allah SWT dalam wujud yang terbatas. Sifat-sifat itu sendiri identik dengan zat-Nya yang Mutlak. Karena itu, bagi Ibnu Arabi, Allah itu Mutlak dari segi esensinya tapi menampakkan diri pada alam semesta yang serba terbatas ini (Ibnu Arabi, 1946: 111-119).

Menurut Kautsar Azhari Noer, *tajalli* Tuhan terjadi secara terus-menerus tanpa awal dan tanpa akhir, yang selama-lamanya ada dan akan selalu ada. *Tajalli* adalah proses penampakan diri al-Haq, yang tidak dikenal secara absolut dalam bentuknya yang lebih kongkrit (Kautsar Azhari Noer, 1995: 59).

Wujud yang paling sempurna menggambarkan proses *tajalli* Tuhan adalah manusia. Semua makhluk sujud dan mensucikan Tuhan, tapi hanya manusia yang paling tinggi nilai sujud dan pujiannya karena perbuatan manusia itu berdasar pada pilihan bebasnya. Karena itu hanya manusia pula yang memiliki potensi dan kemampuan untuk mengenal lebih dekat pada Sang Pencipta ini.

Menurut Komaruddin Hidayat, Allah SWT sebagai Zat yang Absolut, sesungguhnya tidak memerlukan nama. Tetapi karena Tuhan ingin dikenal dan berdialog dengan manusia sebagai makhluk ciptaan-Nya yang paling sempurna, maka nama Tuhan yang Indah bisa

dikenakan pada-Nya (Komaruddin Hidayat, 1995: 35).

Bagi Ibnu Arabi, yang dipandang itu bukan hanya nama diri Tuhan yang telah terbentang dalam sejarah dengan berbagai macam ragamnya, melainkan alam raya ini adalah juga sebagai Tuhan. Tuhan dan alam adalah satu realitas tapi berbeda wajah. Untuk memahami ini adalah dengan cara memandang Yang Satu dalam yang banyak atau memandang yang banyak dalam yang Satu. Seyyed Hossein Nasr mengistilahkan pemahaman seperti dengan “*the one in the many*” atau “*the many in the one*” (Komaruddin Hidayat, 1995:43).

Untuk memahami wujud Tuhan yang tampak paradoks ini, Ibnu Arabi menggunakan beberapa perumpamaan, seperti hubungan antara kesatuan seseorang dengan keanekaragaman anggota tubuhnya, bumi yang bisa mengeluarkan berbagai macam tumbuh-tumbuhan, dan hubungan manusia secara universal dengan individu-individu yang partikular (Komaruddin Hidayat, 1995:43) . Seseorang dikatakan sebagai manusia kalau ia memiliki kriteria yang harus dimiliki oleh manusia, seperti tangan, kaki, telinga, mulut, hidung, dan lain sebagainya. Semua keanekaragaman itu membentuk satu kesatuan yang utuh yang disebut manusia. Demikian juga bumi yang satu dari segi zatnya mengandung berbagai bentuk yang bisa dilahirkannya.

Menurut Sachiko Murata, hubungan Tuhan dan alam ini menyebabkan Ibnu Arabi membedakan makna dasar dalam kata “ALLAH”. Allah dalam diri-Nya sendiri, yaitu esensi, tidak bisa dibandingkan dan karenanya bukanlah objek dari pengetahuan

positif. Sebaliknya, Allah sebagaimana disebut dengan nama Ilahi mensyaratkan adanya hubungan antara diri-Nya dengan kosmos (Sachiko Murata, 1996:89).

Dalam ungkapan lain Ibnu Arabi mengatakan:

“Kehidupan adalah prakondisi bagi penetapan sifat setiap jenis hubungan dengan Allah, entah pengetahuan, kehendak, kekuasaan, pembicaraan, pendengaran, penglihatan atau persepsi. Jika hubungan kehidupan ini dihilangkan dari diri-Nya, maka semua jenis hubungan ini mesti dihilangkan juga... sebab, Tuhan tidak bisa dipahami tanpa adanya hubungan-hubungan ini (Sachiko Murata, 1996:103).

Kiranya menjadi jelas bagaimana hubungan Tuhan dengan alam semesta yang bersifat ganda itu dan hubungan keduanya mesti bersifat keniscayaan. Untuk selanjutnya, Ibnu Arabi memandang dan menjadikan Realitas Tunggal ini menjadi dua aspek; pertama disebut *Haqq* bila dipandang sebagai esensi dari semua fenomena dan kedua, *khalq*, bila dipandang sebagai fenomena yang memmanifestasikan esensi itu (Yunasril Ali, 1997: 50). *Haqq* dan *khalq* atau realitas dan penampilan atau dalam ungkapan lainnya Yang satu dan yang banyak, tidak lain hanyalah sebutan-sebutan untuk dua aspek dari satu hakikat yaitu Tuhan. Dengan demikian, pada diri setiap makhluk, di samping aspek kemakhlukan ada aspek ketuhanan dalam dirinya.

Pemahaman seperti ini memunculkan konsep *insan kamil* (manusia sempurna). Manusia sebagai penampakan diri Tuhan yang paling sempurna dimulai dari manusia yang

bernama Adam. Adam sebagai prototype manusia sempurna adalah pusat dari semua lingkaran keberadaan. Prototype manusia sempurna ini bukan hanya ada pada satu personal, karena setiap orang merupakan penjelmaan ketuhanan. Karena itu, ketuhanan dan kemanusiaan bukan dua sifat atau hakikat yang berbeda tetapi lebih merupakan dua aspek yang terpantul dalam setiap tingkat penciptaan. Ketuhanan dapat disamakan dengan realitas yang tersembunyi (batin) sedangkan kemanusiaan sebagai aspek luar (lahir).

Manusia sebagai perwujudan sifat dan kesempurnaan Tuhan maka manusia mempunyai hak untuk mengetahui Tuhan. Meskipun malaikat selalu tunduk dan patuh kepada Tuhan tetapi mereka hanya mengenal Tuhan sebagai realitas yang transenden atau suci. Sementara manusia mengenal Tuhan dalam karakter ganda, satu sisi sebagai realitas esensial dan di sisi lain sebagai manifestasi realitas dunia.

Dengan demikian, secara potensial setiap manusia pada dasarnya adalah merupakan citra Tuhan. Citra Tuhan yang aktual tercermin pada diri manusia yang disebut insan kamil (manusia sempurna). Pada diri insan kamil manifestasi citra Ilahi (nama-nama dan sifat-sifat-Nya) tampak secara sempurna. Namun, citra Ilahi itu akan meredup apabila ia belum menyadari sepenuhnya kesatuan esensialnya dengan Sang Pencipta.

Namun demikian, konsep ketuhanan model mistik Ibnu Arabi ini tidak luput dari berbagai kritikan seperti menyamakan *wahdatul wujud* dengan aliran panteisme. Menurut Schimmel (2000: 334), tradisi barat

beranggapan bahwa *wahdatul wujud* dapat mewakili panteisme Islam karena teori ini telah menghancurkan ide Islam tentang Tuhan sebagai kekuatan yang hidup dan aktif. Sebenarnya Schimmel pun menolak pemakaian label panteisme pada *wahdatul wujud*. Menurut Scimmel (2000:340), dalam *wahdatul wujud* tidak terkandung pengertian adanya kontinuitas sungguh-sungguh antara Tuhan dan ciptaan, bahkan konsep ini masih mempertahankan transendensi Tuhan. Selama transendensi Tuhan masih diakui maka istilah panteisme tidak dapat dipakaikan pada *wahdatul wujud*.

Kautsar Azhari Noer (1995:202-205) beranggapan bahwa orang barat yang menganggap *wahdatul wujud* sebagai bagian dari panteisme adalah diwakili oleh para orientalis yang ingin menghancurkan Islam. Lebih lanjut Azhari Noer menyatakan bahwa orientalis seperti Edwar J. Jurji dan Gerhard Endress yang menyebut *wahdatul wujud* sebagai monis dan panteis terbesar sehingga melenyapkan transendensi Tuhan adalah tidak berdasar sama sekali. Konsep *wahdatul wujud* sebenarnya mengakui dan sangat menekankan transendensi Tuhan.

Buya Hamka pun keliru memandang *wahdatul wujud*. Bagi Buya Hamka, *wahdatul wujud* dianggap sebagai serba Esa. Artinya wujud alam adalah wujud Tuhan dan tidak ada perbedaan keduanya (Hamka, 1986: 154). Hemat penulis, pandangan ini keliru. Letak kelirunya adalah karena Hamka hanya melihat konsep Ibnu Arabi ini hanya pada sisi *tasybih* saja, sedangkan pada sisi *tanzih*-Nya dilupakan. Pada Ibnu Arabi, baik sisi *tasybih* ataupun *tanzih* sama-sama ditekankan karena keduanya saling berkaitan.

Seyyed Hossein pun beranggapan bahwa tuduhan *wahdatul wujud* sebagai panteisme adalah tidak benar. Ada dua alasan untuk itu. Pertama, panteisme adalah system filosofis, sedangkan Ibnu Arabi tidak pernah mengikuti ataupun menciptakan system apapun. Kedua, panteisme mengajarkan suatu kontinuitas substansial antara Tuhan dan alam, sedangkan pada Ibnu Arabi mengakui transendensi absolute Tuhan di setiap kategori apapun (Kautsar Azhari Noer, 1995:212).

b. Wahdatul Wujud dan Pendekatan Agama-Agama

Pada abad modern ini kebutuhan manusia terhadap nilai-nilai merupakan suatu keniscayaan. Bila tidak, manusia akan kehilangan nilai-nilai esensial dalam dirinya dan berakibat membawa malapetaka bagi peradaban manusia itu sendiri. Menyikapi hal ini, barangkalai konsep ketuhanan Ibnu Arabi bisa dijadikan salah satu alternatif dalam mengadakan pendekatan agama-agama yang bersifat pluralitas dewasa ini. Pendekatan ini bukan dalam bentuk *ahwal* atau *maqamat*, tetapi dalam bentuk penghayatan nilai-nilai mistik, karena penghayatan lebih menitikberatkan pada kesempurnaan akhlak dan kesucian jiwa.

Menurut Annemarie Schimmel, Ibnu Arabi dikenal sebagai penganjur toleransi beragama dan menekankan toleransi mistik serta mengabaikan wujud-wujud lahiriah. Tuhan baginya bukan lagi menurut kepercayaan ini atau itu, tetapi bentuk-Nya sendiri yang abadi. Dalam sebuah syairnya, Ibnu Arabi mengatakan:

“*Hatiku bisa berbentuk apa saja,
Biara bagi rahib, kuil untuk berhala,*

*padang rumput untuk rusa,
ka'bah bagi para penggemarnya,
lempengan-lempenganya Taurat, Qur'an."*

Kasih adalah keyakinan: kemanapun pergi unta-unta-Nya, kasih tetap keyakinan dan kepercayaan. (Annemarie Schimmel, 2000:344). Tuhan yang diyakini Maha Mutlak dipahami manusia dalam bentuk beragam sehingga lahir banyak pemahaman mengenai Sang Satu. Ia bisa berwujud dengan banyak nama. Pemahaman seperti ini dianggap logis, sebab Tuhan bersifat metafisis dan Tak Terbatas sehingga tidak mungkin terjangkau oleh manusia yang bersifat fisis dan terbatas. Kesenjangan ini akhirnya melahirkan pemahaman dan pemikiran yang beragam tentang Tuhan. Dengan kata lain, Tuhan akan hadir dalam banyak nama dan wajah. Atas dasar inilah barangkali Ibnu Arabi mengatakan bahwa di akhirat nanti, Tuhan akan tampak banyak karena Dia akan hadir dalam sejumlah persepsi hamba-hamba-Nya (Komaruddin Hidayat, 1995:44).

Lebih lanjut Ibnu Arabi menyatakan bahwa Tuhan akan hadir dan menyapa manusia sesuai dengan persepsi manusia tentang-Nya. Bagi para mistikus, misalnya, jalan masuk menuju Tuhan yang dipilih adalah pintu kasih sehingga Tuhannya para mistikus adalah Tuhan Sang Kekasih. Demikian juga para filsuf. Tuhan bagi para filsuf akan hadir sebagai Tuhan Yang Maha Cerdas dan Kreatif (Komaruddin Hidayat, 1995:116). Demikianlah seterusnya. Pluralitas persepsi dan keyakinan orang tentang Tuhan akan selalu bertahan sepanjang zaman dan akhirnya melahirkan dan mengawetkan pluralitas agama, pluralitas teologi dan pluralita ideology keagamaan.

Menurut Din Syamsuddin, pemikiran Ibnu Arabi tentang ketuhanan ini berbau teologi universal. Dalam *Fushus al-Hikam*, Ibnu Arabi menyatakan bahwa dengan cinta, tembok mesjid dan dinding gereja menjadi nisbi. Demikian juga konsep "Islam" dalam al-Qur'an yang menyatakan bahwa agama yang paling benar di sisi Tuhan adalah Islam. kata "Islam" di sini menunjukkan arti substantif, bukan atribut atau lainnya. Substantive di sini berarti tidak hanya agama yang diturunkan pada sebatas Nabi Muhammad saja, melainkan juga semua agama yang menekankan nilai-nilai keislaman, seperti kebaikan, kesejahteraan, perdamaian dan sebagainya. Dalam pandangan ini Islam merupakan esensi dari agama-agama yang pernah diturunkan di dunia (Komaruddin Hidayat (ed.), 1998:216).

Dari uraian di atas kiranya menjadi jelas bagaimana posisi Ibnu Arabi dalam pendekatan agama-agama yang menjadi nisbi batasnya apabila kita menekankan aspek yang paling esensial dari agama. Sebagaimana telah diuraikan Ibnu Arabi memandang alam ini hanyalah sebagai manifestasi Tuhan di dunia dan alam merupakan bayangan-Nya. Pada hakikatnya, semuanya itu tidak ada, yang ada hanya Tuhan sebagai Yang Maha Ada. Demikian juga halnya dalam pendekatan agama-agama yang beragam. Yang diutamakan Ibnu Arabi adalah aspek esoterik (aspek dalam/substantif) bukan eksoterik (aspek luar). Dengan penekanan pada aspek esoterik dalam pengamalan maka perselisihan, perbedaan, pengrusakan dan sebagainya, akan dapat diminimalisir.

KESIMPULAN

Dari penjelasan di atas dapat ditarik kesimpulan bahwa konsep ketuhanan Ibnu Arabi bertitik tolak dari konsep wujud atau *wahdatul wujud*. Konsep ini berakar pada kalimat syahadat yaitu *la ilaha illallah* () yang berarti tiada Tuhan (wujud) lain selain wujud Allah. Pendekatan yang digunakan hampir sama para mistikus lainnya yaitu dengan metode pendekatan *kasyfi* (penyingkapan), namun Ibnu Arabi menggabungkannya dengan dasar filsafat yang ia miliki. Dengan akal Ibnu Arabi berusaha melihat celah-celah mana saja yang mungkin untuk menerjemahkan pengalaman yang diperoleh di dunia gaib ke dalam pernyataan-pernyataan yang mungkin di dunia fenomenal.

Pendekatan model mistik Ibnu Arabi ini kiranya dapat menjadi salah satu model pendekatan agama-agama saat ini. Betapa tidak, dengan menekankan aspek esoteris dari agama maka persoalan perbedaan-perbedaan yang nampak di permukaan akan mereda dan menganggapnya sebatas bayangan yang beragam saja. Perselisihan, saling curiga, dan sebagainya akan dapat diminimalisir. Dialog, perdamaian, persaudaraan dan lain-lain akan tampil ke depan.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Affifi, A.A., *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn Arabi*, Cambridge: tp. 1936.
- Ali, Yunasril, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu Arabi oleh al-Jilli*, Jakarta: Paramadina, 1997.
- Arabi, Ibn, *Fushus al-Hikam*, Abul A'la Affifi (ed.), Kairo: Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah, 1936.
- Bakar, Osman, (ed.), *Evolusi Ruhani Kritik Perenialis atas Teori Darwin*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Efendi, Johan, (ed.), *Sufisme dan Masa Depan Agama*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 1993.
- Hamka, *Tasawuf Perkembangan dan Pemurniannya*, Jakarta: Pustaka Panjimas, 1986.
- Hidayat, Komaruddin dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramdina, 1995.
- Hidayat, Komaruddin dan Ahmad Gauf AF., (ed.), *Passing Over Melintasi Batas Agama*, Jakarta: Gramedia, 1998.
- Murata, Sachiko, *The Tao of Islam*, Bandung: Mizan, 1996.
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisime dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1995.
- Noer, Kautsar Azhari, *Wahdatul Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramdina, 1995.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.
- Syadzali, Ahmad, "Pemikiran Ketuhanan Model Mistis Ibn Arabi", *Makalah*, tidak diterbitkan, tanpa tahun.
- Yazdi, Mehdi Hairi, *Ilmu Hudhuri Prinsip-Prinsip Epistemologi Dalam Filsafat Islam*, Bandung: Mizan, 1994.

Zar, Sirajuddin, *Neo Sufisme di Era Global*,
Makalah Seminar Nasional IAIN Imam

Bonjol Padang, Padang: 1998.