

Memahami Paham *Wahdat al-Wujûd* Ibn 'Arabi

Oleh: Fadli Rahman

ABSTRAK

Dalam sejarah pemikiran Islam, Ibn 'Arabi – sang sufi – sering diidentikkan orang sebagai tokoh yang kontroversial. Ia dikenal karena pahamnya yang disebut, oleh pengikutnya, dengan *wahdat al-wujûd*. Oleh penentangannya ia dikafirkan, tapi oleh para pengikutnya yang sebagian besar adalah para sufi, ia disebut *Syaikh al-Akbar*, *al-Qutb*, *al-Gaûs* atau *Kibrit al-Akhmar*.

Mungkin di sinilah sisi menariknya mengapa paham ini selalu *exist* untuk ditelaah, sekalipun telah banyak para pemikir hebat yang telah menelitinya. Sebenarnya; ada apa dengan paham ini?

Dalam tulisan ini dipaparkan dasar-dasar pandangan Ibn 'Arabi, khususnya menyangkut paham tauhidnya yang sering menimbulkan pro dan kontra di mata orang yang membacanya atau memahaminya.

Kata-kata kunci: *Wahdah*, *al-Wujûd*, Ibn 'Arabi

A. Pendahuluan

Ibn al-'Arabi adalah nama dua ulama terkemuka yang amat populer, terutama pada abad ke-6 dan ke-7 Hijriah atau abad ke-12 dan ke-13 Masehi. Keduanya sama-sama berasal dari tanah Spanyol (Andalusia).

Ibn al-'Arabi yang pertama adalah seorang ulama hadits, fiqh, dan kalam (teologi). Nama

lengkapnya adalah Abu Bakr Muhammad Ibn 'Abdillah Ibn al-'Arabi al-Isybili. Ia dilahirkan di Seville (Isybilia) pada 468 H. atau 1076 M., dan pernah menjadi *qadhî* (hakim) di Kota kelahirannya itu. Ia wafat di dekat kota Fez, sebuah kota yang berada di Negara Bagian Marokko pada tahun 543 H./1148 M. (Nasution, dkk., 1992: 349).

Ibn al-'Arabi yang kedua adalah seorang sufi terkemuka, yang nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad Muhyi al-Din Ibn al-'Arabi al-Tha'i al-Hatimi. Dia lah Ibn al-'Arabi yang dikenal sebagai pendiri paham *wahdat al-wujūd* (Kesatuan Wujud). Sufi terkemuka ini sering disebut Ibn 'Arabi (tanpa al-) untuk membedakannya dengan Ibn al-'Arabi yang ahli hadits, fiqh, dan kalam di atas.

Dalam sejarah pemikiran Islam, Ibn 'Arabi; sang sufi ini sering diidentikkan orang sebagai tokoh yang kontroversial. Ia dikenal karena pemahannya yang disebut - oleh pengikutnya - *wahdat al-wujūd* (Chittick, 2001: 4). Oleh penentangannya ia dikafirkan, tapi oleh para pengikutnya yang sebagian besar adalah para sufi, ia disebut *Syaikh al-Akbar, al-Qutb, al-Gaūs* atau *Kibrit al-Akhmar* (Isa, 2000: 203). Mungkin di sinilah sisi menariknya mengapa paham ini selalu *exist* untuk ditelaah, sekalipun telah banyak para pemikir hebat yang telah menelitinya. Sebenarnya; ada apa dengan paham ini? Dalam tulisan ini nantinya akan dipaparkan dasar-dasar pandangan Ibn 'Arabi, khususnya menyangkut paham tauhidnya yang sering menimbulkan pro dan kontra tersebut di mata orang yang

membacanya atau memahaminya.

B. Biografi Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi; sang sufi, lahir pada 560 H./1165 M. di Mursia, sebuah kota di Spanyol bagian tenggara, yang saat itu berada di bawah pemerintahan Muhammad Ibn Sa'id. Ia berasal dari keluarga yang saleh dan terhormat. Ayahnya adalah seorang pegawai pemerintah pada masa itu, sedang pamannya (dari keluarga ibu) adalah penguasa Tlemcen, Algeria, dan dia sendiri, di kemudian hari, memiliki hubungan dekat dengan raja-raja di sekitar wilayah kediamannya (Chittick, 2001: 5).

Pada saat berusia delapan tahun, ia dibawa keluarganya pindah ke Lisbon, dan kemudian segera pindah lagi ke Seville (568 H./1173 M.), yang sudah berada dalam kekuasaan Dinasti al-Mohad (Daulah Muwahhidin). Di kota yang telah menjadi pusat terkemuka kaum sufi Andalusia itulah, ia mempelajari dasar ilmu-ilmu keislaman, seperti tafsir al-Qur'an, hadist, fiqh, ilmu kalam, tasawuf, dan lain-lain pada para ulama dan sufi, salah satunya ialah Ibn Hazm al-Zahiri (Isa, 2000: 203).

Dalam masa menetap 30 tahun di kota itu, ia sering mengadakan perlawatan ke berbagai kota di Spanyol, Tunisia, Aljazair, dan

Marokko untuk menjumpai, berguru, bersilaturahmi, atau hanya sekedar berdialog dengan para ulama atau para sufi yang berada/ bermukim di tempat yang ia kunjungi. Dapat disebutkan antara lain; ia pernah berjumpa dan berdialog di Cordova dengan filosof muslim terkenal; Ibn Rusyd, yang pada waktu itu sedang memegang jabatan sebagai Hakim Kepala di kota itu. Ia juga pernah belajar dengan Abu Madyan al-Gaus al-Talimsari, seorang sufi terkenal pada masa itu. Ia berada di Tunisia dan Aljazair pada tahun 590 H., dan di Marokko pada tahun berikutnya, kembali berada di Tunisia pada tahun 598 H., yang merupakan tahun terakhir dari periode keberadaannya di dunia Islam belahan Barat (Spanyol, Marokko, Tunisia dan Aljazair). Adapun perawatannya ke luar Spanyol baru berlangsung setelah ia berusia 30 tahun (Noer, 1993: 31-33).

Atas pesan seorang arif agar ia pergi ke kota-kota belahan Timur kekuasaan Islam, atau mungkin juga karena pertimbangan kondisi politik dan kehidupan beragama yang memburuk di dunia Islam bagian Barat (seperti tekanan dan permusuhan para penguasa dan sebagian ulama kepada kaum sufi), maka di tahun 598 H./1201

M. (dalam Chittick disebutkan tahun 599 H./1202 M.), Ibn 'Arabi meninggalkan Tunisia. Ia pergi ke Mesir, dan dari sana ia terus ke Makkah untuk melaksanakan ibadah haji. Dari tahun 1203 s/d 1206 M. ia melakukan perlawatan ke Madinah, Yerussalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, dan kembali ke Kairo, Mesir. Di tempat terakhir ini ia berada selama satu tahun (Isa, 2000: 203).

Ibn 'Arabi terpaksa meninggalkan Mesir karena adanya reaksi negatif dan rencana pembunuhan atas dirinya dari kalangan ulama yang menentang pengajarannya. Ia kembali berada di Makkah selama satu tahun (1207 M.), kemudian melanjutkan lagi ke Aleppo, Konya, Armenia, dan berjumpa dengan Syihabuddin Umar Suhrawardi di Baghdad pada tahun 1211 M. Ia kembali berada di Makkah pada tahun 611 H./1214 M., dan pada tahun-tahun berikutnya berkeliling lagi di Asia Kecil dan Syam. Periode perawatannya di dunia Islam belahan Timur berakhir tahun 1223 M., yakni saat ia mulai menetap di Damaskus selama 18 tahun (dianggap sebagai periode terakhir dalam kehidupan Ibn 'Arabi), dan berakhir dengan wafatnya pada tahun 638 H./1240 M. Ia dikuburkan di Shalihiah, kaki bukit Qasiun, bagian utara kota

Damaskus (Noer, 1993: 33-36).

C. Karya-karyanya

Selain sebagai sufi, Ibn 'Arabi juga dikenal sebagai penulis yang produktif, sehingga ia berhasil mengabadikan kehebatannya dengan mewariskan karya-karya tulisnya bagi umat Islam (khususnya) dalam jumlah yang luar biasa banyak. Jumlah buku yang dikarangnya menurut perhitungan lebih dari 200 buah karangan (Nata, 1997: 253). Sedang Chittick (2001: 397-399) menyatakan sebanyak 290 tulisan. Sementara Affifi (1964: xvi) menyatakan ada 289 buah. Semua tulisannya itu, dengan pokok-pokok persoalan yang bervariasi luas, terkait erat dengan pandangan-pandangannya sebagai sufi.

Karya tulisnya yang paling masyhur adalah *Futūhāt al-Makkiyah*, sebuah karya ensiklopedis besar tentang tasawuf, yang terdiri dari 560 bab, dan oleh penerbit Dar al-Shadir, Beirut, diterbitkan dalam empat jilid buku besar. Selanjutnya yang tidak kalah populer di antara karya-karyanya adalah *Fushūsh al-Hikam*, sebuah karya yang tidak begitu panjang bila dibanding dengan *Futūhāh*, namun mampu menyajikan rumusan-rumusan final dari pendirian tasawufnya (Affifi, 1964: xvi).

D. Tauhid sebagai Ajaran Sentral

Ajaran sentral yang disampaikan Ibn 'Arabi di dalam tulisan-tulisannya adalah ajaran tauhid. Ajaran tauhidnya tidak hanya sampai pada mengesakan Allah, tapi "lebih dari itu", yaitu mengesakan wujud.

Dalam paham tauhidnya bukan hanya diakui bahwa tidak ada Tuhan selain Allah, melainkan juga *tidak ada wujud selain Allah*. Paham ini oleh para pengikutnya di-sebut paham *wahdat al-wujūd* atau Kesatuan Wujud (Nata, 1997: 247), kendati dalam tulisan-tulisannya tidak ada atau belum pernah dijumpai istilah tersebut.

Pengajaran Ibn 'Arabi di sekitar paham yang disebut *wahdat al-wujūd* ini, dalam penilaian sejumlah ulama, seperti Ibn Taimiyah, al-Subki, Ibn Khaldun, al-Taftanzani dan lain-lain, adalah pengajaran yang tidak benar dan dapat menyesatkan umat (Permadi, 1997: 105-108). Tapi, bagi kebanyakan para sufi, teristimewa bagi para ulama atau para sufi yang menjadi pengikutnya, pengajaran di seputar *wahdat al-wujūd* ini adalah pengajaran yang benar, sedikitpun tidak menyimpang dari ajaran Islam yang dibawa oleh Nabi Muhammad saw.

Kemunculan para penentang

paham ini bisa dimaklumi karena bagi mereka paham tersebut mengandung makna bahwa alam yang tampak ini adalah Tuhan atau bagian dari Tuhan; atau mengandung makna bahwa Tuhan dan alam hanyalah dua nama/sebutan untuk satu wujud, atau semisal dengan paham "Pantheisme".

Makna demikian jelas menyimpang dari ajaran dasar Islam. Yang menjadi masalah; apakah pengajaran Ibn 'Arabi tentang Tuhan dan alam tersebut mengacu kepada makna-makna yang menyimpang dari ajaran Islam atau tidak? Untuk mendapatkan jawabnya, maka perlu dilihat lagi beberapa butir penting ajaran Ibn 'Arabi mengenai masalah ini. Butir-butir ini dipandang penting karena dapat dijadikan kunci pokok untuk memahami atau menginterpretasikan berbagai ungkapannya yang, mungkin, dirasakan "ganjil" oleh orang yang membacanya.

E. Paham *wahdat al-wujūd*

Wahdat al-wujūd adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdah* dan *al-wujūd*. *Wahdah* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujūd* artinya ada (Yunus, 1990: 492 dan 494). Dengan demikian, *wahdat al-wujūd* mempunyai arti secara harfiah, yaitu kesatuan wujud.

Selanjutnya, kata *wahdah* digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik, ada yang mengartikan *wahdah* sebagai sesuatu yang dzatnya tidak dapat dibagi-bagi lagi. Selain itu, kata *wahdah* digunakan pula oleh ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi dan forma, yang lahir dan yang batin, alam dan Tuhan (Nata, 1997: 247).

Di antara ajaran Ibn 'Arabi tentang Tuhan dan alam adalah bahwa Allah (Tuhan) itu *maujūd* (berwujud) dengan dzat-Nya, dan ada karena dzat-Nya sendiri. Dia adalah wujud yang mutlak, tidak terbatas oleh yang lain, bukan *ma'lūl* (akibat) dari sesuatu, bukan pula *'illah* (sebab) bagi sesuatu. Dia adalah pencipta segala sistem kausalitas. Dia adalah Raja Yang Kudus yang senantiasa ada. Sebaliknya, alam itu *maujūd* (berwujud) dengan Allah, tidak dengan diri alam sendiri, dan tidak karena dirinya sendiri. Ia adalah wujud yang terkait atau terbatas dengan wujud Tuhan pada esensinya; alam tidak berwujud kecuali dengan wujud Tuhan yang merupakan *mabda'* (dasar) bagi alam, maka sebenarnya alam berwujud juga tanpa zaman ('Arabi, 1972: 76-77). Karena itu tidak boleh orang mengatakan

bahwa Allah *maujūd* sebelum alam, atau alam berwujud sesudah wujud Tuhan, atau alam *maujūd* bersamaan dengan wujud Tuhan. Sesungguhnya, Tuhan-lah yang menjadikan alam, Dia adalah pembuatnya dan penciptanya, dan bukanlah Dia itu sesuatu. Orang boleh mengatakan demikian: Tuhan *maujūd* dengan dzat-Nya dan karena dzat-Nya, sedang alam *maujūd* dengan Dia (Nata, 1997: 248).

F. Tuhan dan Alam

Pengajaran Ibn 'Arabi ini cukup jelas menyatakan bahwa keberadaan alam tidak ia ingkari (Nata, 1997: 248). Alam ada dan tidak ada rentangan zaman antara keberadaan alam dengan keberadaan Tuhan. Perbedaan antara alam dengan Tuhan juga cukup jelas. Perbedaan alam dengan Tuhan ini juga terlihat dalam konsepnya berikut ini. Katanya, wujud itu ada yang *azali* sifatnya dan ada pula yang *hadīts* (tidak *azali*); yang *azali* adalah wujud Tuhan bagi diri-Nya sendiri, sedang yang *hadīts* adalah wujud Tuhan dalam bentuk alam yang mantap (tetap). Menurut Ibn 'Arabi, alam itu disebut *hadīts* karena sebagian alam itu muncul untuk sebagian yang lain, dan untuk dirinya sendiri dengan bentuk-bentuk alam

('Arabi, tanpa tahun: 204).

Selain itu, Ibn 'Arabi menganalogikan bahwa gambaran alam yang disaksikan indera manusia di dunia ini adalah seperti gambaran dalam mimpi, yang selalu perlu untuk di-*ta'wīl*-kan. Dengan mengutip sebuah hadits Rasul bahwa manusia (di dunia ini) seperti orang-orang yang sedang tidur, bila mereka mati baru mereka sadar (bangun), Ibn 'Arabi mengajarkan bahwa dengan hadits tersebut Rasul memperingatkan bahwa apa saja yang dilihat manusia dalam hidup di dunia ini adalah seperti mimpi bagi orang yang tidur, merupakan "khayal" yang harus dita'wīlkan; alam ini hanyalah khayal dan ia sungguh-sungguh ada (*haqq*) sebenarnya ('Arabi, tanpa tahun: 159). Penjelasan lebih lanjut tentang hal ini adalah sebagai berikut: Alam ini *wahm*, tidak memiliki wujud hakiki; inilah yang dimaksudkan dengan makna khayal, yaitu dikhayalkan bagi Anda bahwa dia (alam) adalah wujud tambahan, yang berdiri sendiri di luar wujud Tuhan; padahal tidak demikian kenyataan yang sesungguhnya ('Arabi, tanpa tahun: 103). Kenyataan yang sesungguhnya dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah bahwa alam itu bukan berdiri dengan dirinya sendiri, tetapi berwujud dengan

Tuhan. Dalam ungkapannya yang lain ia mengatakan, Tuhan dalam esensinya memberikan wujud kepada alam, maka dinisbahkanlah wujud itu kepadanya, sehingga disebut wujud alam ('Arabi, 1972: 263).

G. *Wujūd* dan 'Adam

Wujud alam ini, dalam pandangan Ibn 'Arabi, dipandang tidak ada ('adam), dengan pengertian karena ia tidak berwujud dengan dirinya sendiri, tapi merupakan wujud pemberian Tuhan, yang bergantung dengan wujud-Nya ('Arabi, 1972: 263). Dengan kata lain, yang tidak ada ('adam) itu adalah alam yang berdiri dengan dirinya sendiri, sedang alam yang berdiri dalam wujud Tuhan sungguh-sungguh *real* (Ansari, 1997: 168).

Ungkapan Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa wujud *azali* (wujud Tuhan) adalah wujud Tuhan bagi diri-Nya sendiri, sedang wujud non *azali* (wujud alam) adalah wujud Tuhan dalam bentuk alam, dapat mengundang pertanyaan susulan; apakah Tuhan dan alam itu menjadi setara atau bagaimana? Untuk menjawab pertanyaan ini, orang perlu meneliti kembali ajaran Ibn 'Arabi tentang *tanzīh* (menyucikan-Nya) dan *tasybīh* (menyerupakan-Nya).

H. *Tanzīh* dan *Tasybīh*

Menurutnya, syari'at Islam datang dengan ayat-ayat al-Qur'an yang men-*tanzīh*-kan Tuhan dan ayat-ayat yang men-*tasybīh*-kan-Nya. Sebab itu, menurut Ibn 'Arabi, Tuhan haruslah di-*tanzīh*-kan dengan *tanzīh* yang tidak menafikan (meniadakan) *tasybīh*, dan di-*tasybīh*-kan dengan *tasybīh* yang tidak menafikan *tanzīh* ('Arabi, 1972: 324). Pada sepotong ayat *ليس كمثلته شيء* menurut Ibn 'Arabi, terkandung pengertian *tanzīh* dan *tasybīh* karena ayat tersebut dapat dipahami dengan dua pengertian, yakni: (1) Tiada sesuatu yang menjadi *misl*-Nya, dan (2) Tiada sesuatu seperti *misl*-Nya (tiada sesuatu seperti *misl* Tuhan).

Pengertian pertama dihasilkan demikian karena pada *ك* pada *كمثلته* dapat dipandang sebagai huruf *tasybīh* tambahan untuk penguat saja bagi kata *مثل*, sedang pengertian kedua dihasilkan karena huruf itu tidak dipandang sebagai penguat, tapi dengan makna aslinya, "seperti".

Sebagaimana terlihat pada kedua pengertian di atas, pada pengertian pertama; adanya *misl* Tuhan (sesuatu yang menyerupai Tuhan) diingkari (dibawa dengan kata *ليس*), sedangkan pada pengertian kedua; adanya *misl* Tuhan tidak diingkari; yang diingkari hanyalah adanya sesuatu yang

seperti *mitsl* Tuhan.

Mengingkari adanya *mistl* Tuhan (itulah *tanzih*) dan sekaligus mengakui adanya *mitsl*-Nya (itulah *tasybih*) menjadi upaya yang mustahil bisa dipahami bila pengertian *mitsl* Tuhan pada *tanzih* disamakan dengan pengertian *mitsl* Tuhan pada *tasybih*. Sebab itu, tentulah *mitsl* Tuhan yang dinafikan dalam *tanzih* itu adalah sesuatu (maksudnya alam) yang setara atau semartabat dengan Tuhan, sedangkan *mitsl*-Nya yang diakui dalam *tasybih* adalah alam, terutama alam imateri, yang menyerupai-Nya, tapi tidak setara dengan-Nya.

Dengan memperhatikan konsep *tanzih* dan *tasybih* versi Ibn 'Arabi ini, maka wujud alam – kendati dikatakan wujud pemberian Tuhan atau dikatakan sebagai wujud Tuhan dalam bentuk alam – tidak dapat dipahami sebagai wujud yang setara dengan Tuhan dan tidak pula dapat dinamakan dengan Tuhan. Alam bisa dipahami memiliki kemiripan dengan Tuhan atau bentuk alam mirip dengan bentuk Tuhan, kendati bentuk Tuhan itu tetap *ghaib* (tidak dikenal) oleh selain Tuhan sendiri (Nata, 1997: 248).

Pengertian bahwa bentuk alam mirip dengan bentuk Tuhan, selain dapat disimpulkan dari pengakuan

bahwa ia adalah *mistl* Tuhan yang diakui dalam *tasybih*, juga dapat disimpulkan dari konsep-konsep Ibn 'Arabi yang lain, seperti konsep tentang Adam, segenap manusia, bahkan segenap alam diciptakan Tuhan menurut (berdasarkan) bentuk-Nya (Arabi, tanpa tahun: 144, 172, 199, 222). Karena diciptakan-Nya menurut bentuk-Nya, maka wajar dipahami bahwa bentuk alam itu mirip dengan bentuk Tuhan.

Dengan adanya konsep *tanzih* dan *tasybih* di atas, maka paham *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud) Ibn 'Arabi tidak bisa dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan adalah alam, alam adalah Tuhan, di mana wujud yang satu dalam segala segi dapat disebut Tuhan dan sekaligus dapat pula disebut alam, atau tidak ada sama sekali perbedaan Tuhan dengan alam. Kesatuan wujud Tuhan dengan wujud alam haruslah dipahami dengan pengertian *tanzih* dan *tasybih* yang tidak saling menafikan.

Pengertian *wahdat al-wujud* yang cocok dengan *tanzih* dan *tasybih* itu adalah seperti gambaran yang diberikan oleh Ibn 'Arabi. Ia menganalogikan hubungan kesatuan alam dengan Tuhan seperti kesatuan bayang-bayang dengan benda yang memancarkan bayang-

bayang itu sendiri ('Arabi, tanpa tahun: 101), atau seperti tubuh manusia dengan ruhnya ('Arabi, tanpa tahun: 69 dan 111). Dengan tamsil kesatuan bayang-bayang dengan diri yang memancarkan-nya, dapat dipahami bahwa alam selamanya bergantung kepada Tuhan, dan kendati keduanya mirip, alam tetap saja tidak sama martabatnya dengan Tuhan (Nata, 1997: 249). Dengan tamsil kesatuan tubuh dengan ruh, dapat dipahami bahwa alam selamanya berada dalam pengendalian Tuhan dan tidak pernah lepas atau terpisah dari-Nya.

I. Penampakan Tuhan

Butir lain yang cukup penting dari konsep Ibn 'Arabi dan masih erat kaitannya dengan paham *wahdat al-wujūd* adalah tentang *tajallī* (manifestasi atau penampakan) Tuhan, biasa disebut dengan teofani. Bagi Ibn 'Arabi (Tanpa tahun: 81), pengertian *tajallī* tidak terbatas pada penampakan Tuhan bagi orang-orang yang mengalami *kasyf* (keterbukaan tabir dari mata batin mereka), tapi lebih dari itu. Menurutnya, pengetahuan *kasyf* memberi informasi bahwa alam adalah *tajallī* Tuhan dalam bentuk-bentuk yang beraneka ragam, sesuai dengan ide-ide tetap (tentang alam) dalam ilmu Tuhan

(Ansari, 1997: 170). Bentuk *tajallī* dengan *tajallī* yang lain tidak pernah persis sama, bentuk suatu *tajallī* tidak pernah terulang, dan *tajallī* itu akan berlangsung terus tanpa henti ('Arabi, 1972: 298).

Konsep Ibn 'Arabi tentang alam sebagai *tajallī* Tuhan, bila dikaitkan dengan konsepnya tentang *tanzīh* dan *tasybīh*, pastilah tidak bisa dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya secara langsung dengan pengertian bahwa Dia berkembang sedemikian rupa sehingga mengaktual menjadi alam dengan bentuk-bentuknya yang beraneka ragam. Pengertian seperti ini bertentangan dengan konsepnya tentang *tanzīh* dan *tasybīh*. Alam sebagai *tajallī* Tuhan haruslah dipahami dengan pengertian; alam yang mengaktual dengan bentuk-bentuk yang beragam merupakan akibat aktivitas Tuhan, dan sekaligus melalui akibat-akibat tersebut Dia menampakkan (menunjukkan) kebenaran diri-Nya kepada alam atau manusia. Penampakan Tuhan dalam bentuk-bentuk alam, haruslah dipahami dengan pengertian penampakan-Nya secara tidak langsung, yaitu melalui bentuk-bentuk aktualitas alam Dia menunjukkan (menampakkan) keberadaan dzat-Nya, sifat-sifat dan perbuatan-Nya, sedang Dia sendiri

berada di “belakang” dari segala penampakan atau *tajallī*-Nya itu. Pengertian seperti ini sebenarnya terkandung dalam tulisan Ibn 'Arabi yang menyatakan bahwa setiap nama Tuhan memperoleh atau menerima bentuk-bentuk yang tak berkesudahan dalam berbagai *tajallī*. Sedangkan Tuhan sendiri berada di balik semuanya itu ('Arabi, tanpa tahun: 126). Jadi, apapun dalam alam adalah *tajallī* Tuhan, tapi bukan Tuhan, kendati memang Dia berada di belakang segala sesuatu dan terus-menerus menunjukkan diri-Nya (menunjukkan akibat aktivitas diri-Nya) melalui segala sesuatu (Ansari, 1997: 171-173).

Pengertian seperti di atas, menurut hemat penulis, juga berlaku pada ungkapan bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya kepada orang-orang yang telah *kasyf* (terbuka mata batinnya), sehingga dapat dikatakan juga bahwa mereka melihat Tuhan pada waktu *kasyf* tersebut. Namun, melihat Tuhan pada waktu itu tidak lebih dari sekadar melihat *tajallī*-Nya saja, bukan melihat bentuk diri-Nya secara langsung sebagaimana ada-Nya. Ibn 'Arabi menyatakan bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya melalui bentuk yang sesuai dengan maksud firman Tuhan dalam sebuah hadits Qudsy, “Aku

seperti persangkaan hamba-Ku tentang Aku” (Arabi, tanpa tahun: 226).

Alam, menurut Ibn 'Arabi, menjadi *hijāb* (dinding) bagi dirinya sendiri dan tidak mengetahui akan Tuhan, seperti Dia mengetahui diri atau dzat-Nya sendiri. Selamanya, Dia dari segi hakikat tidak diketahui oleh alam dengan pengetahuan rasa dan penyaksian karena alam memang tidak memiliki kemampuan untuk itu ('Arabi, tanpa tahun: 54-55). Tampaknya ungkapan لا يعرف الله إلا الله (tidak ada yang mengenal Allah kecuali Allah sendiri), yang juga dikatakan oleh Ibn 'Arabi (Tanpa tahun: 101), haruslah dipahami dengan pengertian bahwa dzat, wujud, atau bentuk Tuhan atas diri-Nya sendiri, tidak bisa diketahui atau dilihat kecuali oleh Dia sendiri. Ibn 'Arabi juga mengatakan bahwa setiap bagian dari alam ini merupakan dalil yang menunjukkan asalnya, yakni Tuhan, sedang dalil yang paling jelas untuk menunjukkan keberadaan Tuhan adalah diri Nabi Muhammad saw. Dengan mengutip ungkapan: من عرف نفسه فقد عرف ربه yang diyakininya sebagai hadits Nabi, Ibn 'Arabi (Tanpa tahun: 215) menyatakan bahwa pengetahuan seseorang tentang diri (jiwa)nya merupakan *mukaddimah* (pendahuluan), sedang penge-

tahuannya tentang Tuhan merupakan *Natījah* (konklusi) dari pengetahuannya tentang jiwanya sendiri.

Ungkapan Ibn 'Arabi sendiri yang sering dipandang mengandung paham *wahdat al-wujūd*, dan oleh sebagian orang dipahami dengan pengertian bahwa alam adalah Tuhan dan Tuhan adalah alam, antara lain sebagai berikut:

Sesungguhnya Allah itu Mahahalus; maka karena kehalusan-Nya, Dia – dalam sesuatu yang dinamakan seperti ini dan dibatasi oleh ini – adalah 'ayn segala sesuatu.

Mahasuci Dia yang menciptakan segala sesuatu dan Dia adalah 'ayn segala sesuatu itu. (Arabi, tanpa tahun: 5).

Ungkapan bahwa Tuhan adalah 'ayn sesuatu, memang bisa dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan adalah “diri sesuatu” atau “sesuatu itu sendiri”, tapi juga bisa dipahami dengan pengertian bahwa Dia adalah “hakikat bagi sesuatu itu”. Pengertian yang terakhir ini bisa pula dipahami dengan pengertian yang berbeda; bisa dipahami dengan pengertian bahwa Dia adalah asal yang bisa berkembang menjadi segala sesuatu itu, dan bisa pula dipahami dengan pengertian, Dia adalah hakikat yang bergantung kepada-Nya wujud segala sesuatu, seperti

sesuatu benda yang bergantung kepadanya wujud segala bayangannya.

J. Penutup

Bila diperhatikan dengan sek-sama, konsep Ibn 'Arabi tentang *tanzīh* dan *tasybīh*, tentang tamsil hubungan Tuhan dengan alam (seperti benda dengan bayang-bayangnya, atau seperti ruh dengan tubuh), tentang alam sebagai *tajallī* Tuhan dan keberadaan-Nya di belakang segenap *tajallī*-Nya, serta tentang hakikat Tuhan yang hanya bisa diketahui oleh Dia sendiri, tidak diketahui oleh alam, maka ungkapan seperti *الله عين كل شيء*, tidaklah patut dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan adalah diri segala sesuatu, atau Tuhan adalah segala sesuatu itu sendiri. Juga tidak patut dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan adalah asal yang berkembang menjadi segala sesuatu. Ungkapan semacam itu haruslah dipahami dengan pengertian bahwa "Tuhan adalah hakikat yang berada di belakang segala sesuatu dan kepada-Nyalah bergantung segala sesuatu itu".

Demikian pula halnya dengan ungkapan *لا موجود إلا الله* - tidak ada wujud kecuali Allah – yang dapat dipandang sebagai ungkapan “syahadat” Ibn 'Arabi dan para pengikutnya; kata “*maujūd*” dalam

ungkapan tersebut, bagi mereka hanya mengacu kepada *maujūd* atau wujud hakiki, yakni wujud yang berdiri dengan dirinya sendiri. Jadi, maksud ungkapan tersebut bagi mereka adalah tidak ada wujud yang hakiki atau wujud yang berdiri sendiri, kecuali wujud Allah. Dengan demikian, ungkapan tersebut – bagi mereka – sedikitpun tidak mengandung makna bahwa alam itu Tuhan atau bagian dari Tuhan, namun pada akhirnya *Allāh a'lām bi murādih*

DAFTAR PUSTAKA

- Affifi, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore: Sh Muhammad Ashraf, 1964.
- Ansari, Muhammad Abd. Haq, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- 'Arabi, Ibn, *Fushūsh al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub, Tanpa Tahun Terbit.
- _____, *Futūhāt al-Makkīyah*, Kairo: al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'Ammah li al-Kuttab, 1972.
- _____, *Syajarat al-Kaun (Pohon Semesta; Teori-teori Penciptaan Alam)*, terj. Nur Mufid dan Nur Fuad), Surabaya: Pustaka Progressif, 1999.
- Chittick, C. William, *The Sufi Path of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibn Al-'Arabi*, Yogyakarta: Qalam, 2001.
- Isa, Ahmadi, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.
- Nasution, Harun, dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.
- Nata, Abuddin, *Akhlah Tasawuf*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.
- Noer, Kautsar Azhari, "Wahdah al-Wujud Ibn al-'Arabi dan Panteisme", *Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah*, Jakarta, 1993, tidak diterbitkan.
- Permadi, K., *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Yunus, Mahmud, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.