

IBN ‘ARABĪ; EPISTEMOLOGI DAN KONTROVERSI

Abdul Mukit Ridwan

Universitas Ibn Khaldun Bogor dan Peserta Kaderisasi Seribu Ulama

Baznas-Dewan Dakwah Islamiyah

e-mail: imaz_iim.imaz99@yahoo.com

Abstrak:

Perbincangan tentang tasawuf, sufi dan para pemukanya memang tidak pernah menemukan kata usai dan selesai. Karena ia mempunyai jangkauan meluas, akar mendalam yang harus benar-benar di perhatikan secara seksama oleh mereka yang ingin membahasnya. Terutama jika perbincangan tersebut berkaitan dengan salah satu pemuka tasawuf semacam Muhyiddin Ibn ‘Arabī yang sudah tidak diragukan lagi otoritas dan kapasitas keilmuannya baik di Barat maupun di Timur. Di Timur, ia dikenal sebagai pemuka tasawuf yang jujur dalam perkataan dan menepatinya dengan tindakan dalam samudera rahasia ketuhanan. Sedangkan di Barat ia dikenal sebagai tabib yang dapat mengobati penyakit ganas Barat dengan ilmu dan pengetahuannya. Namun betapapun kekayaan wawasan, ilmu dan pengetahuan yang dimilikinya, popularitasnya sebagai hamba yang begitu mencintai Tuhannya, terdapat beberapa sisi beliau yang harus segera dibahas tuntas karena menyangkut akidah dan agama. Yaitu seperti sangkaan bahwa beliau adalah pendiri agama cinta, penganut pluralisme, tokoh dalam *transendent unity of religions* serta pegiat paham *wihdat al-wujūd*. Oleh sebab itu, penulis mengajukan judul, Ibn ‘Arabī: epistemology dan kontroversi, agar dapat membahas tuntas masalah diatas. Metode yang penulis tempuh adalah *library research* dengan mengetengahkan pribadi Ibn ‘Arabī dalam ratusan karya dan tulisannya untuk menjelaskan dan menuntaskan dugaan-dugaan dimaksud sehingga tuntas dan selesai. Semoga Allah memberi Taufiq dan kepada-Nya penulis pasrahkan segalanya.

Kata kunci: Ibn ‘Arabī, epistemologi, pluralisme, *wihdat al-wujūd*

ملخص الرسالة

فإن الحوار عن التصوف والصوفي ورجاله مما لا غاية فيه، ليس له بداية ولا نهاية. لأن له مرامي واسعة وجذور عميقة التي لا بد لكل الباحثين فيه أن يدققوا النظر وتشددوا

في التحقيق عليه. لاسيما إذا كان الحوار متعلقا بأحدر كبار رجال التصوف مثل محي الدين ابن عربي الذي لا يشك له غبار بالصيت والإشتهار في المعارف والعلوم شرقا وغربا. لقد تعرف الشرق بصدقه في القول والحال, ويعد هو من أكابر أصحاب الأقوال والأحوال, فله قول صادق وحال مشرق في الأسرار الربانية. وفي الجانب الآخر, عرفه الغرب بمعارفه العميقة وعلومه الدقيقة في الحب والمحبة, وتمنى به إطفاء ظلام العوامة ودحشة الفحشاء في الغرب. ولكنه بيد أن كان للشيخ أمر جامع في العلم والمعرفة, في القول والحال, فله وجوه لا بد التثبت فيها, والكشف عن غطائها وخفائها لأنه خطير للعقيدة والدين. وذلك مثل ادعاء كونه منشئ دين الحب ويدعو إلى وحدة الوجود بل إلى وحدة الأديان واستلم على التعددية والتثليث وغير ذلك من المفاهيم التي لا بد أن تصحح. ولهذا, قدمت هذا البحث بعنوان: ابن عربي: نظرية معرفته والجدال حوله. أقصد ببحثي هذا, أن أقدم ابن عربي بين مؤلفاته ومصنفاته وبين الجدال الذي يدور حوله, بالمنهج العلمي المكتني المبني على مبادئ الاعتدال والتوازن, كي يجيب ابن عربي بنفسه ذلك الجدال وتلك المفاهيم الواردة حتى لا يبقى بعده ريب وشك وطعن لهذا الرجل العظيم. وإلى الله التوفيق وعليه التوكل.

الكلمة: ابن عربي, نظرية المعرفة, التعددية, وحدة الوجود

Prolog

Pembicaraan tentang tasawuf memang tidak pernah usai dan selesai. Paling tidak karena dua faktor penting:

Pertama, faktor internal, meliputi, kapasitas orang-orang yang membicarakan tasawuf tidak mengerti dan paham esensinya. Kebanyakan dari mereka menempatkan tasawuf sebagai kajian teori, padahal ia merupakan pengamalan dan aplikasi. Tasawuf adalah ilmu *hal*, ilmu perilaku, tatakrama, akhlak, dibahasakan oleh al-Ghazali sebagai proses penghormatan yang *dzahir* dan *baṭin*¹ dan sebagai ilmu bersifat *dzauqiyyah* (rasa), tidak hanya dibicarakan, didiskusikan dan diperdebatkan semata,

¹ Al-Ghazālī, *Ayyuha al-Walad al-Muhib*, ditahqiq oleh Jamil Ibrahim Habib, (Baghdad, Dar al-Qadisiyah, t.tp), 130

namun harus diamalkan. Kesalah-pahaman tentang tasawuf banyak berasal dari para penganut tasawuf *nazari*, mereka yang hanya menempatkan tasawwuf sebagai kajian teori.

Selain kapasitas para komentatornya, tidak menutup kemungkinan bahwa tasawuf sebagai aliran khusus, mempunyai persoalan-persoalan rumit dan penuh kontroversi. Seperti paham tentang *hulul*, *wihdāt al-wujūd*, *nazariyāt al-faīd* (teori emanasi), *ishrāq*-dalam pandangan masyarakat luas-sangat erat dengan tasawuf itu sendiri. Hal ini merupakan persoalan tersendiri karena paham-paham yang disebutkan secara luas masih sulit untuk diterima. Apalagi jika paham dimaksud dinisbatkan kepada para ulama yang diakui otoritasnya dalam dunia Islam seperti Ibn ‘Arabī.

Kedua, faktor eksternal dari pihak asing, Barat, misalnya dengan memunculkan istilah *tasawuf falsafi* yang ingin menegaskan eksistensinya dan perbedaannya dengan tasawuf sunni. Kedua faktor di atas, paling tidak akan mempengaruhi setiap orang saat memandang tasawuf.

Hal yang penting diungkap untuk menjawab persoalan di atas adalah dengan menjelaskan epistemologi kaum Sufi. Bagaimana kaum sufi mendapatkan pengetahuan, cara kerja pengetahuan mereka, tahapan-tahapan yang dilakukan sehingga membentuk sebuah perilaku dan keyakinan.

Epistemologi adalah bagian penting dari kajian kesufian, agar dapat diketahui secara jelas mengenai susunan pengetahuan kaum sufi dan bagaimana persoalan-persoalan di atas bisa terjadi.

Salah satu tokoh besar sufi yang sangat erat dikenal dalam kontroversi di atas adalah Muhyiddin Ibn ‘Arabī. Tokoh ini memang dikenal luas, baik di Timur maupun di Barat. Di Timur dia dipuja sebagai sufi yang mengajarkan *tariqah* untuk mencapai pengetahuan hakiki tentang Tuhan sehingga manusia bisa menjadi *insan kamil*, sedang di Barat dianggap sebagai solusi dari persoalan globalisasi. Karena dianggap berhasil menyatukan cara memandang realitas kehidupan dalam satu semangat dan tujuan. Oleh karena itu, Ibn ‘Arabī sering didekatkan dengan *wihdāt al-wujūd*, bahkan *wihdāt al-adyān* dan pluralisme agama.

Sangat aneh memang untuk dipercayai begitu saja. Apalagi Ibn ‘Arabī adalah tokoh besar, baik di kalangan bangsa Timur maupun Barat. Pengagum dan pengkritiknya sama banyaknya, bahkan mungkin pengagumnya di Indonesia lebih banyak dibanding kritikusnya.

Masih segar di ingatan penulis, saat salah satu dosen menyatakan, jika Ibn ‘Arabī dikafirkan, maka banyak ulama nusantara yang kafir.² Menarik,

² Pernah disampaikan oleh Adian Husaini pada kuliah materi *Islamic Worldview* di program magister pendidikan Islam.

misalnya ulama Aceh bernama Nuruddin al-Rānirī melalui bukunya, “*Hujjāt al-Siddīq li Daf’i al-Zindīq*” mengkritik klaim *wihdāt al-wujūd* Hamzah Fanshuri tentang Ibn ‘Arabī dengan membela Ibn ‘Arabī dari paham tersebut. Karena memang keduanya sama-sama pembela dan pengagum Ibn ‘Arabī dengan caranya masing-masing yang tentu berbeda.

Maka, saat ini sikap kritis, selektif (*tabayun*) perlu untuk dikembalikan kepangkuan tradisi umat. Saat klaim terhadap sesuatu yang belum tentu benar, sangat menjamur. Apalagi terkait dengan salah satu tokoh besar seperti Ibn ‘Arabī.

Studi ini berupaya untuk mengembalikan tradisi tersebut. Tradisi yang dibangun atas kaidah:

إِنْ كُنْتَ نَاقِلًا فَالصَّحَّةُ أَوْ مُدْعِيًّا فَالدَّلِيلُ.³

“Apabila anda mengutip data, maka harus dilakukan secara valid (*ṣahīh*). Dan apabila menyampaikan klaim, maka harus berdasarkan dalil”.

Studi ini bertujuan untuk mengungkap sejauh mana klaim-klaim yang ditujukan kepada Ibn ‘Arabī bisa dipertanggung-jawabkan secara ilmiah. Sehingga diharapkan nantinya, tidak diterima lagi nama besar ulama yang dicatut dan dijadikan bamber untuk klaim yang tidak berdasar.

Melalui tinjauan epistemologis ini, diharapkan dapat memperoleh penjelasan lengkap tentang pengetahuan sufi, cara kerjanya, serta memberi sudut pandang lain tentang kontroversi-kontroversi yang banyak disandingkan dengan Ibn ‘Arabī.

Metode penelitian ialah cara kerja meneliti, mengkaji dan menganalisis objek sasaran penelitian untuk mencari hasil atau kesimpulan tertentu. Karena penelitian ini bersifat studi kepustakaan dalam buku dan tulisan, maka salah satu cara adalah *survei literature* yaitu mencari dan mempelajari bahan-bahan tertulis yang berkaitan dengan objek kajian dimaksud. Penulis uraikan sebagai berikut;

Penelitian ini berjenis kualitatif, yaitu dengan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu dengan menelusuri data pustaka yang ada dalam buku serta melengkapinya dengan pustaka lain yang berhubungan dengan kajian dimaksud. Penelitian ini dilakukan dengan membaca, menelaah, dan menganalisis *content* buku dan didukung berbagai literatur yang berhubungan dengannya.

Penelitian ini bersifat *deskriptif-analitik*, yaitu penelitian yang berfungsi untuk menyelesaikan masalah melalui pengumpulan, penyusunan,

³ Sa’id Ramaḍān al-Būṭī dalam kitabnya “*Kubrā al-Yaqiniyyāt al-Kauniyah: Wujūd al-Khāliq wa Waḥīfāt al-Maklūq*”, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), 34.

dan proses analisa mendalam terhadap data yang ada untuk kemudian dijelaskan dan selanjutnya diberi penilaian.⁴

Data yang digunakan dalam penelitian ini diambil dengan menelusuri, mengumpulkan, dan meneliti berbagai referensi yang berkaitan dengan dengan tema yang diangkat. Sumber data dalam penelitian pustaka ini dibagi menjadi dua, yakni data primer dan data sekunder.

a. Data Primer

Dalam penelitian ini, yang menjadi data primer adalah buku: Ibn ‘Arabī, *Rasail Ibn ‘Arabī: Syarhu Mabdai al-Thāfān wa Rasāil Ukhrā, tahqīq*. Qasim Muhammad Abbas, Husein Muhammad ‘Ajil, Abu Dabi: Majma’ al-Tsaqafi, 1998 M.
Ibn ‘Arabī, *Al-Dzakhāir al-A’lāq fī Sharh Tarjumāni al-Asywāq, tahqīq*. Muhammad Abd al-Rahmān al-Kurđī, Mesir: Maktbah Kairo, 1968 M
Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, ed. Osman Yahia, Kairo: Al-Hay’at al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1997 M.
Abd al-Wahab al-Sha’rānī, *al-Thabaqāt al-Kubrā, Tarjamah Ibn ‘Arabī*, Dār al-Ṣadr, 2003 M
Abd al-Wahab al-Sha’rānī. *al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayāni ‘Aqāid al-Akābir*, Dār al-Ṣadr, 2003 M

b. Data Sekunder

Data sekunder adalah semua data yang berhubungan dengan kajian dimaksud, baik berupa buku, jurnal, artikel-artikel yang tersebar di situs-situs internet, dan data lain yang relevan dengan kajian penelitian ini.

c. Pendekatan

Penelitian ini memakai pendekatan teologis-filosofis. Pendekatan teologis digunakan untuk mengetahui corak pemikiran para pemikir yang karyanya menjadi rujukan penelitian. Sedangkan pendekatan filosofis adalah pendekatan yang bersifat menyeluruh, mendasar, radikal dan spekulatif. Pendekatan ini berguna untuk memahami esensi dan substansi konsep pemikiran Ibn ‘Arabī.⁵

⁴ Rianto Adi, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, (Jakarta: Granit, 2004), 128.

⁵ Juju S. Sumatri, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1988), 20.

Sesuai dengan sifat penelitian ini (*library research*), data primer dan sekunder di atas ditelusuri dengan menggunakan metode *content analysis* (analisis isi). Analisis isi digunakan untuk mengungkap isi dari data-data di atas untuk kemudian disajikan dalam sebuah narasi yang memuat tema dan signifikansi masalah yang penulis kaji. Untuk menggunakan analisis isi ini, penulis menggunakan metode sebagai berikut:

- a. Deduktif, yakni menganalisis data yang bersifat umum, untuk kemudian ditarik menjadi kesimpulan yang bersifat khusus.⁶ Metode deduktif ini digunakan untuk menganalisis semua data yang ada dalam buku objek kajian serta data lainnya, kemudian ditarik satu kesimpulan dari data-data tersebut.
- b. Induktif, yaitu menganalisis berbagai fakta dan data, kemudian digeneralisasikan menjadi sebuah statemen.⁷ Metode induktif digunakan untuk menganalisis data yang berbentuk argumentasi, klaim maupun lainnya yang ada pada objek kajian penelitian, kemudian ditarik kesimpulan yang bersifat umum.

Biografi Ibn ‘Arabī

Bernama lengkap Muhammad bin ‘Alī ibn Ahmad ibn Abdullah al-Ṭā-ī al-Hātimī. Lahir di Murcia, Andalusia Tenggara, Spanyol pada 17 Ramadan, tahun 560 H/ 28 Juli tahun 1165 M, pada masa Khilafah al-Mustanjid yang memerintah Murcia dan Valencia. Beliau lahir dari keluarga berpangkat, hartawan dan ilmuwan. Beliau meninggal di Damaskus pada tahun 638 H.

Di Sevilla, Ibn ‘Arabī mempelajari al-Qur’an, hadis, fikih kepada Ibn Hazm al-Zuhrī. Pada usia 30 tahun, ia berkelana ke berbagai kawasan Islam di Andalusia dan kawasan Islam bagian Barat. Berguru kepada Abū Madyān, al-Talimsarī, dan Yasmin Mushāniyah. Beliau sempat berjumpa dengan Ibn Rushd di Kordoba. Ibn ‘Arabī dianggap sebagai komentator agung (*al-Shāriḥ al-a’dzam*) dalam pemikiran Tasawuf.⁸

Disebutkan oleh Dāirat al-Ma’ārif al-Islāmiyah sebagian nama-nama yang mengkritik Ibn ‘Arabī, diantaranya: Ibn al-Khayyāth, al-Hāfiẓ al-Dhahabī, Ibn Taimiyah, Ibn Iyyās, al-Taftāzānī, ‘Alī al-Qārī, Jamaluddin ibn Muhammad ibn Nūruddīn. Sedangkan yang membelanya diantaranya

⁶ Sudatro, *Metode Penelitian Filsafat*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996),. 42.

⁷ Suharsimi Ari Kunto, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, cet. ke-10, (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1996), 42.

⁸ Ibn ‘Arabī, *Rasāil ibn ‘Arabī: Sharḥu Mabḍai al-Ṭāfān wa Rasāil Ukhrā*, tahqīq: Qāsim Muhammad Abbās, Huscīn Muhammad ‘Ajil, (Abu Dabi: Majma’ al-Thaqafī, 1998M), 9

adalah: Fayruz Abadī, pengarang kamus, Sirājuddīn al-Makhzūmī, Kamāluddīn al-Zamlakānī, Qathbuddīn al-Hamawī, Ṣalāhuddīn al-Ṣafḍī, Shihābuddīn Umar al-Suhrawardī, Fakhruddīn al-Rāzī, Muhammad al-Maghribī, Jalāluddīn al-Suyūṭī, Badruddin ibn Jamā’ah, Sirājuddīn al-Bulqinī, Taqiyuddīn al-Subkī dan lainnya.⁹

Pada abad ke 13 H/ 19 M, nama Ibn ‘Arabī terbang ke Barat. Di mulai dengan terjemahan terhadap buku-buku karyanya, selesainya terjemahan kitab “*Risālah Al-Ahadiyah*” -yang diduga ditulis Ibn ‘Arabī-, dalam bahasa Inggris dan Perancis, merupakan awal persentuhan namanya dengan dunia Barat. Kemudian Orientalis asal Isbania, Miguel Asin Palacios melakukan terjemahan terhadap karya-karya Ibn ‘Arabī yang lain, dan menulis tentangnya. Tulisannya berjudul “*ilm al-nafs ‘inda Muhyiddīn ibn ‘Arabī*” pada tahun 1905 M, dan bukunya, “*Ibn ‘Arabī: Hayātuhū wa Madhhabuhū*” pada tahun 1919 M, yang diterjemahkan oleh Abd al-Rahmān al-Badawī. Kemudian pembicaraan tentang tokoh ini menjadi terkenal dan menyebar melalui buku-buku yang membicarakannya, diantaranya adalah, buku: H. S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn ‘Arabī*, Leiden 1919 M; Annemarie Schimmel, *Mystical Dimention of Islam*, Chapel Hill: The Univeritay of North Carolina, 1975 M; Sayyed H. Naṣr, *Three Muslim Sages: Aviccena-Suhrawardi-Ibn ‘Arabī*, New York: Carafan Books, 1964 M; Henry Corbin, *Alone with the alone: creative imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabī*, Princeton: Bollingen , 1969 M.¹⁰

Karya-karya Ibn ‘Arabī mencapai sekitar 400 karya. Antara lain adalah “*al-Futūhāt al-Makkiyah*” yang ditulis pada tahun 1201 M saat menunaikan ibadah haji. Karya lainnya adalah “*Tarjumān al-Ashwāq*” yang ditulis untuk mengenang seorang gadis dari keluarga sufi di Persia. Juga “*Fuṣūṣ al-Hikam*”, “*Shajarat al-Kaun*”, “*Mawāqī’ al-Nujūm*” dan lainnya.

Ibn ‘Arabī dan segudang karyanya tersebut mendapatkan perhatian khusus dari ulama Islam. Misalnya al-Suyūṭī dalam “*Tanbīh al-Ghabī fi Tabriati Ibn ‘Arabī*”, Sirājuddīn al-Makhzūmī dalam, “*Kashf al-Ghiṭā’ ‘an Asrār Muyiddīn*”, Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī dalam, “*al-Yawāqit wa al-Jawāhir*”.¹¹

⁹ Ibn ‘Arabī, *Rasāil ibn ‘Arabī. Sharhu Mabḍai al-Ṭāfān wa Rasāil Ukhṛā*, tahqīq: Qāsim Muhammad Abbās, Husein Muhammad ‘Ajil, (Abu Dabi: Majma’ al-Thaqafī, 1998M), 164

¹⁰ Muhammad ‘Alī Hāj Yūsuf, *Shams al-Maghrib: Ṣirāt al-Shaikh al-Akbar Ibn ‘Arabī wa Madhhabuhū*, (Suriyah: Halb ‘Ashimah li al-Thaqāfah al-Ilmiyah, 2006 M/ 1427 H), 401-402

¹¹ Terjemah singkat ini didasarkan pada kitab, Abd al-Mun’im al-Hefnī, *al-Mausū’ah al-Ṣūfiyah*, Kairo: Dār al-Rashad, 1992; terjemahan Abdurrahmān al-Badawī terhadap karya Miguel Asin Palacios: *Ibn ‘Arabī: Hayātuhū wa Madhhabuhū*, Makatabah Injilo al-Miṣriyah, 1965, Naṣr Hamid Abū Zaid, *Hākadhā Takallama ibn ‘Arabī*, dan lainnya.

Tentang Epistemologi

Epistemologi adalah pembahasan mengenai bagaimana manusia mendapatkan pengetahuan, sumber-sumber pengetahuan, hakikat, jangkauan dan ruang lingkup pengetahuan? Apakah manusia mungkin mendapatkan pengetahuan? Sampai di mana tahap pengetahuan yang mungkin dicapai oleh manusia?¹²

Beberapa pakar lainnya juga mendefinisikan epistemologi, seperti J.A Niels Mulder menuturkan, epistemologi adalah cabang filsafat yang mempelajari tentang watak, batas-batas dan berlakunya dari ilmu pengetahuan. Jacques Veuger mengemukakan, epistemologi adalah pengetahuan tentang pengetahuan dan pengetahuan yang kita miliki tentang pengetahuan kita sendiri bukannya pengetahuan orang lain tentang pengetahuan kita, atau pengetahuan yang kita miliki tentang pengetahuan orang lain.¹³

Ringkasnya, epistemologi sangat erat kaitannya dengan ilmu. Ia adalah cabang filsafat berkenaan dengan cara mendapatkan ilmu, sumber ilmu, jangkauan dan ruang lingkup ilmu. Jadi epistemologi sufi adalah metode, sumber, jangkauan dan ruang lingkup sufi dalam menempatkan dan memperoleh ilmu.

Epistemologi Ibn ‘Arabī

Ibn ‘Arabī menegaskan urgensi ilmu pengetahuan. Bahwa ia merupakan pemberian dari Allah. Siapa yang memperolehnya akan mendapatkan kemuliaan tinggi. :

إن أفضل ما جاد به الله على عباده هو العلم، فمن أعطاه الله العلم فقد منحه أشرف الصفات وأعظم الهبات... فالعلم شرفه الذاتي والشرف الآخر مكتسب.¹⁴

Dari uraian ini, Ibn ‘Arabī ingin membangun paradigma tentang ilmu yang dimaksudkannya. Bahwa ilmu tidak datang sendiri, ia berasal dari Allah SWT Yang Maha Tinggi. Karena berasal dari Allah itu maka, selayaknya dimaksudkan dan didayagunakan untuk kemaslahatan manusia menurut sang pemberi yaitu Allah swt. Dari uraian ini diketahui bahwa ilmu tidak boleh netral dan bebas nilai. Ia harus senantiasa bersesuaian dengan tuntunan Allah dalam al-Qur’an dan penjelasan Nabi Muhammad saw. dalam hadis-hadis. Pembagian ilmu menjadi *dhātī* (pribadi) dan *muktasab*

¹² Jujun Suriasumantri, *Filsafat Ilmu Sebuah Pengantar Populer*, t.p.(2007), 119

¹³ Surajio, *Filsafat Ilmu dan Perkembangannya di Indonesia*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2010), 77

¹⁴ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol. 3, (Kairo: maktabah wabbah, 1999), 361

(diusahakan), menegaskan bahwa manusia dapat dan mampu memperoleh pengetahuan.

Menurut Ibn ‘Arabī, pengetahuan telah ada dalam jiwa manusia yang diperolehnya saat *tajallī al-Ilāhī* (penampakan Tuhan) sewaktu diciptakannya.¹⁵ Yaitu sejak awal manusia dibekali pengetahuan tentang diri-Nya dan bersaksi akan ketuhanan-Nya. (QS. Al-A’rāf: 172).

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ
شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ

“Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman): "Bukankah aku ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), Kami menjadi saksi". (kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya Kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap ini (keesaan Tuhan)"

Ibn ‘Arabī membagi urgensi ilmu dalam dua kategori (*khazanah*): *pertama*, ilmu tentang Allah. *Kedua*, ilmu tentang alam.¹⁶ Ilmu tentang Allah merupakan ilmu yang paling penting sedangkan ilmu tentang alam akan membantu manusia lebih mengenal Tuhannya.

Kemudian Ibn ‘Arabī menjelaskan pembagian ilmu tersebut secara eksplisit menjadi empat: ilmu rasional (*mantīqī*), ilmu matematis (*riyāḍī*), ilmu alam (*ṭabī‘ī*) dan ilmu ketuhanan (*ilāhī*).¹⁷

Ketiga, ilmu di atas mempunyai cara kerja sebagai berikut:

Manusia memperoleh pengetahuan melalui panca indera dan perangkat pembantu lainnya. Daya imajinasi (*khayal*) mengoreksi pengetahuan yang diberikan oleh panca indera, sehingga di alam imajinasi (*al-khayal*) tersusun berbagai macam pengetahuan. Pengetahuan imajinatif tersebut adakalanya tunduk kepada akal atau *wahm* (prasangka). Jika tunduk kepada akal, maka ia akan mengantarkan manusia pada pengetahuan matematis (*riyāḍī*), namun apabila tunduk pada *wahm* maka ia akan cepat menghilang dari ingatannya. Allah memberikan manusia daya imajinasi, permulaanya adalah apa yang dilihat manusia dalam mimpi, agar ia cepat

¹⁵ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999), 43

¹⁶ Maysoun Musallafī, *Qirāah Mu’asirah li Afkār ibn ‘Arabī*, terj. Yūsuf Ṭabbākh, (Swedia: Afanta Publication, 1997), 46

¹⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999), 581

sadar untuk menengok alam metafisik, ayahnya bukan terus-menerus bergantung kepada ibunya, alam fisik.¹⁸

Sedangkan ilmu yang keempat adalah ilmu ketuhanan yang diperitahkan Allah kepada Nabi-Nya agar senantiasa ditambahkan¹⁹, yaitu ilmu tentang Allah swt. dan berasal dari Allah bukan dari pengetahuan inderawi, diterima akal secara suka rela tanpa argumentasi dan pembuktian, pemberian Allah berupa keimanan, dan akan bertambah melalui penguatan *baṣīrah*.²⁰

Mengenai cara atau metode memperoleh pengetahuan versi Ibn ‘Arabī ada dua: pertama *ṣā’idah* (naik), kedua, *nāzilah* (menurun).

Cara pertama dimulai melalui olahan akal, pikiran manusia yang didapatkan dari panca inderanya. Sedangkan cara kedua, adalah *al-faiḍ al-ilāhī* (emanasi ketuhanan) yaitu ilham bukan wahyu. Keduanya sama-sama berasal dari Allah melalui perantara Malaikat-Nya, bedanya nabi melihat malaikat tersebut, sedangkan hamba yang diberi ilham tidak melihatnya. Ilmu tersebut adalah ilmu pemberian (*ilmu wahb*) yang diterima saat hati dan jiwa seorang sudah siap, melalui *taṣfiyah* dan *tazkiyah* yang hanya bisa di rasakan (*dhauq*).

Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa *dhauq* adalah:

الذوق نتيجة تجربة شخصية يتعرف بها كل فرد إلى الشيء ويدرك معناه إدراكاً وفهماً خاصين.²¹

Dhauq dalam pandangan Sufi bukanlah tingkatan individual yang hanya dapat dinikmati oleh satu orang saja. Namun ia merupakan tingkatan yang juga memberlakukan metode empiris (*tajribah*) sebagai metode untuk menggapainya. Tingkatan ini juga bukan tingkatan irasional yang hanya bisa dijelaskan oleh iman, namun juga dapat diterima oleh akal.

Dhauq sebagai salah satu tingkatan kematangan spiritual seorang *sālik* tidak bisa dilepaskan dengan metode empirik. Karena *dhauq* hanya bisa dirasakan oleh ia yang melakukan proses tersebut. Semua bisa membuktikan dan merasakan kebenaran yang dirasakan oleh *ṣūfī*. Hanya perlu syarat

¹⁸ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999), 581

¹⁹ QS Ṭāhā (114):

وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا

Makna ayat *zidni ‘ilmān* yaitu *fahman* (kepahaman). Ayat ini menekankan pentingnya ilmu dan ulama’. Al-Qurṭūbī, *al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, vol. 11, Riyāḍ: Dār al-‘Alam al-Kutub, hlm. 250

²⁰ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999), 582

²¹ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999), 583

pengamalan bagi yang masih ragu. Dari sini, bisa dibaca bahwa tasawuf sebagai metode spiritual tidak menjauhi pembuktian ilmiah, bahkan begitu erat dengan salah satu instrumen ilmiah yaitu empiris, lebih dari itu tasawuf bersifat terbuka karena bisa dibuktikan oleh siapa saja.

Sedangkan menurut objek yang diketahuinya, Ibn ‘Arabī membagi ilmu menjadi: Ilmu *‘aql* atau *nazr* dan ilmu *ahwāl* yang diperoleh dari *al-dhauq*, dirasakan melalui indera dan *masya’ir*-nya, kadang tidak bisa diungkapkan dengan kata, namun dipahami secara sangat mendalam, dan ilmu *asrār* yang hanya diperoleh oleh para nabi. Pengetahuan yang akan mewariskan keyakinan disebut ilmu yaqin, kemudian dengan itu, dapat menyaksikan segala sesuatu sehingga menjadi *‘ain al-yaqīn*, dan selanjutnya Allah bukakan *baṣīrah*-nya sehingga mengetahui alasan dan sebab segala sesuatu tersebut dan menjadi *haqq al-yaqīn*.²²

Jadi sumber pengetahuan yang digunakan Ibn ‘Arabī adalah panca indera (*hawās*), akal, ilham, dan wahyu.

Dalam mengurai pandangannya tersebut, Ibn ‘Arabī mengelaborasi berbagai jenis pengetahuan yang dipahaminya dari berbagai filsafat dan budaya selain sufi. Pada titik ini pemikiran Ibn ‘Arabī dianggap bercampur dengan banyak pandangan filsafat Yunani dan Islam, perpaduan pandangan dengan ulama kalam, sufi dan pandangan *ṣāhib al-madhhab*²³, untuk membangun satu pikiran yang dikumpulkan dari pandangan Ibn Masarrāh, Jābir Ibn Hayyān, Risalah Ikhwān al-Ṣafā, dan kitab-kitab lain yang dinisbatkan kepada Ismā’iliyyah, dan akidah yang berafiliasi pada kelompok *al-Rawaqiyyīn*, Failon al-Yahūdī, dan pengkikut Plato modern (*aflātoniyyīn al-judud*).²⁴

Padahal jika dicermati bahwa Ibn ‘Arabī dalam menguraikan pengetahuan yang diperolehnya dari hasil akulturasi dengan budaya dan peradaban lain, sangat menekankan dan menegaskan landasannya terhadap syariat.

Bisa dilihat dari istilah-istilah *“barzakh”*, *‘amā’*, dan *“kalimah”* yang memiliki akar dari al-Qur’an dan hadis. Hadis tentang *‘amā’* sebagai dasar dari *al-khayāl*, yang merupakan hasil dari jiwa ketuhanan adalah paham yang berbeda dengan Failon al-Yahūdī. Karena Ibn ‘Arabī bersandar pada jawaban Rasul atas pertanyaan dari seseorang: *ayna kāna rabbunā qabla al-yakhlūqa al-kaūn* (dimana Tuhan kita sebelum alam diciptakan), Rasul menjawab: berada di *‘amā’* yang di bawah dan di atasnya tidak ada udara

²² Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah, faṣl; ḥājat al-nafs ilā al-ilm*, vol. 1, (Kairo: maktabah wahbah, 1999),584

²³ Abū Ulā al-Afifi, *Min Ayna Istaqa Ibn ‘Arabī Falsafatahū al-Ṣūfī*, t,t,p, 50

²⁴ Abū Ulā al-Afifi, *Min Ayna Istaqa Ibn ‘Arabī Falsafatahū al-Ṣūfī*, t,t,p, 20

(*kāna fī ‘ama’ mā tahtahū hawā’ wa mā fauqahū hawā’*).²⁵ Begitu juga pandangan Ibn ‘Arabī tentang “*kalimah*” yang berbeda dengan istilah Logos yang dikemukakan oleh Failon atau lainnya. Ibn ‘Arabī melihat bahwa semua *al-wujūd* pada hakikatnya adalah kalimah Allah yang tidak terbatas. Sebagaimana Isa adalah kalimah Allah yang ditiupkan kepada Maryam.²⁶ Begitu juga pandangannya tentang *barzakh* yang didasarkan firman Allah (QS. al-Rahmān [19-20]).²⁷

Memang pandangan filsafat dan pemikiran di luar Islam diadopsi oleh Ibn ‘Arabī namun hal tersebut tidak berarti bahwa Ibn ‘Arabī menggunakannya untuk dijadikan dasar konstruksi pemikirannya seperti pendapat Abū Ulā al-‘Afīfi di atas.²⁸ Karena menyebutkan sesuatu tidak berarti harus menyetujui atau membenarkannya.

Terlihat misalnya dengan tegas Ibn ‘Arabī menempatkan wahyu pada posisi tertinggi di atas akal.

لا ينبغي أن يجعل في العقائد إلا ما يقطع به، إن كان من النقل فما ثبت بالتواتر، وإن كان من العقل فما ثبت بالدليل العقلي، ما يقدح فيه نص متواتر، فإن قدح فيه نص متواتر لا يمكن الجمع بينهما، اعتقد النص واترك الدليل...²⁹

“Dalam urusan akidah, sangat tidak pantas menetapkan apapun kecuali dalil yang dipastikan kebenarannya, baik yang ditetapkan melalui dalil mutawatir atau dalil akal dengan catatan selama keduanya tidak menyalahi *naṣ mutawātir* (al-Qur’an dan hadis mutawatir), namun apabila terdapat ketidaksesuaian dengan *naṣ mutawātir* yang tidak mungkin diintegrasikan antara keduanya maka, yakinlah terhadap *naṣ* dan tinggalkan dalil tersebut”.

²⁵ Hadis ini adalah pertanyaan sahabat bernama Abū Razīn tentang keberadaan Allah, kemudian Rasul menjawab :

كَانَ فِي عَمَاءٍ مَا تَحْتَهُ هَوَاءٌ وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخَلَقَ عَرْشَهُ عَلَى الْمَاءِ

Yazīd bin Hārūn menyatakan bahwa maksud ‘*amā*’ adalah tidak ada sesuatu apapun bersama Allah (*laisa ma’ahū shai-un*). Menurut al-Tirmidhī kualitas hadis ini *hasan*. Hadis ini diriwayatkan oleh al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī, bab min Surah Hūd*, hadis no. 3034; Ahmad, *Musnad Ahmad, Bab Musnad al-Madaniyyīn, Hadis Abī Rizīn al-‘Uqailī*, hadis no. 15599; Ibnu Mājah, *Sunan Ibnu Mājah, Bab: Fīma Ankarat al-Jahmiyah*, Hadis no. 178 dan riwayat lainnya.

²⁶ Firman Allah QS. al-Tahrīm (12):

وَصَدَقَتْ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا مِنَ الْعَذَابِ

²⁷ Firman Allah QS. al-Rahmān (19-20):

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

²⁸ Ibn ‘Arabī, *Rasāil Ibn ‘Arabī*, t.t.p, 28

²⁹ *Ibid*, vol. 1, 465

Khabar mutawātir tidak hanya al-Qur’an, namun juga hadis dan pengetahuan yang disampaikan oleh banyak orang yang tidak mungkin dusta.

Dari uraian panjang di atas, bahwa epistemologi Ibn ‘Arabī dapat disimpulkan sebagai berikut:

EPISTEMOLOGI IBN ‘ARABĪ	
Cara manusia untuk mendapatkan pengetahuan	Pertama <i>ṣā’idah</i> (menaik) yaitu melalui kumpulan pengetahuan oleh panca indera, diimajinasikan, diolah melalui akal dan pikiran. Kedua, <i>nāzilah</i> (menurun) yaitu melalui <i>faid al-Ilāhī</i> ilham yang diterima akal.
Dapatkah manusia memperoleh pengetahuan?	Manusia bisa mengetahui bahkan harus menjadi tahu. Pengetahuan atau ilmu sudah dibawa manusia sejak lahir bahkan diberikan Allah saat pertamakali penciptaannya. Ada ilmu yang sifatnya <i>dhātī</i> dan diusahakan (<i>muktasab</i>). Dengan mengasah pengetahuan dan tingkatannya ia akan menjadi insan kamil.
Sumber Pengetahuan	Indera, Akal, Ilham, Dan wahyu. Ilham bukanlah hal yang bersifat irasional, ia merupakan pengetahuan tinggi yang diterima oleh akal (supra rasional), dilatih melalui <i>taṣfiyah</i> dan <i>tazkiyah</i> . Naṣ al-Mutawātir merupakan tingkatan pengetahuan tertinggi, barometer serta penyeleksi terhadap jenis pengetahuan lainnya.

A. Pemikiran Ibn ‘Arabī

Pandangan Ibn ‘Arabī tentang epistemologi selanjutnya akan dijadikan sebagai landasan untuk menjawab beberapa kontroversi yang dinisbatkan kepadanya yaitu paham pluralisme, dan *wiḥdat al-wujūd*.

Ibn ‘Arabī dan Pluralisme

Salah satu gubahan syair Ibn ‘Arabī yang melegenda dan kontroversial adalah:

إذا لم يكن ديني إلى دينه داني	لقد كنت قبل اليوم أنكر صاحبي
فمرعي لغزلان وبيت لأوثان	وقد صار قلبي قابلا كل صورة
وألواح توراة ومصحف قرآن	ودير لرهبان وكعبة طائف
ركائبه فالحب ديني وإيماني ³⁰	أدين بدين الحب أنى توجهت

Artinya:

Aku pernah mengingkari sahabatku,
Karena agamaku berbeda dengan agamanya
(Sekarang) sungguh hatiku telah terbuka, menerima segala bentuk,
Padang rumput bagi rusa, Rumah untuk berhala-berhala
Gereja bagi para pendeta,
Ka’bah untuk mereka yang thawaf
Papan-papan Taurat,
Dan lembaran-lembaran al-Qur’an
Aku memeluk agama yang berdasarkan cinta
Kemanapun ia mengarah
Cinta kepada-Nya
Adalah agama dan keyakinanku

Syair inilah yang diklaim oleh Husein Nashr, William C. Hittick, Frithjof Schuon sebagai pembenar dari konsep “agama perenial”, “kebenaran universal” yang transenden pada tataran esoterik dan hanya berbeda pada ranah eksoteriknya saja.³¹

Syair ini pula yang membuat Naṣr Hāmid begitu senang karena menurutnya “agama cinta” ini, adalah obat penyakit globalisasi dan membuat nama besar Ibn ‘Arabī diabadikan di Barat menjadi sebuah nama organisasi.³²

Saat Chittick mengklaim bahwa, Ibn ‘Arabī menerima kebenaran semua agama terutama Islam, Kristen dan Yahudi, karena bertujuan sama menuju kebahagiaan dengan ajaran cintanya, namun perbedaannya hanya

³⁰ Ibn ‘Arabī, *Al-Dhakhāir al-A‘laq fī Sharh Tarjumān al-Ashwāq*, tahqīq: Muhammad Abd Rahmān al-Kurḍī, (Kairo: t.th.),49-50

³¹ Syamsuddin Arif, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, (Jakarta: Gema Insani, 2008), 262. Adian Husaini, *Tinjauan Historis: Konflik Yahudi-Kristen-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004

³² Naṣr Hāmid, *Hākadhā Takallama Ibn ‘Arabī*,(Kairo: Pustaka: al-Hay-ah al-Mishriyah al-‘Ammah li al-Kitāb, 2002), 14

pada tataran pembahasaan sesuai dengan keadaan dan tuntutan yang mempengaruhinya,³³ di saat yang sama para pemikir muslim seperti Huscīn Naṣr, Naṣr Hāmid dan pengikut setianya dengan bangga menggangukan kepala. Salah satunya adalah Abū 'Ulā al-'Afīfi yang terburu-buru mengatakan:

Pemikiran *wihdat al-wujūd* sudah menyatu dengan Ibn 'Arabī, sehingga dia menafsirkan segala yang di alam *wujūd* dan keyakinan dari sudut pandang tersebut. Pada alam keyakinan berupa agama-agama, karena itu Ibn 'Arabī melihat bahwa Tuhan dari agama-agama pada hakikatnya adalah satu, itulah alasan mengapa Ibn 'Arabī berpandangan tentang kesatuan-kesatuan agama-agama (*wihdat al-adyān/transendent unity of religions*).³⁴

Satu gubahan sya'ir ini dianggap cukup oleh para pemikir di atas untuk mengklaim bahwa Ibn 'Arabī pengusung pluralisme, seorang perenialis yang mendukung agama perennial, dan setuju dengan konsep *transendent unity of religions* Fritjof Schuon yang mempertemukan agama-agama pada dimensi esoterik dan hanya berbeda pada dimensi eksoterik, serta membenarkan Naṣr Hāmid atas berdirinya “agama cinta”.

Padahal ungkapan Ibn 'Arabī tentang agama, akidah, syariat, akhlak yang dipahaminya, bertebaran di pelbagai karyanya yang mencapai 400 karya. Bagaimana dengan pandangan Ibn 'Arabī di ratusan karyanya tersebut? Bagaimana juga, seorang pemikir yang mengklaim dirinya kelompok ilmiah dan rasional, bisa berhenti dan membuat kongklusi atas satu gubahan syair di bawah syair-syair lainnya yang saling menjelaskan dan berkaitan satu dengan lainnya? Padahal Ibn 'Arabī dengan tegas menyampaikan bahwa, konstruksi pandangannya berkesinambungan antara satu pendapat dengan pendapat lainnya. Tidak kontradiktif (*menclamencl*), namun terpadu, berkesinambungan dan saling terkait.:

إن مذهبي في كل ما أورده أني لا أقصد لفظة بعينها دون غيرها- مما يدل على معناها- إلا
لمعنى...³⁵

“Sesungguhnya madzhabku, dalam setiap penjelasan yang aku uraikan, aku tidak menghendaki satu kata berdiri sendiri tanpa kata lain yang menjelaskan maksudnya kecuali untuk suatu tujuan”.

Begitulah seharusnya seorang ilmuwan memahami cara berpikir seseorang, komperhensif dan menyeluruh, tidak terburu-buru dan gegabah,

³³ William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid, (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 270-275

³⁴ Makalah yang disampaikan Abū 'Ulā al-'Afīfi tentang kitab *Futūhāt al-Makkiyah*, 165

³⁵ Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol.1, 391

tidak pula parsial dan sepotong-sepotong. Mengambil potongan yang disukainya dan membuang poongan lain yang tidak sesuai dengan selera.

Maka, sejenak kita tundukan hati dan pikiran, jangan biarkan ego dan kesombongan menguasai diri. Mari kita biarkan Ibn ‘Arabī berbicara tentang agama, syariat, dirinya dan pemahamannya sendiri. Beliau menuturkan:

لا ينبغي أن يجعل في العقائد إلا ما يقطع به, إن كان من النقل فما ثبت بالتواتر, وإن كان من العقل فما ثبت بالليل العقلي, ما يقدح فيه نص متواتر, فإن قدح فيه نص متواتر لا يمكن الجمع بينهما, اعتقد النص وترك الدليل...³⁶

“Bahwa akidah dijelaskan melalui dalil pasti, bila berasal dari *naql* (al-Qur’an dan hadits mutawatir), atau akal maka harus dipastikan melalui dalil akal dengan catatan selama tidak bertentangan dengan nash yang mutawatir. Apabila terjadi pertentangan yang tidak dapat di padukan (*jam’u*) antara keduanya, maka yang diyakini adalah *naṣ* dan dalil akal ditinggalkan”.

Hal itu karena syariat merupakan:

أن الشريعة هي المحجة البيضاء, محجة السعداء, وطريق السعادة, من مشى عليها نجا, ومن تركها هلك.³⁷

“Sesungguhnya syariat adalah jalan lurus, jalan mereka yang bahagia, jalan keselamatan, siapa yang berjalan di atasnya akan selamat, dan siapa yang menjauhinya akan celaka”.

Syariat itulah jalan menuju keselamatan. Yang ditegaskan Ibn ‘Arabī bahwa ia adalah syariat yang digariskan Allah melalui Rasul-Nya.

ولا طريق لنا إلى الله إلا ما شرعه, فمن قال بأن ثم طريقا إلى الله خلاف ما شرع فقوله زور...³⁸

“Tidak ada jalan manapun menuju Allah kecuali jalan yang digariskan-Nya. Siapapun yang mengatakan ada jalan lain menuju Allah, berbeda dengan yang digariskan-Nya, maka ucapannya dusta...”

Syariat itu merupakan satu-satunya jalan menuju Allah. Bukan dari banyak jalan, bukan pula dari banyak ajaran. Apalagi dari banyak ajaran satu tujuan. Namun banyak ajaran yang berasal dari para nabi, bukan ajaran yang dibuat oleh selera masing-masing kepala. Bukan pula banyak agama satu Tuhan, namun dari banyak agama yang diridhai hanyalah satu Islam. Itu hanya bagi mereka yang beriman kepada Allah yang berfirman:

QS. Ali Imrān (19)

³⁶Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah*, vol.1, 465

³⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah*, vol.1, 69

³⁸ Ibn ‘Arabī, *Futūḥāt al-Makkiyah*, vol.2, 366

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ

“*sesungguhnya agama disisi Allah hanyalah Islam*”

QS. Ali Imrān (85)

وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ

“Dan siapa yang mencari agama selain Islam, maka tidak akan diterima darinya, dan di akhirat ia termasuk golongan mereka yang merugi”. Dan QS. Ali Imrān (67) yang menegaskan bahwa bapak para nabi (*Abū al-anbiyā*), Ibrahim adalah muslim, bukan Yahudi, bukan pula Kristen.

مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ

الْمُشْرِكِينَ

“Ibrahim bukan seorang Yahudi dan bukan (pula) seorang Nasrani, akan tetapi dia adalah seorang yang lurus lagi muslim dan sekali-kali dia tidak termasuk golongan orang-orang musyrik”.

Karena yang diterima Allah menurut Ibn ‘Arabī, hanya satu yaitu syariat Islam. Klaim bahwa ada banyak jalan menuju Tuhan, adalah ungkapan dusta.

Syariat nabi Muhammad saw. yang diperintahkan Allah untuk diikuti.

(لقد كان في رسول الله أسوة حسنة) ففتح وندبنا إلى التأسى به صلى الله عليه وسلم, وقال

(فاتبعوني يحببكم الله) وهذا من اتباعه والتأسى به.³⁹

“Sungguh telah terdapat dalam diri Rasulullah suri teladan yang baik, maka Allah membuka dan menganjurkan kita untuk mengikuti Rasulullah saw. dan berfirman (Ikutilah aku –rasul- maka Allah akan mencinta kalian semua”.

Setelah Ibn ‘Arabī menjelaskan secara tegas posisinya tentang agama dan menolak keras klaim pluralisme yang dituduhkan, masih tersisa pertanyaan tentang maksud agama cinta dalam gubahan syair di atas. Abd Wahhāb al-Sha’rānī menjelaskan: Yang dimaksudkan Ibn ‘Arabī pada redaksi di atas bukanlah pembenar terhadap semua agama (pluralisme), namun ia ingin menjelaskan bahwa saat dia berada pada tahapan alam persaksian hati (*al-Shuhūd al-Qalbī*) menyaksikan bahwa Allah adalah Pencipta segala semua yang ada, Dia mengetahui segala keyakinan yang dianut manusia, dan setiap keyakinan ini tidak terlepas dari ilmu dan menyimpang dari keinginan Allah swt. Maka Ibn ‘Arabī mencintai semua

³⁹ Ibn ‘Arabī, *al-Tadbīrāt al-Ilāhiyyāt*, 145

makhluk Allah sebagai makhluk-Nya, karena mereka juga mencintai Allah. Dan baginya tidak ada halangan menjadikan cinta sebagai perantara mendekatkan diri kepada Allah.⁴⁰

Perlu dibedakan antara posisi Ibn ‘Arabī saat mengalami *al-Shuhūd al-Qalbī* seperti di atas, dan posisi beliau saat dalam kondisi biasa. Ibn ‘Arabī hanya mencintai makhluk Allah sebagai makhluk-Nya, bukan membenarkan perilaku menyimpang yang dilakukan mereka. Hal ini jelas terungkap dari penegasannya bahwa Kristen telah kafir saat mengklaim trinitas.⁴¹ Begitupun kritiknya terhadap Yahudi, apalagi kaum penyembah berhala. Karena mereka semua tidak mengikuti ajaran Rasul saw. Padahal syari’at Nabi Muhammad bersifat *nāsikhah* (menghapus) syariat terdahulu. Sambil mengutip hadits: *Law kāna Musa hayyan la mā wasi’ahū illā al-Itbia’i*.⁴²

Ibn ‘Arabī dan *Wihdat al-Wujūd*

Tentang *wihdat al-wujūd* yang populer dinisbatkan kepada Ibn ‘Arabī, dan karena sikap ini, beliau dianggap telah kafir, sesat oleh sebagian ulama muslim. Untuk menjelaskan semua itu dan memberikan sudut pandang lain tentang sosok beliau, biarkan Ibn ‘Arabī berbicara sendiri tentang tuduhan *ittihād* tersebut.

Ibn ‘Arabī mengkritik paham *hulūl* (Allah bersemayam dalam diri makhluk) dan *ittihād* (bersatunya pencipta dan ciptan-Nya). Ia sampaikan:

من قال بالحلول فهو معلول, وهو مرض لا دواء لدائه, ولا طبيب يسعى في شفائه.⁴³

“Siapa pun yang mengklaim *hulūl*, maka ia sedang sakit. *Hulūl* adalah penyakit yang tidak dapat diobati, dan tidak ada dokter yang mau mengobatinya”.

وما قال بالإتحاد إلا أهل الإلحاد.⁴⁴

“Dan tiada yang mengklaim *ittihād/wihdat al-wujūd* kecuali ia telah kafir”.

Kemudian dia tegaskan melalui syairnya:

بأنه بالإله الواحد اتحدا ودع مقالة قوم قال عالمهم

⁴⁰ Al-Sha’rānī, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tarjamah Ibn ‘Arabī, juz. 2, t.t.p, 177

⁴¹ Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī, *al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān ‘Aqāid al-Akābir*, t.tp, 28/36

⁴² Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, bab 36: *fī ma’rifati ‘Isāwiyīn wa aqṭabihim wa uṣūlihim...*

⁴³ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol .4, 379

⁴⁴ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol.4, 372

الإِتِّحَادُ مَحَالٌ لَا يَقُولُ بِهِ إِلَّا جَهْلُولٌ بِهِ عَنْ عَقْلِهِ شَرْدًا^{٤٥}.

Artinya:

Tinggalkan ucapan pemuka kaum

Bahwa ia telah bersatu dengan Tuhannya

Ittihād tidak mungkin diucapkan

kecuali oleh mereka yang bodoh dengan akal terlepas

Bagi Ibn ‘Arabī, sebagaimana Tuhan tidak mungkin menjadi hamba, begitupun sebaliknya. Karena Tuhan dengan Dzāt-Nya adalah Tuhan. Hamba tidak boleh bersifat seperti Tuhan, kebersatuan tersebut tidak mungkin terjadi pada sifat hakiki antara keduanya.

فكَمَا لَا يَكُونُ الرَّبُّ عَبْدًا، كَذَلِكَ لَا يَكُونُ الْعَبْدُ رَبًّا، لِأَنَّهُ لِنَفْسِهِ هُوَ عَبْدٌ، كَمَا أَنَّ الرَّبَّ لِدَاثِهِ هُوَ رَبٌّ، فَلَا يَتَصَفَّ الْعَبْدُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْحَقِّ بِالْمَعْنَى الَّذِي يَتَصَفَّ بِهَا الْحَقُّ، وَلَا الْحَقُّ يَتَصَفَّ بِمَا هُوَ حَقِيقَةٌ لِلْعَبْدِ...^{٤٦}

“Sebagaimana Tuhan tidak mungkin menjadi hamba, begitupun sebaliknya hamba tidak bisa menjadi Tuhan, karena diri hamba adalah hamba, sedangkan Tuhan dengan Dzāt-Nya adalah Tuhan. Maka tidak mungkin hamba mempunyai sifat yang sama seperti Tuhan sebagaimana sifat Tuhan, begitu pula Tuhan, tidak mungkin memiliki sifat yang menjadi hakikat hamba”.

Ibn ‘Arabī menjelaskan bahwa setiap dua hal yang kontradiktif, sebarangpun perbedaannya, pasti ada unsur penyatu (*jāmi’*) yang mempersatukannya, kecuali hamba dan Tuhan. Karena keduanya memang amat sangat berbeda.

كُلُّ الضَّدِّيْنِ وَإِنْ تَقَابَلَا أَوْ مُخْتَلِفِيْنَ فِي الْعَالَمِ، فَلَا بَدَّ مِنْ جَامِعٍ يَجْتَمَعَانِ فِيهِ، إِلَّا عَبْدٌ وَالرَّبُّ، فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ لَا يَجْتَمِعُ مَعَ الْآخَرِ فِي أَمْرٍ مَا مِنْ الْأُمُورِ جَمَلَةٌ وَاحِدَةٌ، فَالْعَبْدُ مِنْ لَا يَكُونُ فِيهِ مِنَ الرَّبِّيَّةِ وَجْهٌ، وَالرَّبُّ مِنْ لَا يَكُونُ فِيهِ مِنَ الْعَبُودِيَّةِ وَجْهٌ.^{٤٧}

“Setiap dua hal di alam raya ini yang kontradiktif seberapa jauh pertentangan dan perbedaannya, maka pasti punya unsur penyatu yang dapat menyatukan keduanya, kecuali hamba dan Tuhan. Sebab keduanya tidak mungkin bersatu dalam perkara apapun. Hamba adalah ia yang tidak punya sisi apapun dalam unsur ketuhanan, begitupun Tuhan adalah Ia tidak mempunyai unsur hamba”.

⁴⁵ Ibn ‘Arabī, *Dīwān al-Shaikh al-Akbar*, 441

⁴⁶ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol.1, 366

⁴⁷ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol.1,371

Disisi lain, Ibn ‘Arabī menuturkan bahwa kemungkinan *Ittihād* hanya pada dimensi ‘*adad* (bilangan) dan *ṭabī’ah* (alam). Kebersatuan tersebut bukan *ittihād* mutlak, melebur, namun ada satu sisi di mana hamba dan Allah dianggap satu kerana berasal dari Yang Satu. Misalnya bahwa sifat-sifat manusia berasal dari sifat ketuhanan (*man’ūnatu al-rubūbiyyah*).⁴⁸ *Ittihād* yang dimaksudkan adalah dari satu sisi, kesamaan terbatas, bukan mutlak. Karena keterbatasan itulah, kesamaan dalam sisi tersebut tidak dapat menyatukan atau memadukan antara keduanya. Tuhan pada Dzat-Nya adalah Tuhan, dan hamba tetaplah dirinya menjadi hamba.

Kebersatuan antara hamba dan Tuhan bagi Ibn ‘Arabī adalah sebuah kondisi di mana hamba melihat semua realitas berasal dari Tuhan Yang Satu. Dan hal tersebut hanya berada pada ranah ‘*adad* dan *ṭabī’ah* bukan dalam hakikat.

الإِتِّحَادُ تَصْيِيرُ الذَّاتَيْنِ ذَاتًا وَاحِدَةً، إِمَّا عَبْدٌ وَإِمَّا رَبٌّ، وَلَا يَكُونُ إِلَّا فِي الْعَدَدِ وَفِي الطَّبِيعَةِ، وَهُوَ حَالٌ.⁴⁹

Seperti bersatunya 1+1, bilangan ini tetaplah terbentuk dari dua bilangan, yaitu 1 dan 1. Kedua adalah menyatu membentuk bilangan (*fainnahū wāhidan*), keduanya satu namun di dua posisi (*fainnahū al-wāhid fī martabataini*) Contoh di alam raya, seperti bersatunya oksigen dan hidrogen yang membentuk air.⁵⁰

Sebagaimana juga dijelaskan QS. al-Anfāl (17).⁵¹ Pada ayat itu, jika dikatakan bahwa yang melempar adalah Nabi Muhammad, itu benar, pun juga jika disebut bahwa yang melempar adalah Allah juga benar. *Ittihād* pada lafadz *al-ramyu*, bahwa Allah dan nabi Muhammad yang melakukannya adalah sah dinisbatkan kepada Nabi Muhammad dan Allah swt.⁵² Persatuan dalam kata *al-ramyu* saja, bahwa Allah yang melakukannya dan begitupun Nabi. Namun kuasa Allah yang menggerakkan Nabi, otoritas Allah yang menciptakan segalanya.

Wihdāt al-wujūd dalam pandangan kaum sufi berbeda dengan pandangan Barat dan Kristen. Karena kaum sufi membedakan antara Allah

⁴⁸ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol.1,41

⁴⁹ Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah*, vol. 2, 130

⁵⁰ Mahmūd al-Gharrāb, *al-Raddu ‘alā Ibn Taimiyah, min Kalām al-Shaikh al-Akbar*, 104

⁵¹ Allah berfirman QS. al-Anfāl (17):

وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى

Ayat ini turun berkaitan dengan lemparan kemenangan Nabi pada perang Badr yang menjelaskan otoritas kuasa Allah Yang Esa, tiada yang lain. Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Dār al-Thaibah li al-Nashr wa al-Tauzī’, vol.4, hlm. 31

⁵² Ibn Kathīr, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, vol.4,(Dār al-Thaibah li al-Nashr wa al-Tauzī’), 109

dan alam. Mereka melihat bahwa alam yang tampak ini tidak mempunyai wujud secara hakiki, karena wujud hakiki hanya milik Allah, maka Allah bukanlah alam dan alam bukan Allah.⁵³

Maksud ungkapan Ibn 'Arabī dengan :

فيحمدني وأحمده
ويعبدني وأعبده

Artinya:

Maka ia memujiku

Sebab aku memuja-Nya

Dan Dia memperkenankan permintaanku (melayaniku)⁵⁴. Karena aku menyembah-Nya adalah bahwa Allah memberikannya pujian karena ia telah memujinya, dan memperkenankan (*al-tā'ah*) permintaannya karena ia telah menyembah-Nya.⁵⁵ Bukan berarti Ibn 'Arabī menempatkan Allah dan dirinya sama secara mutlak, namun sama dalam kata “*yahmadu*” dan “*ya'budu*” pada posisinya masing-masing, posisi “*yahmadu*” dan “*ya'budu*” bagi hamba dan posisi “*yahmadu*” dan “*ya'budu*” bagi Tuhan Sang Pencipta.

Ilustrasi lain yang dikemukakan Ibn 'Arabī untuk menjelaskan konsep *ittihād*-nya ini adalah tentang puasa dan pahalanya. Melalui gubahan syair:

إذا صحت عزائمنا
ففي الأسرار نتحد

Artinya:

Jika niat kesungguhan kita adalah benar maka di alam rahasia kami akan bersatu.

العزيمة النية، والنية شرط في الصوم، فنحن في الصوم مع الحق، كما قالت بلقيس في عرشها (كأنه هو) قال تعالى الصوم لي لا لك، هذا معنى قولنا:

إذا صحت عزائمنا
ففي الأسرار نتحد

فإذا قلت: الصائم هو الإنسان صدقت، وإن قلت: الصوم لله لا للإنسان صدقت، ولا معنى للإيجاد إلا صحة

النسبة لكل واحد من المتحددين، مع تمييز كل واحد عن الآخر في عين الإتحاد، فهو هو وما هو هو.⁵⁶

⁵³ Ṭāhā Abd al-Bāqī Surūr, *A'lām al-Taṣawuf al-Islamī*, vol. 1,85

⁵⁴ Kata “*ya'budu*” digunakan dalam konteks bahwa Allah “melayani” keinginan Ibn 'Arabī setelah ia menyembah Allah swt.

⁵⁵ Abd al-Hafiz, *A'lām al-'Arab: al-Shaikh al-Akbar, Muhyiddīn Ibn 'Arabī, Sulṭān al-'Arifīn*, (Kairo: Hay-ah al-Mishriyah li al-Kitab, 1986M),161

⁵⁶ Ibn 'Arabī, *Futūhāt al-Makkiyah...*, vol. 1, 496

Artinya: ‘azimah adalah niat yang merupakan syarat sahnya puasa. Maka sebenarnya dalam puasa kita bersama Allah (*al-Haq*), sebagaimana ungkapan Bilqis tentang singgasananya: Sepertinya ia memang singgasanaku. Allah berfirman: puasa adalah punyaku bukan punya kamu, inilah maksud dari gubahan sya’ir di atas.

Maka, benar jika engkau berkata: yang berpuasa adalah manusia. Pun juga benar jika engkau berkata bahwa puasa adalah milik Allah bukan manusia. Jadi maksud *ittihād* di sini hanyalah keabsahan penisbatan terhadap keduanya, disertai pembedaan antara satu dengan lainnya dalam hakikat persatuan (*‘ain al-ittihād*), manusia –dalam penisbatan tersebut– sama dengan Dia, namun di satu sisi manusia-pada hakikatnya (*‘ain al-ittihād*) bukanlah Dia.

Bahwa saat niat puasa menjadi sah, maka pahalanya akan diberikan oleh Allah. Dalam puasa, *al-Sāim* sedang bersama Allah. Jika dikatakan bahwa manusia yang berpuasa, adalah benar, dan ungkapan bahwa puasa adalah milik Allah bukan manusia, pun juga benar. Tidak ada penghalang antara keduanya, dan penisbatan menjadi sah, namun tetap disertai pemisahan antara keduanya pada esensi *ittihād*, Allah tetaplah Allah dan begitupun hamba.

Penjelasan Ibn ‘Arabī di atas sangat filosofis, maka diperlukan kejelian dan ketelitian dalam memahami dan mencernanya. Apalagi tegas di sebutkan Ibn ‘Arabī sendiri bahwa pandangannya tidak berdiri hanya pada satu kata, ia terikat dan terkait dengan kata-kata lain yang disampaikannya. Saat di awal, tegas disampaikan bahwa Tuhan dan hamba tidak akan dan tidak mungkin bersatu, paham *hulūl* dan *ittihād* jelas menyimpang dari ajaran Allah dan petunjuk Rasul mulia, tentu tidak mungkin Ibn ‘Arabī pada kesempatan lain mengingkari pandangan sebelumnya.

Maka istilah “*ittihād*” kedua yang digunakan Ibn ‘Arabī tentu tidak sama dengan “*ittihad*” pertama yang dikritiknya, begitu seterusnya, karena penulis masih menyakini bahwa Ibn ‘Arabī merupakan tokoh shufi besar yang menjadi rujukan tasawuf dalam dunia Islam secara umum.

Tapi, betapapun deskripsi Ibn ‘Arabī tentang *ittihād* yang jelas dan lugas, kata tersebut bagi sebagian dan mungkin banyak kalangan masih dianggap sangat kontroversial. Banyak kalangan menerjemahkan *ittihād* dimaksud dengan *wihdāt al-wujūd*, padahal Ibn ‘Arabī tidak pernah menyebutkan istilah ini.

Maka tetap saja *wihdāt al-wujūd* dalam pengertian luasnya masih dianggap kebersatuan antara Tuhan dan makhluk-Nya secara mutlak. Untuk alasan itulah, Sa’id Ramaḍān al-Būṭī menolak *wihdāt al-wujūd* dan menggantinya dengan konsep *wihdāt al-Shuhūd*. Yaitu kondisi dimana

makhluk melihat realitas wujud berasal dari satu entitas yaitu Allah swt. Ia ilustrasikan seperti saat manusia melihat keindahan taman, keharuman bunga yang mekar, aneka ragam tanaman yang ada di dalamnya, ia senantiasa mengingat, tidak melupakan Penciptanya yang pastinya lebih indah dari itu semua.⁵⁷

Tuduhan lain tentang paham trinitas yang dianut oleh Ibn ‘Arabī seperti disampaikan Miguel Asin Palacios (*El Islam Cristianizado*, 1931) yang dikuatkan Abū al-‘Ulā al-‘Afīfī⁵⁸ tentang paham trinitas (*tathlīth*) telah dibahas tuntas oleh al-Sha’rānī dalam “*al-Yāqit wa al-Jawāhir*”, dan kaitan konsep *tathlīth* tersebut dengan terciptanya alam raya (*al-khalq wa al-intāj*).

Bahwa Ibn ‘Arabī memaksudkan konsep *tathlīth*-nya untuk menjelaskan betapa Esanya Allah yang selalu berada dan bersama makhluk-Nya dalam keesan-Nya. Seperti persaksian Ibn ‘Arabī sendiri:

ما كفر القائل بالثلاثة, وإنما كفر بقوله أن الله ثالث ثلاثة, فلو قال ثالث اثنين لأصاب الحق... ما ظنك بالثنين الله ثالثهما يريد أن الله عز وجل حافظهما يعني في الغار في زمان هجرة الدار⁵⁹.

“Bahwa seorang tidak kafir karena mengucapkan *al-Thalāthah*⁶⁰, namun ia kafir karena mengucapkan Allah bersatu dalam tiga. Seandainya ia berkata Allah yang ketiga dari dua⁶¹, maka tentu ucapannya tepat. Apa pendapatmu tentang dua orang dan Allah adalah yang ketiga⁶², maksudnya Allah menjaga keduanya di dalam gua, pada masa hijrah”.

Bagaimanapun, dalam menganalisa setiap karya Ibn ‘Arabī diperlukan tindakan selektif dan teliti. Karena kitab Ibn ‘Arabī banyak dimanipulasi oleh pihak yang tidak bertanggung jawab.

وكم صحف الكتاب قولاً وحرفوا
وجائوا بشيء لم يرده المؤلف

⁵⁷ Al-Būṭī, *Hādihā Wālidī: Al-Qiṣṣah al-Kāmilah li Hayāt al-Shaikh Mullā Ramaḍān min Wilādatihī Ilā Wafātihī*, Beirut: Dār Al-Fikr, 1995), 100

⁵⁸ Abu al-‘Ulā al-‘Afīfī, *Nazariyāt al-Islāmiyyīn fī al-Kalimah*, 68-69

⁵⁹ Abd al-Wahhāb al-Sha’rānī, *al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān ‘Aqāid al-Akābir*, 28/ 36

⁶⁰ Mengucapkan Allah adalah yang ketiga dari dua orang.

⁶¹ Senada dengan pernyataan ini adalah firman Allah pada QS: al-Mujādilah (7):

مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا

Artinya: Tiada pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah keempatnya. dan tiada (pembicaraan antara) lima orang, melainkan Dia-lah keenamnya. dan tiada (pula) pembicaraan antara jumlah yang kurang dari itu atau lebih banyak, melainkan Dia berada bersama mereka di manapun mereka berada.

⁶² Sabda Rasul saw. kepada Abū Bakar, menenangkan dan meyakinkannya:

مَا ظَنَّاكَ يَا ثَنَيْنِ اللَّهُ ثَالِثُهُمَا

Hadis riwayat al-Bukhārī, *Ṣaḥīh al-Bukhārī*, bab *Qauluhū Thāniya Ithnaini Idhhumā fī al-Ghār*, hadis no. 4295

Epilog

a. Kesimpulan

Dari uraian panjang di atas dapat disimpulkan bahwa:

1. Epistemologi Ibn ‘Arabī menempatkan wahyu *al-nuṣūṣ al-mutawatirah* sebagai barometer dan penyeleksi kebenaran yang diterima oleh akal dan panca indera
2. Bagi Ibn ‘Arabī, mausia dapat mengetahui kebenaran.
3. Klaim pluralisme, perenialisme, *transenden unity of religions* yang disampaikan Chittick, Schuon, Husein Naṣr, Naṣr Hāmid Abū Zaīd tidak kuat dan terbantahkan.
4. Klaim tersebut bersifat parsial karena hanya berdasar pada satu syair Ibn ‘Arabī pada “*Tarjumān al-Ashwāq*” seraya mengabaikan pandangan Ibn ‘Arabī di karyanya yang lain.
5. Ibn ‘Arabī menolak pluralisme dan *wihdāt al-wujūd* mutlak. Ittihād yang dimaksudkan Ibn ‘Arabī adalah *ittihād* parsial.
6. Ibn ‘Arabī dalam akidah mengikuti *naṣ*, tuntunan dan arahan dari Allah, dan Syariat Nabi Muhammad. Jika bertentangan dengan *naṣ* tersebut, maka yang diambil adalah *naṣ*.
7. Untuk alasan menghilangkan kontroversi dan mencegah kesalahpahaman, maka istilah *wihdāt al-wujūd* tidak lagi digunakan di masyarakat luas, dan diganti dengan *wihdāt al-shuhūd*.

b. Saran

Berdasarkan hasil penelitian di atas, maka disarankan hal-hal berikut ini:

1. Bagi kritikus tasawuf untuk kembali membaca, menelaah dan menganalisa hakikat tasawuf, karena epistemologi sufi dibangun berdasarkan al-Qur’an dan hadis Nabi. Dalam kajiannya, Nabi Muhammad disebut *insān kāmil* yang harus diteladani.
2. Klaim tentang Ibn ‘Arabī yang kontroversi, perlu segera dicabut dan dibaca ulang. Karena Ibn ‘Arabī begitu menekankan pentingnya mengikuti Allah, sunnah Rasul saw. Kontroversi ekstrem kanan yang mencela dan mengkafirkan Ibn ‘Arabī karena dianggap pencetus *wihdāt al-wujūd* dan lainnya, serta klaim ekstrem kiri yang menempatkan sebagai pembangun agama baru bernama cinta, perennial dan pluralis, pengusung paham *transenden unity of religions*. Karena Ibn ‘Arabī, Tasawuf dan para ulamanya jauh dari itu semua.

Daftar Pustaka

- Adi, Rianto, *Metodologi Penelitian Sosial dan Hukum*, Jakarta: Granit, 2004
- Agama, Departemen. *Al-Qur’an dan Terjemahannya*, Bandung: CV Penerbit J-ART, 2004.
- ‘Arabī, Ibn. *Rasāil Ibn ‘Arabī: Sharh Mabḍai al-Ṭāfān wa Rasāil Ukhrā*, Abū Dabi: Majma’ al-Thaqāfi, 1998 M. , *Al-Dhakhāir al-A’laq fī Sharh Tarjumān al-Ashwāq*, Kairo, t.tp
- al-Ghazali, Abu Hamid, *Futūḥāt al-Makkiyah*, ed. Osman Yahia, Kairo: Al-Ha’at al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1997 M.
- , *Ayyuhā al-Walad*, tahqīq: Jamīl Ibrāhim Habīb, www.ghali.org, t.t.
- Arif, Syamsuddin, *Orientalis dan Diabolisme Pemikiran*, Jakarta: Gema Insani, 2008 M.
- Al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Pustaka Dār Al-Khair, 1996.
- Al-Buḥārī, Sa’īd Ramaḍān, *Hādḥā Wālidī: Al-Qiṣṣah al-Kāmilah li Hayāt al-Shaikh Mullā Ramaḍān min Wilādatihī Ilā Wafātihī*, Beirut: Dār al-Fikr, 1995 M.
- , *Kubrā al-Yaqīniyyāt al-Kauniyah: Wujūd al-Khāliq wa Wazīfāt al-Maklūq*, Damaskus: Dār al-Fikr, 1997 M.
- Chtittick C. William, *Dunia Imajinal Ibn ‘Arabī: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, terj. Ahmad Syahid, Surabaya: Risalah Gusti, 2001 M.
- Hafidz, Abdul, *A’lām al-‘Arab: al-Sycikh al-Akbar, Muhyiddin Ibn ‘Arabī, Sulthān al-‘Arifīn*, Mesir; Hay-ah al-Mihriyah li al-Kitab, 1986 M.
- Al-Hefni, Abdul Mun’im, *al-Mausu’ah al-Shufiyyah*, Kairo: Dar al-Rasyad, 1992 M.
- Husaini, Adian, *Tinjauan Historis: Konflik Yahudi-Kristen-Islam*, Jakarta: Gema Insani Press, 2004 M
- Kathīr Ibn, *Tafsīr al-Qur’ān al-‘Azīm*, Dār al-Ṭaybah, 1422 H.
- Kunto, Ari dan Suharsimi, *Prosedur Penelitian; Suatu Pendekatan Praktek*, cet. ke-10, Jakarta: PT Rineka Cipta, 1996.
- Miguel Asin Palacios, terj. Abdurrahman al-Badawi, *Ibn ‘Arabī: Hayatuhu wa Madzhabahu*, Makatabah Injilo al-Mishriyah, 1965 M.
- Nashr Hamid, Abu Zaid, *Hakadza Takallama Ibn ‘Arabī*, Mesir: al-Hay-ah al-Mishriyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2002 M
- Al-Qurṭūbī, *Al-Jāmi’ li Ahkām al-Qur’ān*, Riyāḍ: Dār al-‘Alam al-Kutub, 1423 H.
- Al-Sha’rānī, Abd al-Wahhāb, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā, Tarjamah Ibn ‘Arabī*, Dār al-Ṣadr, 2003 M.

- al-Yawāqit wa al-Jawāhir fī Bayān ‘Aqāid al-Akābir*, Dār al-Şadr, 2003 M.
S. Sumatri, Juju, *Filsafat Ilmu: Sebuah Pengantar Populer*, Jakarta; Pustaka Sinar Harapan, 1988.
Sudatro, *Metode Penelitian Filsafat*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
Yūsuf, Muhammad ‘Ali Haj. *Shams al-Maghrib: Sīrat Shaīkh al-Akbar Ibn ‘Arabī wa Madhhabuhū*, Suriyah, Halb ‘Āşimah li al-Thaqāfah al-Ilmiyah, 2006 M/ 1427 H.