

IBN ‘ARABĪ DAN DOKTRIN WAḤDAT AL-WUJŪD

Haeruman Rusandi*

ABSTRAK

Di antara para tokoh-tokoh sufi yang tersohor, yakni tokoh sufi yang bernama Ibn ‘Arabī, dalam jajaran tokoh sufi, nama Ibn ‘Arabī selalu disebut-sebut sebagai tokoh kontroversial. Popularitas Ibnu ‘Arabī sebagai sosok sufi ini karena pandangannya yang sama sekali berbeda dengan kebanyakan tokoh agama sezamannya, apalagi kalau dibandingkan dengan pandangan ahli syariat. Doktrinnya tentang *wahdat al-wujūd* oleh sebagian orang juga dianggap sebagai *panteistik* bahkan dianggap kafir dan sesat. Ada dugaan kuat bahwa pemikiran dan perenungan *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabī ini dipengaruhi oleh mistik India dalam doktrin “Brahmana” dan teori emanasi Plotinus yang *panteistik*. Juga ada yang menyebutnya bersumber dari paham stoisme, filonisme, neoplatonisme, Ismailiyyat dan meditasi-meditasi gnostik al-Hallāj. Tetapi, sejauhmana ide-ide itu begitu berpengaruh terhadap diri Ibn ‘Arabī ataukah ia memiliki formulasi sendiri inilah yang perlu kita lihat. Tulisan ini bermaksud membahas doktrin *wahdat al-wujūd* Ibnu ‘Arabī itu.

Kata Kunci: *Ibnu ‘Arabī, Wahdat al-Wujūd, Sufi*

* Dosen Tetap STAI Nurul Hakim Kediri Lombok Barat

A. Riwayat Hidup

Nama lengkap Ibn ‘Arabī adalah Abū Bakar Muḥammad ‘Alī Muḥyiddin al-Ḥātīmī al-Thai al-Andalūsī. Ia lahir pada 17 Ramadhan 560/27 Juli 1165 M di Murcia, Spanyol. Gelar Ibn ‘Arabī diberikan oleh orang-orang Abbasiyah, sedang Andalusia Spanyol, ia dikenal dengan Ibn Surawah. Ia dikenal sebagai seorang tokoh sufi sekaligus tokoh filsafat yang sangat produktif. Perenungannya mengenai ontologi dengan pendekatan tasawuf dan filsafat melahirkan konsep *wahdat al-wujūd* yang amat populer di bidang ilmu tasawuf.¹

Masa muda Ibn ‘Arabī banyak dimanfaatkan untuk belajar. Ia banyak mengadakan lawatan ke berbagai dunia Islam bagian Timur: Mesir, Syiria, Turki, Mekah, dan Damaskus hingga wafatnya pada tahun 638 H/1240 M.² Keberhasilannya dalam menegakkan ilmu agama dan kehebatannya di kalangan ahli tasawuf dan filsafat membuatnya terkenal dan memperoleh gelar penghargaan sebagai *Syeikh al-Akbar* dan *Muhyiddin*, guru besar penghidup agama.

Tanda-tanda kecermelangannya sudah tampak di waktu masih kanak-kanak. Di masa ini, dalam umurnya yang ke-8 ia dibawa pindah oleh keluarganya ke Sevilla. Di tempat inilah ia memperoleh pendidikan agamanya: belajar al-Qur’an, al-Hadits serta Fikih. Setelah berumur 30 tahun, ia mulai ke berbagai daerah di Andalusia dan kawasan Islam bagian Barat. Kemudian pada tahun 1194 M, ia pindah ke Tunis untuk belajar tasawuf.³ Di antara gurunya adalah Abu Bakar bin Khallaf, Ibnu Zarkun, Abu Muhammad Abduh Haq al-Ishbilī dan Yusuf bin Khallaf al-Qumī.⁴ Tetapi sebagai pengantar langsung dalam madrasah

¹Muhammad Thabit al-Fandi, *et. al., Dā’irat al-Ma’arif al-Islāmī*, (Kairo: Intisyārāt, 1955), hlm. 343.

²Harun Nasution, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1974), hlm. 87.

³Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978), hlm. 92.

⁴Ramadhan, “Ibnu ‘Arabi Adalah Seorang Mistik” dalam *al-Jami’ah*, 1990, hlm. 32.

tasawufnya yang pertama adalah madrasah Ibnu Musarrah (w. 931 M), kemudian Ibn al-‘Ārif (w. 1141M), Ibnu Barjan (w. 536 H), Ibn Qasi (w. 546 H), dan Abū Madyan (w. 594 H).⁵

Setelah bermukim di Konya, ia kembali ke Damaskus dan di sinilah, pada tahun 1240 M, ia meninggal (*rahimahullāh*) pada umurnya yang ke-75 tahun. Dalam umurnya yang relatif panjang ini ia sempat menulis lebih dari 200 buku. Yang terpenting serta masih ada hingga kini adalah kitab *al-Futuhāt al-Makkiyyah*, sebuah rilasah mistik sangat besar terdiri dari 12 jilid dan *Fushūl al-Hikam* yang konon keseluruhannya diterima dari Nabi lewat mimpinya pada tahun 626 H di Damaskus.⁶

Di wilayah Islam belahan Timur, ajaran Ibn ‘Arabī mendapatkan tempat yang subur. Di wilayah inilah ajaran-ajarannya itu amat berpengaruh bagi teologi dan teosofi atau filsafat. Selama tujuh abad semua generasi angkatan ahli makrifat (gnostik) dan para wali telah sibuk mengkaji karya-karyanya yang istimewa itu. *Fushūl al-Hikam* diajarkan di lingkungan keagamaan tradisional sufi.⁷

Ibn ‘Arabī juga memiliki pengaruh yang kuat di kalangan sufi sesudahnya. Kerena kedudukannya yang tinggi di kalangan mereka, maka ia pun lantas dijuluki sebagai *Syeikh al-Akbar*. Di antara murid-muridnya itu ialah Shadrudin al-Kunyāwī (w. 672 H), Abdul Karīm al-Jilī (w. 832 H) yang juga sama-sama memiliki teori manusia sempurna dalam bukunya *al-Insān al-Kāmil fī Ma‘rifat al-Awākhir wa al-Awāni*. Di Persia juga banyak penyiar sufi yang terpengaruh oleh Ibnu 'Arabī, misalnya Fahrudin al-‘Irāqī (w. 629 H), Al-Kirmānī (w. 698 H), dan Abdurrahman al-Jānī (w. 898 H).

⁵Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah al-Shūfiyyah fī al-Islām*, (Dār al-Fikr al-‘Arabi, tt.), hlm. 94.

⁶Herman Leonard Beck dan N.J.G Kaptein (ed.), *Pandangan Barat terhadap Literatur: Hukum, Filsafat, Teologi, dan Tradisi Mistik Islam*, (Jakarta: INIS, 1988), hlm. 66.

⁷Husein Nashr, *Living Sufism*, (terj. Abdul Hadi WM), (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985), hlm. 112.

Abdul Ghani al-Nasulibi (w. 1143 H) dipandang sebagai murid mutaakhir Ibn 'Arabī serta pensyarahnya yang sangat mengaguminya. Demikian juga Abdul Qadir al-Jazārī (w. 1883 M) dipandang sebagai salah seorang murid yang setia yang memiliki karya *al-Mawqif* sebanyak 3 jilid.⁸

Penyair sufi terbesar Persia, Jalaluddin al-Rumi juga memiliki kontak dengan Ibn 'Arabī melalui Shadrudin al-Kunyāwī. Pasca Rumi, pengarang-pengarang sufi terkenal yang lain, seperti Al-Hallāj, Aziz al-Nasafī dan Sa'aduddin Hamzah meski penganut mazhab Najamuddin Kubra di Asia Tengah juga berhutang budi kepada Ibn 'Arabī.⁹

B. Doktrin *Wahdat al-Wujūd*

Secara harfiah, *wahdat al-wujūd* berarti kesatuan wujud (*unity of existence*). Paham tersebut merupakan pengembangan dari konsep *ḥulūl* yang diperkenalkan oleh al-Hallāj. Menurut al-Hallāj, Allah memiliki dua sifat dasar ketuhanan (yang disebut *lāhūt*) dan sifat dasar kemanusiaan (yang disebut dengan *nāsūt*).¹⁰

Dalam *wahdat al-wujūd*, istilah *nāsūt* kemudian dirubah oleh Ibn 'Arabī menjadi *al-Khalq* (mahluk) dan *lāhūt* menjadi *al-Haq* (Tuhan). *Al-Khalq* dan *al-Haq* adalah dua aspek bagi segala sesuatu. *Al-Khalq* adalah aspek luar (*Zhābir*) dan *al-Haq* adalah aspek dalam (*bāthin*). Kata *al-Khalq* dan *al-Haq* dalam terminologi sufistik merupakan sinonim dari *al-Ardh* dan *al-Jauhar*, *al-Zhābir* dan *al-Bāthin*.¹¹

Menurut doktrin *wahdat al-wujūd* bahwa setiap yang ada atau yang wujud itu memiliki dua aspek, aspek luar yang merupakan *'ardh* atau *kehalq* yang memiliki sifat kemakhlukan dan aspek dalam yang merupakan *jauhar* atau *al-Haq* yang memiliki sifat

⁸al-Taftazani, *Al-Madkhal ilā at-Tashawwuf al-Islāmī*, (terj. Ahmad Rafi' Usman, (Bandung: Pustaka, 1960), hlm. 206.

⁹ Husein Nashr, *Living...*, hlm. 206.

¹⁰Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah...*, hlm. 496.

¹¹Harun Nasution, *Filsafat...*, hlm. 92-93.

ketuhanan. Menurut Ibn 'Arabī, Tuhan (*al-Haq*) adalah Zat yang menampakkan (bertajalli) dalam semua bentuk wujud, menampakkan diri manusia dalam bentuk yang tertinggi. Dari sini lalu mencul pemikirannya mengenai konsep penyatuan, pemusatan dan insan kamil.¹²

Dalam hal ini Abdul Qadir Mahmud juga menyebutkan, bahwa fisafat sufi Ibn 'Arabī dalam *wahdat al-wujūd* melahirkan kosepsi mengenai kesatuan agama (*wahdat al-adyān*) dan insan kamil.¹³

Seperti yang dijelaskan oleh Harun Nasution bahwa menurut Ibn 'Arabī, Allah menjadikan alam ini karena Dia ingin melihat dirinya di luar diri-Nya. Oleh sebab itu, Dia menjadikan alam ini sebagai cermin baginya. Di kala Tuhan melihat diri-Nya, Dia melihat kepada alam, kerana dalam tiap-tiap benda terdapat sifat ketuhanan. Tuhan melihat diri-Nya lalu dari sini timbul paham kesatuan. Yang ada dalam alam ini kelihatannya banyak, tetapi sebenarnya hanya satu. Tidak ubahnya hal ini sebagai orang yang melihat dirinya dari beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap-tiap sermin itu, Dia melihat dirinya nampak banyak, tetapi sebenarnya dirinya hanya satu. Oleh sebab itu, sebagaimana yang dijelaskan dalam *al-Fushūl al-Hikam* bahwa sebetulnya wajah itu hanya satu tetapi jika engkau perbanyak cermin, maka ia menjadi banyak.¹⁴

Jadi, wujud makhluk bergantung kepada wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala berwujud. Sekiranya tidak ada Tuhan, maka tidak akan ada wujud atau tidak akan ada makhluk, karena makhluk itu hanya mempunyai wujud yang bergantung kepada wujudnya Tuhan. Dengan demikian, wujud yang hakiki adalah wujud Tuhan itu sendiri. Semua yang wujud di alam ini adalah materi ('*ardh*) dalam subtansinya (*jauhar*).

¹²Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥat al-Makkiyyah*, (Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, tt.), hlm. 94.

¹³ Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah...*, hlm. 495-497.

¹⁴ Harun Nasution, *Filsafat...*, hlm. 93.

Sebagaimana yang dikutip Harun Nasution, Ibn ‘Arabī mengatakan bahwa makhluk itu berhajat kepada Tuhan (*al-haq*), karena makhluk hanya mempunyai sifat *mumkin* (mungkin ada mungkin tidak ada), maka wujudnya bergantung kepada sesuatu yang lain dan sesuatu yang lain tempat bersandar ini haruslah sesuatu yang pada esensinya mempunyai wujud yang bersifat wajib, berdiri sendiri dan berhajat kepada yang lain dalam wujudnya, bahkan Dialah yang dalam esensinya memberikan wujud bagi yang lain (makhluk). Dengan demikian makhluk itu mempunyai sifat wajib tetapi wajibnya tergantung kepada sesuatu yang lain (Tuhan) dan tidak ada pada dirinya sendiri.¹⁵

Konsep dasar mistik Ibn 'Arabī adalah, bahwa “Hakekat wujud ini adalah satu pada esensinya dan banyak sifat dan maknanya”. Keanekaragaman yang lahir dan yang nampak dari hakekat yang Esa itu disebabkan relasi, nisbah dan pandangan (*i'tibar*). Ia *qadim* lagi *azali*, tidak berubah walaupun bentuk dan citra sebagai laut yang tak bertepi. Wujud yang empiris itu merupakan ombak yang muncul dipermukaannya. Jadi dari segi esensinya, hakekat Esa adalah Tuhan. Dari segi sifat dan kenyataan lahiriyah, ia adalah alam. Karena itu hakekat yang Esa mengandung dalam dirinya hal-hal yang berlawanan: Tuhan dan alam, Esa dan banyak, qadim dan hadis, awal dan akhir, lahir dan bathin. Ini berarti, Tuhan mempunyai dua jenis wujud: wujud hakiki (wujud diri atau zat) dan wujud *idbāfi* (yakni wujud sifat atau kenyataan empiris). Wujud yang terakhir ini merupakan bayangan dari Tuhan dan menjangkau fenomena, dan dengan nama Allah zahir ia memperoleh wujud dirinya.¹⁶

Seandainya Tuhan (*al-Haq*) tidak bertajalli dalam kenyataan makhluk, maka Tuhan tidak memiliki sifat dan nama. Kita mengenal-Nya lantaran asma dan sifat-sifat-Nya yang bertajalli dengan alam ini. Tetapi dualisme Tuhan itu adalah ilusi, karena hukum-hukum alam, penglihatan dan indera tidak kuat

¹⁵*Ibid.* hlm. 94.

¹⁶Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Arraniri*, (Jakarta: Rajawali Press, 1983), hlm. 203.

memahami kesatuan yang unuversal itu, Dualisme Tuhan tidak bisa dipahami kecuali dengan memahami bilangan dan yang banyak.¹⁷

Teori Plotinus “banyak dalam satu” berkembang menjadi keasatuan yang universal dalam arti “satu dalam banyak”. Kemudian dua makna itu (banyak dalam satu dan satu dalam banyak) oleh Ibn 'Arabī dihimpun setelah merubah karakter nasut dan lahut yang terpisah-pisah itu kepada dua simensi bagi hakekat yang satu, sebagaimana ia meluruskan teori emanasi Plotinus tentang akal pertama dan kesepuluh hingga tiada batasnya itu. Emanasi menurut Ibn 'Arabī adalah emanasi bagi hakekat satu dalam bentuk yang berbeda-beda. Inilah apa yang diperoleh dan ia kembangkan dari mazhab Syuhrawardi dari Timur.¹⁸

Jadi, Wujud itu pada hakekatnya adalah satu, yakni wujud yang mutlak yang bertajalli dalam tiga martabat: *martabat ahadiyah*, *martabat wahidiyah*, dan *martabat tajalli syubūdī*.

1. Martabat Ahadiyah

Dalam martabat ini yang disebut *martabat dzātiyah* adalah wujud Allah merupakan Zat yang mutlak lagi *mujarrad*, tidak bernama dan tidak bersifat. Karena itu ia tidak bisa dipahami atau dibayangkan. Ia merupakan yang Esa (the one) dalam filsafat neo-Platonis.

2. Martabat Wahidiyah

Martabat ini disebut juga dengan *tajalli dzāt* atau *faidh al-aqdas* (limpahan yang terkudus), zat yang maujud itu bertajalli melalui sifat dan asma-Nya. Dengan tajalli ini Zat tersebut dinamakan Allah, pengumpul atau pengikat sifat-sifat dan asma-Nya yang Maha sempurna (*al-asmā' al-husnā*). Akan tetapi dua asma tersebut pada satu sisi tidak identik dengan Zat Allah (*'ain dzāt*).

¹⁷Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah...*, hlm. 263.

¹⁸*Ibid.*, hlm. 501.

3. Martabat Tajallī Syuhūdī

Dalam martabat ini (disebut juga limpahan kudus), Allah bertajalli melalui asma dan sifat-sifat-Nya dalam realitas empiris. Dengan kata lain, melalui firman: *Kun, mala a'yan tsābitah*, pola dasar yang dulunya merupakan wujud potensi dalam Zat Ilahi, kini menjadi realitas aktual dalam berbagai citra alam realitas.¹⁹

Dari tiga martabat tajalli tersebut, jelaslah bahwa Allah (*al-Haq*) bisa di hampiri oleh hampir semua orang pada martabat ketiga, yaitu ketika Allah bertajalli *syuhūdī*. Karena dalam martabat ini Allah menjadi realitas aktual dalam berbagai citra alam empiris. Oleh sebab itu, barangkali yang lebih tepat untuk dikatakan adalah bahwa Tuhan itu bertajalli dalam dua martabat, yaitu martabat wahidiah dan martabat syuhudi, sebab dalam martabat (*martabat ahadiyah*) Tuhan tidak bisa dipahami dan dikhayalkan kerana keesaan-Nya sebagai *the one* dalam terminologi neo-Platonisme.

Ibnu 'Arabī juga mengatakan -seperti yang dikutip oleh Abdul Qadir Mahmud- bahwa hakekat yang satu itu mempunyai dua dimensi, yaitu Tuhan (sebagai yang batin dan yang haq) dan makhluk (sebagai yang zahir dan yang dijadikan). Ibn 'Arabī juga tidak berusaha membuat bukti atas wujud yang haq sertya kaesatuan Tuhan dan makhluk, sebab katanya, Tuhan sudah nampak dan terlihat dalam bentuk senua wujud-Nya dan tidakn ada yang dapat lebih dikenal. Adapun kesatuaanya dengan makhluk tidak perlu bukti yang logis, tetapi metode pemahamannya melalui rasa, hati (*dzauq*). Oleh sebab itu, Ibn 'Arabī menunjuk kelemahan rasio dalam memahami dan menangkap hakekat Tuhan itu.²⁰ (Mahmud tt:504).

Yang jelas, kata Mahmud bahwa tidak terdapat pemikiran yang sistematis pada diri Ibnu 'Arabī yang menjelaskan hubungan antara Tuhan dan makhluk, atau yang satu dan

¹⁹Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, hlm. 74-75.

²⁰Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah...*, hlm. 504.

banyak seperti yang diteorikan oleh emanasi Plotinus dan falsafah al-Jillī (w. 805 H) muridnya itu.

Doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabī ini nampak jelas dalam bait syairnya:

“Tuhan adalah makhluk yang diserupakan, tidak ada beda antara keduanya kecuali dalam satu sifat saja, yaitu wajib al wujud”.

Mengenai paham kesatuan (*wahdah*) yang dianut oleh banyak kalangan sufi itu adalah karena memang terdapat hadis qudsi yang menyatakan hal yang serupa. Dalam hadis itu menyatakan:

“Aku (Tuhan) pada mulanya adalah perbendaharaan yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk, lalu melalui Aku mereka mengenal-Ku”.

Hadis ini menjelaskan bahwa semesta ini merupakan penampakan diri dari Tuhan (*tajalliyat al-ilahiyat*), atau perwujudan asma dan sifat-Nya yang terus menerus. Tanpa adanya alam ini, maka asma dan sifat itu akan kehilangan maknanya dan akan tetap senantiasa dalam bentuk citra akali (*shuwarun 'aqliyah*) dalam zat, yang akan tetap dalam perwujudannya yang tidak dikenal oleh siapa pun.²¹

Seperti yang sudah dijelaskan di atas bahwa Tuhan menciptakan kosmos ini sebagai cermin. Akan tetapi realitas kosmos ini berada dalam wujud yang terpecah-pecah. Oleh sebab itu, maka Tuhan lantas menciptakan insan sebagai cerminnya yang sudah dibersihkan sehingga dia dapat memenuhi kehendak Allah itu. Karena itulah Allah juga mengangkat insan sebagai khalifah di bumi yang merupakan wakil dari/perwujudan kehendak-Nya. Dengan demikian, manusia satu-satunya makhluk Tuhan yang paling mampu menerima tajalli-Nya sehingga ia berhak mengemban amanat di muka bumi ini. Namun demikian, yang dimaksud manusia pada

²¹Ahmad Daudy, *Allah dan Manusia...*, hlm. 78.

umumnya, tetapi ia adalah insan kamil, yakni manusia yang telah mencapai tingkat tertinggi dari martabat kemanusiaannya.²²

Ketika Allah berkehendak untuk menciptakan alam ini, maka terciptalah sesuatu yang bernama *al-haba'* (debu). Kemudian, kepada *al-haba'* ini Allah menampakkan cahaya-Nya, maka segala sesuatu yang termasuk *al-haba'* terkena sinar Ilahi itu. Tetapi yang paling banyak memperoleh sinar itu adalah hakekat Muhammad, yang disebut juga sebagai akal. Oleh kerana itu, akal inilah (Muhammad) yang mula-mula terlahir kedlam alam wujud yang akan memimpin alam ini. Dengan demikian, *al-haba'* dan nur Muhammad inilah yang seolah-olah menjadi perantara antara Tuhan dengan alam materi yang kompleks ini.²³

Menurut Titus Burckhardt, sebutan manusia universal (insan kamil) ini mempunyai dua arti: Di satu pihak sebutan itu dikenakan kepada semua manusia yang telah menyadari penyatuan diri atau identitas agung, khususnya para nabi dan orang-orang suci. Di pihak lain, sebutan ini menjadi sintesa yang sekaligus menunjukkan aspek-aspek kedekatan Tuhan dan seluruh totalitas.²⁴

Teori Nur Muhammad Ibn 'Arabī ini senada dengan nous-nya Plotinus yang masuk kedalam agama kristen menjadi logos, kalam atau firman. Dalam pengertian agama Kristen, logos adalah Zat yang setengah atau Tuhan kedua; Arius mengatakan bahwa logos adalah makhluk sulung Tuhan yang etertinggi derajatnya yang datang ke bumi selaku pengajar dan teladan bagi segala makhluk. Sementara Alexander mengatakan, bahwa logos itu adalah Allah. Doktrin Ibn 'Arabī tentang hakekat Muhammad yang mewujudkan diri dalam diri Nabi dan para wali, yang puncaknya adalah Muhammad yang historis itu ada

²²*Ibid.*, hlm. 78-80.

²³Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥat...*, hlm. 266-267.

²⁴Titus Burchardt's, *An Introduction to Sufi Doctrine*, (Kasmiri Bazar, lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1973), hlm. 89-90.

kemiripan dengan teori arius, Oreagenus dan Alewxander. Seperti keyakinan Hinduisme, bahwa alam ini adalah maya, yang sebenarnya ada Brahman yang tinggal tiada duanya. Alam hanyalah penampakan Yang Tunggal itu.²⁵

Tidak kurang dari dua puluh dua terminologi dipakai oleh Ibn 'Arabī untuk memberikan perumusan atas gagasannya itu. Ini dapat dipahami sebagai akibat dari keanekaragaman sumber yang digunakan dan terlebih lagi monisme ontologis-Nya, dimana semua perumusan cenderung menjadi sama. Logos dalam konsep Ibn 'Arabi dapat dipahami dalam tiga cara: yaitu secara ontologis, mistik dan mitos. Secara ontologis, logos yang kekal adalah realitas atas segala realitas, azaa kreatif nasional dari kosmos. Ia meliputi segala ide dan hal. Oleh karena itu ia memiliki eksistensi mutlak. Ia disebut Tuhan alam semesta. Ia merupakan *a'yan tsābitah*, pola dasar dari alam pikiran, lalu ia menyatakan dirinya sebagai kesadaran universal. Kesadaran itu mencapai puncaknya pada manusia sempurna (insan kamil). Logos merupakan epifani Tuhan yang pertama. Secara mistik, logos menyatakan realitas Muhammad itulah sang logos. Ibn 'Arabī menyatakan tentang kekekalan Muhammad sebagai a kosmik karena logos dalam bentuk manusia sempurna merupakan yang paling tepat di antara manifestasi-manifestasi Tuhan. Apakah ini memberikan petunjuk tentang pengaruh fisafat Stoa? Seperti yang dijelaskan bahwa sebagai sumber memang terjalin di dalam perenungan-perenungan itu: Stoaisme, Filonisme, neo-Platonisme, Ismailiyat, metode-metode gnostik al-Hallāj dan sebagainya.²⁶

Memang banyak ahli menilai bahwa doktrin *wahdat al-wujud* Ibn 'Arabī adalah panteistik, monistik dan dualistik. Pemikiran Ibn 'Arabī cenderung mengarah kepada cinta alamiah dan universal, yang mengesampingkan semua perbedaan dan

35. ²⁵Ramadhan, "Ibnu 'Arabi Adalah Seorang Mistik" dalam *al-Jami'ah*, 1990, hlm.

²⁶Herman Leonard Beck dan N.J.G Kaptein (ed.), *Pandangan Barat...*, hlm. 66.

pemastian serta memaklumkan “monisme-eksistensial” dari para penerusnya yang berhati-hati.²⁷

Tetapi, benarkah Ibn 'Arabī terpengaruh oleh ide-ide para pakar mistik maupun filosof pendahulunya? Memang, sulit untuk secara tegas menyatakan begitu. Tetapi yang jelas - terlepas dari terpengaruh dan tidak- teori ontologi Ibn 'Arabī mirip dengan teori emanasi Plotinus, yaitu yang menyatakan, bahwa tidak ada makhluk dalam arti dijadikan dari tidak ada, maka mustahil -menurut Ibn 'Arabī- ada wujud yang diwujudkan dari tiada yang murni itu. Menurutnya, asal setiap yang wujud dan sebab bagi setiap yang wujud adalah pancaran Tuhan yang tiada paripurnanya, Ia adalah yang dipahami atas nama makhluk/kejadian baru. Ibnu 'Arabī mendasarkan pemahamannya pada al-Qur'an surah Qāf: 15:

“Adakah Kami lemah menjadikan yang mula-mula? (Tentu tidak). Tetapi mereka dalam keraguan tentang kejadian yang baru”.

Ketika Ibn 'Arabī mengatakan bahwa “tidak ada makhluk yang dijadikan dari tiada” ini, maka sangat bertolak belakang dengan pendapat para teolog (Mutakallimin) yang mengatakan, bahwa “alam dijadikan dari tiada” (*creatio ex-nihilo*), dan sangat boleh jika ia terpengaruh oleh pemikiran Ibn Rusyd yang mengatakan, bahwa “alam ini dijadikan dari sesuatu yang telah ada” berdasarkan firman Allah surat Hūd: 8:

“Dan Dialah yang telah menciptakan langit dan bumi dalam enam hari dan tahta-Nya (pada waktu itu) berada diatas air, agar Ia uji siapa di antara kami yang lebih baik amalnya.”

Dalam surat Hāmīm: 11 dijelaskan:

“Kemudian Ia pun naik ke langit sewaktu Ia masih merupakan uap”.

²⁷Abdul Qadir Mahmud, *Al-Falsafah...*, hlm. 507.

Ayat-ayat tersebut menjelaskan bahwa sebelum adanya wujud langit dan bumi telah ada wujud yang lain, yaitu air dan asap.²⁸

Dari beberapa keterangan di atas maka disebutkan bahwa pemikiran ontologis Ibn 'Arabī ada simbiosisnya dengan Filsafat Ibnu Rusyd, dan dalam pemikiran kesatuan wujud (*unity existence*) dan simbiosisnya dengan mistik al-Hallāj. Oleh sebab itu niscayalah jika disebut sebagai “filosof yang sufi” atau “sufi yang filosof”.

C. Kesimpulan

Dari beberapa uraian dalam pembahasan ini dapat disimpulkan bahwa doktrin *wahdat al-wujūd* Ibn 'Arabī memiliki dua aspek: aspek luar yang merupakan *'ardh* atau *kehalq* yang memiliki sifat kemakhlukan dan aspek dalam yang merupakan *jaubar* atau *al-haq* yang memiliki sifat ketuhanan.

Menurut Ibn 'Arabī, Tuhan adalah zat yang nampak (*bertajalli*) dalam semua bentuk yang wujud (makhluk). Makhluk adalah tergantung wujudnya oleh wujud Tuhan, sebagai sebab dari segala yang berwujud di alam ini adalah materi (*'ardh*) dalam subtansinya (*jaubar*). Wujud Tuhan adalah *wājib al-wujūd*, sedang *wajūd al-wajūdnya* makhluk tergantung kepada Tuhan.

Konsep dasar mistik Ibn 'Arabī itu adalah bahwa “hakekat wujud adalah satu pada esensinya dan banyak pada sifat dan maknanya”. Jadi, teori emanasi Ibn 'Arabī adalah emanasi bagi hakekat yang satu dalam bentuk yang berbeda-beda.

Pemikiran emansi Ibn 'Arabī melahirkan teori *wahdat* dan insan kamil. Menurutnya, hakekat Muahammad adalah asas kosmik, kaerena logos dalam bentuk manusia sempurna merupakan yang paling tepat diantara manifestasi-manifestasi Tuhan. Pandangan Ibn 'Arabī bertolak belakang dengan teori *creatio ex-nihilo*-nya para mutakallimin, dan bersesuaian dengan teori filosof Ibn Rusyd bahwa “alam dijadikan dari yang ada”.

²⁸Harun Nasution, *Filsafat...*, hlm. 50.

DAFTAR PUSATAKA

- Beck, Herman Leonard dan N.J.G Kaptein, (ed.), *Pandangan Barat terhadap Literatur: Hukum, Folasofi, Teologi, dan Tradisi Mistik Islam*. Jakarta: INIS, 1988.
- Burchardt's, Titus, *An Introduction to Sufi Dontrine*, Kasmiri Bazar, lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1973.
- Daudy, Ahmad, *Allah dan Manusia dalam Konsep Syekh Nuruddin Arraniri*, Jakarta: Rajawali Press, 1983.
- Al-Fandi, Muhammad Thabit, *et al.*, *Dā'irat al-Ma'arif al-Islāmī*, Kairo: Intisyārāt, 1985.
- Fazlurrahman, *Islam*, (terj. Ahsin Muhammad), Bandung: Pustaka, 1984.
- Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥat al-Makkiyyah*, Mesir: Dār al-Kutub al-'Arabiyah, tt.
- Mahmud, Abdul Qadir, *Al-Falsafah al-Shūfiyyah fi al-Islam*, Dār al-Fikr al-'Arabi, tt.
- Nashr, Husein, *Living Sufism*, (terj. Abdul Hadi WM.), Jakarta: Pustaka Firdaus, 1985.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- _____, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1974.
- Ramadhan, "Ibnu 'Arabi Adalah Seorang Mistik. *Al-Jami'ah* 43, 1990.
- al-Taftazani, *Al-Madkhal ilā at-Tashawwuf al-Islāmī*, (terj. Ahmad Rafi' Usman), Bandung: Pustaka, 1960.
- Al-Thūsī, *Al-Luma'*, Ditahqiq Abd al-Halim Mahmud dan Thaha Abd al-Baqib Surur, Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadītsah, 1960.
- Yunus, Mahmud, *Terjemahan Al-Qur'an al-Karim*.