

**Fadli Rahman**

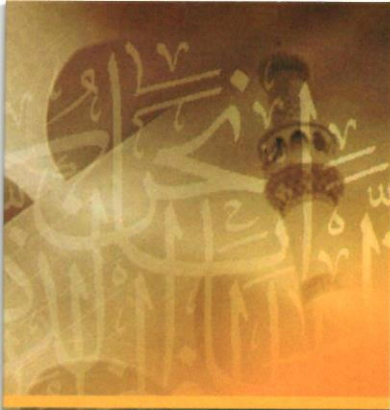
**Pengantar Buku**

**Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M.A.**

The central illustration of the book cover depicts a woman in a green and white hijab and a blue and white dress standing on the left, and a man in a dark suit kneeling on the right, reading a book. The background is a warm, golden-brown space with faint, overlapping architectural arches and a central chandelier. The overall mood is contemplative and spiritual.

*Tuhan*  
tentang

Ontologi Ilahi  
dalam  
Wacana Sufi



*Tuhan*  
tentang

Ontologi Ilahi  
dalam  
Wacana Sufi

**Fadli Rahman**

**Pengantar Buku**

Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M.A.

ISBN: 979-3580-22-4



**Fadli Rahman**

Pengantar Buku  
Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M.A.

*Tentang*  
**Tuhan**

Ontologi Ilahi  
dalam  
Wacana Sufi

# Tentang TUHAN Ontologi Ilahi dalam Wacana Sufi

xvi, 112 hlm, Tab, 14 cm  
Katalog dalam Terbitan (KDT)  
Copyright © In-TRANS 2008

## **Penulis**

Fadli Rahman

## **Editor**

H. Ahmad Nawawi

Cetakan pertama Januari 2008  
Hak cipta dilindungi Undang-Undang

## **Diterbitkan oleh**

*Institute for Strengthening Transition Society Studies*

(In-TRANS Publising)

Jl. Raya Tlogomas VIII/52,

Rt.04/05 Tlogomas Malang Jatim

e-mail: [Intrans\\_malang@yahoo.com](mailto:Intrans_malang@yahoo.com)

dan

## **STAIN PALANGKARAYA**

Jl. G. Obos komplek Islamic Centre  
Palangkaraya Kalimantan Tengah 733111

ISBN: 978-979-3580-22-7





## PEDOMAN TRANSLITERASI

### Konsonan:

ا = tidak dilambangkan	خ = kh	ش = sy	غ = gh	ن = n
ب = b	د = d	ص = sh	ف = f	و = w
ت = t	ذ = dz	ض = dh	ق = q	ه = h
ث = ts	ر = r	ط = th	ك = k	ء = ' (hamzah)
ج = j	ز = z	ظ = zh	ل = l	ي = y
ح = h	س = s	ع = ' (ayn)	م = m	

Vokal Panjang (*mādd*) dilambangkan dengan:

فتحة = â

كسرة = î

ضمة = û

### Pengecualian:

1. Huruf Hamzah ( ء ) di pangkal kata ditulis dengan huruf vokal tanpa didahului oleh tanda ( ), misalnya أحوال ditulis *ahwâl*.

2. Huruf *ta' marbûthah* ( ة ) yang terletak di akhir kata, suatu konsep, nama orang atau nama benda, ditulis dengan huruf h, misalnya:

مجاهدة	=	<i>mujâhadah</i>
ابن تيمية	=	Ibn Taymiyyah
الإبانة	=	<i>al-Ibânah</i>
مكة	=	Makkah

Begitu pula di akhir kata terakhir dari suatu rangkaian nama, misalnya الرسالة القدسية = *al-Risâlah al-Qudsîyah* (nama buku).



## DARI PENULIS

**B**erawal dari kegiatan tulis menulis beberapa artikel untuk kepentingan Jurnal Kampus, yang kemudian mendapat respon dari beberapa teman sejawat dan para mahasiswa yang menginginkan agar artikel-artikel tersebut bisa dibaca oleh mereka secara utuh – harap maklum! publikasi tulisan dari Jurnal Kampus hanya terbatas di kalangan civitas akademika, itupun dalam jumlah yang relatif minim – maka, dengan segala kesederhanaannya, disusunlah buku ini, dengan harapan semoga apa yang diinginkan tersebut bisa secepatnya dikabulkan.

Untuk itu, pertama sekali, saya mengucapkan terima kasih kepada beberapa kolega saya tersebut, untuk motivasi dan bantuan mereka, hingga akhirnya tulisan-tulisan tersebut bisa diformat dalam sebetuk buku. Walau tidak semua dari tulisan-tulisan dimaksud disertakan dalam edisi buku ini, mengingat substansi yang dibicarakan, secara spesifik, yang lainnya tidak berbicara *tentang* TUHAN.

Terima kasih juga mesti saya sampaikan kepada para dosen saya semasa studi di Program Pasca-sarjana Program Studi Filsafat Islam, Konsentrasi Tasawuf, IAIN "Antasari" Banjarmasin. Untuk pola pendekatan mereka yang spesifik terhadap isu-isu legal – yang secara perlahan memperbaiki dan menempa seluruh studi teoritis saya – mengenai tasawuf atau spiritualitas Islam. Tanpa mereka, keberadaan tulisan-tulisan dimaksud tidak akan pernah ada kausalitasnya. Secara khusus, saya ingin berterima kasih kepada Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M. A., salah seorang dosen saya, yang berkenan memberikan *foreword* atas buku sederhana ini. Bahkan judul buku inipun terinspirasi dari apa yang beliau berikan.

Pun begitu pula kepada pihak STAIN Palangkaraya, berikut civitas akademiknya (*khushūshan* kepada Unit P3M-nya), terima kasih atas kepercayaan dan kesediaannya menjadikan tulisan-tulisan dimaksud sebagai artikel utama dalam beberapa penerbitan Jurnal Kampus. Walau sebenarnya, apa yang saya usahakan tersebut tidak lebih sebagai "penyambung pesan" dari apa yang pernah ditulis oleh para pakar di bidangnya, baik dalam bentuk buku, jurnal, makalah, dan lain sebagainya.

Terakhir, terima kasih kepada Institute for Strengthening Society Studies (In-TRANS) Publishing Malang, yang telah bersedia menerbitkan buku ini. Terima kasih untuk semua bantuan, dukungan dan kerjasamanya dalam meretas jalan di dunia intelektual dan penerbitan di Indonesia.

Palangkaraya, Desember  
2007

**Penulis**



## PENGANTAR BUKU

*Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M. A.*

### *Tentang* TUHAN

#### **Ontologi Ilahi dalam Wacana Sufi**

“...dan Kami lebih dekat kepada manusia  
dari pada urat lehernya sendiri”

[Q. s. Qâf; 16]

**D**alam satu riwayat disebutkan, Rasulullah saw. pernah memberi nasehat kepada salah seorang sahabatnya, “Janganlah kamu membicarakan tentang Tuhan [Allah], tetapi sebaiknya kamu pikirkan saja tentang ciptaan-Nya”. Petunjuk verbal Rasulullah ini bisa diinterpretasikan dengan berbagai cara.

Interpretasi pertama, bisa jadi sahabat yang diberi nasehat ini tergolong awam sehingga tidak



bermanfaat jika diajak berfilsafat. Bahkan malah membuatnya bingung jika diajak mempelajari agama dengan pendekatan intelektual. Bagi orang seperti ini, sebaiknya dilarang berpikir tentang Tuhan. Sebaliknya, bagi mereka yang akrab dan terbiasa dengan penalaran yang konsisten dan filosofis – mampu memaksimalkan potensi otak kirikanannya secara seimbang, untuk kemudian dielaborasi dengan hati (*qalb*) dalam kerangka berpikir *Irfāni* – bisa jadi justru dengan membahas apa dan siapa Tuhan, maka kadar keimanannya malah meningkat. Bagi orang seperti ini, bahkan dianjurkan untuk berpikir *tentang* TUHAN.

Interpretasi kedua, menjadikan Tuhan sebagai objek kajian memang tidak mudah, terlebih kajian *tentang* TUHAN, karena apapun yang dihasilkan oleh penalaran kita tentang Tuhan, termasuk juga hasil pemahaman kita terhadap Kitab Suci, tetap terdapat jarak ontologis dan epistemologis antara produk pemahaman manusia di satu pihak, dan Tuhan yang Maha Absolut di pihak yang lain. Walau begitu, setiap manusia merasa kenal dengan Tuhannya, sehingga karenanya manusia menyebut nama dan sifat-sifat-Nya manakala sang manusia tersebut memanjatkan do'a, atau ketika dalam situasi berbahaya untuk memohonkan pertolongan kepada-Nya. Dari sini, dimunculkanlah kata Tuhan, *God*, Allah atau sebutan lainnya, yang kesemuanya itu ternyata bersifat simbolistik semata. Mengapa? Karena di sana, seperti dikatakan oleh Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis, harus dibedakan antara "nama" dan "yang diberi nama", "*symbol*" dan "*the thing symbolized*", "*sign*" dan "*something*

*signified*”, ”predikat” dan ”substansi” dan seterusnya.<sup>1</sup> Sementara Tillich, sebagaimana dikatakan Roland E. Santoni, membahasakannya dengan sebutan ”*God is symbol for God*”.<sup>2</sup> Seorang teolog muslim, Abū Ja’far al-Shādiq, mengungkapkan bahwa kata ”Allah” itu sendiri artinya Yang Dipuja. Maka barangsiapa memuja Allah (tanpa mengacu pada substansi-Nya), maka ia telah kafir. Dan barangsiapa yang memuja Allah (nama dan substansi-Nya sekaligus), maka ia telah musyrik. Tetapi barangsiapa yang memuja Dzat yang diacu oleh kata ”Allah” itu, barulah benar *tawhid*-nya.<sup>3</sup>

Dengan berpedoman pada pendapatnya Tillich, Komaruddin Hidayat dan M. Wahyuni Nafis kemudian mengemukakan bahwa meskipun dalam tradisi keagamaan, seperti pada tradisi Islam misalnya, terdapat banyak nama Tuhan, tempat dan orang yang disucikan atau disakralkan, tetapi pada dasarnya tidak ada sesuatu apapun yang memiliki kesucian dan kesakralan absolut kecuali Tuhan Yang Maha Suci. Ka’bah, misalnya, bisa saja dikatakan suci, tetapi kesuciannya tidak instrinsik. Oleh karenanya, jika seorang muslim mensucikan Ka’bah sejajar dengan sikap mensucikan Tuhan, maka ia telah jatuh menjadi musyrik, sebab keyakinannya tak jauh berbeda dari keyakinan orang Arab jahiliyah pra-Islam yang juga mensucikan patung yang digantung di dinding-

<sup>1</sup> Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, Cet. I, 1995, h. 32.

<sup>2</sup> Roland E. Santoni, *God and the Ways of Knowing*, New York: Meridian Books, 1957, h. 136.

<sup>3</sup> Abū Ja’far Muhammad, *Al-Tawhīd*, Iran: Muassasat al-Nasyr al-Islāmī, 1989, h. 220.

dinding Ka'bah, sementara pada tataran lain mereka juga berkata beriman kepada "Allah".<sup>4</sup>

Kembali ke pembicaraan *tentang* TUHAN, yakni tentang fokus yang ingin disajikan oleh penulis buku yang diberi judul "*Tentang* TUHAN" ini, mengapa Dia (Tuhan) Yang Absolut secara partikular [tunggal, esa] kemudian memiliki banyak nama? Bahkan dalam Al-Qur'an sendiri pun Tuhan dihadirkan dengan nama "Allah" di samping juga nama-nama lain yang disandangkan kepada-Nya! Dari perspektif sufistik, seperti kata Ibn 'Arabî, Tuhan dalam kesendirian-Nya sesungguhnya tidak perlu nama, bahkan bentuk (*form*). Tetapi karena Tuhan ingin dikenal dan ingin berdialog dengan manusia, makhluk ciptaan-Nya yang paling dibanggakan-Nya, maka persoalan "nama" dan "bentuk", bahkan "sifat" Tuhan lalu dimunculkan.<sup>5</sup> Sederhananya begini, jika Tuhan begitu Absolut, tanpa nama dan bebas dari yang dibayangkan manusia, lalu bagaimana seorang yang beriman "menyapa" Tuhan? Komunitas Sufi menjawab bahwa manusia dimungkinkan untuk mengenal Tuhan (*ma'rifat Allah*) secara benar karena pusat kehidupan manusia, yaitu ruh, bersifat Ilahiyah. Hanya yang memiliki kadar absolut yang bisa mengenal Yang Absolut, atau hanya yang memiliki potensi Ilahi lah yang mampu mengenal Ilahi. Inilah barangkali yang dimaksudkan dalam Al-Qur'an bahwa ruh itu ternyata tidak diciptakan, melainkan ditiupkan oleh Allah secara langsung.

<sup>4</sup> Lihat Roland E. Santoni, *God and the Ways of Knowing*, h. 136; Lihat juga Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; ...*, h. 32.

<sup>5</sup> Ibn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1990, Vol. 1 h. 121.

Meminjam ungkapan Ibn 'Arabi dan al-Qusyairi, manusia ternyata merupakan wahana yang paling sempurna bagi *tajalli* (*self manifestation*) atau kehadiran Tuhan dalam diri makhluk-Nya.<sup>6</sup> Semua makhluk ini sujud dan mensucikan Tuhan, tetapi hanya manusia yang sujud serta pujiannya paling tinggi nilainya karena hanya manusia yang bisa berbuat atas dasar pilihan bebasnya. Oleh karenanya, hanya manusia pula yang memiliki potensi dan kemampuan untuk mengenal dan menerima curahan *hikmah* Tuhan yang paling sempurna.

Dari perspektif ini, tentu tidak ada "ketabuan" atau "dosa" manakala manusia mencoba mendiskusikan, memikirkan dan memahami ontologi ketuhanan, karena dari sinilah sebenarnya keberimanan manusia bermuara. Bagaimana mungkin kita bisa beriman kepada "sesuatu" objek yang ditabukan atau diharamkan untuk membicarakan, memikirkan dan memahaminya?

Sebuah hadits menyebutkan, Allah pernah berfirman, "Aku ini bagaikan harta yang tersembunyi, maka Aku ciptakan manusia agar mereka bisa menemukan harta itu". Kira-kira, hadits ini hendak mengatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia, dan Tuhan memberikan kemampuan pada mereka (manusia) untuk mengenal-Nya serta menerima curahan *hikmah*-Nya. Oleh karenanya, di samping manusia memiliki kecenderungan primordial untuk selalu mencari Tuhan dengan

---

<sup>6</sup> Arabi, *Fusūs al-Hikam*, Vol. 1 h. 225. Lihat juga al-Qusyairi, *Risālat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, Tanpa tempat terbit: Dār al-Khair. Tanpa Tahun Terbit. h. 316.

menelusuri jejak-jejak-Nya, Tuhan juga hadir mengenalkan Diri-Nya pada manusia. Tetapi karena terdapatnya "jarak yang jauh" antara Tuhan dan manusia karena keabsolutan-Nya, maka jarak dimaksud lalu dijembatani dengan nama-nama, bentuk-bentuk [yang dipersepsikan manusia] dan sifat-sifat-Nya. Inilah barangkali yang dimaksudkan dalam Al-Qur'an dengan "*Dia selalu bersamamu di mana saja kamu berada*"[Q. S. al-Hadid; 4].

Pada akhirnya, sebagai epilog dari semua yang dibicarakan di sini, buku ini, melalui perspektif khas Sufi telah mencoba memberikan jawaban, sekurang-kurangnya sebagai jawaban alternatif atas ambigu dualitas (kejauhan dan kedekatan) ketuhanan di atas. Maka dari itu buku ini layak dijadikan sebagai rujukan atau literatur ilmiah, bukan hanya bagi pegiat dunia sufisme dan teologi Islam semata, tapi juga bagi masyarakat luas, bagi mereka yang ingin memahami lebih jauh *tentang* TUHAN, bagi mereka yang mau "melihat" Tuhan dalam sudut pandang yang lain, sudut pandang kaum Sufi.

Palangka Raya, Januari  
2008



**Prof. DR. H. AHMADI ISA,  
M. A.**





# DAFTAR ISI

Pedoman Transliterasi - iii  
Dari Penulis - v  
Pengantar Buku - vii  
Daftar Isi - xiii

## **Wacana Awal**

Tuhan Yang Transenden, Tuhan Yang Immanen  
Suatu Kontemplasi Teologis Mistis

Prolog - 2  
Tuhan Yang Transenden - 5  
Tuhan Yang Immanen - 9  
Implikasi Sosial Dualitas Ilahi - 15  
Teologi Apofatik; Sebuah Solusi - 21  
Epilog - 26

## **Wacana Kedua**

Wahdat al-Wujūd Ibn 'Arabi  
Sebuah Pemahaman Ontologis Ketuhanan

Prolog - 30  
Biografi Ibn 'Arabi - 31  
Karya-karyanya - 33

Tauhid sebagai Ajaran Sentral	- 34
Paham Wahdat al-Wujûd	- 36
Tuhan dan Alam	- 37
Wujud dan 'Adam	- 39
Tanzîh dan Tasybîh	- 40
Penampakan Tuhan	- 42
Epilog	- 46

### **Wacana Ketiga**

Singularitas Eksistensi Tuhan	
Memahami Paham al-Wahdat al-Muthlaqah-nya Ibn Sab'in	
Prolog	- 50
Identifikasi Ibn Sab'in	- 57
Paham al-Wahdat al-Muthlaqah Ibn Sab'in	- 61
Epilog: Beberapa Catatan Reflektif	- 65

### **Wacana Keempat**

Iqbal dan Teologinya	
Studi Pemikiran Kalam Kontemporer	
Prolog	- 68
Sekilas tentang Iqbal	- 70
Karya-karyanya	- 72
Sketsa Pemikiran Iqbal	- 72
Pemikiran Kalam Kontemporer Iqbal	- 76
Epilog	- 84

## **Wacana Kelima**

Dekonstruksi Sikap Religiusitas

Studi Konsep Ghurûr al-Ghazâlî dalam Kitab Asnâf  
al-Maghrûrîn

Prolog – 88

Selayang Pandang tentang al-Ghazâlî – 91

Struktur Kitab Asnâf al-Maghrûrîn – 92

Analisis Struktural Konsepsi Ghurûr dalam  
Asnâf al-Maghrûrîn – 96

Epilog – 101

## **DAFTAR PUSTAKA**





*Wacana Awal*

**TUHAN YANG TRANSENDEN  
TUHAN YANG IMMANEN**  
*Suatu Kontemplasi Teologis-  
Mistis*

**B**anyak ayat yang bisa dikutip untuk menunjukkan bahwa Alquran mengambil sudut pandang transenden Tuhan, seperti "*Maha Suci Allah (Tuhan Yang Tak Terjangkau) jauh di atas apa yang mereka sifatkan*" [Q. S. al-Shâffât; 159], atau dalam ungkapan yang lebih sederhana, "*Tak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya*" [Q. S. al-Syûrâ; 11]. Dalam hal ini, Allah adalah realitas impersonal yang berada jauh di luar jangkauan manusia.

Sementara dalam pengertian lain, sebagaimana Islam populer, ditemukan adanya pandangan lain yang juga jelas-jelas didukung oleh banyak ayat Alquran tentang konteks immanensi Tuhan, yakni pandangan tentang keberadaan Tuhan dalam segala sesuatu, dan jelas didukung oleh ayat-ayat Alquran semisal "*Ke mana pun kamu menghadapkan wajahmu, di situ wajah Allah*" [Q. S. al-Baqarah; 115, dan "*Kami lebih dekat kepada manusia dari pada urat lehernya sendiri*" [Q. S. Qâf; 16]



serta “*Dia selalu bersamamu di mana saja kamu berada*” [Q. S. al-Hadîd; 4]. Dalam hal ini, Allah adalah Tuhan yang personal.

Wacana awal pembahasan buku ini, pada intinya, ingin mendiskusikan persoalan dualitas ketuhanan di atas, di mana menurut perspektif pertama, Tuhan diyakini sebagai suatu yang transenden. Sementara dalam perspektif lain ditemukan pandangan sebaliknya yang menyatakan bahwa Tuhan adalah immanen.

## Prolog

Dalam berbagai keilmuan Islam, term dunia atau kosmos (*al-‘alam*) bisa didefinisikan sebagai segala sesuatu selain Allah atau dengan kata lain: *mâ siwâ Allâh*, dengan berbagai artikulasi spasial atau temporal. Secara khusus, dalam tradisi intelektual Islam, tak ada sesuatu pun yang didiskusikan secara terpisah dari hubungan (*nisbah*) alam dengan Allah. Hubungan inilah yang kemudian membentuk sebuah perspektif teologis-mistis. Di dalam perspektif ini bisa dicapai pemahaman yang benar. Tetapi, selalu saja ada dua hubungan fundamental yang secara radikal berbeda namun bersifat polar, karena Tuhan adalah satu realitas tunggal.

Dalam satu pengertian, Tuhan secara tak terbatas berada jauh di luar kosmos, atau dengan makna lain bahwa “Allah dinyatakan sebagai yang tak terbandingkan” dengan segala sesuatu yang ada (alam). Di sini, istilah teologisnya ialah *tanzîh*. Dari sudut pandang ini, Allah benar-benar tidak bisa dijangkau oleh makhluk-makhluk-Nya, dan berada jauh di luar jangkauan mereka. Di sinilah

posisi Kalam Dogmatis. Banyak ayat bisa dikutip untuk menunjukkan bahwa Alquran mengambil sudut pandang transenden Tuhan ini, seperti “*Maha Suci Allah (Tuhan Yang Tak Terjangkau) jauh di atas apa yang mereka sifatkan*” [Q. S. al-Shâffât; 159], atau dalam ungkapan yang lebih sederhana, “*Tak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya*” [Q. S. al-Syûrâ; 11]. Dalam hal ini, Allah adalah realitas impersonal yang berada jauh di luar jangkauan manusia. Dia adalah Tuhan dalam sebetuk tertentu teologi negatif.

Sementara dalam pengertian lain, sebagaimana Islam populer, kelompok filosof Islam dan tradisi kearifan yang diwakili oleh kaum spiritualis menekankan, atau sekurang-kurangnya menyediakan peluang luas bagi adanya pandangan lain yang juga jelas-jelas didukung oleh banyak ayat Alquran. Tuhannya para teolog, seperti kata Ibn ‘Arabî, seorang Sufi besar dari Murcia (1165-1240 M),<sup>1</sup> adalah Tuhan yang tidak mungkin dan mustahil untuk bisa dipahami dan dicintai karena Dia terlalu jauh dan tak bisa dimengerti.<sup>2</sup> Akan tetapi, Tuhan

<sup>1</sup> “Ibnu al-‘Arabi” dalam Harun Nasution, dkk., *Ensikolopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992, h. 349. Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000, h. 203. Lihat pula William C. Chitick, *The Sufi Path of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibnu Al-‘Araby*, alih bahasa oleh Achmad Nidjam, dkk., Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001, h. 4.

<sup>2</sup> “Demi Allah, kalaulah bukan karena Syari’ah yang dibawa oleh wahyu Ilahi, maka tak ada seorang pun bisa mengenal Allah! Jika kita masih saja tetap berpegang pada bukti-bukti rasional yang kita miliki – yang menurut pandangan para pemikir rasional, menegaskan pengetahuan tentang Esensi Allah, dengan menunjukkan bahwa ‘Dia tidak seperti ini dan itu’ – maka tak bakal ada satu makhluk pun yang bisa mencintai Allah”, Ibn ‘Arabî, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, II, 326, 12 sebagaimana dikutip dalam Chitick, *The Sufi Path of Knowledge; ...*, h. 192.

nya Alquran, Nabi, dan otoritas-otoritas spiritual adalah Tuhan yang benar-benar bisa dicintai karena Dia begitu memperhatikan makhluk-makhluk-Nya. Sebagaimana dikatakan Alquran, “*Dia mencintai mereka, dan mereka pun mencintai-Nya*” [Q. S. al-Mâidah; 54]. Kecintaan Allah pada makhluk melahirkan kecintaan makhluk pada-Nya. Tuhan yang penuh kasih sayang dan cinta kasih ini bisa dimengerti dan dipahami. Dengan menggunakan istilah teologis, Tuhan haruslah bisa “diserupakan” (*tasybih*) sejauh tertentu dengan makhluk-Nya. Kita bisa dengan tepat mengetahui dan mengenal diri-Nya dalam sifat-sifat manusia. Ini adalah pandangan tentang keberadaan Tuhan dalam segala sesuatu, dan jelas didukung oleh ayat-ayat Alquran semisal “*Ke mana pun kamu menghadapkan wajahmu, di situ wajah Allah*”[Q. S. al-Baqarah; 115, dan “*Kami lebih dekat kepada manusia dari pada urat lehernya sendiri*”[Q. S. Qâf; 16] serta “*Dia selalu bersamamu di mana saja kamu berada*”[Q. S. al-Hadîd; 4]. Dalam hal ini, Allah adalah Tuhan yang personal.

Tulisan ini pada intinya ingin mendiskusikan kembali persoalan dualitas ketuhanan di atas, di mana menurut perspektif pertama, Tuhan diyakini sebagai suatu yang transenden, sama sekali berbeda dan jauh dari jangkauan makhluk sehingga menimbulkan pertanyaan: Bagaimana mungkin manusia dapat mengetahui Tuhan yang transenden dan absolut itu? Jika Tuhan tidak dapat dinamai, dibicarakan, dan diungkapkan, bagaimana mungkin manusia dapat mengetahui dan berhubungan dengan-Nya? Sementara dalam perspektif lain ditemukan pandangan sebaliknya yang menyatakan

bahwa Tuhan adalah immanen, Dia berada dalam kosmos, sehingga menimbulkan anggapan bahwa Allah setara dengan alam, dan pada gilirannya kita mungkin akan terjebak untuk mendefinisikan mereka yang berpandangan demikian sebagai politeis.

### **Tuhan Yang Transenden**

Tuhan dalam pengertian ini adalah sebagaimana Tuhan yang sebenarnya, Tuhan pada diri-Nya, yakni Dzat Tuhan.<sup>3</sup> Tuhan pada pengertian ini berada sangat jauh di luar dunia nalar karena sifat-Nya yang impersonal. Tuhan dalam arti ini oleh Ibn 'Arabî disebut dengan "Tuhan yang absolut" (*al-ilâh al-muthlaq*) dan Dia adalah *munazzah*, yakni tidak terbandingkan dengan alam,<sup>4</sup> Dia sama sekali berbeda dengan alam, transenden terhadap alam. "*Tak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya*" [Q. S. al-Syûrâ; 11]. "*Penglihatan tidak dapat mempersepsikan-Nya, tetapi Dia yang mempersepsi semua penglihatan*" [Q. S. al-An'âm; 103]. Itulah Tuhan yang tidak bisa dipahami dan dihampiri secara absolut, yang sering disebut Dzat Tuhan. Dia absolut dalam keabsolutan-Nya yang terlepas dari semua sifat dan relasi yang dapat dipahami manusia. Dia merupakan "yang paling tidak tentu dari semua yang tidak tentu" dan "yang paling tidak diketahui dari semua yang tidak dapat diketahui". Dari segi diri-Nya, Dzat Tuhan tidak mempunyai

<sup>3</sup> Kautsar Azhari Noer, "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Volume 1, Nomor 1, Juli-Desember 1998, h. 137.

<sup>4</sup> Ibn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1990, Vol. 2 h. 31-32.

nama, karena Dzat itu bukanlah lokus efek (alam) dan tidak diketahui oleh siapa pun.<sup>5</sup>

Karena Tuhan, yakni Dzat Tuhan, tidak dapat diketahui oleh siapa pun, maka Nabi Saw. melarang orang-orang yang beriman untuk memikirkan Tuhan yang transenden ini. Beliau bersabda: “*Berpikirlah tentang ciptaan Allah, tetapi jangan berpikir tentang Dzat Allah*”.<sup>6</sup> Larangan ini diperkuat lagi oleh firman Tuhan dalam Alquran, yang berbunyi: “*Allah memperingatkan kamu tentang diri-Nya*” [Q. S. Âli ‘Imrân; 28].

Pandangan bahwa Tuhan yang transenden tidak dapat diketahui ditemukan pula dalam Bible. Salah satu bagian dari Kitab Suci ini mengatakan bahwa Tuhan adalah misteri yang tidak dapat dipahami oleh akal manusia. Ketika Musa bertanya kepada Tuhan tentang nama-Nya untuk mengetahui siapa diri-Nya, Tuhan menjawab: “*Ehyeh asyer Ehyeh*” [Keluaran 3; 14]. Menurut Yusuf Ibish and Ileana Marculescu, terjemahan yang biasa dari ungkapan *Ehyeh asyer Ehyeh* adalah “*Aku adalah Aku*” (“*I am that I am*”) atau “*Aku akan jadi Aku*” (“*I will be that I will be*”).<sup>7</sup> Dalam firman ini nama Tuhan tidak disebutkan. Siapa dan bagaimana Tuhan selalu menjadi misteri absolut-transenden dalam sistem mistik Yahudi, hingga tidak heran jika kaum Kabbalis, tradisi mistik

<sup>5</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 137.

<sup>6</sup> Munâwî, al, *Fayd al-Qadîr fî Syarh al-Jâmi’ al-Saghîr*, Beirut: Dar al-Ma’rifah. 1972, Vol. 3 h. 262-263.

<sup>7</sup> Yusuf Ibish and Ileana Marculescu, eds., *Contemplation and Action in World Religions*, Seattle and London: Rothko Chapel, 1998, h. 165.



Yahudi, dalam keinginan besar mereka untuk menekankan ketakterpahaman mereka tentang Tuhan bereaksi *No Comment* sehingga mereka berbicara tentang Tuhan sebagai “Dia yang bukanlah”, “Dia yang adalah bukan” (“*He Who is Not*”), yaitu untuk mengatakan bahwa sesungguhnya orang tidak dapat mengatakan bahwa Tuhan itu *ada* [dan tentu juga sebaliknya, tidak dapat mengatakan bahwa Tuhan *tidak ada*], karena mengatakan demikian adalah juga suatu deskripsi tentang yang tidak dapat dideskripsikan karena Dia adalah Tuhan yang transenden.<sup>8</sup>

Dalam Perjanjian Baru, tradisi mistis ini (meskipun tidak begitu tegas) mempunyai akar yang dapat tumbuh subur dan kuat. St. Yohanes mengatakan: “Tidak seorang pun melihat Tuhan kapan saja” [Yohanes 1; 18]. Juga surat Paulus pada Timotius yang membicarakan Tuhan “yang bersemayam dalam cahaya yang tak terhampiri. Tidak seorang pun pernah melihat-Nya; dan memang tidak seorang pun bisa melihat-Nya” [Timotius 6; 16]. Ungkapan Paulus ini, seperti dikatakan oleh Bede Griffiths, yang diulas oleh Rabbi Louis Jacobs, merupakan pernyataan yang menyatakan tentang transendensi absolut Ketuhanan (*Godhead*).<sup>9</sup>

Dalam pada itu, tradisi-tradisi keagamaan Timur seperti Hindu misalnya, juga menekankan konsep penegasian pengetahuan tentang Tuhan.

---

<sup>8</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 138.

<sup>9</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 139.

Salah satu penggalan dalam *Kena Upanisad*, sebagaimana yang dikutip oleh Noer, disebutkan:

Dia yang tidak terlihat oleh mata, yang tidak terucapkan oleh lidah, dan yang tidak tertangkap oleh pikiran. Dia yang tidak kita ketahui, juga yang tidak mampu kita ajari. Berbedalah Dia dengan yang diketahui. Demikian kita ketahui dari sang bijak. Yang tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata, tetapi dengan-Nya lidah berbicara – ketahuilah, itu adalah Brahman. Brahman bukanlah wujud yang disembah manusia. Yang tidak dipahami oleh pikiran, tetapi dengan-Nya pikiran memahami...

Dalam persepsi ini, Brahman, Tuhan Hindu dibicarakan sebagai “bukan ini, bukan itu”, karena Brahman pada tingkat ini disebut tidak bersifat (*Nirguna*). Dia adalah Tuhan yang absolut dalam keabsolutan-Nya.<sup>10</sup>

Masih dalam tradisi agama Timur, sebagaimana dikatakan oleh Noer, bahwa Chuang-Tze, penulis Cina pada paruh abad ke-empat SM., mengatakan:

Tao Yang Agung tidak dinamai/dinamakan;  
Diskriminasi-diskriminasi Yang Agung tidak dibicarakan;  
Kemurahan hati Yang Agung bukanlah murah hati;  
Kerendahan hati Yang Agung bukanlah rendah hati;

---

<sup>10</sup> Penggalan dari *Kena Upanisad* yang terdapat dalam Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 140.

Keberanian Yang Agung bukanlah penyerang;  
Jika Tao dijelaskan, itu bukanlah Tao.<sup>11</sup>

Pada dasarnya, semua ulasan yang berkaitan dengan kutipan-kutipan tentang transendensi Tuhan ini mengarah pada Tuhan yang absolut. Yang absolut dalam keabsolutan-Nya seperti ini disebut dalam Taoisme sebagai “Tao Yang Agung”, sufisme Ibn ‘Arabî (sebagaimana pula tradisi legalistik-yurisprudensi dan teologi Islam) menyebutnya dengan “*al-Ilâh al-Muthlaq*” (Tuhan yang absolut), mistisisme Kristen menyebutnya dengan “Ketuhanan”, Kabbalisisme Yahudi cukup menamainya dengan “Dia yang bukan Dia”, sedang dalam tradisi Hindu Dia disebut dengan “Nirguna Brahman”. Jika hal ini disetujui sebagai konklusi, maka bukan tidak mungkin asumsi tentang kebertuhanan semua agama adalah sama dan satu – jika dilihat dari perspektif Tuhan yang transenden – merupakan suatu kebenaran.

### **Tuhan Yang Immanen**

Merupakan hal yang wajar jika terjadi pluralitas persepsi pada keberagaman manusia dalam memandang Tuhan yang immanen sebagai akibat dari multisiplitas agama atau kepercayaan (*i'tikad*).<sup>12</sup>

<sup>11</sup> *Chuang-Tze*, bab 2, dalam Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 141.

<sup>12</sup> Kata *i'tikad* (kepercayaan) secara literal maupun figuratif berarti “menjadi terikat” atau “tersusun dengan kuat”. Maka *i'tikad*, “kepercayaan”, adalah suatu “ikatan” yang diikat dengan kuat dalam hati atau pikiran, sebuah keyakinan bahwa sesuatu adalah benar. Bagi Ibn ‘Arabî, “kepercayaan” adalah sebuah [peng]ikatan (*binding*) dan [pem]batasan (*delimitation*) Wujud yang Tak Terbatas, Wujud Absolut, yang dilakukan oleh dan berlangsung dalam subyek manusiawi. Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 137.

Kepercayaan seorang hamba kepada Tuhannya ditentukan dan diwarnai oleh kapasitas pengetahuan sang hamba, dan memang, Tuhan pun menampakkan diri-Nya kepada hamba-Nya (*tajallî*) sesuai dengan kesiapan si hamba untuk mencapai pengetahuan tentang-Nya, yang akhirnya “diikat” atau “dibatasi” oleh dan dalam kepercayaannya. Dengan demikian, Tuhan yang diketahui oleh si hamba adalah identik dengan Tuhan yang ada dalam kepercayaannya,<sup>13</sup> yakni Tuhan yang dicoba oleh si hamba untuk mempersonifikasikan-Nya dalam nama-nama dan sifat-sifatNya.

“Tuhan kepercayaan”, selanjutnya disebut dengan “Tuhan immanen” adalah gambar atau bentuk Tuhan, atau pemikiran, konsep, ide, atau gagasan tentang Tuhan yang diciptakan oleh akal manusia atau taklidnya. Tuhan yang seperti ini bukanlah Tuhan yang transenden, bukan Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya dalam Dzat-Nya, akan tetapi Tuhan yang diciptakan oleh manusia sesuai dengan kemampuan, pengetahuan, penangkapan, dan persepsinya. Tuhan seperti ini ditentukan dan diwarnai oleh pengetahuan, penangkapan, dan persepsi manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya, sebagaimana ungkapan Junaid yang diadopsi kembali oleh Ibn ‘Arabî: “*Warna air adalah warna bejana yang ditempatinya*”.<sup>14</sup> Itulah yang menjadi sebab mengapa Tuhan dalam sebuah

---

<sup>13</sup> ‘Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Vol. 1 h. 121.

<sup>14</sup> ‘Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Vol. 1 h. 225. Lihat juga al-Qusyairi, *Risâlat al-Qusyairiyyah fi ‘Ilm al-Tashawwuf*, Tanpa tempat terbit: Dâr al-Khair. Tanpa Tahun Terbit. h. 316.

hadits qudsi berfirman: “*Aku ada dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku*”.<sup>15</sup>

Selanjutnya, masih dalam konteks hadist qudsi di atas, maka menarik untuk memperhatikan lanjutannya, yaitu: “*Maka hendaklah ia [hamba] berprasangka baik terhadap-Ku*”.<sup>16</sup> Di sini, Tuhan meminta kita untuk berprasangka baik tentang Dia dalam semua keadaan. Kita mesti menjadikan asumsi kita sebagai pengetahuan bahwa Tuhan adalah Maha Pengasih, Maha Penyayang, Maha Penolong, dan Maha Pengampun. Tuhan tidak bisa diasumsikan sebagai “Inspektur yang selalu mencari-cari kesalahan”, Polisi yang kasar dan galak”, atau “Raja yang diktator”. Sangkaan baik tentang Tuhan mendorong kita untuk mendekati dan mencintai-Nya agar kita mendapat rahmat-Nya. Bukankah Allah sendiri pernah berfirman dalam salah satu hadits qudsi-Nya: “*Rahmat-Ku mendahului [mengalahkan] murka-Ku*”?<sup>17</sup> Prasangka buruk terhadap Tuhan membuat kita jauh dari-Nya, menyalahkan-Nya, dan akhirnya berputus asa. Tuhan sama sekali tidak menyenangi orang-orang yang berputus asa.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Al-Bukhâri, Muhammad bin Ismâ'il bin Ibrâhim Ibn al-Mughîrah al-Bukhâri al-Ja'fi, *Shahîh Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981, Vol. IV Kitab al-Tauhîd, h. 171. Juga terdapat dalam Muslim, Abu al-Husaini Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi al-Naisâbûri, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, Tanpa Tahun, Vol. II Kitab al-Taubat, h. 592.

<sup>16</sup> Bukhâri, al, *Shahîh Bukhârî ...*, h. 171. Lihat juga Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Vol. 1 h. 226.

<sup>17</sup> Bukhâri, *Shahîh Bukhârî ...*, Kitâb Sa'at Rahmat Allah, Vol. II, h. 595.

<sup>18</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 133.

Selain anjuran untuk selalu berprasangka baik tentang Tuhan, maka sebagai bentuk lain dari manifestasi keyakinan kita tentang sisi immanensi Tuhan – yang tentunya terkait dengan masing-masing persepsi hamba – ini, sangatlah tidak wajar jika kita mencoba untuk memutlakkan Tuhan dalam kepercayaan kita sendiri, sementara kepercayaan orang lain terhadap-Nya dijustifikasikan. Seorang filosof Yunani, Xenophanes (570-480 SM.), sebagaimana Ibn ‘Arabī, mengkritik mereka yang menyalahkan kepercayaan orang lain dalam mempersepsikan Tuhan yang immanen ini;

Seandainya sapi, kuda, dan singa mempunyai tangan dan pandai menggambar seperti manusia, tentu kuda akan menggambarkan tuhan menyerupai kuda, sapi akan menggambarkan tuhan menyerupai sapi, dan dengan demikian mereka akan mengenakan rupa yang sama kepada tuhan seperti terdapat pada mereka sendiri. Orang Etiopia mempunyai tuhan hitam dan berhidung pesek, sedangkan orang Trasia mengatakan bahwa tuhan mereka bermata biru dan berambut merah.<sup>19</sup>

Pandangan ini sesuai dengan larangan Nabi saw. agar para sahabatnya tidak menyalahkan seorang awam yang pernah mengatakan kepada beliau di hadapan mereka bahwa Tuhan berada di langit, nun jauh di atas. Di sini, para sahabat mempersoalkan kepercayaan orang awam ini karena Tuhan berada di mana saja, tidak terikat

<sup>19</sup> H. Diels W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker, Griechisch und Deutsch*, dalam Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1989, h. 40. Lihat juga ‘Arabī, *Fusūs al-Hikam*, Vol. I, h. 226.

oleh ruang dan waktu, dan tidak berbentuk. Tetapi Nabi memandang bahwa “persepsi” orang awam ini sudah memadai baginya. Nabi sendiri pernah berkata: “*Kasihilah siapa yang ada di bumi, niscaya engkau akan dikasihi oleh siapa yang di langit*”.<sup>20</sup> Yang dimaksud dengan “siapa yang di langit” dalam hadits ini adalah Tuhan. Tuhan berada di langit. Dengan alasan ini, dapat dikatakan bahwa Tuhan Islam pada tataran immanen-Nya adalah “Tuhan Langit” (*The Sky God*), “Tuhan Surgawi” (*The Heavenly God* [karena asumsi bahwa surga berada di langit]), atau “Wujud Tertinggi Samawi” (*The Celestial Supreme Being*), karena langit selalu disimbolkan sebagai figur ketinggian, keagungan, keindahan, dan keabadian. Karena itu, langit dijadikan simbol Tuhan. Simbol tidak merujuk pada dirinya sendiri, tetapi menunjukkan sesuatu yang lain di luar dirinya. Simbol Tuhan bukanlah Tuhan, tetapi menunjukkan Tuhan. Dalam pandangan monoteis, kesalahan kaum politeis terletak pada penuhanan mereka akan simbol-simbol, seperti langit, matahari, bulan, api, dan bumi [atau yang lainnya]. Kaum politeis dianggap tidak lagi sepenuhnya bertuhan kepada Tuhan, tetapi telah bertuhan kepada simbol-simbol.<sup>21</sup>

Dalam Islam, sebagaimana dikatakan Ratna Megawangi bahwa Tuhan dalam konteks immanen-Nya adalah seorang “laki-laki”, atau lebih tepatnya, disimbolkan sebagai seorang “laki-laki”, mengapa dikatakan demikian? Karena Tuhan dalam Islam,

<sup>20</sup> Al-Sayūti, Abdurrahman Jalaluddin, *Al-Jāmi’u al-Shaghīr fi Ahādīts al-Basyīr al-Nazīr*, Beirut: Dār al-Fikr, 1984, Vol. I, h. 144.

<sup>21</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 134-135.

seperti juga Tuhan dalam Yahudi dan Kristen adalah *Huwa* ("He"), bukan *Hiya* ("She"). Tuhan dalam kepercayaan Islam selalu dipahami dengan kata-kata maskulin.<sup>22</sup> Dengan demikian, Tuhan dalam kepercayaan Islam, sebagaimana dalam kepercayaan Yahudi dan Kristen, adalah seorang "person", seorang "pribadi". Itulah sebabnya mengapa dikatakan bahwa Tuhan agama-agama monoteistik atau teistik, termasuk Islam, adalah "personal", "berpribadi". Tuhan dalam arti ini (immanen) bukan "impersonal", "bukan takberpribadi", dan karena itu, Dia – pada tataran ini – tidak disebut dengan "Bukan itu" ("It" [yang merujuk pada sisi transenden-Nya]).

Kebudayaan masyarakat juga memberi pengaruh kuat terhadap bentuk atau tipe Tuhan yang immanen. Hal ini dibuktikan oleh sejarah agama-agama dunia, di mana Tuhan dalam kepercayaan orang-orang yang berkebudayaan patriarkal-pastoral, yang berkebudayaan perayahan dan hidup dengan menggembala, berbeda dengan Tuhan dalam kepercayaan orang-orang yang berkebudayaan matriarkal-agrikultural, yang berkebudayaan peribuan dan hidup dengan bertani. Bapak Samawi atau Bapak Surgawi adalah Tuhan tipikal orang-orang Nomad yang hidup dari hasil kawanan ternak mereka, kawanan ternak tersebut hidup di padang rumput, dan pada gilirannya padang rumput

---

<sup>22</sup> Pandangan yang menekankan aspek maskulin Tuhan sebagai "Tuhan Laki-laki" seperti ini ditentang keras oleh teologi feminim radikal [*Ecofeminism*] yang menekankan aspek feminim Tuhan atau memandang Tuhan sebagai "Tuhan Perempuan". Ratna Megawangi, *Sekapur Sirih* dalam Murata, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1998, h. 8 – 9.



tergantung kepada hujan yang turun dari langit. Sementara Ibu Bumi atau Ibu Pertiwi adalah Tuhan tipikal para petani yang hidup dari hasil tanah dan bumi.<sup>23</sup> Dalam kebudayaan patriarkal-pastoral, biasanya bapak dan langit dijadikan simbol Tuhan, sedangkan dalam kebudayaan matriarkal-agrikultural, ibu dan bumi-lah yang dijadikan simbol Tuhan. Sementara itu, agama-agama Semitik lebih cenderung kepada kebudayaan tipe pertama, karena agama-agama Semitik diturunkan dari langit (sering juga disebut dengan “agama-agama Samawi”), maka tidak heran kiranya jika ungkapan-ungkapan simbolis, seperti “turun dari langit”, “naik ke langit”, dan “berada di langit”, lazim digunakan untuk merujuk pada peristiwa-peristiwa sakral dan pengalaman-pengalaman spiritual dalam tradisi agama-agama Semit.

### **Implikasi Sosial Dualitas Ilahi**

Allah (sebutan Tuhan dalam konteks Islam) adalah realitas hakiki, sementara kosmos mempunyai realitas *derivative* tertentu. Pada konteks ini, Allah sangat menguasai kosmos hingga – dalam bahasanya Murata – Dia disebut sebagai *yang* dan kosmos sebagai *yin-nya*. *Yang* dan *Yin* secara figuratif dapat diartikan dengan “kekerasan dan kelembutan”, “murka dan cinta”, “langit dan bumi”, “maskulin dan feminin”, dan sebagainya, yang kesemuanya merujuk kepada pengertian paradoks.

---

<sup>23</sup> Nico Syukur Dister, *Pengalaman dan Motivasi Beragama; Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: Leppanas, 1982, h. 36 – 37. Lihat juga Dister, *Psikologi Agama; Bapa & Ibu sebagai Simbol Allah*, Yogyakarta: Gunung Mulia, 1983, h. 43 – 45.

Kedua kata ini selalu menjadi acuan dalam kosmologi Cina untuk melukiskan alam semesta, dan keduanya bisa dipahami sebagai prinsip-prinsip eksistensi yang bersifat aktif dan reseptif, yang saling merangkul satu sama lain dalam keselarasan dan perpaduan (I Ching).<sup>24</sup> Hanya saja, Allah mengendalikan dan mengontrol kosmos dalam dua cara dasar, sesuai dengan dua macam hubungan dasar yang bisa dilihat dan diketahui antara Allah dan kosmos, yakni ketakterbandingan (tanzîh; transenden) dan keserupaan (tasybîh; immanen).

Otoritas yurisprudensi dan teologi Islam mengambil wilayah yang atau tanzîh sebagai perspektif umum. Di sini, Allah diakui sebagai sesuatu yang jauh, tak terbandingkan. Dia adalah Mahadiraja dari semua raja, karena itu, maka manusia (sebagai unsur kosmos) harus “pasrah” (islâm) kepada kehendak Allah dan menjadi hamba-Nya. Sementara perspektif umum tradisi kearifan dalam Islam, yakni tasawuf lebih menekankan Allah sebagai yin. Dia (dalam kepercayaan kaum Sufi) menciptakan kosmos atau alam semesta lantaran rahmat dan cinta.<sup>25</sup>

Prinsip pertama dalam hubungan antara Allah dan kosmos, yang ditekankan oleh Murata di sini ialah bahwa kehakikian (haqiqiyah) adalah milik Allah, sementara segenap makhluk adalah realitas-realitas derivatif. Allah menciptakan kosmos untuk menampakkan Diri-Nya yang memang merupakan Khazanah Tersembunyi (Kanz Makhfîy). Hanya sesudah penciptaan ini Dia bisa dikenal, diketahui

---

<sup>24</sup> Lihat kembali Murata, *The Tao of Islam...*, h. 21-29.

<sup>25</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 113.

dan disembah oleh makhluk. Melalui kenabian, Allah mengingatkan akan “yang lain” tentang Dirinya.<sup>26</sup>

Hijab terbesar yang menghalangi manusia dari mengetahui Dia yang Mahabener adalah dirinya sendiri, karena secara instink manusia menempatkan dirinya pada posisi terpenting. Tujuan utama dan paling penting dari kenabian adalah membebaskan manusia agar tidak bergantung pada diri mereka sendiri, karena diri manusia tidak memiliki realitas hakiki. Agar manusia tidak lagi berpijak pada realitas palsu, mereka harus mengetahui bahwa Dzat Mahabener yang sesungguhnya benar-benar berbeda dari diri mereka. Mereka harus mencari Tuhan (Allah) yang jauh dari mereka, agar mereka tidak menisbatkan realitas pada “yang lain”, yakni diri mereka sendiri. Allah yang jauh dan benar-benar hakiki serta melenyapkan semua realitas kita ini adalah Raja Tak Terbandingkan, Tak Terjangkau. Dalam hubungan pada perspektif ini, kita (manusia) hanya bisa menjadi hamba.<sup>27</sup> Inilah perspektif kepasrahan dan penghambaan – yang diasumsikan oleh Murata dengan sebutan – *yang*. Perspektif ini menuntut pelaksanaan syari’ah sebagai implikasi dari pengetahuan tentang Allah yang Maha *Yang*, Kekuasaan yang serba mendominasi. Perspektif ini melihat masyarakat manusia sebagai sebuah kerangka untuk menjalin hubungan yang benar dengan Tuhan. Ia menuntut adanya berbagai aturan dan undang-undang, perilaku yang baik, dan

<sup>26</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 114.

<sup>27</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 114.

juga “kepatuhan”. Di sini tidak ada “kelapa yang berani”, hanya kontraksi yang takut-takut dan manusia mesti menyadari tempat dan kedudukannya sebagai hamba yang harus patuh kepada-Nya.

Dalam semua agama Semit [tidak terkecuali dengan Islam], kepasrahan kepada Tuhan (*islām*) adalah langkah pertama bagi setiap manusia. Ia adalah *sine qua non* (syarat mutlak) bagi eksistensi manusia. Dengannya, seseorang mempertahankan dan memelihara perilaku yang baik. Inilah jalan yang aman untuk menuju singgasana Raja, dan untuk itu seseorang harus selalu patuh di istana Raja Maha Tak Terbatas.<sup>28</sup>

Kaum Sufi, yang berbicara bagi spiritualitas Islam, mengatakan hal yang sama, tapi mereka juga mengemukakan perspektif komplementer: Kepatuhan mungkin bersifat primer dari sudut pandang tertentu, namun keakraban bisa juga dicapai. Dan setelah dicapai, ternyata ia lebih inheren bersifat hakiki dibandingkan dengan hanya sekadar kepatuhan. Di sini, otoritas spiritual Islam ini lebih menekankan diri pada perspektif *Yin* Tuhan, di mana Allah dipandang melalui kacamata Kemahalembutan-Nya, Kewelas-asihan-Nya. Kaum Sufi selalu memberi komentar lebih terhadap hadits shahih; “*Rahmat Allah mendahului kemurkaan-Nya*”.<sup>29</sup> Di sini, mereka menekankan cinta kepada Allah sebagai sarana utama untuk sampai kepada-Nya.<sup>30</sup>

---

<sup>28</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 114.

<sup>29</sup> Bukhārī, *Shahih Bukhārī ...*, Kitāb Sa’at Rahmat Allah, Vol. II, h. 595.

<sup>30</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 115.

Cinta menuntut keakraban, sebagaimana juga ia menuntut adanya keserupaan atau kesamaan. Salah satu dari implikasi keakraban tersebut ialah “kelapangan yang berani”. Ini menjurus pada sisi tasawuf yang terus-menerus diulas oleh kaum Muslim dan non-Muslim, yakni kecenderungannya terhadap antinomianisme, seperti fenomena “ucapan-ucapan ekstatik” (*syaththahah*) yang sangat terkenal, khususnya dalam tasawuf kurun awal. Ucapan al-Hallâj “Akulah Kebenaran” atau Abû Yazîd “Dalam jubahku ini, yang ada hanyalah Allah”, termasuk dalam kategori ini.<sup>31</sup>

Para ulama yang berusaha mempertahankan sisi ketakterbandingan Allah dan kemurnian syari’at (tatanan sosial Islam) menjadikan ucapan-ucapan semisal ini sebagai bukti untuk menghujat kaum Sufi sebagai orang-orang yang telah kafir. Sekalipun sebenarnya tempat dan kedudukan ucapan-ucapan ekstatik ini dalam pemikiran Islam bisa dipahami manakala dikorelasikan dengan domain *tasybîh*, *yin* Tuhan, yakni keserupaan, rahmat dan kelembutan Allah. “Dia” (perempuan; dalam pengertian Tuhan yang feminim) begitu baik dan lembut sehingga Dia tidak akan mencela kekasih-kekasih-Nya hanya lantaran keberanian mereka dalam mengungkapkan “kedekatan” dengan-Nya.

Tatanan sosial yang dibentuk oleh agama, Islam misalnya, menuntut undang-undang dan aturan-aturan, rasa takut pada sang Raja, hormat pada Polisi, dan pengakuan terhadap otoritas dan wewenang Penguasa. Tatanan ini dibangun atas

---

<sup>31</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 115.

dasar keagungan dan kemahaperkasaan Tuhan (*jalâl Allâh*). Tatanan ini, terutama sekali, memperhatikan wilayah eksternal, wilayah raga dan berbagai hasrat hawa nafsu, wilayah di mana Allah jauh dari kosmos.<sup>32</sup>

Sebaliknya, ajaran-ajaran spiritual Islam memperhatikan keakraban, cinta, keberanian, ungkapan-ungkapan ekstatik, dan kemabukan dalam diri Kekasih. Semuanya merupakan kualitas-kualitas yang berkaitan dengan kedekatan dan kelembutan Tuhan (*jamâl Allâh*). Kesemuanya diaktualisasikan dalam ruh, kalbu, relung misteri, dan bukan pada tataran jiwa yang rendah. Namun, spiritualitas batin ini hanya bisa dibangun atas dasar wilayah lahiriyah, yang mencakup raga dan syariat. Dalam ujaran lain, spiritualitas itu sendiri tidak bisa mengatur masyarakat. Pemerintahan adalah persoalan *yang*, wilayah syariat. Jika spiritualitas terlalu dekat dengan wilayah sosial, maka “kelapangan yang berani” dan antinomianisme menjadi akibat [yang dikecam oleh ulama fiqh].<sup>33</sup>

Singkat kata, pada tataran sosial, Islam menegaskan keutamaan Allah sebagai Raja, Mahaperkasa, dan Tuhan Penguasa. Ia juga menetapkan patriarki teologis (sekalipun para teolog Muslim tidak mau menerapkan kata ayah [atau ibu] pada Allah). Allah adalah *yang*, sementara dunia, manusia dan masyarakat adalah *yin*. Karena itu, tatanan dimantapkan dan dipertahankan. Kepatuhan dan kejauhan adalah kualitas-kualitas yang bersifat menguasai dan mengatur. Sementara pada tataran spiritual, gambaran di atas berbeda. Dalam domain ini, banyak ulama Islam menegaskan

---

<sup>32</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 115.

<sup>33</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 115-116.

keutamaan Allah sebagai Yang Maha Pengasih, Mahaindah, Mahalembut, dan Maha Mencintai. Di sini, kesemuanya itu membentuk matriarki spiritual (sekalipun [lagi-lagi] istilah “ibu“ tidak digunakan). Aspirasi spiritual manusia diterima dan disambut oleh Allah. Keakraban dan kedekatan adalah kualitas-kualitas yang meliputi. Ini membantu menjelaskan mengapa seseorang bisa dengan mudah menemukan berbagai evaluasi positif atas wanita dan dimensi feminim segala sesuatu dalam tasawuf.<sup>34</sup>

Kekuasaan dan keperkasaan Allah mengatur dan mengendalikan sesuatu yang jauh dari-Nya, sementara rahmat dan kelembutan-Nya menaungi dan meliputi segala sesuatu yang dekat dengan-Nya. Kejauhan adalah wilayah dualitas, kemajemukan, perbedaan, pembedaan, benar atau salah, perintah dan larangan, baik dan buruk, Syari’ah. Sedang kedekatan adalah wilayah kesatuan, ketunggalan, penegasian perbedaan, kesatuan dengan Allah. Kualitas-kualitas yang disebut terakhir ini bergabung dengan rahmat, kasih-sayang, kelembutan, dan cinta Ilahi.

### **Teologi Apofatik; Sebuah Solusi**

Dalam konteks ini, sebagaimana telah dijelaskan dalam akhir prolog, persoalan teologis-mistik yang selalu menggoda untuk dijawab adalah bagaimana cara mendekati dan mencintai Tuhan,

---

<sup>34</sup> Murata, *The Tao of Islam...*, h. 116. Secara khusus hal ini bisa dilihat pada Ikhtisar tentang ajaran-ajaran Sufi dan peran kaum wanita oleh Annemarie Schimmel, “Jiwa-Ku adalah Wanita”, terjemahan dari *My Soul is a Women: The Feminine in Islam*, Bandung: Mizan, 1998.

sebab bagaimana mungkin kita dapat mendekati dan mencintai Tuhan yang tidak dapat diketahui [Tuhan Yang Transenden]? Bagaimana mungkin Tuhan yang sama sekali berbeda dengan kosmos (alam dan manusia) dapat hadir dalam alam dan manusia? Bagaimana mungkin Tuhan yang transenden terhadap kosmos adalah immanen dalam alam dan manusia? Kautsar Azhari Noer, sebagaimana yang dikutipnya dari Johnston, menyatakan bahwa Thomas Merton (1915-1968 M.), seorang mistikus Katolik Roma berkebangsaan Amerika, pernah berujar bahwa para teolog-mistis menghadapi persoalan ini sebagai persoalan “mengatakan apa yang sesungguhnya tidak dapat dikatakan” (*saying what cannot really be said*).<sup>35</sup> Persoalan ini dapat juga dideskripsikan melalui ungkapan-ungkapan paradoksial lain, seperti; “membicarakan yang tidak dapat dibicarakan”, “mengetahui Tuhan Yang Tidak Dapat Diketahui”, “mengungkapkan yang tidak dapat diungkapkan”, “melukiskan yang tidak dapat dilukiskan”, dan lain sebagainya.

Berdasarkan rumusan paradoksial di atas, maka – masih menurut Merton, sebagaimana yang dikutip kembali oleh Noer – jalan terbaik untuk memecahkan persoalan ini adalah dengan menggunakan teologi yang lazim disebut dengan “teologi apofatik” (*apophatic theology* [teologi

---

<sup>35</sup> Thomas Merton, “Foreword”, dalam William Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, England: Anthony Clarke, 1978, h. viii. Dikutip kembali oleh Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 142.



“mengetahui dengan tidak mengetahui”)).<sup>36</sup> Teologi ini pada dasarnya mencoba melukiskan pengalaman transenden tentang Tuhan dalam pengetahuan dan cinta sebagai suatu “mengetahui dengan tidak mengetahui” dan suatu “melihat yang bukan melihat”. Johnston, penulis *The Cloud of Unknowing*, yang juga seorang Yesuit dan penulis spiritual Inggris abad XIV, merupakan salah satu contoh terbaik wakil teologi apofatik karena kecenderungan teologinya menekankan bahwa Tuhan paling baik diketahui dengan penegasian: “kita dapat mengetahui lebih banyak tentang apa yang bukan Tuhan daripada tentang apa yang adalah Dia” (*we can know much more about what God is not than about what He is*). Lebih jelas lagi dalam bukunya tersebut ditemukan komentarnya yang menarik tentang tema paradoksial ini. Ia berkata: “Kita mengetahui Tuhan, namun tidak mengetahui-Nya; kita mengetahui-Nya dengan tidak mengetahui; kita mengetahui-Nya dalam kegelapan”. Menurut Noer, “kegelapan” yang dimaksud ialah “kegelapan Ilahi” [pengosongan/pencampakan pengetahuan konseptual manusiawi tentang Dia] hingga jiwa berada dalam suatu “keheningan mistik” (*mystic silence*), yang pada akhirnya akan membawa jiwa ke dalam klimaks, yakni kesatuan dengan Tuhan dan visi tentang Dia sebagai Dia pada diri-Nya (*wahdat al-syuhūd; musyâhadah*). Pengetahuan

<sup>36</sup> Kata “apofatik” (*apophatic*) biasa digunakan oleh Dionysius yang membicarakan “teologi negatif”, sebagai lawan dari “teologi positif”. Dionysius adalah orang Areopagus, yang menurut penelitian mutakhir adalah seorang rahib Siria yang hidup pada penghujung abad kelima dan permulaan abad keenam Masehi. Lihat Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 142 - 143.

mistik seperti ini tidak ditemukan dalam berbagai literatur, tidak juga diperoleh oleh usaha manusia, karena ia adalah suatu pemberian Ilahi. Bagaimana pun, manusia hanya dapat sampai pada tingkat mempersiapkan diri dengan doa dan penyucian.<sup>37</sup> Selebihnya, untuk sampai ke dalam kesatuan dan visi dimaksud adalah terserah pada Tuhan.

Sementara itu, para Kabbalis, seperti yang telah penulis kemukakan di atas, memandang bahwa Tuhan adalah “rahasia” yang tidak dapat dipahami oleh manusia. Namun, roh manusia, atau wujud rohani manusia, mampu membenamkan dirinya dalam jurang yang sama sekali tanpa alas dari “ketiadaan” Ilahi. Ketika ia (Musa) naik selangkah demi selangkah sehingga masuk ke dalam “kegelapan awan” Tuhan, seketika itu juga Musa menutup matanya kepada semua pengetahuan positif, menyingkirkan semua pikiran dan penglihatan, karena ia merasa bahwa ia sepenuhnya milik Dia yang tidak terjangkau oleh pikiran dan penglihatan, sehingga ia bersatu dengan Dia yang tidak dapat ditangkap oleh pengetahuan. Kondisi Musa ini – oleh kaum Kabbalis – disebut dengan *bittul ha-yesy* (kemusnahan eksistensi), yang berarti kemusnahan pikiran manusia atau kontemplasi tentang “ketiadaan”<sup>38</sup>

Sinonim apofatisme yang jauh lebih tua terdapat dalam *Upanisad*, di mana dalam suatu bagian yang dikutip oleh Noer dari Kitab Suci ini dinyatakan:

---

<sup>37</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 144.

<sup>38</sup> Ibish, Yusuf and Ileana Marculescu, eds., *Contemplation and Action* ..., h. 164.

Orang yang dengan benar mengetahui Brahman adalah orang yang mengetahui-Nya sebagai di luar pengetahuan; orang yang mengira bahwa ia mengetahui, tidak mengetahui. Orang bodoh mengira bahwa Brahman diketahui, tetapi orang bijak mengetahui-Nya di seberang pengetahuan (Kena).<sup>39</sup>

Dari penggalan ini diketahui bahwa pengetahuan yang benar tentang Tuhan adalah pengetahuan negatif, “mengetahui Tuhan dengan tidak mengetahui-Nya”.

Ibn ‘Arabī, sebagaimana otoritas spiritual Islam lainnya, menyatakan bahwa pengetahuan tentang Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, Tuhan pada dzat-Nya, mesti diperoleh melalui “peniadaan pengetahuan”. Ia menyatakan dalam sebuah tulisannya:

Orang yang mempunyai pengetahuan membayangkan bahwa ia mengetahui Tuhan, itu tidak benar, karena pengetahuan kita tentang Tuhan adalah mustahil. Orang yang mengetahui Tuhan tidak melampaui batas tingkatannya sendiri. Ia mengetahui apa yang ia ketahui bahwa ia adalah salah seorang di antara orang-orang yang tidak mengetahui.<sup>40</sup>

Lebih jauh lagi dikatakannya bahwa: “*al-‘ajz ‘an dark al-idrāk idrāk*”, artinya adalah bahwa “ketidakmampuan mencapai persepsi, itulah yang

---

<sup>39</sup> Penggalan dari Kena Upanisad dalam Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 145.

<sup>40</sup> Ibn ‘Arabī, *Futūhāt al-Makkiyyah*, Edisi ‘Affifi, Beirut: Dār al-Shadir, Tanpa Tahun, Vol. II h. 552.

disebut persepsi”.<sup>41</sup> Ungkapan ini – menurut Noer – melukiskan tingkatan tertinggi pengetahuan manusia tentang Tuhan dan segala sesuatu yang *ghaib* yang tidak dapat diketahuinya. Orang yang mengetahui bahwa ia tidak mengetahui Tuhan adalah orang yang secara benar mengetahui-Nya; itulah orang yang bijak. Orang yang menganggap bahwa ia mengetahui Tuhan adalah orang yang tidak mengetahui-Nya; itulah orang yang bodoh.<sup>42</sup> Bukankah Allah Yang Mahabener telah berfirman: “*Penglihatan tidak dapat mempersepsi-Nya [Tuhan], tetapi Dia mempersepsi semua penglihatan*” [Q. S. al-An’âm; 103]?

## Epilog

Mungkin bermanfaat di sini untuk merangkum tulisan ini dan menarik beberapa kesimpulan utama mengenai persoalan teologis-mistis yang bersifat kontras hingga melahirkan solusi yang [mungkin juga terlihat] paradoks.

Sekalipun dalam keseluruhan Islam, maupun agama-agama Semit lainnya, diawali dengan pernyataan tentang keesaan Tuhan (*tawhid*) – pernyataan yang diungkapkan dalam formula, “Tidak ada Tuhan selain Allah” – namun sejak semula kita dihadapkan pada perbedaan antara Tuhan dengan kosmos, karena keesaan Tuhan ini ditegaskan oleh makhluk-Nya. Pada gilirannya, ini

---

<sup>41</sup> Ungkapan yang beberapa kali dimunculkannya ini diadopsinya dari perkataan Abu Bakr r.a. lihat ‘Arabî, *Futûhât al-Makkiyyah*, ...Vol. II h. 619 dan Vol. III h. 132.

<sup>42</sup> Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”, h. 146.

memungkinkan kita berbicara tentang perbedaan yang besar dan kejauhan kita dengan Tuhan (ketakterbandingan), yang dituntut oleh fakta bahwa Dia adalah Mahahakiki dan kosmos non-hakiki. Ini juga memungkinkan kita untuk berbicara tentang keserupaan tertentu dan kedekatan-Nya dengan kosmos, yang dituntut oleh fakta bahwa kosmos sesungguhnya ada di sini. Jika memang kosmos benar-benar tidak hakiki, maka ia tidak akan eksis. Dari sini lah kemudian muncul permasalahan teologis-mistik dalam menyikapi dua sisi fundamental ketuhanan yang sebenarnya bersifat polar ini.

Dalam pada itu, permasalahan dualitas ketuhanan di atas juga berbias dalam tatanan sosial Islam, di mana karena adanya perbedaan perspektif, maka keduanya melahirkan implikasi yang berbeda pula.

Demi menyelesaikan permasalahan ini, teologi apofatik dimunculkan dengan cara menegaskan kemustahilan pengetahuan manusiawi tentang Tuhan sebagaimana ada-Nya, Tuhan dalam Dzat-Nya. Pengetahuan yang benar dan tertinggi tentang Tuhan adalah pengetahuan dengan “tidak mengetahui” atau penegasian pengetahuan karena – pada tataran transenden-Nya - Tuhan berada di luar jangkauan pengetahuan manusia, Dia tidak dapat diungkapkan dengan kata-kata dan bahasa manusia mana pun. Tuhan hanya dapat disentuh melalui doa dan penyucian. Seperti disebut di atas, penulis *The Cloud of Unknowing* menyatakan bahwa Tuhan dapat dicintai, tetapi tidak dapat dipikirkan. Dengan cinta Tuhan dapat dihampiri dan dipegang,

tetapi dengan pikiran tidak. Tuhan tidak untuk dipikirkan dengan akal, tetapi untuk dicintai dan “dirasakan” kehadiran-Nya dengan kalbu (*dzauq*) melalui pengenalan dan pemahaman terhadap *Asmâ'* dan *Shifât* immanen-Nya.

Teologi apofatik atau mistisisme apofatik adalah suatu cara berpikir atau aktivitas mental yang digunakan oleh banyak mistikus atau sufi untuk menempuh perjalanan menuju Tuhan, dan sekaligus untuk menyuarakan protes terhadap kelancangan dan keangkuhan kaum teolog dan filosof rasional yang menganggap bahwa mereka mempunyai konsep, ide, atau gagasan tentang Tuhan sebagaimana Dia pada diri-Nya. Teologi apofatik merupakan peringatan bagi mereka yang mereduksi Tuhan menjadi sesuatu yang rasional belaka. Teologi apofatik menunjukkan bahwa orang yang memandang bahwa dengan nalarnya ia mempunyai pengetahuan yang memadai tentang Tuhan adalah orang yang membatasi Tuhan dalam bentuk spesifik menurut pengertian yang ditentukan oleh akalnya. Padahal Tuhan tidak dapat dibatasi. Bentuk Tuhan yang ditangkanya hanyalah bentuk yang dicocokkannya dengan “kotak” nalarnya. Ia menolak bentuk Tuhan yang tidak cocok dengan bentuk dan ukuran “kotak” nalarnya, hingga pada gilirannya ia akan mempertuhankan nalarnya. Orang seperti ini, oleh Ibn 'Arabî, hanya bisa disebut sebagai *'abd nazhar* (hamba nalar), bukan sebagai *'abd Rabb* (hamba Tuhan). [ ]



*Wacana Kedua*

## WAHDAT AL-WUJÛD IBN 'ARABÎ

*Sebuah Pemahaman Ontologis Ketuhanan*

**I**bn 'Arabî – sang sufi yang sering disebut-sebut namanya pada Wacana Awal pembahasan *Tentang TUHAN* – dalam sejarah pemikiran Islam, sering diidentikkan orang sebagai tokoh yang kontroversial. Ia dikenal karena pemahannya 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-Akhar*.

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 wacana ini nantinya akan dipaparkan dasar-dasar pandangan Ibn 'Arabî, khususnya menyangkut paham tauhidnya yang sering menimbulkan pro dan kontra di mata orang yang membacanya atau memahaminya.

## Prolog

Ibn al-'Arabî 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-'Arabî yang pertama adalah seorang ulama hadits, fiqh, dan kalam (teologi). Nama lengkapnya adalah Abu Bakr Muhammad Ibn 'Abdillah Ibn al-'Arabî al-Isybili. Ia dilahirkan di Seville (Isybilia) pada 468 H atau 1076 M, dan pernah menjadi *qadhi* (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<sup>1</sup>.

Ibn al-'Arabî yang kedua adalah seorang sufi terkemuka, yang nama lengkapnya adalah Muhammad Ibn 'Ali Ibn Muhammad Muhyi al-Din Ibn al-'Arabî al-Tha'î al-Hatimî. Dia-lah Ibn al-'Arabî yang dikenal sebagai pendiri paham *Wahdat al-Wujûd* (Kesatuan Wujud). Sufi terkemuka ini sering disebut Ibn 'Arabî (tanpa al-) untuk membedakannya dengan Ibn al-'Arabî yang ahli hadist, fiqh, dan kalam di atas.

Dalam sejarah pemikiran Islam, Ibn 'Arabî, sang sufi ini sering diidentikkan orang sebagai tokoh yang kontroversial. Ia dikenal karena pemahannya yang disebut - oleh pengikutnya - *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

---

<sup>1</sup> "Ibnu al-'Arabi" dalam Harun Nasution, dkk., *Ensikolopedi Islam Indonesia*, Djambatan, Jakarta, 1992, hal. 349.



*Kibrit al-Akhmar*<sup>2</sup>. 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 'Arabî, khususnya menyangkut paham tauhidnya yang sering menimbulkan pro dan kontra tersebut di mata orang yang membacanya atau memahaminya.

### **Biografi Ibn 'Arabî**

Ibn 'Arabî; 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<sup>3</sup>.

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 mendasari ilmu-ilmu keislaman, seperti tafsir al-

<sup>2</sup> Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 2000, hal. 203. Lihat pula William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge (Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabî)*, Qalam, Yogyakarta, 2001, hal. 4.

<sup>3</sup> Lih. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge (Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabî)*, hal. 5.

Qur'an, hadist, fiqh, ilmu kalam, tasawuf, dan lain-lain pada para ulama dan sufi, salah satunya ialah Ibn Hazm al-Zahiri<sup>4</sup>.

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 Cardova dengan filosof muslim terkenal; Ibn Rusyd, yang pada waktu itu sedang memegang jabatan sebagai Hakim Kepala di kota itu. Ia juga pernah belajar dengan Abû Madyân al-Gaûs 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 perlawatannya ke luar Spanyol baru berlangsung setelah ia berusia 30 tahun.

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)

---

<sup>4</sup> Lih. Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, hal. 203.

Ibn 'Arabî meninggalkan Tunisia. Ia pergi ke Mesir dan dari sana ia terus ke Mekkah untuk melaksanakan ibadah haji. Dari tahun 1203 s/d 1206 M ia melakukan perlawatan ke Madinah, Yerusalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, dan kembali ke Kairo, Mesir. Di tempat terakhir ini ia berada selama satu tahun.

Ibn 'Arabî terpaksa meninggalkan Mesir karena adanya reaksi negatif dan rencana pembunuhan atas dirinya dari kalangan ulama yang menentang pengajarannya. Ia kembali berada di Mekkah selama satu tahun (1207 M), kemudian melanjutkan lagi ke Aleppo, Konya, Armenia, dan berjumpa dengan Syihâbuddîn Umar Suhrawardî di Baghdad pada tahun 1211 M. Ia kembali berada di Mekkah pada tahun 611 H/1214 M dan pada tahun-tahun berikutnya berkeliling lagi di Asia Kecil dan Syam. Periode perlawatannya 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 'Arabî), dan berakhir dengan wafatnya pada tahun 638 H/1240 M. Ia dikuburkan di Shalihiah, di kaki bukit Qasiun, bagian utara kota Damaskus<sup>5</sup>.

### **Karya-karyanya**

Selain sebagai sufi, Ibn 'Arabî juga dikenal sebagai penulis yang produktif, sehingga ia berhasil mengabadikan kehebatannya dengan mewariskan

---

<sup>5</sup> Kautsar Azhari Nur, *Wahdat al-Wujud Ibn al-'Arabi dan Panteisme*, Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1993, hal. 31-36. Lih. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge (Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabi)*, hal. 5. Lih. Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, hal. 203.

karya-karya tulisnya bagi umat Islam (khususnya) dalam jumlah yang luar biasa banyak. Jumlah buku yang dikarangnya menurut perhitungan lebih dari 200 buah karangan<sup>6</sup>. Semua tulisannya itu, dengan pokok-pokok persoalan yang bervariasi luas, terkait erat dengan pandangan-pandangannya sebagai sufi.

Karya tulisnya yang paling masyhur adalah *Futuhah al-Makkiyah*, sebuah karya ensiklopedis besar tentang tasawuf, yang terdiri dari 560 bab, dan oleh peneribit Dar al-Shadir, Beirut, diterbitkan dalam empat jilid buku besar. Dan yang tidak kalah populer di antara karya-karyanya adalah *Fushush al-Hikam*, sebuah karya yang tidak begitu panjang bila dibanding dengan *Futuhah*, namun mampu menyajikan rumusan-rumusan final dari pendirian tasawufnya<sup>7</sup>.

### **Tauhid sebagai Ajaran Sentral**

Ajaran sentral yang disampaikan Ibn 'Arabî di dalam tulisan-tulisannya adalah ajaran tauhid. Ajaran tauhidnya tidak hanya sampai 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 disebut paham *Wahdat al-Wujûd*

<sup>6</sup> Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, RajaGrafindo Persada, Jakarta, 1997, hal. 253. sedang Chittick menyatakan sebanyak 290 tulisan. Lih. William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge (Pengetahuan Spiritual Ibnu al-'Arabi)*, hal. 6. Untuk detailnya lih. hal. 397-399. Adapun Affifi menyatakan ada 289 buah. Lih. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, Cambridge University Press, 1964, hal. xvi.

<sup>7</sup> Lih. A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul 'Arabi*, 1964, hal. xvi.

(Kesatuan Wujud)<sup>8</sup>, kendati dalam tulisan-tulisannya tidak ada atau belum pernah dijumpai istilah tersebut.

Pengajaran Ibn 'Arabî di sekitar paham yang disebut *Wahdat al-Wujûd* 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<sup>9</sup>. Tapi, bagi kebanyakan para sufi, teristimewa bagi para ulama atau para sufi yang menjadi pengikutnya, pengajaran di seputar *Wahdat al-Wujûd* 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 'Arabî 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 'Arabî mengenai masalah ini. Butir-butir ini dipandang penting karena dapat dijadikan kunci pokok untuk

---

<sup>8</sup> Lih. Abuddin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, hal. 247

<sup>9</sup> K. Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Rineka Cipta, Jakarta, 1997, hal. 105-108. tentang "Sambutan Ulama".

memahami atau menginterpretasikan berbagai ungkapannya yang, mungkin, dirasakan "ganjil" oleh orang yang membacanya.

### **Paham Wahdat Al-Wujūd**

*Wahdat al-Wujūd* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdat* dan *al-wujūd*. *Wahdat* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujūd* artinya ada<sup>10</sup>. Dengan demikian, *Wahdat al-Wujūd* mempunyai arti secara harfiah, yaitu kesatuan wujud.

Selanjutnya, kata *wahdat* digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik, ada yang mengartikan *wahdat* sebagai sesuatu yang dzatnya tidak dapat dibagi-bagi lagi. Selain itu, kata *wahdat* 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<sup>11</sup>.

Di antara ajaran Ibn 'Arabī 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

---

<sup>10</sup> Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Hidakarya Agung, Jakarta, 1990, hal. 492 dan 494.

<sup>11</sup> Lih. Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, hal. 247

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. Karena itu tidak bisa orang mengatakan bahwa Allah *maujūd* sebelum alam, atau alam berwujud sesudah wujud Tuhan, atau alam *maujūd* bersamaan dengan wujud Tuhan. Sesungguhnya, Tuhanlah yang menjadikan alam, Dia adalah pembuatnya dan penciptanya, dan bukanlah Dia itu sesuatu. Orang bisa mengatakan demikian: Tuhan *maujūd* dengan Dzat-Nya dan karena Dzat-Nya, sedang alam *maujūd* dengan Dia<sup>12</sup>.

### Tuhan dan Alam

Pengajaran Ibn 'Arabī ini cukup jelas menyatakan bahwa keberadaan alam tidak ia ingkari<sup>13</sup>. Alam ada dan tidak ada rentangan zaman antara keberadaan alam dengan keberadaan Tuhan<sup>14</sup>. Perbedaan antara alam dengan Tuhan juga cukup jelas. Perbedaan alam dengan Tuhan ini juga

<sup>12</sup> Ibn 'Arabī, *Futuhah al-Makkiyah*, edisi Usman Yahya, al-Hay'ah al-Mishriyyah al-'ammah li al-Kuttab, Kairo, 1972, Jilid II, hal. 76-77. Lih. Abuddin Nata, *Ahklak Tasawuf*, hal. 248.

<sup>13</sup> Lih. Abuddin Nata, *Ahklak Tasawuf*, hal. 248.

<sup>14</sup> Terjadi polemik yang cukup tajam dalam Islam mengenai keberadaan alam ini; kaum Teolog cenderung berasumsi bahwa alam ini terjadi atas konsep *cretio ex nihilio*, dasar inilah salah satu yang dijadikan argumen mereka bahwa alam ini *baharu* atau tidak abadi. Sementara kelompok Sufi yang beraliran filsafat seperti Ibn 'Arabī beranggapan bahwa alam ini eksis dan keberadaannya bersamaan dengan keberadaan Tuhan, karena pada intinya alam ini juga merupakan wujud Tuhan. (Hasil diskusi kelas Tasawuf dalam mata kuliah *Filsafat Tasawuf Nadzari* tentang *Wahdat al-Wujud*, tanggal 30 Mei 2002, Program Pascasarjana IAIN "Antasari", Banjarmasin, 2002).

terlihat dalam konsepnya berikut ini. Katanya, wujud itu ada yang *azaly* sifatnya dan ada pula yang *hadits* (tidak *azaly*); yang *azaly* adalah wujud Tuhan bagi diri-Nya sendiri, sedang yang *hadits* adalah wujud Tuhan dalam bentuk alam yang mantap (tetap)<sup>15</sup>. Menurut Ibn 'Arabī, alam itu disebut *hadits* karena sebagian alam itu muncul untuk sebagian yang lain, dan untuk dirinya sendiri dengan bentuk-bentuk alam<sup>16</sup>.

Selain itu, Ibn 'Arabī menganalogikan bahwa gambaran alam yang disaksikan indera manusia di dunia ini adalah seperti gambaran dalam mimpi, yang selalu perlu untuk di-*ta'wil*-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 'Arabī 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 di-*ta'wil*-kan; alam ini hanyalah khayal dan ia sungguh-sungguh ada (*haqq*) sebenarnya<sup>17</sup>. 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<sup>18</sup>. Kenyataan

<sup>15</sup> Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, edisi Affifi, Dar al-Kutub, Beirut, tanpa tahun, hal. 204.

<sup>16</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 204

<sup>17</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 159.

<sup>18</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 103.



yang sesungguhnya dalam pandangan Ibn 'Arabī 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<sup>19</sup>.

### **Wujud dan 'Adam**

Wujud alam ini, dalam pandangan Ibn 'Arabī, dipandang tidak ada (*'adam*), dengan pengertian karena ia tidak berwujud dengan dirinya sendiri, tapi merupakan wujud pemberian Tuhan, yang bergantung dengan wujud-Nya<sup>20</sup>. Dengan kata lain, yang tidak ada (*'adam*) itu adalah alam yang berdiri dengan dirinya sendiri, sedang alam yang berdiri dalam wujud Tuhan sungguh-sungguh ada (*real*)<sup>21</sup>.

Ungkapan Ibn 'Arabī yang menyatakan bahwa wujud *azaly* (wujud Tuhan) adalah wujud Tuhan bagi diriNya sendiri, sedang wujud non *azaly* (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 'Arabī tentang *tanzih* (menyucikan-Nya) dan *tasybih* (menyerupakan-Nya).

---

<sup>19</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 53.

<sup>20</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Futuhah al-Makkiyah*, jilid IV, hal. 263

<sup>21</sup> Lih. Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, hal. 168.

## Tanzîh dan Tasybîh

Menurutnya, syari'at Islam datang dengan ayat-ayat al-Qur'an yang men-*tanzih*-kan Tuhan dan ayat-ayat yang men-*tasybih*-kan-Nya. Sebab itu, menurut Ibn 'Arabî, Tuhan haruslah di-*tanzih*-kan dengan *tanzih* yang tidak menafikan (meniadakan) *tasybih*, dan di-*tasybih*-kan dengan *tasybih* yang tidak menafikan *tanzih*<sup>22</sup>. Pada sepotong ayat ليس كمثلہ شی menurut Ibn 'Arabî, terkandung pengertian *tanzih* dan *tasybih* 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 *كمثلہ* dapat dipandang sebagai huruf *tasybih* 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 *misl* Tuhan.

Mengingkari adanya *misl* Tuhan (itulah *tanzih*) dan sekaligus mengakui adanya *misl*-Nya (itulah *tasybih*) menjadi upaya yang mustahil bisa dipahami bila pengertian *misl* Tuhan pada *tanzih*

---

<sup>22</sup> Lih. Ibn 'Arabî, *Futuhah al-Makkiyah*, jilid IV, hal. 324

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 'Arabî 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<sup>23</sup>.

Pengertian bahwa bentuk alam mirip dengan bentuk Tuhan, selain dapat disimpulkan dari pengakuan bahwa ia adalah *mitsl* Tuhan yang diakui dalam *tasybih*, juga dapat disimpulkan dari konsep-konsep Ibn 'Arabî yang lain, seperti konsep tentang Adam, segenap manusia, bahkan segenap alam diciptakan Tuhan menurut (berdasarkan) bentuk-Nya<sup>24</sup>. Karena diciptakanNya 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-Wujûd* (kesatuan wujud) Ibn 'Arabî tidak bisa dipahami dengan

<sup>23</sup> Lih. Abuddin Nata, *Ahklak Tasawuf*, hal. 248.

<sup>24</sup> Lih. Ibn 'Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 144, 172, 199, dan 222.

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-Wujūd* yang cocok dengan *tanzih* dan *tasybih* itu adalah seperti gambaran yang diberikan oleh Ibn 'Arabī. Ia menganalogikan hubungan kesatuan alam dengan Tuhan seperti kesatuan bayang-bayang dengan benda yang memancarkan bayang-bayang itu sendiri<sup>25</sup>, atau seperti tubuh manusia dengan ruhnya<sup>26</sup>. Dengan tamsil kesatuan bayang-bayang dengan diri yang memancarkannya, dapat dipahami bahwa alam selamanya bergantung kepada Tuhan, dan kendati keduanya mirip, alam tetap saja tidak sama martabatnya dengan Tuhan. Dengan tamsil kesatuan tubuh dengan ruh, dapat dipahami bahwa alam selamanya berada dalam pengendalian Tuhan dan tidak pernah lepas atau terpisah dari-Nya.

## **Penampakan Tuhan**

Butir lain yang cukup penting dari konsep Ibn 'Arabī dan masih erat kaitannya dengan paham *Wahdat al-Wujūd* adalah tentang *tajallī* (manifestasi atau penampakan) Tuhan, biasa disebut dengan teofani. Bagi Ibn 'Arabī, pengertian *tajallī* tidak

---

<sup>25</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 101. Lih. Abuddin Nata, *Ahklak Tasawuf*, hal. 249.

<sup>26</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 69 dan 111.

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 *tajalli* Tuhan dalam bentuk-bentuk yang beraneka ragam, sesuai dengan ide-ide tetap (tentang alam) dalam ilmu Tuhan<sup>27</sup>. Bentuk *tajalli* dengan *tajalli* yang lain tidak pernah persis sama, bentuk suatu *tajalli* tidak pernah terulang, dan *tajalli* itu akan berlangsung terus tanpa henti<sup>28</sup>.

Konsep Ibn 'Arabī tentang alam sebagai *tajalli* Tuhan, bila dikaitkan dengan konsepnya tentang *tanzīh* dan *tasybih*, pastilah tidak bisa dipahami dengan pengertian bahwa Tuhan menampakkan diriNya 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 *tasybih*. Alam sebagai *tajalli* 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-

<sup>27</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 81. Lih. Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, hal. 170.

<sup>28</sup> Lih. Ibn 'Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 81. Lih. Ibn 'Arabī, *Futuhah al-Makkiyah*, Jilid IV, hal. 298

Nya, sifat-sifat dan perbuatan-Nya, sedang Dia sendiri berada di “belakang” dari segala penampakan atau *tajalli*-Nya itu. Pengertian seperti ini sebenarnya terkandung dalam tulisan Ibn ‘Arabî yang menyatakan bahwa setiap nama Tuhan memperoleh atau menerima bentuk-bentuk yang tak berkesudahan dalam *tajalli-tajalli*. Sedangkan Tuhan sendiri berada di balik semuanya itu<sup>29</sup>. Jadi, apapun dalam alam adalah *tajalli* Tuhan, tapi bukan Tuhan, kendati memang Dia berada di belakang segala sesuatu dan terus-menerus menunjukkan diriNya (menunjukkan akibat aktivitas diriNya) melalui segala sesuatu<sup>30</sup>.

Pengertian seperti di atas, menurut hemat penulis, juga berlaku pada ungkapan bahwa Tuhan menampakkan diri-Nya kepada orang-orang yang telah *kasyf* (terbuka mata bathinnya), sehingga dapat dikatakan juga bahwa mereka melihat Tuhan pada waktu *kasyf* tersebut. Namun, melihat Tuhan pada waktu itu tidak lebih dari sekadar melihat *tajalli*-Nya saja, bukan melihat bentuk diri-Nya secara langsung sebagaimana adaNya. Ibn ‘Arabî 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”<sup>31</sup>.

Alam menurut Ibn ‘Arabî, menjadi hijab bagi dirinya sendiri dan tidak mengetahui akan Tuhan, seperti Dia mengetahui diri atau dzat-Nya sendiri.

<sup>29</sup> Lih. Ibn ‘Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 126. Lih. Ibn ‘Arabî, *Futuhah al-Makkiyah*, Jilid IV, hal. 298

<sup>30</sup> Lih. Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari’ah dengan Sufisme*, hal. 171-173.

<sup>31</sup> Lih. Ibn ‘Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 226.

Selamanya, Dia dari segi hakikat tidak diketahui oleh alam dengan pengetahuan rasa dan penyaksian karena alam memang tidak memiliki kemampuan untuk itu<sup>32</sup>. Tampaknya ungkapan لا يعرف الله إلا الله (tidak ada yang mengenal Allah kecuali Allah sendiri), yang juga dikatakan oleh Ibn 'Arabî<sup>33</sup>, haruslah dipahami dengan pengertian bahwa dzat, wujud, atau bentuk Tuhan atas dirinya sendiri, tidak bisa diketahui atau dilihat kecuali oleh Dia sendiri. Ibn 'Arabî 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 'Arabî menyatakan bahwa pengetahuan seseorang tentang diri (jiwa)nya merupakan *mukaddimah*, sedang pengetahuannya tentang Tuhan merupakan *Natijah* (konklusi) dari pengetahuannya tentang jiwanya sendiri<sup>34</sup>.

Ungkapan Ibn 'Arabî sendiri yang sering dipandang mengandung paham *Wahdat al-Wujûd*, 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 kehalusannya, Dia – dalam sesuatu yang dinamakan seperti ini dan dibatasi oleh ini – adalah *'ayn* segala sesuatu.

<sup>32</sup> Lih. Ibn 'Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 54-55.

<sup>33</sup> Lih. Ibn 'Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 101.

<sup>34</sup> Lih. Ibn 'Arabî, *Fushush al-Hikam*, hal. 215.

Mahasuci Dia yang menciptakan segala sesuatu dan Dia adalah ‘*ayn* segala sesuatu itu<sup>35</sup>.

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.

## Epilog

Bila diperhatikan dengan seksama, konsep Ibn ‘Arabī 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 شئ*, 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

---

<sup>35</sup> Lih. Ibn ‘Arabī, *Fushush al-Hikam*, hal. 5.



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 ‘Arabî dan para pengikutnya; kata “*maujûd*” dalam ungkapan tersebut, bagi mereka hanya mengacu kepada maujud 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 *Allâh a’lam bi murâdih*. [ ]



*Wacana Ketiga*

## SINGULARITAS

## EKSISTENSI TUHAN

*Memahami Paham al-Wahdat al-Muthlaqah-nya Ibn Sab'in*

**S**osok Tuhan, pada dinamika pemikiran Islam, memang objek yang menarik untuk diperbincangkan. Manifestasi dari keberadaannya menjadi kajian yang bersifat perennial. Seperti yang disinggung pada Wacana Kedua, bagi kaum teolog, juga fuqaha, figur Tuhan dianggap bersifat transendental, la suci (*tanzih*) dari persamaan wujud apapun. Namun, ternyata tidak begitu dalam dunia sufistik. Para Sufi justru memandang Tuhan sangatlah immanen (*tasybih*), ia bukan saja begitu dekat, bahkan wujud-wujud yang ada di alam ini justru merupakan representasi dari *tajalliyat* Tuhan itu sendiri.

Dalam hal ini, muncul anggapan bahwa secara essensial hakikat ragam wujud itu cerminan dari wujud Tuhan sendiri. Di sini, guna memahami paradoksisme ontologi keberadaan Tuhan tersebut, refleksi singkat pada Wacana Ketiga ini akan menguak kembali sisi menarik dari salah satu khazanah pemikiran sufistik tersebut, tentang bagaimana akhirnya wujud Tuhan itu kemudian dimaknai.

## Prolog

Dewasa ini, kancah spiritual (baca: tasawuf) begitu marak dan semakin diminati banyak orang, terutama di lingkungan masyarakat kota urban dan sub urban. Hal ini terasa mengental setelah kiat-kiat globalisasi serta progresivitas modernisasi yang semula diharapkan memberikan jawaban terhadap problematika kehidupan yang terus menggelinding, ternyata sebaliknya, semakin melipatgandakan keresahan, gejolak, sulit dan sarat kriminalitas. Modernitas – tampaknya – juga membawa konsekuensi-konsekuensi.

Tidak diragukan, tasawuf telah memberikan kontribusi yang dominan dalam kehidupan spiritual dan intelektual Islam. Pengaruh ini tidak hanya pada tataran kelompok elit keagamaan, namun juga menjangkau semua wilayah komunitas masyarakat sampai ke strata yang paling bawah (*grass root*). Tasawuf (dimensi esoteris agama) telah mewarnai sikap hidup, moral, serta tingkah laku masyarakat. Ia menjadi corak kesadaran etika dan estetika, gaya hidup dan pandangan hidup.

Pada tataran ini, eksistensi tasawuf sebagai penyejuk ruhani, perekat hubungan manusia dengan sang Pencipta, sebenarnya, sudah ada semenjak masa Rasulullah Saw. Hanya saja, istilah tasawuf lebih mencuat sekitar abad ketiga Hijriah, ditandai dengan tampilnya para sufi agung sekaliber Hasan al-Bashrī, Rabī'at al-Adawiyah, Bisyr al-Khafī dan lainnya.<sup>1</sup> Meski dalam dinamika

---

<sup>1</sup> Pada perspektif historis, orang yang pertama memakai kata Sufi adalah seorang zahid bernama Abu Hasyim Al-Kufi di Irak (W. 150 H). Namun, secara normatif, etimologi kata Sufi memiliki

historis yang panjang, eksistensi tasawuf tidak luput dari kontroversi-kontroversi, kecurigaan dan kecaman-kecaman dari kelompok ortodoksi Islam. Konflik yang timbul antara golongan, baik yang pro maupun yang kontra, terhadap tasawuf bisa dianalogikan sebagai konflik antara ahli tasawuf dan ahli fikih, perbedaan antara ahli hakikat dan ahli syari'at, antara penganut ajaran esoterik (batini) dan penganut ajaran eksoterik (zahiri), atau konflik antara golongan Islam heterodoks dan golongan Islam ortodoks.

Perbedaan terbuka pada kedua golongan ini tidak dapat dihindarkan, secara *vis-à-vis* konflik semakin menajam sejak timbulnya kecenderungan yang mengarah kepada faham panties, sebagaimana yang tampak dalam ajaran Ittihād Abū Yazīd al-Busthamī (W. 261 H/875 M.) dan ajaran Hulūl Husayn Ibn Mansūr al-Hallāj (W. 309 H/922 M.). Ajaran-ajaran baru ini dikecam dengan keras oleh ulama Islam ortodoks, karena dianggap kontradiktif dengan ajaran tauhid seperti yang digariskan dalam Al-Qur'an dan Al-Sunnah. Bahkan konflik mencapai klimaks dengan terjadinya peristiwa tragis, yaitu dihukum matinya al-Hallāj di tiang gantung.

Barangkali faktor krusial yang paling rentan menimbulkan kecurigaan serta kecaman keras terhadap tasawuf ialah munculnya ajaran atau

---

beberapa pengertian; asal kata yang paling umum diterima yaitu *Suf*, yakni kain yang terbuat dari bulu Wol, kain Wol yang kasar, bukan kain Wol yang halus seperti sekarang. Pemakaian kain Wol yang kasar pada saat itu adalah sebuah simbolisasi dari Kemiskinan dan Kesederhanaan. Lihat Harun Nasution dalam *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1978, hal. 57-58.

doktrin yang dianggap mengarah ke “panteisme”.<sup>2</sup> Kecaman para ulama pembela syari’at terhadap ajaran-ajaran demikian karena masalah ini dianggap langsung mereduksi makna tauhid (keesaan Tuhan), prinsip utama ajaran Islam. Yang dipersoalkan adalah: apakah Tuhan identik dengan alam? Mengidentikkan Tuhan dengan alam menurut ajaran Islam diasumsikan sebuah pendeskriditan sekaligus penghujatan (*blasphemy*), ia dianggap syirik kepada Tuhan. Islam sebagai agama yang menganut monoteisme murni, mengajarkan bahwa Tuhan dan alam adalah dua realitas (wujud) yang berbeda, tidak ada sesuatu pun atau siapa pun yang dapat serupa dengan Tuhan, apalagi identik atau sebanding dengan-Nya.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Panteis atau Panteisme adalah teori yang memandang segala sesuatu yang terbatas sebagai aspek, modifikasi, atau bagian belaka dari satu wujud yang kekal dan ada dengan sendirinya; yang memandang semua benda material dan semua pikiran partikular sebagai yang mesti berasal dari suatu substansi tak terhingga yang tunggal. Substansi absolut yang esa itu – wujud maha meliputi yang esa – disebutnya Tuhan. Lihat Robert Flint, *Anti-Theistic Theories*, Edinburg dan London: William Blackwood and sons, 1899, hal. 336. Adapun untuk kata “panteis” itu sendiri pertama kali dipakai oleh John Toland, sang deis Irlandia, dalam karyanya *Socinianism Truly Stated*, yang diterbitkan pada tahun 1705. Sedangkan istilah “panteisme” pertama kali dipakai oleh salah seorang lawan dari Toland, Fay, pada tahun 1709, dan sejak itulah kata ini dengan cepat lazim dipergunakan. Keterangan ini bisa dilihat dalam Alasdair MacIntyre, *The Encyclopedia of Philosophy*, diedit oleh Paul Edward, 8 Vol., New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967, 5:34. Juga William L. Reese, “Pantheism and Panentheism”, *The New Encyclopedia Britannica: Macropaedia*, edisi XV, 29 Vol., Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1986, 26:589.

<sup>3</sup> Faktor-faktor lain dalam tasawuf yang dianggap oleh para ulama ortodoks sebagai faktor - faktor yang menyebabkan mereka mencurigai dan mengecam tasawuf di antaranya, yaitu: *Pertama*, adanya sikap kurang memperhatikan, melonggarkan, atau meremehkan syari’at. *Kedua*, munculnya ajaran kesatuan agama-agama (*wahdah al-Adyan*). *Ketiga*, pengkultusan yang berlebihan

Namun, sekalipun transendensi Tuhan atas alam dan segala sesuatu adalah mutlak, namun tidak berarti immanensi-Nya dikurangi, apalagi dihilangkan. Transendensi dan immanensi Tuhan pada saat yang sama – seharusnya – berdampingan, dan kedua-duanya mesti serentak sejalan.<sup>4</sup> Dalam usaha merengkuh perpaduan itu, maka sejak pertengahan abad 3H./9M. di kalangan para sufi sendiri akhirnya timbul gerakan pembaharuan untuk mengintegrasikan serta merekonsiliasikan dimensi tasawuf dengan wilayah syari'at. Gerakan pembaharuan ini dipelopori oleh para sufi aliran tasawuf ortodoks (Tasawuf Sunni) di antaranya seperti Abû Sa'îd al-Kharrâz (W.268/899M), Abû al-Qasîm Muhammad al-Junayd (W.298/911). Abû Bakr Muhammad al-Kalabadzî (W.465/1073), dan Abû Hamîd al-Ghazâlî (W.505/1111). Mereka berusaha mengembalikan orisinalitas tasawuf dengan menghindarkannya dari berbagai deviasi dan penyimpangan-penyimpangan serta kecenderungan kepada doktrin yang dianggap sesat.<sup>5</sup>

---

kepada *syaiikh* (guru) dan pemujaan kuburannya. Dan keempat, sikap pesimistik yang menolak kehidupan duniawi.

<sup>4</sup> Banyak *nash-nash* Kitab Suci (al-Qur'an) yang menyatakan akan transendensi dan imanensi Tuhan. Tentang transendensi-Nya misal, antara lain Allah berfirman: "Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan-Nya". (Q.S. 42:11) "Tidak ada seseorangpun yang sebanding dengan-Nya". (Q.S. 112:4). Dan tentang immanensi-Nya antara lain Allah berfirman: "Dan Kami (Allah) lebih dekat kepadanya (manusia) dari pada urat lehernya sendiri". (Q.S. 50:16) "Maka kemanapun kamu menghadap, disitulah wajah Allah". (Q.S. 2:115)

<sup>5</sup> Tentang gerakan tasawuf ortodoks atau yang moderat, lihat misalnya Annemarie Schimmel dalam *Mystical Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975, hal. 83-97. Atau Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, Chicago: University of Chicago Press, 1979, hal. 137-140.

Namun demikian, hubungan yang baik antara tasawuf dan syari'at yang sudah dibina ternyata dalam sejarah tidak bertahan lama. Hubungan ini mulai retak terutama ketika kecenderungan kepada faham pantaisme akhirnya muncul kembali dalam bentuknya yang lebih konkrit pada ajaran *Wahdat al-Wujūd*-nya Muhyiddīn Ibn al-'Arabī (W. 638/1240). Berbeda dengan Abū Yazīd dan al-Hallāj, yang keduanya mengungkapkan ucapan-ucapan yang kontroversial, sebagai ledakan emosional yang tidak terkontrol ketika berada dalam keadaan yang tidak sadar – yang di dalam istilah kesufian disebut *syatāhat* – maka Ibn al-'Arabī adalah seorang sufi teosofis, yang mengeluarkan ajarannya sebagai hasil kejeniusan dari kontemplasi yang mendalam dan imajinatif.<sup>6</sup>

Doktrin *Wahdat al-Wujūd* Ibn al-'Arabī telah membangkitkan polemik panjang yang tidak berkesudahan di antara para pengecam dan pembela doktrin ini. Persoalan inti dan paling essensial yang memancing polemik adalah mungkinkah Tuhan identik dengan alam? Apakah antara Tuhan dan alam memiliki sebuah hubungan ontologis (panteisme)? Problem dan analisis yang dipresentasikan Ibn al-'Arabī dengan *Wahdat al-Wujūd*-nya berhadapan langsung dengan persoalan eksistensial dan hakikat makna serta tujuan hidup itu sendiri; yaitu pertanyaan tentang apakah dan siapakah Sang Wujud Mutlak itu? Jika Wujud Mutlak itu hanyalah

---

<sup>6</sup> Doktrin *Wahdat al-Wujūd* biasanya dihubungkan dengan Ibn al-'Arabī karena tokoh ini dianggap pendirinya. Dan tidaklah mengherankan jika selama ini anggapan yang umum berlaku ialah bahwa istilah dari *Wahdat al-Wujūd* berasal atau diciptakan oleh Ibn al-'Arabī.



Allah, sedangkan yang lain relatif – yang secara ekstrim sesungguhnya wujud relatif itu hilang di hadapan Yang Mutlak – maka di manakah posisi wujud relatif tadi? Serta apakah artinya wujud-wujud selain-Nya?

Wacana ini telah menjadi bahan penelitian menarik, baik bagi para Islamolog Barat (orientalis) maupun untuk para sarjana Muslim sendiri. Bahkan pertanyaan tersebut telah menjadi agenda kontemplasi serius terhadap para pencari makna hidup dari zaman ke zaman. Karena ia merupakan *perennial question*. Dan ketika seseorang memasuki pertanyaan tersebut, sesungguhnya ia sedang memasuki wilayah “perburuan” yang juga dimasuki oleh sekian banyak filsuf dan mistikus yang datang dari berbagai kelompok sosial keagamaan sepanjang sejarah. Sehingga bagi Komaruddin Hidayat, pemikiran Ibn al-'Arabī adalah pemikiran yang telah memberi pengaruh besar terhadap paradigma dan sudut pandang kita dalam melihat otentisitas Islam (*tawhīd*).<sup>7</sup>

Apa yang diungkapkan tersebut tidaklah berlebihan, sebab belakangan konsep semisal *Wahdat al-Wujūd* ini, oleh Ibn Sab'in (614 – 669 H.) kemudian diekspresikan secara konkrit untuk mendeskripsikan sifat fundamental segala sesuatu. Sebagai mistikus pasca Ibn al-'Arabī, Ibn Sab'in dinilai lebih tegas dalam menegaskan pluralitas maupun kesatuan. Karena itu alirannya dikenal sebagai paham *al-Wahdat al-Muthlaqah*,

---

<sup>7</sup> Baca Kata Pengantarnya untuk tulisan Kautsar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995, cet I.

“Kesatuan Mutlak”.<sup>8</sup> Pada konteks inilah, sebagai objek kajian material menarik, refleksi ini mencoba menginventarisasi – diikuti dengan evaluasi kritis, pembuatan sintesis, dan akhirnya ditemukan pemahaman baru<sup>9</sup> dari telaahan terhadap – pemikiran dari sosok Ibn Sab’in dengan paham *Wahdat al-Muthlaqah*-nya, yang eksistensi pemikirannya ini seringkali tenggelam bersama para mistikus lainnya di bawah kebesaran nama Ibn al-’Arabî.<sup>10</sup> Karena kajian ini merupakan kajian teosofis, maka pendekatan yang digunakan adalah pendekatan mistis dan filsafat<sup>11</sup>, yang dalam khazanah pemikiran Islam biasa disebut dengan tasawuf falsafi.

---

<sup>8</sup> Terminologi ini digunakan Ibn Sab’in sendiri bagi alirannya seperti yang diungkapkannya pada *Al-Risalah al-Faqirah* dan lainnya. Baca Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Ibn Sab’in wa Falsafatuh al-Shufiyyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1793, hal. 214.

<sup>9</sup> Penelitian sistematis-reflektif seperti ini membahas salah satu masalah pokok dalam kehidupan manusia, yang merupakan fenomena cukup sentral, misalnya seperti bahasa, kebebasan, komunikasi antar-pribadi, kebaikan, keadilan, validitas pengetahuan, cinta, simbol, persepsi tentang Tuhan, dan sebagainya. Signifikansi penelitian ini adalah untuk mencapai pemahaman mendasar tentang pokok-pokok sentral dimaksud, sehingga sintesis yang dibuat tidak menambah pemahaman serba baru, tapi menyeimbangkan semua yang telah ditemukan. Selanjutnya, dari semua bahan dan telaahan tersebut terjadi suatu pendobrakan pemikiran, yang bertitik tolak dari asumsi yang baru atau hampiran yang baru. Baca Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997, cet. II hal. 125.

<sup>10</sup> Baca pendapat Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani dalam *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985, Cet. I, hal. 206.

<sup>11</sup> Untuk memahami diskursus pendekatan metodologis ini silakan lihat M. Deden Ridwan (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama; Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001. Lihat juga Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, ... hal. 127 – 129 tentang **Metodologi Penelitian** dengan model Penelitian Sistematis - Reflektif.

## Identifikasi Ibn Sab'in

### Riwayat Hidupnya

Ibn Sab'in adalah seorang sufi filosofis Andalusia yang dilahirkan di Valle de Ricote, Murcia tahun 614 H/1217 M. Nama lengkapnya ialah 'Abd al-Haqq Ibn Ibrâhîm Muhammad Ibn Nashr, dikenal juga dengan nama Ibn Sab'in, atau Abû Muhammad yang diberi gelar *Quthb al-Dîn* (Kutub Agama). Menurut al-Taftazani, Ibn Sab'in diduga mempunyai persambungan dengan asal usul Arab. Ia dibesarkan dalam lingkungan keluarga bangsawan, bapaknya merupakan penguasa kota Murcia.

Ibn Sab'in banyak belajar filsafat dan ilmu mantik (logika), bahasa Arab dan sastra. Pada ilmu-ilmu agama ia mempelajari mazhab Maliki. Cerita salah seorang muridnya yang mensyarah *Risâlat al-'Ahd*, hubungan antara Ibn Sab'in dengan para gurunya lebih banyak terjalin secara tidak langsung. Seperti dengan gurunya Ibn Dihâq (W 611 H) pensyarah *al-Irsyâd*-nya al-Juwaini, yang karya-karyanya banyak dibaca Ibn Sab'in.

Ketika berusia 26 tahun (640 H), Ibn Sab'in bersama pengikutnya melakukan perjalanan ke Afrika Utara.<sup>12</sup> Di kota Ceuta ia mulai menyebarkan ajaran tarikatnya. Di sini ia menikah dengan salah seorang wanita kaya yang mengaguminya. Wanita tersebut kemudian mendirikan

<sup>12</sup> Ada kontroversi menarik disekitar kepergiannya meninggalkan Murcia. *Pertama*, hal ini karena persoalan politis, yaitu melemahnya Dinasti Muwahhidin serta berakhirnya masa kebebasan berpikir di Andalusia; *Kedua*, adanya tekanan dari para fuqaha terhadap ajaran-ajarannya; Dan *ketiga*, akibat dari keyakinannya sendiri tentang urgensinya memperluas wawasan. Al-Taftazani, *Sufi...*, hal 207.

rumah dan *zawiah* bagi Ibn Sab'in. Menurut cerita, selama di Ceuta, Ibn Sab'in pernah diajak debat oleh Kaisar Frederick II (1194 M-1250 M) penguasa Sicilia, yang menanyainya tentang empat masalah filsafat Aristoteles. Jawaban-jawaban yang diberikan Ibn Sab'in terhadap pertanyaan tersebut membuat ia diusir dari kota tersebut karena dianggap sebagai filosof.

Dari Ceuta ia kemudian ke al-'Adwah, kemudian terus ke Bijayah. Di kota ini Ibn Sab'in menetap beberapa lama untuk kemudian terus berangkat ke Qabis, Tunisia. Namun pahamnya di sana kemudian ditentang oleh seorang faqih, Abu Bakr ibn Khalil al-Sukuni. Terhadap masalah ini Ibn Sab'in akhirnya memutuskan untuk pergi ke dunia Islam bagian Timur. Tahun 648 H, Ibn Sab'in menuju Kairo, Mesir. Tetapi di sana, dengan paham kesatuan Khalik bersama makhluk-Nya tersebut membuat ia dianggap ateis. Di Mesir, Ibn Sab'in mendapat tentangan keras dari al-Qasthalani (W 686 H) yang secara khusus menyusun sebuah karya untuk menentang pendapatnya. Ibn Sab'in kemudian melakukan perjalanan ke Tanah Suci, Makkah, ia disambut dengan tangan terbuka oleh Abû Namî, penguasa Mekkah saat itu.

Di Makkah, Ibn Sab'in sempat menikmati kehidupan yang tenang-damai. Ia bisa menulis dan menyebarkan ajarannya.<sup>13</sup> Di kota ini ia kemudian melakukan korespondensi dengan Najmuddin ibn Israîlî, salah seorang murid dari Ibn al-'Arabî.

<sup>13</sup> Terhadap kepergian ke Mekkah, Ibn Sab'in menyatakan karena diminta oleh penguasa Mesir saat itu al-Zhahir Baybars. Sedang menurut al-Taftazani hal ini terjadi karena ia dituduh menyebarkan ajaran Syi'ah. Al-Taftazani, *Sufi...*, hal 208.

Menjelang dua tahun dari masa hayatnya, Ibn Sab'in kemudian ditentang para fuqaha Makkah. Ia berencana untuk berangkat ke India. Namun, sebelum rencananya tercapai, Ibn Sab'in akhirnya meninggal dunia (tahun 669 H).<sup>14</sup>

Dalam keberadaannya, Ibn Sab'in mendirikan satu tarikat yang dikenal dengan nama Tarikat al-Sab'inīyah. Tarikat ini mempunyai jalur silsilah yang unik. Al-Syusyārī, salah seorang muridnya, menyebutkan bahwa dalam jalur silsilah itu antara lain disebutkan nama-nama seperti: Hermes,<sup>15</sup> Socrates, Plato, Aristoteles, Iskandar Agung, al-Hallāj, al-Niffārī, al-Habsyī, Qadhāb al-Bān, al-Syūdzī, al-Suhrawardī al-Maqtūl, Ibn al-Farīdh, Ibn Qīsī, Ibn Masarrāh, Ibn Sīna, al-Ghazālī, Ibn Thufail, Ibn Rusyd, Abū Madyān al-Tilimsānī, Ibn al-'Arabī, al-Harrānī, 'Adī Ibn Musāfir, dan Ibn Sab'in sendiri.<sup>16</sup>

Dari sini kita memperoleh gambaran bahwa tarikat tersebut bercorak sinkretis, yang memadukan berbagai macam aliran-aliran, baik yang bercorak Islam, Yunani, atau Timur kuno. Tarikat

<sup>14</sup> Untuk faktor meninggalnya Ibn Sab'in terdapat beberapa asumsi. Ada yang menyatakan ia meninggal karena bunuh diri. Versi lainnya ada yang menyatakan karena diracuni oleh seorang menteri Yaman yang membencinya. Namun, dua hal tersebut sulit untuk dibuktikan. Sementara dugaan terkuat Ibn Sab'in meninggal dunia secara wajar. Al-Taftazani, *Sufi...*, hal 208.

<sup>15</sup> Konon, Hermes adalah nabi Idris atau Akhnu'. Adapun tentang kepribadiannya diperselisihkan. Hermes di kalangan kaum Muslimin dipandang sebagai penggagas ilmu pengetahuan. Khususnya ilmu kedokteran, filsafat, kimia, astronomi, dan astrologi. Ia banyak disebut dalam sumber-sumber rujukan Islam. Misalnya lihat Al-Syahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, Juz. II, Kairo: tp., 1317 H., dan Ibn Nadim, *Al-Fihrist*, Kairo: Maktabah al-Tijariyyah, tt., hal. 508.

<sup>16</sup> Al-Taftazani, *Sufi...*, hal 208.

ini, menurut Al-Taftazani, bertahan sampai ke masa Ibn Taymiyah (W 782 H). Bahkan Ibn Taymiyah sendiri sampai menulis sebuah risalah yang menolak eksistensi tarikat tersebut, hal ini ia ungkapkan dalam *al-Masâ'il al-Iskandariyah fi al-Radd 'ala al-Malâhidah al-Ittihâdiyyah al-Sab'inîyah*. Di antara para sufi yang tergabung dalam paguyuban tarikat al-Sab'inîyah, yaitu Abû al-Hasan al-Susytarî, Yahyâ Ibn Sulaimân al-Balânâsî, serta Ibn Abî Wathîl. Mereka semua adalah murid-murid Ibn Sab'in sendiri.

### **Karya-karyanya**

Menurut Al-Taftazani, Ibn Sab'in meninggalkan karya sebanyak 41 buah, yang mendeskripsikan tasawufnya, baik secara konseptual maupun kontekstual. Kebanyakan dari karya ini telah hilang.<sup>17</sup> Di antara karya terpenting ialah: *Budd al-'Arîf (Escape of the Gnostic)*, ed. G. Kattora (Beirut, 1978); *Rasâ'il Ibn Sab'in (Letters of Ibn Sab'in)*, ed. A. R. Badawi (Cairo, 1965); *Al-Kalâm 'ala al-Masâ'il al-Siqillîyah (Correspondance Philosophique avec l'Empereur Frederic II de Hohenstaufen)*, ed. S. Yaltkaya (Paris, 1943); *Asrâr al-Hikmah al-Masyriqîyah (Myteries of Oriental Wisdom)*, unpublished.<sup>18</sup>

Secara general, karya Ibn Sab'in sangat bercorak simbolis, sehingga maknanya begitu samar. Dari karya-karya tersebut kita bisa melihat

<sup>17</sup> Al-Taftazani, *Sufi ...*, hal. 210.

<sup>18</sup> Al-Taftazani, *Ibn Sab'in wa Falsafatuh...*, hal. 87-14. Untuk lebih jelas tentang karya-karya ini, lihat Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani and Oliver Leaman pada Ibn Sab'in, dalam *History of Islamic Philosophy*, Part I, ed. Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman, London and New York: Roudledge, 1996, hal. 349.

keluasan dan kedalaman wawasan keilmuan yang dimilikinya tersebut memiliki referensi yang baik tentang aliran filsafat Yunani, filsafat Hermetisme, Persia, dan India. Selain itu, ia juga menelaah karya-karya filosof Islam, baik Timur maupun Barat. Terhadap Ilmu Kalam, ia begitu *concern* dengan teologi Asy'ariah.

### **Paham al-Wahdat al-Muthlaqah Ibn Sab'in**

Dalam berbagai kepastakaan sufi, pandangan tauhid dianggap mempunyai empat makna berbeda. *Pertama*, meyakini dan mengimani keesaan Tuhan. *Kedua*, disiplin kehidupan lahir dan batin yang berdasar pada kepercayaan tersebut. *Ketiga*, pengalaman akan persatuan dan penyatuan dengan Tuhan. *Keempat*, adanya konstruksi teosofi atau filosofis tentang kenyataan yang bertolak dari pengalaman mistikal.

Pandangan Ibn Sab'in tentang *al-Wahdat al-Muthlaqah*-nya merupakan implementasi dari tingkatan yang keempat terhadap paradigma ketauhidan di atas. Sebagai pencetus paham yang menolak konsep dualisme wujud, bagi Ibn Sab'in, eksistensi hanya bersifat tunggal (singular).<sup>19</sup> Di sini secara esensial, gagasan pahamnya tersebut mungkin terlihat simplistik. Wujud hanyalah satu alias wujud Allah *an sich*. Sedangkan wujud-wujud lainnya hanya wujud Yang Satu itu sendiri. Artinya, wujud-wujud selain wujud Yang Satu adalah tidak ada. Karena itu wujud, dalam kenyataannya, hanya satu persoalan yang tetap (absolut/mutlak).

<sup>19</sup> Al-Taftazani and Oliver Leaman, Ibn Sab'in, dalam *History of Islamic Philosophy*, hal. 349.

Tidak seperti halnya ketidakjelasan kronologis pada pengistilahan *al-Wahdat al-Wujūd*-nya Ibn 'Arabī, justru istilah *al-Wahdat al-Muthlaqah* ini, yang sekalipun sebenarnya juga diadopsi dari istilah pertama di atas, justru banyak didapati dalam karya-karya Ibn Sab'in. Apalagi jika dilihat dari penuturan Willian Chittick, istilah *al-Wahdat al-Wujūd* pertama kali diperkenalkan oleh Shadrudīn al-Qunāmī (w. 637 H/1274 M), murid setia sekaligus anak tiri Ibn 'Arabī, dan kemudian dipopulerkan oleh penulis-penulis sesudahnya semisal Ibn Sab'in (w. 646 H/1248 M) dan Afīfuddīn al-Tilimsānī (w. 690 H/1291 M). Dan memang benar, kedua istilah ini terkadang dipahami dalam konotasi yang sama, yakni sama-sama menunjukkan pada konteks *wujūdiyyah*. Namun justru menurut penulis, pemakaian kata *al-Muthlaqah* sebagai pengganti *al-Wujūd* boleh jadi mengandung maksud tertentu.

Ibn Sab'in dalam *al-Wahdat al-Muthlaqah*-nya ini menempatkan ketuhanan pada wilayah yang absolut. Sebab wujud Allah, menurutnya, adalah sumber segala yang ada pada masa lalu, masa kini, ataupun di masa depan. Sementara wujud materi yang tampak ia rujukkan pada wujud mutlak yang rohaniah. Dengan demikian, berarti paham ini dalam menafsirkan wujud bercorak spiritual, dan bukan material.

Intinya, bagi Ibn Sab'in, wujud hanya satu, tidak dua dan juga tidak sekali-kali banyak. Adapun untuk landasan normatif dari argumentasi-argumentasi yang dikemukakan, Ibn Sab'in secara umum berpijak pada firman Allah sendiri seperti: "*Dia Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Dzahir dan Yang*



*Batin*" (Q.S. al-Hadid: 3); atau "*Tiap-tiap sesuatu pasti binasa, kecuali Allah*" (Q.S. al-Qashash: 88) dan itu diinterpretasikannya secara khusus dan filosofis.

Untuk mengabstraksikan konsepsi *al-Wahdat al-Muthlaqah*-nya, Ibn Sab'in terkadang menganalogikan wujud dengan sebuah lingkaran. Porosnya adalah wujud yang mutlak, sementara itu wujud yang ada di dalam lingkaran adalah wujud yang nisbi. Antara kedua wujud tersebut tidak ada perbedaan. Keduanya pada hakikatnya hanya satu. Karena itu, yang mutlak bisa dilihat di dalam yang nisbi, dan kesatuan antara keduanya adalah mutlak. Hal ini ditegaskan Ibn Sab'in seperti perspektif logika material (*matter logic*) dan logika formal (*form logic*).<sup>20</sup>

Ibn Sab'in mengembangkan paham tentang kesatuan mutlak-nya ke berbagai kajian filosofis. Baginya, jiwa dan akal-budi misalnya, tidak mempunyai wujudnya sendiri. Keduanya diyakini dari wujud yang satu, dan yang satu tersebut justru tidak berbilang. Yaitu, keduanya tidak di luar dari masalah wujud yang satu. Bahkan Moral pun ditandai oleh corak kesatuan mutlak. Kebajikan, kejahatan, kebahagiaan, dan kesedihan, terletak pada realisasi dari kesatuan ini. Hal tersebut – dari hakikat wujudnya – tidak ada perbedaan, wujud merupakan masalah yang satu. Dalam hal ini, sikap dan pandangan Ibn Sab'in ini secara teknis menurut hemat penulis, jadi bersifat paradoks. Bagaimana misalnya dengan pertanyaan, lalu dari manakah timbul kejahatan dalam wujud?

---

<sup>20</sup> Al-Taftazani and Oliver Leaman, Ibn Sab'in, dalam *History of Islamic Philosophy*, hal. 348.

Meski begitu, secara metodologis, pendapat Ibn Sab'in tentang *al-Wahdat al-Muthlaqah* harus dilalui dengan melakukan pencapaian kesatuan mutlak (*warits*) ataupun "pengakrab Allah" (*al-Muqarrab*). Pencapai kesatuan mutlak – menurut Ibn Sab'in – adalah individu yang paling sempurna yang di dalam diri si pencapai kesatuan mutlak terkandung segala kesempurnaan, baik yang dimiliki seorang faqih, teolog, filosof maupun sufi. Untuk menjadi *warits*, seseorang harus menguasai 'Ilmu Tahqīq, yaitu kemampuan menggabungkan nalar dengan prinsip syari'at. Pada konteks ini, akal dan syari'at berpungsi untuk mengantarkan seorang penempuh jalan ke suatu keadaan sirna sebagai perealisasi kesatuan mutlak.<sup>21</sup>

Di sini, yang menarik perhatian yaitu, bahwa latihan-latihan rohaniah praktis yang bisa mengantarkan pada moral luhur, tunduk di bawah konsepsinya tentang wujud. Bagi Ibn Sab'in, ungkapan "*la wujūda illa Allāh*" (tidak ada yang wujud selain Allah) si pendzikir dalam dzikir ini sendiri adalah yang berdzikir. Sementara tingkatan dan keadaan, yang merupakan buah dari dzikir, juga tidak ke luar dari ruang-lingkup kesatuan mutlak tersebut.

Pada tataran ini, Al-Taftazani menilai apa yang diungkapkan Ibn Sab'in tersebut dianggap sangat mirip dengan konsep *Haqīqah Muhammadīyah* atau *Quthb*-nya Ibn al-'Arabī dan Ibn Farīdh, juga konsep *Insān Kamīl*-nya al-Jilī.<sup>22</sup>

<sup>21</sup> Al-Taftazani, *Ibn Sab'in wa Falsafatuh...*, hal. 191.

<sup>22</sup> A-Taftazani, *Sufi...*, hal. 212. Dan untuk lebih jauh memahami Al-Jili dengan *al-Insan al-Kamil*-nya baca karya Yunasril Ali dalam *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi* oleh Al-Jili, Jakarta: Paramadina, 1997.

Namun bagi penulis, paham Ibn Sab'in ini, secara radikal dianggap berbeda dari paham-paham tasawuf lain, karena ia – *al-Wahdat al-Muthlaqah* – dituduh menegasikan kemungkinan-kemungkinan (potensialitas) yang ada pada ruang lingkup wujud itu sendiri, seperti umumnya paham-paham tasawuf lain yang mengakomodasi terjadinya sesuatu yang “mungkin” bagi wujud selain Tuhan. Karena hampir tidak mungkin untuk mendeskripsikan kesatuan tersebut, maka pada gagasan-gagasan ini konsepsi-konsepsi manusia pun tidak dikenakan.

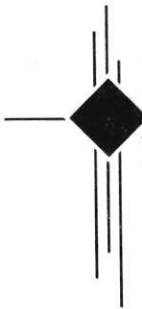
Dengan paham *al-Wahdat al-Muthlaqah*-nya, Ibn Sab'in menolak keberadaan logika Aristotelian. Demi mengganti dari logika yang didasarkan pada konsepsi jamak (plural), Ibn Sab'in dalam *Budd al'Arif* menyusun logika yang bercorak illuminatif. Menurutnya, dengan logika baru tersebut, – yang ia sebut sebagai logika pencapaian kesatuan mutlak – tidak termasuk kategori logika yang bisa dicapai lewat jalan penalaran. Ia diraih lewat “hembusan” Ilahi, hal yang bisa membuat manusia melihat yang belum pernah dilihat, dan mendengar apa yang belum pernah didengar. Oleh karenanya, logika tersebut bercorak intuitif (*dzawqī*), dan bukan lagi rasionalitas (*`aqlī*).

### **Epilog: Beberapa Catatan Reflektif**

Bagi sementara pihak yang menuduh – bahkan memvonis – bahwa karena bersifat asketis, anti rasionalitas, dan membunuh perkembangan intelektualisme, mistisisme dalam Islam (tasawuf) dianggap sebagai penyebab kemunduran dunia Islam, dan jika hal itu dihadapkan pada kenyataan

sejarah, dengan mencoba mengeksplorasi eksistensi pemikiran para tokoh-tokoh sufi yang bercorak filosofis, maka anggapan-anggapan tersebut akan menarik untuk dibantah.

Seperti – misalnya – apa yang telah diekspresikan Ibn Sab'in dengan *al-Wahdat al-Muthlaqah*-nya, merupakan produk pemikiran jenial dari kedalaman dan keluasan wawasan berpikir. Di sini, terlepas dari kontroversi dan paradoks-paradoks yang ada dalam pemikirannya, kita bisa melihat bahwa orisinalitas filsafat Ibn Sab'in terletak pada studi komparasi yang ia buat antar-alirannya (tentang paham kesatuan mutlak) dengan aliran fuqaha, teolog, dan bahkan filosof. Di antara kesimpulan penting dari pandangan Ibn Sab'in tersebut ialah bahwa entitas itu hanya satu dan berwujud tunggal absolut. Eksistensi ruang lingkup wujud selain Yang Tunggal merupakan keberadaan yang ditolak. Baginya, keberadaan logika-logika seperti *genus, species, difference, proper, accident*, yang memberi kesan adanya wujud yang jamak, semua itu sekadar ilusi belaka. [ ]



*Wacana Keempat*

## **IQBAL DAN TEOLOGINYA**

*Studi Pemikiran Kalam Kontemporer*

**S**elain Ibn 'Arabî dan Ibn Sab'in di muka, masih banyak sufi-sufi lain yang mengajukan pendapat yang sama *Tentang* TUHAN, salah satunya – yang akan dibicarakan di Wacana Ketiga ini – adalah Muhammad Iqbal dari daerah Punjab. Sisi menariknya, dia ternyata lebih dikenal dengan predikat sebagai *penyair*, *filosof* dan *teolog* serta pembaharu keislaman di zamannya, ketimbang ia sebagai sufi.

Dilihat dari sejarah hidupnya, ada tiga fase yang dilaluinya dan merupakan rotasi perkembangan berpikirnya hingga sampai pada titik akhir. Tiga fase itu adalah: Fase awal saat ia berada di Pakistan, di sini ia dididik langsung oleh orangtuanya dengan berbagai disiplin ilmu pengetahuan keagamaan. Fase kedua sewaktu ia berada di Eropa dan berkenalan dengan filsafat dan peradaban Barat secara langsung, serta terlibat secara intensif dalam masalah-masalah religius-filosofis. Fase terakhir, yaitu saat ia kembali ke Pakistan, dan mulai mengelaborasi gagasan-gagasan pembaharuan keislaman.

## Prolog

Muhammad Iqbal, atau biasa ditulis dengan “M. Iqbal”, bukanlah suatu nama yang asing di kalangan Muslimin kontemporer, di mana Iqbal yang dikenal di sini adalah seorang ulama besar yang mampu memadukan kemampuan pemikiran dan penyairan secara serentak, sehingga tidak heran kiranya jika orang menyebutnya sebagai penyair-pemikir atau sebaliknya, pemikir-penyair.<sup>1</sup> Identifikasi ini dirasa perlu demi mengingat begitu banyaknya mereka yang bernama M. Iqbal. Selebihnya, hanyalah sekadar publikasi semata.

Sebenarnya tidak mudah untuk memilih, apakah ia seorang penyair-pemikir ataukah pemikir-penyair. Seperti yang dikutip M. M. Syarif, bahwa dalam banyak karya-karyanya didapati lebih banyak tulisan puitisnya daripada tulisan filosofisnya.<sup>2</sup> Bahkan, banyak puisinya ia selesaikan dengan sempurna, sedangkan karya-karya filsafatnya – yang hanya dua buah itu, yakni yang pertama: *The Development of Metaphysics in Persia* yang diterbitkan oleh Luzas & co, 1908, lebih bersifat historis, sedang yang kedua: *Six Lecture on The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, yang kemudian disederhanakan tite-nya menjadi *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* diterbitkan oleh Oxford University Press tahun 1934, lebih bersifat skolastik dalam konsepsinya. Meskipun menampakkan kesatuan pemikiran yang terpadu, namun keduanya

---

<sup>1</sup> M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, (terjemahan Yusuf Jamil, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*), Mizan, Bandung, 1983, hal. 7.

<sup>2</sup> M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, hal. 26.

tidak menunjukkan kesatuan cara pemaparan. Kenyataan ini bisa menyebabkan seseorang mengambil kesimpulan bahwa Iqbal pertama-tama adalah seorang penyair, baru kemudian menjadi seorang pemikir.

Akan tetapi, pendapat di atas disangkal sendiri oleh M. M. Syarif dengan pernyataannya bahwa pada diri Iqbal, filsafat dan puisinya tidak dapat dipisahkan, di mana hal ini belum pernah terjadi pada pemikir-pemikir besar lainnya, bahkan pada diri Dante sekalipun. Karya-karya puisi dan filsafatnya merupakan karya-karya besar. Barangkali, puisinya besar karena filsafatnya besar, dan bisa jadi filsafatnya besar karena puisinya besar.<sup>3</sup> Keduanya bisa berjalan seimbang dan saling mengisi. Sebagai seorang penyair, ia telah menyajikan karya-karya puisi yang memadukan nilai-nilai filosofis, etika dan estetika dalam sebuah bentuk yang menarik. Sedang sebagai pemikir, ia telah mewariskan karya yang bernuansa filosofis yang cukup terkenal di kalangan pemikir Muslim hingga abad dua satu ini.

Dilihat dari sejarah hidupnya, ada tiga fase yang dilaluinya dan merupakan rotasi perkembangan berpikirnya hingga sampai pada titik akhir. Tiga fase itu adalah: Fase awal saat ia berada di Pakistan, di sini ia dididik langsung oleh orangtuanya dengan berbagai disiplin ilmu pengetahuan keagamaan. Fase kedua sewaktu ia berada di Eropa dan berkenalan dengan filsafat dan peradaban Barat secara langsung, serta terlibat secara intensif dalam masalah-masalah religius-

---

<sup>3</sup> M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, hal. 26-27.

filosofis. Fase terakhir, yaitu saat ia kembali ke Pakistan, dan mulai mengolaborasikan gagasan-gagasan pembaharuan keislaman.

Adapun gagasan-gagasan pembaharuan tersebut di antaranya berkenaan dengan kondisi dan kejumudan yang terjadi pada masa itu yang mengakibatkan terjadinya kemunduran dalam diri Islam, baik mengenai konsep ijthad yang ditutup, maupun juga mengenai paham *Jabari* yang cukup pesat berkembang dan mewarnai pemikiran umat Islam saat itu.<sup>4</sup> Tentunya, hal ini masuk dalam pembahasan Kalam yang akan dibicarakan dalam tulisan ini nantinya, yakni tentang bagaimana pemikiran Kalam (Teologi)-nya seorang M. Iqbal yang kemungkinan besar cukup bertolak belakang dari apa yang pernah diketahui dan dipahami oleh kelompok Teolog *an sich* selama ini, karena teologinya lebih dekat ke arah tasawuf dan filsafat.

### **Sekilas tentang Iqbal**

Dalam sejarahnya, pria bernama M. Iqbal ini dilahirkan di Sialkot, Punjab pada tanggal 9 November 1877,<sup>5</sup> namun seperti yang ditulis oleh Danusiri, bahwa ternyata Iqbal sendiri mengaku lahir pada tanggal 2 Dzu al-Qaidah 1294 Hijriah atau sekitar tahun 1876.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> M. Iqbal, *Rekontruksi Pemikiran Islam; Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dalam Pembaharuan Hukum Islam*, Kalam Mulia, 1994, hal. 43.

<sup>5</sup> Ihsan Ali Fauzi & Nurul Agustin, *Sisi Manusia Iqbal* (Catatan Lepas Iqbal), Mizan, Jakarta 1991. hal.17.

<sup>6</sup> Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996, hal. 2.



Pendidikan yang dikenyamnya pertama kali adalah di lingkungan keluarganya sendiri. Ia diberi pendidikan agama secara intensif oleh ayahnya, selanjutnya ia disekolahkan ke sebuah *Maktab* (pen. "Surau") untuk belajar al-Qur'an. Pendidikan formal Iqbal dimulai di Scottish Mission School di Sialkot, dengan dibimbing oleh seorang guru bernama Mr. Hasan. Selanjutnya, ia melanjutkan studinya ke Lahore pada Government College, serta mendapatkan bimbingan filsafat Islam dari seorang orientalis ternama, Thomas Arnold. Tahun 1905, ia meneruskan studi ke London, tepatnya pada Universitas Cambridge, dan di sana ia mendapat bimbingan langsung dari James Ward dan J. E. Mac Tagart. Ia juga sempat belajar di Universitas Munich, Jerman, dan mendapatkan gelar di Universitas tersebut dengan judul disertasi *The Development of Metaphysics in Persia* pada tanggal 4 November 1907, di bawah bimbingan F. Hommel. Selanjutnya, Iqbal kembali ke London untuk mempelajari Ilmu Hukum dan lulus dalam bidang advokasi. Untuk beberapa lama ia masuk pada School of Political Science, dan setelah itu kembali ke Sialkot, kota kelahirannya.<sup>7</sup>

Berdasarkan catatan dari Hafeez Malik dan Lyida HLM bahwa Iqbal wafat pada tanggal 20 April 1938 dalam usia 71 tahun (ini bila kita berpegangan pada tahun kelahirannya 1877) dan jenazahnya dimakamkan pada keesokan harinya di sebelah kiri tangga menuju ke arah Mesjid Badsyah, Sialkot.<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup> Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, hal. 3-4.

<sup>8</sup> Lihat Danusiri, hal. 4. Lihat juga Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1991, hal. 190.

## Karya-karyanya

Karya Iqbal ini variatif sifatnya. Ada karyanya yang berbentuk prosa, puisi, artikel, surat-surat balasan pada orang lain, dan bahkan bahasa yang digunakannya dalam mengekspresikan gagasan-gagasannya pun bervariasi pula, seperti Bahasa Urdu, Arab, Persi dan Bahasa Inggris. Melalui keterangan Danusiri, Hasyimasyah Nasution, dan Thawil Akhyar Dasoeki, maka dapat kita klasifikasi tentang karya-karya Iqbal dimaksud, yang antara lain:

1. Dalam bentuk prosa: *The Development of Metaphysics in Persia, Asra-i Khudi, Humuz-i Bikhudi, Payam-i Masyriq, Bang-in Dara, Zabur-i Ajam, The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, dan lain-lain;
2. Dalam bentuk artikel dan sambutan atau kata pengantar terhadap karya orang lain adalah *Doctrin of Absoulute Unity as Explained, Islam and Khilafat, Urdi Zaban Punjab Man*, dan lain-lain;
3. Koleksi-koleksi syairnya antara lain adalah *Kulliyat-i Iqbal, Baqiyyat-i Iqbal, Bakh-i Safar, There Points of Iqbal*.
4. Kumpulan Surat Iqbal, antara lain: *Madamin-i Iqbal, Speeches and Statement of Iqbal, Maktubat-i Iqbal*, dan lain-lain.<sup>9</sup>

## Sketsa Pemikiran Iqbal

Memetakan sosok Iqbal dengan sebuah pemikiran atau kavling terhadap paradigma

<sup>9</sup> Lihat Danusiri, hal. 11. Lihat juga Hasyimasyah Nasution, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta, 1999, hal. 184. Juga lihat Thawil Akhyar Dasoeki, *Sebuah Kompilasi Filsafat Islam*, Bina Utama, Semarang, 1995, hal. 139.

berpikirnya ternyata cukup sulit. Hal ini disebabkan oleh selain sebagai pemikir, Iqbal juga berperan sebagai penyair.

Selanjutnya, kesulitan ini pun mempengaruhi pula pada bagaimana memaparkan pendapat-pendapat Iqbal tentang pembaharuan pemikirannya dalam Islam atau hanya sekadar memberikan komentar terhadapnya, ternyata juga sulit, apalagi dalam bidang Kalam, sebab selama ini Iqbal hampir tidak pernah terperinci dalam membahas tentang Pemikiran Kalam, meskipun dalam beberapa pembahasannya tentang sesuatu, tidak terlepas bicara tentang Kalam.

Sementara itu, M. M. Syarif, menyatakan bahwa pemikiran inti Iqbal adalah (1) Menghargai alam fisik; (2) Menghargai diri manusia; dan (3) Pengukuhan terhadap unsur rohani dan kehidupan manusia.<sup>10</sup>

Ada yang mengatakan bahwa Iqbal cenderung dipengaruhi oleh pemikiran August Comte dengan Possitivisme-nya.<sup>11</sup> Oleh karena itu ia sangat memperhatikan alam nyata dan mengemukakan bahwa Islam mengajak umatnya untuk meraih kekuasaan serta mengolah alam dengan ekspementasi. Jadi, Iqbal merupakan seorang yang possitivistis-eksprementalis.

Terkadang, Iqbal juga dipengaruhi oleh pendapatnya Hegel tentang "Aku", dan juga

---

<sup>10</sup> M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, hal. 60.

<sup>11</sup> Lihat saja dari beberapa judul syair yang digubahnya: *Ram, Swami Ram Tirath, Arif-i Thindi, Barthari Hari, Himalah, Naya Shawalah, Quami, Git, Shakespeare, Lock, Kant, Hegel, Comte, Napoleon, Marx, Lenin, Nietzsche, dan Mussolini*. Kenyataan ini menunjukkan bahwa Iqbal sangat memperhatikan dan menghargai pandangan institusional. Lihat M. M. Syarif, hal. 60-61.

terpengaruh dengan pendapatnya Nietzsche<sup>12</sup> dengan aliran “Superman” atau *Insân Kâmil*-nya. Ia menyatakan bahwa sikap individualisme adalah sebagai dasar kehidupan manusia dan masyarakat. Kemudian ia mengemukakan pendapat “Manusia”-nya Fichte tentang sejarah umat manusia, yakni bahwa para pemimpin lah yang membuat sejarah dan bukan peristiwa-peristiwa hidup, khususnya yang bersifat material.<sup>13</sup>

Uniknya, terkadang Iqbal juga disebut orang sebagai seorang sufi, dan ternyata memang banyak tulisan-tulisannya yang beraroma kesufian, dan juga tentang *maqâmât* para sufi, di antaranya masalah *faqr*, *khauf*, *hazn*, dan juga tentang masalah keindahan.<sup>14</sup> Bahkan, Iqbal disebutkan lebih cenderung kepada konsep *Wahdat al-Wujûd*. Ia mengutamakan latihan-latihan sufi sebagai jalan untuk membersihkan diri atau sebagai jalan untuk mendekatkan dirinya kepada Zat yang Mahatinggi. Ia mengutarakan bahwa tidak ada keterpaksaan

---

<sup>12</sup> Nietzsche adalah seorang ateis, sedang Iqbal orang yang beriman. Keduanya sama-sama ingin menciptakan tipe manusia yang melebihi manusia unggul (*Insân Kamîl*). Keduanya percaya manusia sebagai jembatan utama, dan bagi Nietzsche; keinginan manusia berkuasa adalah kekuatan yang memberikan tenaga gerak pada keseluruhan mutlak. Lihat Miss Luca-Claude Maitre, *Introduction to The Thought of Iqbal*, terj. Djohan Efendi, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, Mizan, Bandung, 1995. hal. 65 dan 73.

<sup>13</sup> Miss Luca-Claude Maitre, *Introduction to The Thought of Iqbal*, hal. 73.

<sup>14</sup> Berbeda dengan konsep keindahan-nya Plato. Bagi Plato, Tuhan adalah keindahan nan abadi – sekelompok kenyataan adalah Tuhan. Sedang Tuhan bagi Iqbal adalah Keindahan Wadah yang Abadi (*Eternal Will*) dan keindahan tersebut digolongkan menjadi salah satu sifat daripada-Nya, sifat yang melingkupi nilai semua susila. Lih. Iqbal, *Asra-i Khudi (Rahasia-rahasia Pribadi)* terj. Bahrûn Rangkuti, Pustaka Islam, Jakarta, 1967, hal. 15-16.

yang mutlak dalam wujud ini. Dasar ajarannya dikonfirmasi dengan konsep yang terkenal di kalangan sufi, yakni لا موجود إلا الله ?. Jadi, menurutnya Allah tidak berbeda secara mutlak dengan yang lainnya, manusia tidak berbeda mutlak dengan alam luar; dan spiritualisme – yang paling hakiki dalam Islam – tidak berbeda mutlak dengan fenomena eksternal duniawi.<sup>15</sup>

Sepertinya, sosok Iqbal ini mencoba mengembangkan pemikiran yang berwawasan Filsafat Islam (terutama Tasawuf Falsafi atau Tasawuf Nadzari) ke wilayah dunia kontemporer, namun pemikiran Iqbal ini masih terasa sulit dipahami oleh para pembicaranya lantaran kajiannya sudah menyatu dengan diskursus Filsafat Barat Kontemporer.<sup>16</sup>

Begitu variatifnya para pemikir atau peneliti dalam melihat paradigma berpikirnya Iqbal ini, lebih-lebih dalam bidang Kalam, kemungkinan besar disebabkan oleh karena hampir-hampir tidak diketemukannya pemikiran Iqbal yang secara khusus berbicara tentang term Kalam [Teologi Islam]. Meskipun dalam tulisan-tulisannya terdapat juga pembicaraan mengenai konsep Tuhan, takdir, dan lain-lainnya, namun tidak begitu mendetail dan cenderung samar.

Walau begitu, Yunasir Ali mencoba menetralkan pendapat yang berkembang tersebut dengan melontarkan visinya tentang alur pikir yang dijalani oleh Iqbal sampai muncul klasifikasi khususnya mengenai konsep Tuhan, yaitu:

<sup>15</sup> Yunasir Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Bumi Aksara, 1991, hal. 91.

<sup>16</sup> Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995, hal. 82 dan 85.

1. Tahun 1901 s/d. tahun 1908 ; saat dimana ia cenderung *pantheis*, sebab menurutnya Tuhan itu keindahan nan abadi;
2. Tahun 1908 s/d. tahun 1920; saat pemikirannya mulai berkembang sehingga terlontar pernyataannya bahwa Tuhan adalah Indah nan Abadi (*eternal will*). Sedang keindahan adalah sebagai sifat-Nya yang melingkupi nilai etis dan estetis-Nya;
3. Tahun 1920 s/d. tahun 1938; menurutnya Tuhan sebagai Ego Mutlak yang Mahaesa, di sini lah terlihat refleksi tauhidnya yang sempurna.<sup>17</sup>

### **Pemikiran Kalam Kontemporer Iqbal**

Dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam, terutama sekali pada masalah Kalam, berbagai benturan permasalahan terjadi. Hal ini disebabkan oleh berbedanya paradigma berpikir dan sudut pandang yang menjadi arah dalam bidang teologi. Akar masalah terjadinya benturan itu berkisar pada *al-Jabbary* dan *al-Ikhtiary*.<sup>18</sup>

Dibanding sebagai seorang teolog, ternyata Iqbal lebih dikenal sebagai seorang filosof eksistensialis.<sup>19</sup> Identifikasi ini merujuk pada paradigma berpikirnya yang secara umum mengemukakan 2 (dua) prinsip, yakni **prinsip**

<sup>17</sup> Yunasir Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Bumi Aksara, 1991, hal. 20-21.

<sup>18</sup> Ahmad Amin, *Fajr al-Islam*, cet. II, 1975, hal. 283.

<sup>19</sup> Paradigma berpikir Iqbal ternyata secara umum mengemukakan dua prinsip; yakni prinsip dinamika dan prinsip konsekuensi. Lih. M. Iqbal, *Rekonstruksi Pemikiran Islam, Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dan Pembaharuan Hukum Islam*, Kalam Mulia, Jakarta, 1994, hal. 117.

**dinamika dan prinsip konsekuensi.** Menurutnya, Islam itu mencakup prinsip “gerak” berjalan selaras dengan manusia yang bergerak di dunia yang selalu berubah-ubah ini.<sup>20</sup> Hal ini tentunya merupakan sebuah pandangan dinamis, dan ternyata mengilhami berbagai term lain dari pemikirannya. Oleh karena itu, agak sulit untuk menemukan pandangannya mengenai wacana Kalam Klasik, seperti fungsi akal dan wahyu, perbuatan Tuhan, perbuatan manusia, dan lain-lain, seperti yang sering diperdebatkan oleh kelompok Jabariyah, Qadariyah, Mu’tazilah, dan lainnya.

Sebagai seorang pembaharu, Iqbal menyadari perlunya umat Islam untuk melakukan perubahan agar keluar dari kemunduran. Keterpurukan umat pada saat itu lebih banyak disebabkan oleh kebekuan umat Islam dalam konteks ditutupnya pintu ijtihad. Seperti halnya kaum konservatif yang begitu keras menolak pemikiran kaum Mu’tazilah, karena hal itu dianggap sebagai penyimpangan dari spirit Islam.

Islam, dalam pandangan Iqbal, menolak konsep lama yang menyatakan bahwa alam bersifat statis, sedang Islam saja selalu mempertahankan sikap dinamis dan mengakui adanya gerak pembaharuan dalam kehidupan sosial manusia. Oleh karena itu, untuk mengembangkan semangat dinamika Islam tersebut yang mulai luntur, dan membuang kebekuan serta kejumudan umat, *ijtihād* harus dialihkan menjadi *ijtihād* kolektif,<sup>21</sup> dan di samping masalah tersebut, ada beberapa persoalan lain yang menjadi perhatian Iqbal, di antaranya:

<sup>20</sup> M. al-Bahy, *Pemikiran Islam Modern*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1986, hal. 328.

<sup>21</sup> M. al-Bahy, *Pemikiran Islam Modern*, hal. 329.

## 1. Pembuktian Tuhan

Dalam membuktikan eksistensi Tuhan, Iqbal menolak argumentasi kosmologis<sup>22</sup> dan ontologis<sup>23</sup>. Ia juga menolak argumentasi teleologis<sup>24</sup> yang berusaha membuktikan eksistensi Tuhan yang mengatur ciptaan-Nya dari sebelah luar. Meskipun demikian, Iqbal menerima landasan teleologis yang immanen (tetap ada). Dengan kata lain, Iqbal mencela sikap-sikap pengikut fatalisme yang menganggap kesulitan dan kesusahan yang dialami mereka sebagai ketentuan takdir yang tidak terelakkan, dan oleh karena itu mereka lari dari tanggung jawab. Dia menggambarkan sikap fatalisme “yang dicelanya” ini dengan:

*Adalah kehendak Tuhan, maka sebagian orang melarat dan tertekan dari segala yang baik-baik di dunia ini. Tuhan telah menciptakan penindas dan yang tertindas. Tidak ada yang menghendaknya*

<sup>22</sup> Argumen kosmologis atau biasa disebut argumen kausalitas ialah argumen yang muncul dari paham bahwa alam itu bersifat mungkin (*contingent*) dan bukan bersifat wajib (*necessary*) dalam wujudnya. Dengan kata lain; karena alam ini dijadikan (diwujudkan), maka harus ada zat yang mewujudkannya. Lih. Harun Nasution, *Falsafah Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, 1975, hal. 50.

<sup>23</sup> *Ontos* ialah sesuatu yang berwujud. Sedang ontologi ialah teori tentang wujud, tentang hakikat yang ada. Argumen ontologis ini tidak banyak bersandar pada alam nyata, sebagaimana halnya kosmologis, namun argumen ini hanya disandarkan pada logika semata.. Lih. Harun Nasution, *Falsafah Agama*, hal. 47.

<sup>24</sup> *Telos* artinya tujuan. Teleologi berarti serba yang dituju. Alam yang teleologis ialah alam yang diatur menurut suatu tujuan tertentu. Dengan kata lain; alam ini adalah keseluruhan yang berevolusi dan beredar pada suatu tujuan tertentu. Bagian-bagian dari alam ini mempunyai hubungan yang erat antara satu dengan lainnya dan bekerja sama menuju tercapainya suatu tujuan. Lih. Harun Nasution, *Falsafah Agama*, hal. 55.



*selain Tuhan, dan oleh karena itu kita tidak dapat berjuang melawan takdir kita.*<sup>25</sup>

## **2. Jati Diri Manusia**

Paham “dinamisme” Iqbal ternyata berpengaruh besar terhadap pendapatnya tentang jati diri manusia. Penelusuran terhadap pendapatnya tentang persoalan ini dapat dilihat dari konsepnya tentang “ego”, ide sentral dalam pemikiran filosofisnya. Kata ini diartikannya dengan kepribadian.<sup>26</sup>

Menurutnya, makhluk lain yang berupa manusia itu berkembang dalam arti organisme jasmani, yaitu kelompok dari berbagai sub ego melalui pimpinan secara konstan dari “Ego” yang lebih tinggi, dengan demikian memungkinkan dia untuk membangun suatu kesatuan pengalaman yang sistematis. Manusia hidup untuk mengetahui kepribadiannya serta menguatkan dan mengembangkan bakat-bakatnya, bukan sebaliknya, yakni melemahkan kepribadiannya, seperti yang dilakukan para sufi yang menundukkan jiwa serta fana dengan Allah. Pada hakikatnya, menafikan diri bukan ajaran Islam karena hakikat hidup adalah bergerak, dan gerak adalah perubahan. Filsafat “Khudinya ini tampaknya merupakan reaksi terhadap kondisi umat Islam yang ketika itu telah dibawa semakin jauh oleh kaum sufi dari tujuan dan maksud Islam yang sebenarnya. Dengan ajaran Khudinya, ia mengemukakan pandangan yang dinamis tentang kehidupan dunia.<sup>27</sup>

<sup>25</sup> Anwar Wahdi Hasi, *Dimensi Manusia menurut Iqbal*, Usaha Nasional, Surabaya, Tanpa tahun terbit, hal. 75.

<sup>26</sup> M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, hal. 61.

<sup>27</sup> Lih. Anwar Wahdi Hasi, *Dimensi Manusia menurut Iqbal*, hal. 66.

### 3. Dosa

Iqbal menyatakan bahwa al-Qur'an menampilkan ajaran tentang kebebasan ego manusia yang bersifat kreatif. Dalam hubungan ini, ia mengembangkan tentang turunnya Adam dari langit ke dunia (karena memakan buah terlarang) sebagai kisah yang berisi tentang "kebangkitan manusia" dari kondisi primitif yang dikuasai hawa nafsu naluriah kepada kepemilikan kepribadian bebas yang diperoleh secara sadar, sehingga mampu mengatasi kebimbangan dan kecenderungan untuk membangkang dan timbulnya ego terbatas yang memiliki kemampuan untuk memilih. Allah telah menyerahkan tanggung jawab yang penuh resiko ini dan menunjukkan kepercayaan-Nya yang besar kepada manusia. Maka kewajiban manusia adalah membenarkan adanya kepercayaan ini. Namun, pengakuan terhadap kemandirian (manusia) itu melibatkan pengakuan terhadap semua ketidaksempurnaan yang timbul dari keterbatasan kemandirian itu sendiri.<sup>28</sup> Sederhananya, jika manusia mengakui sepenuhnya tentang kemandiriannya, maka pada akhirnya manusia tersebut akan sampai pada pengakuan bahwa memang dia tidak sesempurna Penciptanya hingga bisa berbuat salah dan berdosa.

Iqbal menafsirkan kisah yang ada dalam al-Qur'an berbeda dengan tafsir tradisional dan konvensional, kisah tentang Adam misalnya,

---

<sup>28</sup> H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, (terj. Dari *Modern Trends in Islam*, oleh Machnun Husien), Rajawali Pers, Jakarta, 1993, hal. 132-133.

dinyatakannya sebagai bukan suatu kisah nyata dalam sejarah umat manusia, bukan suatu peristiwa historis, melainkan hanya sebuah legenda. Adam bukanlah tokoh sejarah, melainkan simbol manusia. Jadi, Iqbal melakukan suatu penafsiran simbolis, sehingga pengusiran oleh Allah terhadap Adam tidak diartikan sebagai kejatuhan Adam dari *Jannah*, melainkan sebagai simbol “kebangkitan”. Iqbal memang tidak menganggap Adam sebagai tokoh historis, tetapi sebenarnya di sini ia justru akan melakukan suatu pendekatan historis manusia, yaitu untuk melihat manusia dalam suatu tahap sejarah tertentu.<sup>29</sup> Dengan cara mencari hakikat manusia lewat kisah Adam, Iqbal sebenarnya ingin membangun suatu teori kepribadian manusia, yaitu kepribadian manusia yang dapat menjelma menjadi kekuatan yang mampu mengubah sejarah.

#### **4. Surga dan Neraka**

Surga dan Neraka menurut Iqbal bukanlah suatu tempat, melainkan gambaran sebuah kondisi atau keadaan kepribadian manusia. Gambaran-gambaran tentang Surga dan Neraka dalam al-Qur'an adalah penampilan-penampilan kenyataan batin secara visual, seperti sifat Neraka; menurut rumusan al-Qur'an adalah api Allah yang menyala-nyala dan membumbung ke atas hati, dan merupakan kenyataan yang menyakitkan mengenai kegagalan manusia. Surga dideskripsikan sebagai sebuah

---

<sup>29</sup> Dawam Rahardjo, *Insan Kamil; Konsepsi Manusia menurut Islam*, Graffiti Pers, Jakarta, 1985, hal. 3.

kegembiraan karena mendapatkan kemenangan dalam mengatasi berbagai dorongan yang menuju kepada perpecahan dan kedurhakaan. Tidak ada kutukan abadi dalam Islam, di mana Neraka, sebagaimana dijelaskan dalam al-Qur'an, bukanlah kawah tempat penyiksaan abadi yang disediakan Tuhan, namun ia adalah pengalaman korektif yang dapat memantapkan ego untuk yang kesekian kalinya.<sup>30</sup>

## 5. Takdir

Untuk mendapatkan penafsiran baru yang dikehendakinya, yaitu mengenai penafsiran berbagai macam bentuk aktivitas dan kondisi yang berkembang di tengah masyarakat, Iqbal membimbing umat Muslim yang "tabah" untuk melalui "arus" yang sangat berbahaya. Diawali dengan menganalisis pengalaman agama, dia terus melakukan penelitian tentang isi filosofisnya dan menemukannya dalam konsep perputaran waktu. Waktu yang bersambung, dengan tingkatan sebab dan akibatnya, sebenarnya hanyalah ciptaan pemikiran secara logis dalam rangka menguasai dunia ruang. Alam semesta bukanlah "hasil kerja sementara dari suatu rencana yang telah ditetapkan sebelumnya" melainkan "gerakan kreatif yang bebas" yang senantiasa berkembang. Konsep tradisional tentang takdir yang didasarkan atas teleologis materialis telah mengabaikan formasi secara progresif berbagai tujuan dan maksud, dan juga telah mengabaikan berbagai skala nilai

---

<sup>30</sup> Lih. Dawam Rahardjo, *Insan Kamil*, hal. 133-134.

ideal sebagaimana proses kehidupan yang tumbuh dan berkembang.<sup>31</sup>

Iqbal melihat kelemahan umat Islam sebagai individu dan *jama'ah*, ia melihat adanya kebekuan pemahaman umat Islam terhadap agamanya, ia melihat kelesuan umat Islam – khususnya di India – dalam menghadapi kehidupan nyata. Di satu pihak, Iqbal melihat manusia yang negatif, dan di lain pihak, terdapat agama Islam yang positif di berbagai segi. Di satu pihak, ia melihat manusia yang tidak memperhatikan kehidupan ini, dan di lain pihak, satu agama – yakni Islam – yang memperhatikan kehidupan dunia dan kehidupan akhirat.

Iqbal mencoba memotivasi manusia yang pasif dan lemah ini untuk berusaha dalam kehidupan dengan kekuatan manusiawinya. Jadi, yang menjadi motivator adalah kekuatan personalnya, kekuatan individual yang terdapat dalam dirinya, kekuatan konstruktif dan kreatifnya. Tidak ada pengaruh sosial yang melemahkan kekuatan personal tersebut, sebab kekuatan itulah yang membangun *jama'ah*.

Menurutnya, segala sesuatu yang terjadi merupakan kausalitas dari berbagai ego, atau dari ego satu ke ego lain, sehingga sampai kepada *prima causa*, Super Ego atau Tuhan. Hal ini tidak mengherankan karena dalam filsafatnya mengandung pemahaman terhadap unsur-unsur kreatif, tidak menunggu akan takdir. Meskipun pada akhirnya juga akan tetap tertuju kepada Tuhan.

---

<sup>31</sup> Lih. H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, hal. 130.

Sebagaimana disinyalir oleh Amin Abdullah, di antara beberapa pemikir, seperti halnya Abduh dan lain-lain, Iqbal juga melihat adanya anomali yang melekat pada literatur Kalam Klasik. Teologi Asy'ariyah misalnya, mencoba menggunakan cara dan pola berpikir Yunani untuk mempertahankan dan mendefinisikan pemahaman ortodoksi Islam, sedang Mu'tazilah sebaliknya, terlalu jauh bersandar pada akal sehingga akibatnya mereka tidak menyadari bahwa dalam wilayah pengetahuan agama, pemisahan antara pemikiran dan keagamaan dari pengalaman kongkrit adalah merupakan suatu kesalahan besar.<sup>32</sup>

## Epilog

Pada akhirnya, ikhtisar dalam rangka menuntaskan wacana ini perlu diajukan, sekalipun kesimpulan akhir tentang kontradiksi pemikiran Iqbal ini masih sangat perlu untuk ditelaah lebih lanjut dalam frame pemikiran yang seimbang dan objektif.

Yang jelas, sosok Iqbal dengan variasi pemikirannya ternyata cukup sulit untuk diidentifikasi dan dikelompokkan; apakah ia seorang pemikir (filosof), penyair ataukah seorang sufi kontemporer? Yang pasti, ketiga hal tersebut telah dikajinya, dan karya-karyanya pun juga membahas seputar ketiga keilmuan dimaksud, di samping juga menawarkan berbagai macam pemikiran Kalam-nya yang cukup

---

<sup>32</sup> Lih. Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, hal. 84-85.

unik dan terkadang kontradiktif dengan pemikiran-pemikiran umum.

Di antara berbagai macam pemikirannya yang bisa dikelompokkan pada bidang Kalam, yakni tentang eksistensi Tuhan, jati diri manusia, Surga dan Neraka, dan takdir. Ia juga berbicara tentang kausalitas, yang menurutnya, kausalitas adalah sejumlah ego yang saling ketergantungan dan terkait antara satu dengan yang lainnya, yang pada akhirnya akan sampai kepada suatu ego yang disebutnya dengan Super Ego (Tuhan). Di samping itu, ia juga mencoba menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an secara berani sehingga terkadang sangat jauh berbeda dengan tradisi para penafsir konservatif. [ ]





*Wacana Kelima*

## DEKONSTRUKSI SIKAP RELIGIUSITAS

*Studi Konsepsi Ghurûr Al-Ghazâlî dalam  
Kitab Ashnâf Al-Maghrûrîn*

**D**alam khazanah pemikiran Islam, sosok Al-Ghazâlî adalah ikon yang sangat penting. Al-Subki pernah dengan tegas berkata: "Jika ada nabi lagi setelah Muhammad, maka Al-Ghazâlî lah orangnya". Lewat studi naskah – yang dikemukakan pada wacana terakhir – ini, penulis mencoba untuk menguak salah satu dari risalah-risalah sufistiknya. Di karyanya ini, Al-Ghazâlî mendeskripsikan bagaimana sesungguhnya "keterjebakan" (*al-ghurûr*) berbagai golongan manusia dalam mengarungi kehidupan bertuhan, saat seseorang [manusia] mencoba memahami *Tentang* TUHAN.

Dengan gaya bahasa dan penjelasan yang lugas - pada risalah "*Ashnâf Al-Maghrûrîn*" - Al-Ghazâlî akhirnya telah melakukan sebuah proses – yang dalam bahasa postmodernisme – adalah dekonstruksi paradigma terhadap pola kebertuhanan [keberagamaan] manusia.

## Prolog

"[...] mereka mulai menempuh jalan sebagai salik. Terbukalah pintu makrifat bagi dirinya. Ketika merasakan aroma pencapaian makrifat, mereka sangat ta'jub dan gembira. Hatinya lalu hanya terfokus kepada makrifat dan terus berpikir tentangnya. Ketika merasa bahwa pintu makrifat hanya terbuka untuk mereka dan tertutup untuk orang lain, maka itulah *al-ghurûr*. [...]"<sup>1</sup>

Annotasi di atas merupakan komentar Al-Ghazâlî dalam *Ashnâf Al-Maghrûrîn* ketika mengabstraksikan kondisi *al-ghurûr* pada komunitas sufi. Kutipan ini mengilustrasikan bahwa orang yang ketika dalam hatinya terbersit perasaan bahwa dia dimudahkan Allah untuk mencapai makrifat, sedangkan orang lain kesulitan atau bahkan tertutup untuk mendapatkannya, maka dia telah terperangkap *al-ghurûr*.

*Al-ghurûr* adalah suatu penyakit hati. Ia bukan sebutan yang berkonotasi pujian, tetapi sebutan bagi sikap seseorang yang salah dalam memahami suatu objek atau realitas. Menurut Al-Ghazâlî, dikatakan *al-ghurûr* adalah, ketika seseorang mengikuti sesuatu yang sesuai dengan keinginan hawa nafsu. "Orang yang menduga bahwa dia berada pada rel kebaikan, baik di masa sekarang maupun di masa yang akan datang, dan dapat menghindari diri dari *syubhah* dan kerusakan",

---

<sup>1</sup> Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, 'Abdul Lathif 'Asur (ed.), Kairo: li Maktaba al-Qur'an, 1986, h. 73

kata Al-Ghazâlî , “*maka dia telah ber-ghurûr*”.<sup>2</sup> Bagi Al-Ghazâlî, misalnya ada orang berpandangan bahwa dengan kesungguhan mendalami tasawuf, dia akan selamat. Lalu dia menduga bahwa jalan menuju keselamatan adalah hanya dengan tasawuf. Padahal, tasawuf hanyalah salah satu jalan dari banyak jalan lain menuju keselamatan. Di sini dia telah ber-*ghurûr*, karena memahami suatu persoalan secara salah.

Pandangan *al-ghurûr* Al-Ghazâlî di atas merupakan salah satu percikan pemikiran sufistiknya. Dalam *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, Al-Ghazâlî secara khusus membicarakan tentang *al-ghurûr* ini. Risalah ini hemat penulis, adalah dokumentasi pemikiran sufistik klasik yang menarik diteliti.

Bahwa pemikiran Al-Ghazâlî sudah banyak dikaji barangkali sudah menjadi kesepakatan umum. Akan tetapi, pada sebagian besar kajian naskah pemikiran tasawuf seperti yang umum ditemukan, lazimnya lebih memprioritaskan pada analisis isi (*content analysis*), dan belum merambah pada wilayah analisis struktural pemaparan, alih-alih kajian kritis metodologi penulisan naskah klasik. Karena itu, di sini penulis akan menelaah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* berdasarkan pendekatan hermeneutika struktural pemaparan [bukan *content analysis*]. Itu artinya, penulis akan menganalisis struktur pemaparan risalah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* Al-Ghazâlî dengan menempatkannya sebagai karya yang ditulis secara sadar untuk suatu maksud dan tujuan tertentu bersama segmentasi pembaca yang turut pula mewarnai pola pemaparan penulisnya.

---

<sup>2</sup> Al-Ghazâlî, *Ihyâ ‘Ulûm al-Dîn*, Seyyed Ibrahim Hasyim (ed.), Vol. III, Kairo: Dar al-Hadist, 1994, h. 588

Pada tataran ini, secara metodologis, kajian analisis struktural (*structure analysis*) meniscayakan sebuah “pembacaan” terhadap realitas di mana sebuah teks dilahirkan atau terlahirkan. Di sini dunia teks adalah produk dialektis-sinergis antara tiga wilayah domain, yang terdiri antara dunia sang pengarang (*khâtib*), karyanya (*khithâbah*), dengan objek konstituennya (*mukhâthab*). Masing-masing komponen ini secara independen menjadi signifikan untuk dipahami.<sup>3</sup> Sebuah teks diyakini tidak muncul pada ruang hampa realitas, ia secara koheren berkorespondensi lewat dimensi ruang dan waktu. Oleh karena itu, maka ada keperluan pula untuk menyingkap konteks sosio-historis serta sosio-kultural yang melatarbelakangi penulisan risalah Al-Ghazâlî ini sebagai suatu bagian yang tidak dapat diabaikan untuk kajian sebuah naskah klasik, semisal naskah pemikiran tasawuf.

Dipilihnya risalah 80 halaman ini sebagai objek studi, tidak hanya karena risalah ini merupakan salah satu *the primer resource* dalam studi naskah tasawuf, tetapi lebih dari itu, risalah ini memuat cukup signifikan informasi-teristimewa bagi peminat sufistik; baik teoritis (*tashawwûf nazharî*) maupun praktisi (*tashawwûf ‘amalî*). Bagi teoritisasi sufistik, karya ini adalah sekelumit pemikiran mistikal Al-Ghazâlî yang bagaimana pun juga mengilustrasikan proses pergulatan pemikiran penulisnya. Sedangkan bagi praktisi, risalah ini memuat *wisdoms (hikmah)* dimensi esoteris yang ditulis secara bersengaja untuk dijadikan buku

<sup>3</sup> Untuk memahami diskursus metodologis *structure analysis* ini lihat M. Deden Ridwan (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001.

pegangan bagi seorang *sâlik* [baca: perambah jalan spiritual].

Oleh karena itu, untuk mempermudah interaksi kita dengan kitab *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, penulis berpretensi mensistematisir tulisan ini ke dalam beberapa sub tema, yaitu; [1]. Pendahuluan, [2]. Tentang Penulis, [3]. Struktur Karya Kitab *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, [4]. Struktur Pemaparan Konsepsi *al-ghurûr* dalam *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, dan [5] Penutup.

### **Selayang Pandang tentang Al-Ghazâlî**

Dilahirkan di Tus tahun 450H [1058M] dan meninggal pada 505H [1111M], Al-Ghazâlî adalah tokoh populer yang tidak hanya terkenal dalam tradisi kaum sufi. Sosok Al-Ghazâlî, yang dalam tradisi sufistik antara lain dikenal melalui *magnum opus*-nya *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* [Revitalisasi Ilmu-ilmu Agama] selain itu disebutkan juga memiliki berbagai karya *masterpiece* dalam berbagai disiplin keilmuan, seperti kritikus filsafat Islam dalam *Tahâfuf al-Falâsifah* [Kerancuan kaum Filosof], pembela militan teologi Islam al-'Asy'ariyah pada *Iljam al-Awam 'an 'ilm al-Kalâm* [Membentengi Masyarakat dari Ilmu Kalam], teoritikus politik *Sunni* yang diperhitungkan dalam *Nashâih al-Mulûk* [Nasehat-Nasehat bagi Penguasa]. Dalam hal ini, Al-Ghazâlî adalah penulis serba bisa yang pemikirannya dapat diterima oleh berbagai struktur masyarakat.

Al-Ghazâlî memiliki karir *brilliant* di bidang akademik maupun mistik. Dia mengawali karir akademisnya saat mengajar pada Madrasah al-Nidzâmiyah di Baghdad tahun 478H [1085M]. Namun pada tahun 488H [1096M] dia kemudian

meninggalkan kehidupan akademis untuk menghantarkan dirinya ke kehidupan asketis di pengasingan lewat pemisahan diri dari kehidupan publik<sup>4</sup>. Dia memilih Syam sebagai tempat pengasingan kerana menilai tempat ini kondusif baginya. Pada rentang waktu ini, Al-Ghazâlî lebih banyak menghabiskan waktunya untuk menulis. Pada periode ini *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* merupakan salah satu karya monumentalnya yang muncul dari keseriusan Al-Ghazâlî dalam kontemplasi dan menulis.

Dari perspektif akademis, pemikiran sufistik Al-Ghazâlî dapat dilihat dari beberapa karya. Dia adalah penulis produktif di bidang ini. Selain *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn* ditemukan pula dokumen sufistik karya Al-Ghazâlî di antaranya seperti; *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, *Fadlâ'ih Bathiniyah*, *Mukâsyafat al-Qulûb* dan *Miskat al-Anwâr*.<sup>5</sup>

### Struktur Kitâb Asnâf al-Maghrûrîn

Al-Ghazâlî mengurai risalah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* dengan struktur penyajian yang cukup membangkitkan kritik pembaca modern. Dikatakan membangkitkan kritik, tidak hanya karena pola klasifikasinya tentang makhluk yang dibuatnya tidak ditaati secara konsisten, tetapi juga karena pilihan kata yang relatif bersifat provokatif.

Diawali dengan pujian kepada Allah dan ungkapan keselamatan kepada Nabi Muhammad SAW., keluarga dan para koleganya, sebagaimana

<sup>4</sup> Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî ", dalam *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), Vol. I, London: Roulegde, 1996, h. 258-274

<sup>5</sup> Lihat Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî " ... , h. 271-272

lazimnya tulisan-tulisan masyarakat Arab Islam, Al-Ghazâlî kemudian menjelaskan klasifikasi makhluk. Makhluk, menurutnya dapat diklasifikasi ke dalam dua kelompok; hewan dan yang selain hewan. Hewan, lanjut Al-Ghazâlî, diklasifikasi ke dalam dua jenis pula. *Pertama*, *mukallaf* dan *kedua*, *muhammad* [teks lain menyebut: *ghairu mukallaf*]. Hewan *mukallaf* adalah makhluk yang menjadi objek perintah Tuhan untuk menyembah-Nya, menjanjikan penaat-Nya dengan pahala dan melarang untuk menentang-Nya dan mengancam pengingkar-Nya dengan siksa.<sup>6</sup>

Pola klasifikasi tersebut adalah bentuk klasifikasi yang mengabaikan dimensi perimbangan (*equality*). Setelah menyusun klasifikasi makhluk menjadi dua kelompok [hewan dan selain hewan], Al-Ghazâlî meninggalkan klasifikasi yang kedua dan tidak menghiraukan lagi. Ini bahkan berlangsung sampai akhir tulisan. Demikian pula ketika Al-Ghazâlî membuat klasifikasi hewan, menjadi *mukallaf* dan *muhammad*. Al-Ghazâlî membuat derivasi klasifikasi *mukallaf*, tetapi pada saat yang sama dia meninggalkan penjelasan tentang *muhammad*.

Logika Al-Ghazâlî baru dapat diikuti ketika dia membuat klasifikasi *mukallaf* menjadi mukmin dan kafir. Dengan membuat klasifikasi *mukallaf*, Al-Ghazâlî berkepentingan untuk membagi orang mukmin menjadi mukmin yang melakukan maksiat dan mukmin yang taat. Mukmin, baik yang taat maupun yang maksiat, lanjut Al-Ghazâlî adakala *‘Alim* dan adakala *Jāhil*.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 21

<sup>7</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 21

Dalam hal ini, Al-Ghazâlî bermaksud mengatakan bahwa *al-ghurûr*, hakekatnya adalah penyakit yang tidak hanya beroperasi pada pribadi mukmin *mukallaf* saja, tetapi juga melanda orang kafir. Di luar orang kafir, kata Al-Ghazâlî, *al-ghurûr* menyelinap di dalam empat kelompok umat; komunitas ulama, golongan ahli ibadah, para dermawan dan kaum sufi.<sup>8</sup>

Sampai di sini, Al-Ghazâlî tampaknya berhasil menyusun kategorisasi yang mengejutkan dengan menyatakan bahwa *al-ghurûr*, secara sistematis dapat menyelinap ke dalam 4 (empat) kepribadian, termasuk pada komunitas kaum sufi. Kejutan seperti ini, meskipun masih belum bisa memuaskan hasrat pembaca modern dari aspek metodologis, cukup efektif untuk memulai sebuah diskusi. Barangkali alasan Al-Ghazâlî dengan polanya seperti ini ingin memposisikan tulisannya tidak sebagai sebuah karya *pure* ilmiah, tetapi lebih kepada kepentingan untuk mensosialisasikan gagasan *al-ghurûr*-nya bagi *konstituen* atau pembaca yang relatif tidak terlalu mempersoalkan kaidah-kaidah penulisan ilmiah.

Perlu dipahami, bahwa klasifikasi yang dipakai Al-Ghazâlî dalam pemaparan risalah ini menyiratkan ketegasan identifikasi sifat calon pembaca yang kepadanya risalah ini dimaksudkan. Klasifikasinya bahwa *al-ghurûr* akan melanda orang kafir, mukmin, yang taat maupun yang maksiat, intelektual ataupun kaum awam [Al-Ghazâlî lebih suka memakai istilah: *jâhil*], sedang para sufi, ahli ibadah, dan orang-orang kaya; menegaskan bahwa mereka inilah calon pembaca risalah Al-Ghazâlî.

---

<sup>8</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrin ...*, h. 21



Karena itu, pengamatan apapun terhadap struktur naskah risalah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* haruslah mempertimbangkan dari sudut pandang *constituency* yang menjadi orientasi tulisan risalah ini. Sebab dengan ketelitian melakukan identifikasi *constituent*, pemahaman muatan risalah ini dapat dimaksimalkan.

Paparan topik *al-ghurûr* yang diulas dalam *Ashnâf Al-Maghrûrîn* ini juga ditemukan ketika Al-Ghazâlî membicarakan topik *fi Zammi al-ghurûr* dalam karyanya *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Dan cukup mengejutkan, kedua naskah ini identik satu sama lain, lewat sedikit perluasan penjelasan pada naskah *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Kesamaan struktur pemaparan antara kedua naskah tersebut mendesak munculnya asumsi bahwa ada indikasi kuat bahwa naskah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* dan naskah yang ditemukan dalam *fi Zammi al-ghurûr* memiliki keterkaitan antara satu dengan yang lain.

Paling tidak, dapat dimunculkan dua teori untuk menjelaskan persoalan ini. Bisa jadi, *Ashnâf Al-Maghrûrîn* adalah ringkasan yang dibuat oleh Al-Ghazâlî setelah menyelesaikan karyanya *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Hal ini dilakukan Al-Ghazâlî mengingat urgensitas topik *al-ghurûr*. Teori pertama ini didukung oleh *statement* Al-Ghazâlî sendiri pada bagian pendahuluan *Ashnâf Al-Maghrûrîn*. Al-Ghazâlî menamakan risalahnya dengan *al-Kasyfu wa al-Tabyîn fî Ghurûri al-Khalqî Ajma'in: Ashnâf Al-Maghrûrîn*. Penamaan seperti ini tidak ditemukan dalam pendahuluan *fi Zammi al-ghurûr*. Pengulangan karya sejatinya tidak menyalahi aturan penulisan klasik maupun modern. Namun, persoalannya

adalah ketika pengulangan itu tidak memunculkan kreasi-kreasi baru dari paparan terdahulu. Teori kedua, kebalikan dari teori pertama. *Ashnâf Al-Maghrûrîn* adalah catatan kecil Al-Ghazâlî ketika akan memaparkan topik *fi Zammi al-ghurûr* di dalam *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*. Tesis ini didukung argumen bahwa paparan dalam *fi Zammi al-ghurûr* lebih bersifat sistematis dari paparan dalam *Ashnâf Al-Maghrûrîn*. Adapun mengapa terjadi pengulangan pembahasan karena asumsi urgensi topik *al-ghurûr* agar disosialisasikan kepada masyarakat.

### **Analisis Struktural Konsepsi Ghurûr dalam Asnâf al-Maghrûrîn**

Sebagaimana telah diungkapkan, bahwa tulisan ini akan menelaah risalah *Ashnâf Al-Maghrûrîn* dengan menekankan analisis struktur pemaparan. Oleh karenanya, penulis akan mendeskripsikan struktur pembahasan Al-Ghazâlî dalam membicarakan suatu topik tertentu. Untuk tugas ini, penulis akan meneliti bagaimana teknik pemaparan Al-Ghazâlî dalam menjelaskan persoalan *al-ghurûr* di kalangan intelektual atau ulama.

Pola pembahasan Al-Ghazâlî ini menarik dicermati. Keakuratan Al-Ghazâlî, di satu sisi dengan ketelitian ulasan dan ketajaman analisis, terlebih pilihan kata yang mudah dicerna, patut dipuji. Akan tetapi pujian itu harus tertahan ketika dirasakan bahwa Al-Ghazâlî tidak memberikan ruang optimisme kepada ulama, intelektual, atau pun penuntut ilmu untuk menghindari diri dari situasi *al-ghurûr*. Bahkan Al-Ghazâlî cukup berhasil mendeskripsikan bahwa *al-ghurûr* dapat menyelinap

dalam setiap kepribadian dengan kapasitas yang berbeda antara satu dengan yang lain. Pola penyajian seperti ini hemat penulis berpotensi memunculkan asumsi pesimistis; “kalau berhasil menghindari *al-ghurûr* dalam suatu bentuk, *toh* di depan, *al-ghurûr* dalam bentuk yang lain masih ada, bahkan lebih sulit dihindari”.

Penulis akan [berupaya] menjelaskan bahwa Al-Ghazâlî sejatinya telah membuat kerancuan terstruktur dalam ulasannya. Oleh karenanya, ada keperluan untuk menulis kutipan panjang pada beberapa bagian penting *Ashnâf Al-Maghrûrîn* yang relevan untuk menjelaskan persoalan ini. Namun untuk efektivitas, uraian panjang akan disadur dengan tetap memelihara karakteristik teknik pemaparan Al-Ghazâlî.

Al-Ghazâlî memaparkan bahwa *al-ghurûr* dari kalangan intelektual paling tidak dapat dikategorisasi ke dalam dua belas kelompok. Akan tetapi, penulis akan melansir hanya pada beberapa uraian yang menurut hemat penulis relevan dengan fokus pembahasan. Di antara mereka yang disebut *al-ghurûr* adalah;

*Pertama*, intelektual [ulama] yang mempelajari berbagai disiplin ilmu agama dan ilmu sekular [rasional], akan tetapi keseriusan dalam mempelajari kedua disiplin tersebut menjadikan dia lupa memelihara diri dari maksiat. Dia menyangka kapasitas intelektualnya, dapat mancapai pada batas di mana dia mendapatkan posisi istimewa di sisi Tuhan, sehingga Tuhan tidak akan menyiksananya. Bahkan cukup dengan menekuni keduanya dia menyangka Tuhan akan memberi *syafa'at*

kepadanya, sehingga Tuhan tidak akan menyiksanya karena dosa-dosanya.<sup>9</sup> Mereka adalah orang, yang kecintaannya pada dunia, akhirat dan kesenangan akhirat, menyangka bahwa kapasitas intelektualnya dapat menyelamatkan dirinya di akhirat, meskipun tanpa melakukan amal perbuatan terpuji.<sup>10</sup>

*Kedua*, adalah orang yang serius bergulat dengan ilmu, amal dan meninggalkan maksiat, akan tetapi hatinya lalai dari meninggalkan sifat-sifat yang tidak disenangi Allah, seperti misalnya sifat sombong dan mengharapkan pujian popularitas.

*Ketiga*, orang yang berilmu dan beramal, serta meninggalkan sifat-sifat yang dibenci oleh Allah seperti kesombongan dan lain-lain. Mereka tahu bahwa semua hal itu dilarang oleh Allah. Akan tetapi karena kekagumannya pada diri sendiri, kemudian dia mengklaim dirinya ahli ibadah dan menempati posisi lebih di atas dari orang kebanyakan. Di sinilah sejatinya letak arogansinya. Lebih parah, dia tidak segan-segan mengklaim dirinya sebagai “pembela agama Tuhan”.<sup>11</sup>

*Keempat*, orang yang berhasil melewati hirarki ketiga. Artinya, dia adalah orang berilmu dan beramal shaleh yang dapat menghindari diri dari sifat-sifat yang dibenci Tuhan. Dia juga mampu mengontrol diri dan hatinya untuk tidak tergoda oleh kemuliaan. Akan tetapi di dalam hatinya masih terbersit kekhawatiran untuk terpedaya oleh tipu daya setan. Kekhawatiran terjebak dengan tipu

---

<sup>9</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrin ...*, h. 36

<sup>10</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrin ...*, h. 37

<sup>11</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrin ...*, h. 38 - 39

daya setan menjadikannya sangat berhati-hati, bahkan bersikap selektif dalam bergaul dengan manusia. Ini juga menjadikannya secara tidak sadar, terperangkap dalam kesombongan.<sup>12</sup>

Kutipan-kutipan di atas, diharap dapat memberikan ilustrasi struktur pembahasan Al-Ghazâlî tentang apa itu *al-ghurûr*. Al-Ghazâlî bermaksud menjelaskan bahwa *al-ghurûr* dapat merambah komunitas intelektual dan ulama dengan berbagai bentuk sesuai kapasitas intelektual dan ulama yang menjadi objek sasarannya.

Uraian Al-Ghazâlî tentang *al-ghurûr* untuk kelompok berikut di bawah ini mengilustrasikan bahwa ulama dan intelektual yang lebih taat sekalipun juga kesulitan menghindari sikap *al-ghurûr*;

*Kelima*, adalah orang yang memfokuskan mempelajari ilmu-ilmu fatwa yang menyangkut persoalan halal haram. Dia mengkaji persoalan interaksi antara sesama makhluk untuk kemaslahatan kehidupan publik, sehingga dia mendapat julukan seorang *faqih* dan pemimpin mazhab. Akan tetapi kesibukannya dengan fatwa acapkali mengabaikan dirinya dari aktivitas lahiriah dan batiniah. Dia tidak memelihara diri dari, misalnya, kebiasaan membicarakan orang lain. Dia berusaha mendekati diri dengan para elit penguasa. Orang ini dikatakan *al-ghurûr* karena dua hal. *Pertama*, *ghurûr* dari aspek perbuatan, karena ibarat seorang pasien yang tahu tentang suatu penyakit berdasarkan informasi dokter, tetapi tidak memahami dan melaksanakan saran-saran yang diberikan dokter. *Kedua*, dari aspek disiplin keilmuan yang ditekuni

nya. Dia menyangka bahwa disiplin keilmuan yang ditekuninya adalah satu-satunya jalan menuju keselamatan.<sup>13</sup>

Dalam hal ini, patut disebutkan bahwa Al-Ghazâlî dalam pemaparannya cukup cermat menghindari pemilihan contoh subjektif dengan menyebut nama pribadi tertentu. Ketika diperhadapkan dengan pembicaraan yang memestikannya menyebut nama seseorang, Al-Ghazâlî lebih suka mengajukan contoh yang secara eksplisit ditemukan presedensinya dalam al-Qur'an. "Sumber *ghurûr* adalah kebodohan seseorang terhadap Allah dan sifat-sifatnya. Orang yang mengetahui Allah tidak akan percaya kepada orang yang durhaka kepada-Nya. Dia melihat Fir'aun, Haman, Tsamud dan orang-orang yang mendapatkan peringatannya, padahal pada saat yang sama Allah mangaruniakan dia harta"<sup>14</sup>. "Mereka tidak mengetahui ketika Nuh menginginkan agar anaknya naik ke dalam perahu, Allah melarangnya"<sup>15</sup>. Nama-nama tersebut dilansir Al-Ghazâlî, mengingat adanya ungkapan-ungkapan al-Qur'an yang secara eksplisit menyebut nama-nama tersebut.

Inilah ketelitian Al-Ghazâlî. Akan tetapi perlu dipertimbangkan bahwa klasifikasi *al-ghurûr* Al-Ghazâlî perlu mendapatkan tempat khusus untuk dicermati secara kritis. Hemat penulis, jika kita melihat persoalan ini dari perspektif pemikiran Abdul Karim Soroush, maka akan ditemukan

---

<sup>12</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 40 - 41

<sup>13</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 41 - 42

<sup>14</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 26 - 27

<sup>15</sup> Lihat Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn ...*, h. 29 - 30

pendekatan yang menarik sekaligus elegan. Soroush berkeyakinan bahwa perlu dibuat pemilahan tajam antara agama dan pemahaman terhadap agama. Agama bagi Soroush adalah sesuatu yang konstan, sementara pemahaman manusia terhadap agama bersifat relatif dan evolutif.<sup>16</sup>

Sebagai sebuah pemahaman yang menyandang sifat relatif dan evolutif, pemaparan Al-Ghazâlî dengan seleksi kalimat yang cukup padat dan meyakinkan pembacanya, perlu diletakkan sebagai salah satu varian interpretasi sebuah wacana sufistik. Sebagai sebuah interpretasi, adalah sah untuk menerima atau menolak kategorisasi dan semua derivasi yang dia tawarkan. Sebab, tidak dikenal interpretasi tunggal dalam sebuah wacana agama, termasuk di dalamnya wacana sufistik. Oleh karenanya, hemat penulis, tidak perlu ada beban bagi pembacanya untuk menyetujui atau pun menyangkal kategorisasi Al-Ghazâlî.

## Epilog

Paparan di atas memperlihatkan pola pemaparan Al-Ghazâlî dalam membicarakan suatu persoalan sufistik dalam salah satu karyanya, *Ashnâf Al-Maghrûrîn*. Yang khas dari Al-Ghazâlî adalah pola penuturan yang instruktif dan cukup meyakinkan. Pola pemaparan demikian ini di satu sisi memudahkan orang menerima ide-idenya, tetapi pada saat yang sama berpotensi menutup

---

<sup>16</sup> Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas Tradisi dan Tradisi Agama*, Terj. Abdullah Ali, Bandung: Mizan, 2002, h. 42

kekritisian pembaca pemula. Implikasinya, kultus terhadap pemikiran Al-Ghazâlî sulit dihindari.

Upaya penulis untuk membahas pemikiran Al-Ghazâlî berdasarkan pendekatan analisis struktur pemaparan, adalah salah satu upaya membaca sebuah teks klasik [dalam hal ini Al-Ghazâlî ] secara kritis. Al-Ghazâlî perlu ditempatkan sebagai salah seorang penafsir, yang di sekitarnya berderet para penafsir lain dengan pola pemikiran yang relatif berbeda. Oleh karenanya pembacaan terhadap pemikiran Al-Ghazâlî perlu diletakkan dalam kerangka sebagai salah satu produk interpretasi, yang bukan satu-satunya produksi kebenaran, karena memang tidak ada kebenaran absolut yang dipunyai oleh manusia. Kebenaran absolut hanya milik *al-Haqq*, Yang Maha Benar dalam keabsolutan-Nya. [ ]





## DAFTAR PUSTAKA

### **Pengantar Buku**

#### ***Tentang TUHAN: Ontologi Ilahi dalam Wacana Sufi***

Abû Ja'far Muhammad, *Al-Tawhîd*, Iran: Muassasat al-Nasyr al-Islâmî, 1989.

al-Qusyairî, *Risâlat al-Qusyairiyyah fi 'Ilm al-Tashawwuf*, Tanpa tempat terbit: Dâr al-Khair. Tanpa Tahun Terbit.

Ibn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, Vol. 1, 1990.

Komaruddin Hidayat dan Muhammad Wahyuni Nafis, *Agama Masa Depan; Perspektif Filsafat Perennial*, Jakarta: Paramadina, Cet. I, 1995.

Roland E. Santoni, *God and the Ways of Knowing*,  
New York: Meridian Books, 1957.

## **Wacana Awal**

### **TUHAN YANG TRANSENDEN, TUHAN YANG IMMANEN**

Abdurrahman Jalaluddin Al-Sayûtî, *Al-Jâmi'u al-Shaghîr fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nazîr*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1984.

Abu al-Husaini Muslim bin al-Hajjâj al-Qusyairi al-Naisâbûrî, *Shahîh Muslim*, Beirut: Dâr al-Fikr, Tanpa Tahun.

Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.

Al-Munâwî, *Fayd al-Qadîr fî Syarh al-Jâmi' al-Saghîr*, Beirut: Dar al-Ma'rifah. 1972.

Al-Qusyairi, *Risâlat al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, Tanpa tempat terbit: Dâr al-Khair. Tanpa Tahun Terbit.

Annemarie Schimmel, *My Soul is a Women: The Feminine in Islam*, "Jiwa-KU adalah Wanita", alih bahasa oleh Rahmani Astuti, Bandung: Mizan, 1998.

Harun Nasution, dkk., *Ensikolopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.

Ibn al-'Arabî, *Fusûs al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1990.

\_\_\_\_\_, *Futūhāt al-Makkiyyah*, Edisi 'Affifi, Beirut: Dâr al-Shadîr, Tanpa Tahun Terbit.

K. Bertens, *Sejarah Filsafat Yunani*, Yogyakarta: Kanisius, 1989.

Kautsar Azhari Noer, "Tuhan yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", *Jurnal Pemikiran Islam PARAMADINA*, Volume I, Nomor 1, Juli-Desember 1998.

Muhammad bin Ismâ'il bin Ibrâhim Ibn al-Mughîrah al-Bukhârî al-Ja'fî, *Shahîh Bukhârî*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1981.

Nico Dister Syukur, *Pengalaman dan Motivasi Beragama; Pengantar Psikologi Agama*, Jakarta: Leppanas, 1982.

\_\_\_\_\_, *Psikologi Agama; Bapa & Ibu sebagai Simbol Allah*, Yogyakarta: Gunung Mulia, 1983.

Sachiko Murata, *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Bandung: Mizan, 1998.

Thomas Merton, "Foreword", dalam William Johnston, *The Mysticism of The Cloud of Unknowing*, England: Anthony Clarke, 1978.

William C. Chitick, *The Sufi Path of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibnu Al-'Araby*, alih bahasa oleh Achmad Nidjam, dkk., Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.

Yusuf Ibrish and Ileana Marculescu, eds.,  
*Contemplation and Action in World Religions*, Seattle  
and London: Rothko Chapel, 1998.

## **Wacana Kedua**

### **WAHDAT AL-WUJÛD IBN 'ARABÎ**

A. E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Din Ibnul Arabi*, Lahore: Sh Muhammad Ashraf, 1964.

Abuddin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta:  
RajaGrafindo Persada, 1997.

Ahmadi Isa, *Tokoh-tokoh Sufi; Tauladan Kehidupan yang Saleh*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2000.

Harun Nasution, dkk., *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jakarta: Djambatan, 1992.

Ibn 'Arabî, *Fushush al-Hikam*, Beirut: Dar al-Kutub,  
Tanpa Tahun Terbit.

\_\_\_\_\_, *Futuhat al-Makkiyah*, 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.

K. Permadi, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.

Kautsar Azhari Noer, *Wahdah al-Wujud Ibn al-'Arabî dan Panteisme*, Disertasi di IAIN Syarif Hidayatullah, Jakarta, 1993.

Mahmud Yunus, *Kamus Arab Indonesia*, Jakarta: Hidakarya Agung, 1990.

Muhammad Abd. Haq Ansari, *Merajut Tradisi Syari'ah dengan Sufisme*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997.

William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge; Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Arabi*, Yogyakarta: Qalam, 2001.

### **Wacana Ketiga**

#### SINGULARITAS EKSISTENSI TUHAN

Abu al-Wafa al-Ghanimi Al-Taftazani, *Ibn Sab'in wa Falsafatuh al-Shūfiyah*, Beirut: Dar al-Kitab al-Lubnani, 1793.

\_\_\_\_\_, *Sufi dari Zaman ke Zaman*, Bandung: Penerbit Pustaka, 1985, cet. I.

Alasdair MacIntyre, *The Encyclopedia of Philosophy*, diedit oleh Paul Edward, 8 vol. New York: The Macmillan Company & The Free Press, 1967.

Annemarie Schimmel, *Mystical-Dimensions of Islam*, Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975.

Fazlur Rahman, *Islam*, Second Edition, Chocago: University of Chicago Press, 1979.

Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, Jakarta : Bulan Bintang, 1978.

- Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-'Arabi: Wahdat:al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- M. Deden Ridwan, (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama; Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001.
- Robert Flint, *Anti-Theistic Theories*, Edinburg dan London: William Blackwood and sons, 1899.
- Seyyed Hossein Nasr, and Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy Part I*, London and New York: Roudledge, 1996.
- Sudarto, *Metodologi Penelitian Filsafat*, Jakarta: RajaGrafindo Persada, 1997, cet. II.
- William L. Reese, "Pantheism and Panentheism", *The New Encyclopedia Britannica: Macropaedia*, edisi XV, 29 vol., Chicago: Encyclopedia Britannica, Inc., 1986.
- Yunasir Ali, *Manusia Citra Ilahi, Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi oleh Al-Jili*, Jakarta: Paramadina, 1997.

## **Wacana Keempat**

### **IQBAL DAN TEOLOGINYA**

- Amin Abdullah, *Falsafah Kalam di Era Postmodernisme*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1995.
- Anwar Wahdi Hasi, *Dimensi Manusia menurut Iqbal*, Usaha Nasional, Surabaya, Tanpa tahun terbit.

- Danusiri, *Epistemologi dalam Tasawuf Iqbal*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta, 1996.
- Dawam Rahardjo, *Insan Kamil; Konsepsi Manusia menurut Islam*, Graffiti Pers, Jakarta, 1985.
- H.A.R. Gibb, *Aliran-aliran Modern dalam Islam*, (terj. Dari *Modern Trends in Islam*, oleh Machnun Husien), Rajawali Pers, Jakarta, 1993.
- Harun Nasution, *Falsafat Agama*, Bulan Bintang, Jakarta, 1975.
- \_\_\_\_\_, *Pembaharuan dalam Islam; Sejarah dan Gerakan*, Bulan Bintang, Jakarta, 1991.
- Ihsan Ali Fauzi & Nurul Agustin, *Sisi Manusia Iqbal* (Catatan Lepas Iqbal), Mizan, Jakarta 1991.
- M. al-Bahy, *Pemikiran Islam Modern*, Pustaka Panjimas, Jakarta, 1986.
- M. Iqbal, *Asra-i Khudi (Rahasia-rahasia Pribadi)* terj. Bahrun Rangkuti, Pustaka Islam, Jakarta, 1967, hal. 15-16.
- \_\_\_\_\_, *Rekonstruksi Pemikiran Islam, Studi tentang Kontribusi Gagasan Iqbal dan Pembaharuan Hukum Islam*, Kalam Mulia, Jakarta, 1994.
- M.M. Syarif, *About Iqbal and His Thought*, (terjemahan Yusuf Jamil, *Iqbal tentang Tuhan dan Keindahan*), Mizan, Bandung, 1983.
- Miss Luca-Claude Maitre, *Introduction to The Thought of Iqbal*, terj. Djohan Efendi, *Pengantar ke Pemikiran Iqbal*, Mizan, Bandung, 1995.

Yunasir Ali, *Pengantar Ilmu Tasawuf*, Bumi Aksara, 1991.

\_\_\_\_\_, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Bumi Aksara, 1991.

## **Wacana Kelima**

### DEKONSTRUKSI SIKAP RELIGIUSITAS

Abdul Karim Soroush, *Menggugat Otoritas Tradisi dan Tradisi Agama*, Terj. Abdullah Ali, Bandung: Mizan, 2002.

Abû Hâmid Muhammad bin Muhammad Al-Ghazâlî, *Ashnâf Al-Maghrûrîn*, 'Abdul Lathif 'Asur (ed.), Kairo: li Maktaba al-Qur'an, 1986.

\_\_\_\_\_, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Libanon: Dâr al-Fikr Beirut, tanpa tahun terbit.

\_\_\_\_\_, *Ihyâ 'Ulûm al-Dîn*, Seyyed Ibrahim Hasyim (ed.), Vol. III, Kairo: Dar al-Hadist, 1994.

M. Deden Ridwan, (ed.) *Tradisi Baru Penelitian Agama Tinjauan Antardisiplin Ilmu*, Bandung: Nuansa, 2001.

Massimo Campanini, "Al-Ghazâlî ", dalam *History of Islamic Philosophy*, Seyyed Hossein Nasr and Oliver Leaman (ed.), Vol. I, London: Roulegde, 1996.

Mohammed Arkoun, *Membedah Pemikiran Islam*, Terj. Indonesia: Hidayatullah, Bandung: Pustaka, 2000.

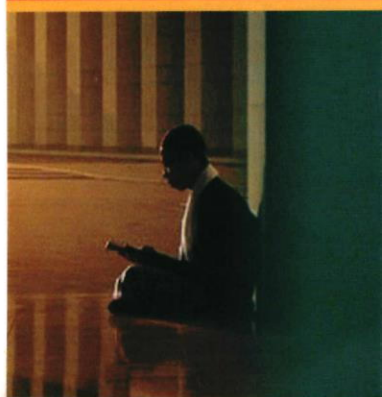
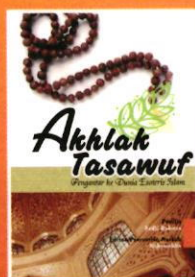


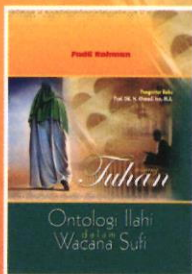
Noeng Muhajir, *Metodologi Penelitian Kualitatif*,  
Yogyakarta: Rake Sarasin, 2000.

R. A. Nicholson, *Mystics of Islam*, London: Routledge  
& Kegan Paul, 1974, dalam edisi terjemahnya  
terbitan Bumi Aksara, 1998.



**Buku yang sudah Terbit:**





Menjadikan Tuhan sebagai objek kajian memang tidak mudah, terlebih kajian tentang TUHAN, karena apapun yang dihasilkan oleh penalaran kita tentang Tuhan, termasuk juga hasil pemahaman kita terhadap Kitab Suci, tetap terdapat jarak ontologis dan epistemologis antara produk pemahaman manusia di satu pihak, dan Tuhan yang Maha Absolut di pihak yang lain.

Namun permasalahannya adalah, jika Tuhan begitu Absolut, tanpa nama dan bebas dari yang dibayangkan dan dipahami manusia, lalu bagaimana seorang yang beriman "menyapa" Tuhan? Komunitas Sufi menjawab bahwa manusia dimungkinkan untuk mengenal Tuhan (ma'rifat Allah) secara benar karena pusat kehidupan manusia, yaitu ruh, bersifat Ilahiyah. Hanya yang memiliki kadar absolut yang bisa mengenal Yang Absolut, atau hanya yang memiliki potensi Ilahi lah yang mampu mengenal Ilahi. Inilah barangkali yang dimaksudkan dalam Al-Qur'an bahwa ruh itu ternyata tidak diciptakan, melainkan ditiupkan oleh Allah secara langsung.

Dari perspektif ini, tentu tidak ada "ketabuan" atau "dosa" manakala manusia mencoba mendiskusikan, memikirkan dan memahami ontologi ketuhanan, karena dari sinilah sebenarnya keberimanan manusia bermuara. Bagaimana mungkin kita bisa beriman kepada "sesuatu" objek yang ditabukan atau diharamkan untuk membicarakan, memikirkan dan memahaminya?

### **Prof. DR. H. Ahmadi Isa, M.A.**

Guru Besar Pendidikan Agama Islam pada Universitas Palangkaraya, Doktor di bidang Ilmu Agama Islam IAIN Syarif Hidayatullah Jakarta, Dosen pada Pascasarjana IAIN Antasari Banjarmasin, dan Penulis Buku *Ajaran Tasawuf Muhammad Nafis dalam Perbandingan dan Tokoh-tokoh Sufi: Tauladan kehidupan yang Saleh*.

*THE* - TRANS  
Publishing



ISBN 979-3580-22-4

