Globethics Repository




# PEMIKIRAN TEOLOGI SUFISTIK SYAIKH AL-AKBAR IBN ʻARABÎ

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see https://www.globethics.net. Data and content policy of Globethics Repository see https://repository.globethics.net/pages/policy.

| | |
|---|---|
| Item Type | Journal volume |
| Authors | Mutawalli |
| Publisher | IAIN Mataram |
| Rights | With permission of the license/copyright holder |
| Download date | 2026-11-13 20:23:01 |
| Link to Item | http://hdl.handle.net/20.500.12424/233517 |

# PEMIKIRAN TEOLOGI SUFISTIK SYAIKH AL-AKBAR IBN 'ARABÎ

**Mutawalli***

***Abstract:*** *In any discourse of religion, the existence of God is central because God is the ultimate Being, from whom all creatures come to exist. However, religious perceptions of God have never been unified. In Islam, especially Sufis believe that God is present in all creatures because they are regarded to be the manifestation of God. This stance leads to a divinely-dominated view. This Sufi perception deviates from the maintream thought of Muslim who reject such a view since it reflects pantheism. As the view is common in Sufism, Ibn Arabi, one of the greates Sufi, holds the similar view and introduces a new concept of* wahdat al-wujûd. *This essay examines the conceptual framework of Ibn Arabi's Sufi theology and reveals his epistemology. It begins by tracing Ibn Arabi's socio-intellectual background. It then proceeds to explain his method and view of the union of existence and the concept of God.*

***Abstrak:*** *Kajian tentang eksistensi Tuhan merupakan aspek fundamental dalam setiap agama. Karena setiap agama mengajarkan bahwa eksistensi alam dengan segala realitasnya adalah ciptaan Tuhan. Dalam Islam, khususnya para sufi, yang mengandaikan bahwa segala yang tercipta, fisik atau non fisik, merupakan bentuk Tuhan meng-ada-kan dirinya dalam bentuk lain. Sudut pandang ini pada akhirnya, menyeret pada cara pandang yang serba Tuhan. Pandangan para sufi tersebut, jika dilihat dengan nalar* bayânî*, yang merupakan paradigma berpikir mainstream umat Islam, tentu saja akan dianggap sebagai sebuah penyimpangan yang pasti. Karena mencerminkan ajaran pantheisme. Sebagaimana pandangan para sufistik tersebut, Ibn 'Arabî juga memiliki pandangan yang sama, yang dia perkenalkan dengan konsep wahdah al-Wujûd. Tulisan ini hendak menggali kerangka konsepsional teologi sufistik Ibn 'Arabî serta berusaha menemukan kerangka epistemologinya. Dan, untuk menjawab pertanyaan tersebut, tulisan ini diawali dengan melacak setting sosial-intelektual Ibn 'Arabî, dilanjutkan dengan konstruksi metodologisnya dan terakhir perspektifnya Ibn 'Arabî tentang* wahdah al-Wujûd *dan konsepsinya tentang Tuhan.*

***Keywords:*** Tasawuf, 'Irfânî, Ta'wil, Ibn 'Arabî, Panteisme, Wahdah al-Wujûd.

*Penulis adalah dosen pada Fakultas Syari'ah IAIN Mataram. email: mutawali_syari'ah@yahoo.com.

DALAM kajian agama, eksistensi Tuhan adalah puncaknya, kecuali bagi mereka yang menganut ideologi komunisme atau atheisme. Tuhan sebagai akhir dari sebuah kajian, lantaran eksistensi alam dengan segala realitasnya adalah ciptaan Tuhan. Terlebih lagi dalam Islam. Namun demikian, persepsi tentang Tuhan tentu tidak akan pernah sama. Karena, Tuhan memang tidak bisa dicerna, maupun diprediksi. Itulah sebabnya, dalam sebuah Hadis disebutkan *"Berpikirlah tentang ciptaan Tuhan, tetapi janganlah berpikir tentang Zat Tuhan"*.[1]

Jika demikian persoalannya, mengapa seorang penganut sufi, al-Hallâj, misalnya, dengan perspektif sufistiknya menyebut dirinya sebagai *al-Haqq*?[2] Ungkapan "Anâ al-Haqq" al-Hallâj merupakan pernyataan teopatis paling terkenal dari kalangan Sufi, yang muncul dalam sebuah bab *Kitâb al-Tawâsin* yang paling banyak disalahpahami. Dalam bab itu, al-Hallâj membicarakan pernyataannya bersama dengan pernyataan Fir'aun dan Iblis; menurut al-Qur'an, Fir'aun menegaskan, "Akulah Tuhanmu yang paling tinggi" (Qs. 79: 24) dan Iblis berkata, "Aku lebih baik daripadanya (Adam)" (Qs. 7: 12). Kemudian al-Hallâj menegaskan pernyataannya, "Akulah Kebenaran Mutlak". Dalam hal ini harus dipahami akan adanya dua "aku" yang berbeda, yakni "aku" Fir'aun dan "Aku" al-Hallâj yang tercinta. Kesimpulannya diberikan dalam wahyu Ilahi bahwa "Fir'aun hanya melihat dirinya sendiri dan kehilangan "Aku" Tuhan, dan al-Hallâj hanya melihat "Aku" Tuhan sehingga kehilangan dirinya sendiri. Dasar ini, "aku" penguasa Mesir itu, Fir'aun, merupakan pernyataan kesombongan, keangkuhan, yang menyeretnya jatuh dalam kekafiran. Adapun, "Aku" al-Hallâj merupakan bentuk keagungan serta kemahamuliaan Tuhan sebagaimana tersirat dalam kalimat para kalangan sufi bahwa "tidak ada wujud sejati kecuali Allah" (*lâ maujûd illâ al-Lâh*). Lebih lanjut, sebagaimana dijelaskan oleh Jalâl al-Dîn Rûmî, bahwa ungkapan "Anâ al-Haqq" al-Hallâj merupakan ungkapan yang paling hina yang dinyatakan oleh seorang hamba oleh

[1]Abû Na'îm Ahmad bin 'Abd al-Lâh al-Ashbihânî, *Hilyah al-Awliyâ' wa al-Thabâqah al-Ashfiâ'* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1405), 67.

[2]R. A. Nicolson, *Fî al-Tashawwuf al-Islâmî*, ter. Abû al-Alâ al-'Afifî (Kairo: Lajnah wa al-Ta'lîf wa al-Tarjamah wa al-Nasyr, 1969), 131.

karena Ketunggalan Mutlak Eksistensi Tuhan dan ini merupakan bentuk ungkapan yang paling tauhid.[3]

Selain daripada ungkapan *syathiyyah* "Anâ al-Haqq" yang bersumber dari al-Hallâj, dikenal pula pernyataan Ibn al-Fâridh dengan kata-kata *Anâ Hiyâ*, [4] maupun kata-kata Abû Yazîd al-Busthâmî, yang mengatakan "tidak ada Tuhan, melainkan aku, amat sucilah aku. Alangkah besar kuasaku". [5] Selanjutnya, dia berkata:

> Pernah Allah mengangkat aku dan ditempatkannya aku di hadapan-Nya sendiri. Maka berfirmanlah Ia kepadaku: "Hai Abû Yazîd, makhluk-Ku ingin melihat engkau. Kemudian aku meminta, hiasilah aku dengan wahdiyat-Mu, pakaikanlah aku dengan pakaian ke-Akuan-Mu, angkatlah aku dalam kesatuan-Mu, sehingga bilamana makhluk-Mu melihat aku, mereka akan berkata "kami telah melihat Engkau, maka engkaulah itu dan aku tidak ada di sana.[6]

Dengan nada yang sama dalam ungkapan yang berbeda, Seikh 'Abd al-Lâh Ansârî (w. 481 H./1089 M.) menuturkan, "Kebanyakan orang berkata "Satu", tetapi masih terlekat dengan seratus ribu. Namun, ketika kaum Sufi berkata "Satu", mereka lepas dari identitas mereka sendiri. Atau dalam perkataan Abû Husayn al-Nûrî (w. 295 H./907 M.):

> Kaum Sufi adalah manusia yang paling bijak di antara seluruh umat manusia. Kebanyakan orang mencari karunia Tuhan, sementara Sufi mencari Dia semata, yang merindukan keintiman-Nya. Yang lain puas dengan pemberian-Nya, kaum Sufi hanya puas dengan Dia. Ini bukan sebuah tugas yang mereka selesaikan atas kehendak mereka sendiri, namun mereka melihat sesuatu. Mata mereka terseret menuju sesuatu itu, dan segala sesuatu terlepas dari diri mereka; semua kekuatan mereka kembali kepada Dia.[7]

---

[3]Untuk lebih lanjut dapat dilacak dalam Annemarie Schimell, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Sapardi Joko Darmono dkk. (Bandung: Pustaka Firdaus, 1986).

[4]*Ibid*., 126.

[5]Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: t.p., 1986), 106.

[6]*Ibid.*

[7]Leonard Lewish (eds.), *Tarian Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (700-1300) (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).

Jadi, bagi guru-guru Sufi, konsekuensi cinta Ilahi adalah bahwa mereka menjadi lebih fokus pada satu arah, yang berkonsentrasi pada Tuhan semata. Penggambaran indah tentang hal ini dapat dilihat dari kisah Rabî'ah al-Adawiyyah, Sang Perawan Maria, tentang bagaimana dia pernah bertemu Rasul dalam sebuah mimpi: "Dia bertanya kepadaku, apakah aku mencintainya? "Siapa yang tidak mencintaimu," kataku, "tetapi hatiku begitu penuh terbawa oleh cinta Tuhan sehingga tidak ada tempat untuk cinta atau benci kepada yang lain".

Pandangan para sufi tersebut di atas, jika dilihat dengan nalar *bayânî*, yang merupakan paradigma berpikir *mainstream* umat Islam, tentu saja akan dianggap sebagai sebuah penyimpangan yang pasti. Karena mencerminkan ajaran *pantheisme*.[8] Abdul Qadir Jaelani, dalam bukunya yang berjudul *"Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf",* menyebutkan berbagai ajaran tasawuf dalam Islam telah bertentangan dengan ajaran Islam, karena tidak memiliki landasan dalam al-Qur'an dan Hadis.[9] Selanjutnya, Abdul Qadir Jaelani mengatakan:

> Secara hakiki, ajaran tasawuf (mistik) yang dianut umat Islam mempunyai pandangan yang bercorak *pantheisme*. Teori-teori yang diajarkan oleh berbagai macam aliran tasawuf, baik teori *wahdah al-Wujûd, wahdah al-Syuhûd, al-ittihâd, al-i'tishâl, al-hulûl* atau *al-liqâ',* semuanya bersifat pantheisme. Lebih jauh dari itu, istilah-istilah yang digunakan dalam ajaran tasawuf seperti *syari'at, thariqat, haqiqat*, dan *ma'rifat* sama sekali tidak didasarkan pada dalil-dalil al-Qur'an dan Sunnah (Hadis) yang kokoh.[10]

Sebagaimana pandangan para sufistik tersebut, Ibn 'Arabî juga memiliki pandangan yang sama, yang dia perkenalkan dengan konsep *wahdah al-Wujûd.* Melalui teori ini, tidak jarang

[8]Kata *"Pantheisme"* terdiri dari tiga kata, yaitu *pan,* yang berarti *seluruh*; *theo,* berarti Tuhan, dan *ism* (isme), yang berarti paham. Jadi, *pantheism* atau *pantheisme* adalah paham bahwa seluruhnya Tuhan. *Pantheisme* berpendapat bahwa seluruh alam ini adalah Tuhan dan Tuhan adalah seluruh alam. Tuhan dalam pandangan pantheisme sangat dekat dengan alam (imanen). Paham ini bertolak belakang paham *deisme*. Lihat, Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos, 1997), 93.

[9]Abdul Qadir Jaelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996), 9.

[10]*Ibid*., 9-10.

Ibn 'Arabî dicap sebagai kafir. Jika demikian persoalannya, pertanyaan akademiknya adalah bagaimana konsep *wahdah al-Wujûd*? Dan apakah konsep tersebut bertentangan ajaran Islam? Dan bagaimana pula konsep Tuhan menurut Ibn 'Arabî?

Tulisan ini hendak menggali kerangka konsepsional teologi sufistik Ibn 'Arabî serta berusaha menemukan kerangka epistemologinya. Dan, untuk menjawab pertanyaan tersebut, tulisan ini diawali dengan melacak setting sosial-intelektual Ibn 'Arabî, dilanjutkan dengan konstruksi metodologisnya dan terakhir perspektifnya Ibn 'Arabî tentang *wahdah al-Wujûd* dan konsepsinya tentang Tuhan.

## Setting Historis Intelektual Ibn 'Arabî

Di dunia intelektualisme sufistik, tidak diragukan lagi, Ibn 'Arabî merupakan tokoh yang paling kontroversial, terutama melalui teorinya *Wahdah al-Wujûd*. Ia juga dikenal luas sebagai ulama besar yang banyak pengaruhnya dalam percaturan intelektualisme Islam, sebagaimana *Hujjah al-Islâm* al-Ghazâlî.

Abû Bakr Muhammad bin Alî bin Muhammad al-'Arabî al-Thâ'i al-Tamîmî yang selanjutnya disebut dengan Ibn 'Arabî dilahirkan di Andalûsia di balik sebuah benteng yang hendak direbut oleh Dinasti al-Muwahhidûn. Menurut penuturannya, ia lahir pada masa pemerintahan al-Mustanjid bi al-Lah, di kerajaan Abû 'Abd al-Lâh Muhammad bin Sa'îd al-Mirdasî.[11] Ia dilahirkan pada malam Senin tanggal 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165. Ibn 'Arabî dilahirkan pada 17 Ramadhan 560 H./29 Juli 1165 M., di Kota Marsia, ibukota Andalusia Timur (kini Spanyol). Ibn 'Arabî yang nama lengkapnya adalah Muhammad bin 'Âlî bin Muhammad bin Ahmad bin 'Âlî bin 'Abd al-Lâh bin Hâtim, yang biasa dipanggil dengan sebutan Abû Bakr Abû Muhammad dan Abû 'Abd al-Lâh. Namun, dia lebih familiar dipanggil *Ibn 'Arabî Muhyî al-Dîn*. Sejumlah gelar ditempelkan pada sosok kontroversial ini, seperti *al-Syaikh al-Akbar*, *al-Nûr al-Abhâr, al-Kibrît al-Ahmar,* dan *Ibn Aflathûn.*[12]

[11]Ibn 'Arabî, *Muhâdlarah al-Abrâr*, I (Kairo: 1906), 48.

[12]'Abd al-Rahmân Badawî, *Ibn 'Arabi Hayatuhu wa Mazhabuhu* (Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyah, 1965), 32.

Ibn 'Arabî tumbuh besar di tengah-tengah keluarga sufi, ayahnya seorang ahli zuhud, keras menentang hawa nafsu dan materialisme, dan menyandarkan kehidupannya kepada Tuhan. Sikap demikian kelak ditanamkan kuat pada anak-anaknya, tidak terkecuali Ibn 'Arabî. Pada 568 H., keluarganya pindah dari Marsia ke Isybilia, dan inilah menjadi awal sejarah yang mengubah kehidupan intelektualisme Ibn 'Arabî kelak, semacam terjadinya transformasi pengetahuan dan kepribadian Ibn 'Arabî. Sebuah kepribadian seorang sufi yang dibingkai oleh ragam intelektualisme filosofis, fiqh, dan sastra. Karena itu, tidak heran jika ia kemudian dikenal bukan saja sebagai ahli dan pakar ilmu-ilmu Islam, tetapi juga ahli dalam bidang astrologi dan kosmologi.

Untuk mencapai karir intelektual ini, Ibn 'Arabî dimulai dengan mempelajari al-Qur'an pada Abû Bakr bin Muhammad bin Khalaf al-Lakhmî, Abû al-Qâsim al-Syarrâth, dan Ahmad bin Abî Hamzah. Sedangkan ilmu fiqh, dipelajarinya dari 'Âlî bin Muhammad Ibn al-Haqq al-Isybilî, Ibn Zarqûn al-Anshârî dan 'Abd al-Mun'îm al-Khazrajî; Hadis dipelajari dari Ibn Hazm al-Dzahîrî. Kemampuan Ibn 'Arabî di berbagai disiplin keilmuan Islam tersebut telah mengantarnya kepada suatu pilihan akademis yaitu menolak untuk bertaklid kepada guru-gurunya, dan memang dia menolak keras taklid. Namun juga, tidak jarang memiliki persamaan pendapat dengan mazhab yang lain.[13]

Sebagai intelektual yang cerdas, dalam berbagai buku yang ditulisnya, dapat diketahui bahwa Ibn 'Arabi mendaftar 251 karya dalam kitab-kitabnya.[14] Namun O. Yahya dalam studi bibliografinya mendaftar 846 buku yang ditulis Ibn 'Arabî dalam bukunya *Histoire et classfication de I'Ibn 'Arabi*, sedangkan Kilman dalam edisi *Fushush al-Hikam* yang diedit oleh Afifi berpendapat bahwa Ibn 'Arabî menulis lebih dari 500 tulisan baik dalam bentuk puisi, tulisan pendek, komentar, dan risalah ilmiah. Namun, dari keseluruhan karya yang ditulis oleh Ibn 'Arabî, dua karya yang maha penting dan paling masyhur adalah *Kitâb al-*

[13]Lebih jauh, lihat, Mahmûd al-Gharâb, *Al-Fiqh 'Inda al-Syaikh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî* (Damsiq: Nadhar, 1993), 6-8.

[14]Lihat A. A. Afifi, *Memorandum by Ibn 'Arabi of His Works*, Buletin of the Fakulty of Arts, Alexandria of University, VIII, 109-117.

*Futûḥât al-Makiyyah fî al-Ma'rifah al-Asrâr al-Makiyyah wa al-Mulukiyyah* (selanjutnya disingkat *Futûḥât*). Ibn 'Arabî mengaku bahwa kitab ini didiktekan Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham. Karya ini terdiri atas 560 bab yang mengandung uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan, dan juga pengalaman-pengalaman keagamaan Ibn 'Arabî. Sedangkan karya yang lainnya adalah *Fushûsh al-Hikam* yang menurut pengakuannya didikte oleh Nabi Muhammad melalui epifani mistik dalam tidurnya sewaktu berada di Mahrusah, Damaskus pada tahun 627 H. Namun, menurut penelitian para ulama dan orientalis, Ibn 'Arabî mempunyai sedikitnya 560 kitab dalam berbagai disiplin ilmu keagamaan dan umum. Bahkan, ada yang mengatakan, termasuk risalah-risalah kecilnya, mencapai 2.000 judul. Di antaranya adalah format *syahâdah*-nya, yang ia beri nama *Syahâdah Ibn 'Arabî* dan *al-Ittihâd al-Kawn fî Hadlarât al-'Aynî*. Garis intelektual sufistiknya, diaktualkan, terutama melalui *al-Futuḥât al-Makkiyah*, yang merupakan sebuah ensiklopedi penafsiran sufistik, yang terdiri dari empat jilid, serta *Fushûsh al-Hikâm*.[15] Selain melalui karya-karya tersebut, visi sufistiknya juga dituangkan dalam tafsirnya yang bertitelkan *Tafsîr al-Qur'ân al-Kabîr* yang popular juga disebut dengan *Tafsîr al-Syaikh al-Akbar Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabî*. Sebuah kitab tafsir ini terdiri dari 90 jilid. Selain tafsir, Ibn 'Arabî juga menulis ilmu fiqh, yang dituangkan dalam sebuah kitab yang berjudul *al-Fiqh 'Inda al-Syaikh al-Akbar Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabî*. Namun, konstruksinya tetap pada lingkaran penafsiran sufistik. Demikian juga, visi sufistiknya dituangkan dalam sebuah karya yang bertitelkan *Kitâb al-Yqîn*.

Intelektualisme yang dibangun Ibn 'Arabî telah melahirkan sejumlah murid cerdas dan arif, di antaranya adalah Shadr al-Dîn al-Qunâwî (w. 763 H./1274 M.), Mu'yid al-Dîn al-Jundî (w. 690 H./1291 M.), 'Abd al-Razzâq al-Kasyânî (w. 730 H./1330 M.), Syaraf al-Dîn Dâwd al-Qayshârî (w. 751 H./ 1350 M.), Sayyid Haydar Amûlî (w. setelah 787 H./1385 M.), 'Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 826 H./1421 H.), 'Abd al-Raḥmân al-Jâmî (w. 898

[15]Karya Ibn 'Arabi yang berjudul *"Fushush al-Hikam"* ini kemudian diberi syarah oleh Mahmûd Mahmûd al-Gharab dengan titel, *Syarh Fushûsh al-Hikâm min Kalâmî al-Syaikh al-Akbar Muḥyî al-Dîn Ibn 'Arabî*.

H./1492M.), 'Abd al-Wahhâb al-Sya'rânî (w. 973 H./1565 M.), 'Abd al-Ghanî al-Nabulûsî (w. 1114 H./1731 M.) dan lain-lainnya.[16] Bahkan sentuhan intelektual Ibn 'Arabî juga sampai ke Indonesia melalui sufi dari Gujarat, India, Muhammad ibn Fadl al-Âah al-Burhânpûrî (w. 1029 M.), ajaran tasawuf Ibn 'Arabî menyebar di Asia Selatan. Di sini, tasawuf Ibn al-'Arabî diulas dan diperkenalkan oleh sejumlah ulama sufi seperti Hamzah Fansûri, Syams al-Dîn al-Sumatrânî, 'Abd al-Shamad al-Fâlimbânî, Dâwûd al-Fathânî, Muhammad Nafis al-Banjârî, dan yang lainnya.[17]

Meskipun demikian, kehadiran Ibn 'Arabî dengan pernik-pernik intelektualisme yang bercorak sufistik ini, tidak jarang dinilai sebagai pemikir yang tidak sejalan dengan visi spiritual intelektual agama melalui gagasan *wahdah al-Wujûd,* terutama oleh fuqaha' dan ahli hadis. Karena itu, bagi kalangan yang kontra dengan Ibn 'Arabî, terutama terhadap konsep *wahdah al-Wujûd* dianggap sebagai refleksi dari sikap ideologi penganut *pantheisme*, dan penyimpangan yang pasti dari ajaran Islam,[18] karena dapat menyesatkan umat. Bahkan, secara vulgar Ibn Taimiyah dan yang kontra dengan Ibn 'Arabî memvonisnya sebagai pembuat khurafat, pendusta, orang yang menyesatkan, bahkan kafir. Para penulis biografinya menuturkan bahwa vonis atas dirinya berkisar antara beberapa tingkatan yang berbeda-beda: kafir, zindik, bahkan ada yang mengutuknya sebagai pembunuh agama.[19] Namun, Ibn Taimiyah, akhirnya, menerima pandangan

[16]http://amuli.wordpress.comhttp://amuli.wordpress.com/2008/04/08/bab-ii-ibn-%E2%80%98arabi-kehidupan-karya-dan-pengaruhnya, diakses pada tanggal 23 Juni 2011.

[17]*Ibid.*

[18]Kritik itu datang dari sejumlah ulama seperti Ibn Taimiyah (w.728 H./1328 M.), al-Subkî (w. 745 H./1344 M.), Ibn Khaldûn (w. 780 H./1389 M.), al-Taftazânî (w. 791 H./1389 M.), al-Biqâ'î (w. 858 H./1454 M), al-Maqbûlî (w. 1015 H./1604 M.), dan lain-lain. Lihat Badawî, *Ibn 'Arabî ...,* 115.

**[19]** Lihat misalnya *al-Hukm al-Mutahâfât 'alaih Nafh al-Thayyib* karya al-Mukri, jilid II, 581, atau lihat misalnya Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, ter. M. Alaika dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 266; lihat Nashr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah al-Ta'wîl al-Qur'ân 'Inda Muhyi al-Dîn bin 'Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqâfi al-'Arabî, 1996), 20. Lihat juga Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Tanbih al-Ghibâ ilâ Tafkîr Ibn 'Arabî* (Mesir:

Ibn 'Arabî setelah bertemu dengan Taqî al-Dîn Ibn 'Atha' al-Lâh al-Sakandarî al-Syadzîlî di sebuah masjid di Kairo, yang menjelaskan makna-makna metafora Ibn 'Arabî. Mendengar penjelasan, al-Syadzîlî, lalu Ibn Taimiyah berkata: "*Kalau begitu yang sesat itu adalah pandangan pengikut Ibn 'Arabî yang tidak memahami makna sebenarnya*". Dan perlu juga ditegaskan di sini, bagaimana mungkin Ibn 'Arabî dapat dipandang pemikiran sufistik yang dilingkari kehendak Setan, sementara Ibn 'Arabî sendiri begitu intensnya terhadap al-Qur'an. Dia pun berkata:

> Saat seorang muslim memandang pada al-Qur'an, tak ada perbedaan antara memandang padanya dan memandang pada al-Qur'an. Itu seakan-akan, al-Qur'an tampil sebagai bentuk jasad yang dikatakan bernama Muhammad. Umat Islam hendaklah membaca dan merenungkan *(tadabur)* kedalaman makna al-Qur'an. Makna merenungkan di sini adalah mempelajari, mengkaji, dan melihat secara mendalam dengan kalbu. Yang tentunya, berimplikasi pada transformasi spiritual dalam perjalanan menuju Allah. Ini akan membawa umat Islam kepada pengetahuan dan kesadaran tentang kualitas-kualitas dan sifat-sifat terpuji yang dimiliki dan sifat tercela yang harus dihindari.[20]

Menurut hemat penulis, sebenarnya Ibn Taimiyah tidak pernah menerima pandangan sufistik Ibn 'Arabî, terutama teori *wahdah al-Wujûd*. Karena dalam *Majmû' al-Fatâwâ*, Ibn Taimiyah secara eksplisit mengatakan bahwa ajaran-ajarannya merupakan penentangan terhadap Rasulullah saw. Sebagaimana yang terdapat dalam (penulis) *al-Futuhât al-Makiyyah* dan *al-Fushûsh* dan semisalnya, yang memuji orang-orang kafir seperti Kaum Nabi Nûh, Hûd, Fir'aûn, dan merendahkan martabat para Nabi seperti Nabi Nûh, Ibrâhîm, Mûsâ, dan Hârûn.[21]

Kritik Ibn Taimiyah tersebut, menurut hemat penulis, karena dan tampaknya, Ibn 'Arabî dalam pandangan Ibn Taimiyah telah melakukan penafsiran yang tidak sesuai dengan *nash* literal al-Qur'an. Karena, sejauh yang bisa dilihat dalam *al-Majmû*, ketika

---

Mathba'ah al-Sanah al-Muhammadiyah, 1953); Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* (Jakarta: Serambi Semesta Ilmu, 2004).

[20] http://www.mustikoning-jagad.com/en/spiritualitas/409-ibn-arabi-mengusung-tasawuf-falsafi, diakses pada tanggal 02 Juni 2011.

[21] Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Jilid XI (al-Manshûrât: Dâr al-Wafâ', 2005), 133.

Ibn Taimiyah mengoreksi pandangan teosofisme Islam, termasuk Ibn 'Arabî, selalu merujuk kepada al-Qur'an dan al-Sunnah. Bisa jadi, kritik tersebut lebih disebabkan adanya perbedaan cara menafsirkan al-Qur'an dan al-Sunnah yang berkaitan dengan ajaran-jaran sufistik. Perlu ditegaskan di sini, dalam pernyataan di atas, tampak jelas Ibn Taimiyah menuduh Ibn 'Arabî sebagai orang yang mengecam para Rasul. Menurut penulis, sesungguhnya Ibn 'Arabî tidak pernah mengecam para rasul, sebab dalam *Kitâb Tâj al-Tarâjim*, justru Ibn 'Arabî memandang para Rasul sebagai sumber pengetahuan.[22]

Meskipun banyak yang mengeritik Ibn 'Arabî, tetapi harus diakui banyak pula para sarjana muslim maupun nonmuslim yang memujinya. Bahkan, dengan teori *wahdah al-Wujûd* inilah yang mampu mempengaruhi sajana Barat dan kagum kepadanya.

Terlepas dari pro kontra yang mengiringi perjalanan intelektual Ibn 'Arabî, bagaimana pun, harus diakui bahwa Ibn 'Arabî telah menyuguhkan karya-karya cemerlang yang relevan dengan perkembangan zaman, terutama di era dimana hubungan antaragama dan interagama terasa menyedihkan.

## Interpretasi Sufistik Ibn 'Arabî

Ibn 'Arabî dalam membangun konstruksi teologi sufistiknya berangkat dari suatu kegiatan menganalisis *nash-nash* al-Qur'an dengan menempuh metode ta'wil. Karena, dan menurutnya, pendekatan ta'wil,[23] bukan sebuah penafsiran yang menggunakan akal (hawa nafsu). Ibn 'Arabî, berkata:

[22]Ibn 'Arabî, *Kitâb Tâj al-Tarâjim* (T.tp.: T.p., t.t.), 62.

[23] Konsep *"ta'wîl",* dalam perspektif *'ulûm al-Qur'an* merupakan suatu metode untuk memahami maksud al-Qur'an. Sebagian ulama memahaminya dengan "upaya mengalihkan lafaz dari makna zahir ke makna lain yang dimiliki oleh suatu lafaz, jika makna lain itu dipandang relevan dengan ketentuan al-Qur'ân dan al-Sunnah." Sebagian ahli mendefinisikannya dengan ta'wil adalah ayat-ayat yang kemungkinan memiliki sejumlah makna yang terkandung di dalamnya, maka manakala dikemukakan makna demi makna kepada pendengar, ia menjadi sangsi dan bingung mana yang hendak dipilihnya. Karena itu, ta'wil lebih banyak digunakan pada ayat-ayat *mutasyabihat.*

من فسر برأيه فقدكفر وأماالتأويل فلا يبقى ولا يذر فإنه يختلف بحسب أحوال المستمع وأوقاته فى مراتب سلوكه وتفاوت درجاته وكلما ترقى عن مقامه إنفتح له باب فهم جديد واطلع به على لطف معنى عتيد.[24]

Artinya: Barang siapa yang menafsirkan berdasarkan pendapatnya (tafsir bi al-ra'yi) maka ia telah kafir. Adapun ta'wil, ia tidak (dapat) ditinggalkan lantaran ta'wil berbeda dan beragam sesuai dengan kondisi pendengar dan masanya yang ia habiskan untuk suluk dan berbeda derajatnya. Setiap saat ia menanjak (menyempurna) dari tingkatannya maka akan dibukakan baginya pemahaman baru dan dikabarkan kepadanya sublimitas makna baru.

Dalam hal ini, tidak salah kiranya mengutip pendapatnya R.A. Nicholson dalam pengantarnya untuk *Fushûsh al-Hikam*. Pendapat ini diarahkan kepada Ibn 'Arabî, akan tetapi dapat dipakai sebagai *tool* untuk memotret gaya bahasa kalangan sufi secara umum.

إنه يأخذ نصا من القرآن أو الحديث ويؤوله بالطريقة التى نعرفها فى كتابات فيلون اليهودي وأريجن الإسكندرى ونظرياته فى هذا الكتاب صعبة الفهم, وأصعب من ذلك شرحها وتفسيرها, لأن لغته إصطلاحية خاصة, مجازية معقدة فى معظمهم الأحيان. وأي تفسير حرفى لها يفسد معناها, ولكن إذا أهملنا إصطلاحاته إستحال فهم كتابه واستحال الوصول إلى فكرة واضحة عن معانيه.[25]

Artinya: Ibn 'Arabî mengutip al-Qur'an dan Hadis yang kemudian ditakwilkannya dengan metode yang dapat kita ketahui dari buku-buku: filosof Yahudi serta tradisi Iskandari (Helenistik). Gagasan-gagasan dalam kitabnya sangat sulit dipahami yang menyebabkan problematika untuk menginterpretasinya. Ibn 'Arabî mengunakan terma yang khas: bahasa figuratif karena interpretasi literlek akan mendistorsi maknanya. Namun demikian, terma tersebut tidak boleh diremehkan karena mustahil dapat memahami secara tepat tanpa memiliki pemaknaan yang tepat atas istilah-istilah bahasa tersebut.

Melalui media ta'wil simbolistik inilah makna suatu teks dapat diurai, dari makna *zahir* ke makna *batin,* dari *eksoteris* ke *esoteris*. Bagi Ibn 'Arabî, dalam setiap teks terpendam pengertian simbolik dan maknawi. Barangkali, inilah makna ungkapan al-

[24]Muhyi al-Dîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (T.tp.: t.p., t.t.), 4.

[25]Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, Jilid I(Beirût: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, 1946), 12.

Ghazâlî, ketika mengatakan: "al-Qur'ân memiliki (makna) lahir dan batin; akhir dan awal".[26]

Manusia sebagai subjek yang independen dituntut untuk melakukan upaya-upaya penafsiran agar teks-teks agama itu dapat dipahami, sekaligus dapat diungkap makna-makna teks baik yang tersurat (literal) maupun yang tersirat (substansial). Jadi, simbolisasi makna suatu teks yang menjadi kecenderungan Ibn 'Arabî dalam menafsir ajaran teosofisnya, merupakan suatu langkah metodologis yang secara akademik diakui oleh sejumlah sarjana Islam seperti Seyyed Hossen Naser, sebagaimana dikutip oleh Su'ada'.[27]

Pernyataan simbolis Ibn 'Arabî dapat ditemukan dalam sejumlah karyanya. Dalam *Fushûsh al-Hikâm*, misalnya, Ibn 'Arabî berupaya menakwilkan secara *'irfanî (gnostically)* kisah-kisah para nabi sebagaimana yang dia lakukan pada kisah penciptaan *Hawa* dari *Adam* bukan dari sisi bentuk penciptaannya, melainkan *ta'wil* ruhani. Dalam kaitan ini, Ibn 'Arabî seperti dikutip Akmal Kamil, berkata:

> Dan darinya *(nafs Adam)* Allah menciptakan istrinya *(Hawa)*." Adam tidak menikah kecuali dengan dirinya. Kemudian darinya (Adam) istri dan anak, dan perkara (penciptaan) ini merupakan perkara yang satu dalam bilangan. lalu siapakah tabiat itu? dan siapakah yang tampak darinya? dan kami tidak melihatnya mengurangi dari apa yang tampak darinya, dan tidak menambah ketiadaan dari apa yang tampak.[28]

Tafsir hermeneutis-sufistik seperti ini sesungguhnya merupakan suatu pilihan metodologis yang mencerminkan suatu upaya transformasi dari suatu teks-teks verbalistik ke teks-teks simbolik. Karena itu, menurut Ibn Khaldûn, sejarawan dan sosiolog besar abad VIII H. ini merupakan proses transformasi *lafaz-lafaz* yang digunakan para '*urafâ* kepada makna-makna dan hakekat-hakekat yang menjadi keinginan mereka. Menurut Ibn

[26] Al-Ghazâlî, *Misykat Cahaya-cahaya*, ter. Muhammad Baqir (Bandung: Mizan, 1984), 74.

[27] Su'adâ, *Ibn 'Arabî Maulûdun Lughatun Jadîdatun* (Beirut: al-Muassasah al-Jamî'ah li al-Dirâsah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1991), 19.

[28] Akmal Kamil, "Epistemologi 'Irfani: Menembus Batas Tafsir eksoteris, dalam "http://islamalternatif.net/iph/content/view/173/33/", diakses pada tanggal 20 November 2010.

Khaldûn, dalil pembuktian yang digunakan oleh kaum teosofisme Islam tidak dapat ditolak atau diterima, karena itu merupakan hasil dari temuan mereka.

Proses transformasi *lafaz* kepada makna-makna, inilah yang disebut oleh Ibn 'Arabî sebagai konsep *"tanâzul"* dan *"tanzîl"*. *"Tanâzul"* yang secara hermeneutik, merupakan suatu proses untuk memahami makna melalui perantara *lafaz*, dan inilah yang kemudian disebut dengan ta'wil. Karena itu, ta'wil berbeda dengan *tanzîl,* dimana ta'wil bercorak *su'ûdî* (menanjak) sementara *tanzîl* berrcorak *nuzûlî* (menukik), dimana *"tanzîl"* adalah proses penurunan makna-makna dari Tuhan kepada makhluk. Sedangkan ta'wil merupakan proses kenaikan dan penanjakan manusia dari makhluk kepada *Khâliq* dan perjalanan dari domain eksoterik kepada ranah esoterik.[29]

Al-Qur'an dan teks-teks lainnya, bagaimana pun memiliki tingkatan makna, yaitu makna lahir dan batin, eksoterik dan esoterik.[30] Makna batin al-Qur'an inilah yang diserap manusia dengan ruhnya, tidak melalui indera dan ataupun persepsi lahiriyahnya, yang pada giliran manusia mampu menembus tingkatan batin dan derajat makna. Pada lintasan ini, manusia (penakwil) mengeksplorasi makna tersebut dengan *syuhûd* dan *mukâsyafah*.

Dengan metode inilah seorang sufi dapat mencapai *"ma'rifah"* (menghadirkan) Tuhan. Untuk sampai ke derajat *(ma'rifah)* ini, Ibn 'Arabî mengajukan tiga teori, yaitu *al-muskâsyafah, al-musyâhadah,* dan *al-tajallî*.[31] Ketiga cara ini merupakan cara yang lazim dilakukan oleh para sufi dalam menterjemahkan pesan sprtitual ajaran agama. Di sinilah, makna penting eksistensi nalar spiritual *(al-qalb)*, bukan nalar rasional *(al-'aql)* dalam perspektif kaum teosofisme ketika hadir dalam *ma'rifat Ilahiyah*. 'Abd al-Hâkim Hasan, dalam bukunya yang berjudul "*al-Tasawuf fî al-Syi'r al-'Arabî*" mengatakan:

[29] Md. Salleh Yappar, "Ziarah ke Timur: Ta'wil Sebagai Bentuk Hermeneutika Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vo. 3, No. 3, 1992, 9.

[30] Al-Ghazali, *Misykat ...,* 74.

[31] al-Jarrâh, *Tanâzul ...,* 8.

ولهذا كان القلب أهم عند التصوف من العقل بل إن القلب عند الصوفية هو كل شيئ ولذالك جعلوه (عرشا للرحمن).[32]

Artinya: Hati dalam pandangan seorang sufi lebih penting daripada akal, bahkan bagi mereka hati merupakan segala-galanya. Karena itu, mereka menjadikan hati (bagaikan singgasana bagi Allah).

Melalui nalar spiritual inilah, kaum teosofisme Islam akan dapat menemukan jati dirinya, sehingga mampu membentuk mereka menjadi pribadi-pribadi yang dapat "berkomunikasi" dengan Tuhan. Hal inilah yang dilakukan oleh Ibn 'Arabî sebagaimana terekam dalam untaian lisannya, ketika mengatakan:

> Kami menempuh metode pemahaman kalimat-kalimat yang ada itu dengan hati kosong dari kontemplasi pemikiran. Kami bermunajat dan dialog dengan Allah di atas hamparan *âdab, murâqabah, hudlûr* dan bersedia diri untuk menerima apa yang datang dari-Nya, sehingga *al-Haqq* benar-benar melimpahkan ajaran bagi kami untuk membuka tirai dan hakekat... dan semoga Allah memberikan pengetahuan kepada kalian semua.[33]

Apa pun metode yang ditempuh oleh seorang muslim dalam memahami al-Qur'an maupun teks-teks keagamaan lainnya, pada dasarnya mereka hendak menegaskan bahwa sebuah teks hanya akan dapat dipahami jika seorang berusaha secara serius untuk membunyikan *nash-nash* tersebut sesuai dengan realitas ketika diinterpretasi. Barangkali, inilah yang dimaksud dengan pernyataan 'Alî bin Abî Thâlib ketika menyatakan bahwa "al-Qur'an itu bisa berbicara, karena ada penafsir."[34] Menjadi cukup beralasan ketika Nûr al-Dîn bin Mukhtâr al-Khâdimî[35] menyarankan agar dalam penggalian ajaran agama diperhatikan makna substantif dalam teks-teks itu sendiri.

---

[32]Hasan, *al-Tasawwuf* ..., 19.

[33]http://www.kitabklasik.co.cc/2008/06/ibnu-araby.html, diakses pada tanggal 02 Juni 2011.

[34] Lihat, Khaled Abou el-Fadl, Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam, ter. Kurniawan Abdullah (Jakarta: Serambi, 2003).

[35]Nûr al-Dîn bin Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâsidî Hujjiyatuhu, Dawâbiṭuhu, Majâlâtuhu*, Jilid 1 (Qatar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 1998), 57.

Jadi, upaya Ibn 'Arabî dengan kerangka metodologis tersebut hendak berusaha memahami agama agar dapat menjadi cahaya dan petunjuk bagi umat manusia *(hudan li al-nâs),*[36] dan hadir bukan saja sebagai sebuah buku hukum, tetapi juga sebagai bimbingan moral. Dengan demikian, jelas bahwa Ibn 'Arabî, sesungguhnya berusaha memahami ajaran sufistiknya melalui suatu paradigma epistemologi *'irfanî* dengan kerangka metodologis *mukâsyafah*, *mujâhadah* dan *tajallî*. Ketiga cara ini tidak bisa dipisahkan. Namun, *tajalliyah* dan *mukâsyafah* tidak bisa dipisahkan dengan *mukâsyafah*. Jadi, sesungguhnya, Ibn 'Arabî, sebagaimana para sufistik lainnya memiliki persamaan metodologis dalam memahami ajaran sufistiknya.[37]

## Konsep Wahdah al-Wujûd dan Tuhan

Teologi sufistik Ibn 'Arabî, sesungguhnya, berangkat dari kerangka dasar epistemologi *'irfânî*. Melalui kerangka epistemik *'irfânî* inilah, Ibn 'Arabî membangun konsep *wahdah al-Wujûd,* dan konsepsi tentang Tuhan. Perlu ditegaskan kembali, bahwa kedua konsep inilah yang merupakan tema yang paling mengusik sarjana Islam, terutama kalangan fuqahâ' dan ahli hadits, sebagaimana penulis kemukakan sebelumnya.

Harus diakui, bahwa tema *wahdah al-Wujûd,* merupakan tema yang melekat pada sosok Ibn 'Arabî. Namun, hal itu tidak berarti bahwa hanya Ibn 'Arabî yang menulis tentang *wahdah al-Wujûd*. Karena itu, menjadi sangat beralasan ketika membahas pemikiran Ibn 'Arabî seakan-akan terlintas tentang doktrin *wahdah al-Wujûd*. Namun, yang jelas *wahdah al-Wujûd* merupakan realisasi dari puncak teoretis dan praksis sufistik Ibn 'Arabî.[38] Karena konsep *wahdah al-Wujûd* merupakan pengungkap tertinggi derajat kemurnian dan ketulusannya dalam bertauhid kepada Allah swt. yang menggambar sebuah cinta dan harapan kaum *'urafâ*.

Menurut 'Izâ'ah Hashriyah, tema ini hampir dapat dipastikan telah menyulut perdebatan dikalangan ulama Islam, dulu maupun sekarang. Perdebatan itu muncul karena adanya kata

[36]Qs. al-Baqarah [1]: 185, dan Qs. Âlî Imrân [3]: 3-4.
[37]Badawî, *Ibn 'Arabî* ..., 239.
[38]Ibn 'Arabi, *Fushûhsh* ..., 25.

*"Wujûd"*[39] yang merupakan sebuah kata yang dalam teologi Islam melekat dengan Tuhan. Secara konsepsional, kata *wahdah al-Wujûd* berarti penyatuan eksistensi atau penyatuan zat sehingga yang ada atau segala yang wujud adalah Tuhan. Dalam pengertian ini, "Tuhan telah bersatu dengan alam atau segala sesuatu".[40]

Konstruksi teologi sufistik dengan konsep *wahdah al-Wujûd,* pada mulanya adalah refleksi dari sebuah pengalaman batin Ibn 'Arabî yang kemudian dia ekpresikan melalui kata-kata yang dia ucapkan sendiri. Misalnya, Ibn 'Arabî berkata:

فسبحان من أظهر الأشياء وهو عينها.[41]

Artinya: Maha suci zat yang menciptakan segala sesuatu dan dia adalah sesuatu itu.

Ucapan Ibn 'Arabî tersebut, menurut Harun Nasution, menggambarkan suatu konsep *wahdah al-Wujûd,* yang, berarti kesatuan wujud *(unity of existence)*. Dalam teori tentang wujud, Ibn 'Arabî mempercayai terjadinya emanasi, yaitu Allah menampakkan sesuatu dari wujud materi. Teori ini dia lukiskan dengan kata-kata sebagai berikut: "Wujud tidak lain adalah dari *al-Haqq* karena tidak ada sesuatu yang berwujud kecuali Dia dan tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *al-Haqq*, karena wujud itu adalah *al-Haqq*".[42]

Pernyataan Ibn 'Arabî di atas menunjukan bahwa semua yang tampak, yang ada di alam semesta ini bukanlah *"wujud"* yang hakiki, bukan wujud yang *independent*, tetapi semua adalah sebagai perwujudan dari wujud Allah, karena bagi Ibn 'Arabî yang berwujud hanyalah *al-Khâliq*. Dalam teori *wahdah al-wujûd,* jika di luar diri Allah terdapat wujud yang setara hal itu akan menimbulkan dualitas wujud, dan itu membawa pada kesyirikan.

Bagi yang meyakini paham *wahdah al-Wujûd,* semua yang ada di alam semesta ini sesungguhnya hanyalah sebuah ilusi atau

[39]'Izâ'ah Hashriyah, *Idhah al-Maqshûd min Wahdah al-Wujûd* (Damaskus: Mathba'ah al-'Ilmî, 1969), 5-10.

[40] http://www.kaskus.us/showthread.php?s=26a1be126601491507aa7b8fa2027a60&p=334567337#post334567337

[41]Ibn 'Arabî, *Fushuhsh ...,* 25.

[42]Ibid.

bayangan yang ditangkap oleh indera manusia, di mana manusia itu juga merupakan ilusi. Pemahaman tersebut di atas ibarat seseorang yang melihat bayangannya dalam cermin. Gambar yang terlihat dalam cermin itu meskipun ada dan tampak jelas, namun sebenarnya ia hanyalah ilusi atau bayangan dari orang yang bercermin tersebut. Konsep teosofi Ibn 'Arabî, yang hampir dalam seluruh karyanya, terutama konsep *wahdah al-Wujûd* oleh sejumlah ulama dipandang sebagai jalan pemikiran yang keluar dari ajaran Islam. Bahkan Ibn Taimiyah, secara vulgar menyebutnya sebagai sebuah khayalan yang dibuai oleh perilaku setan.[43]

Apa yang dikemukakan oleh Ibn Taimiyah tersebut, tentu dengan paradigma dan perspektifnya sendiri tidaklah salah. Tampaknya, pandangan dan keyakinan teologis sufistiknya Ibn 'Arabî dalam pandangan Ibn Taimiyah, sangat berbeda dengan pandangan *mainstream* yang menegaskan bahwa Allah adalah zat yang tidak dapat disamakan dengan apa pun. Bisa jadi, Ibn Taimiyah beranggapan bahwa konsep *wahdah al-Wujûd*nya Ibn 'Arabî dipandang menyalahi ketentuan agama. Dalam Islam, melalui doktrin teologisnya, Tuhan adalah berbeda dengan segala hal, apalagi akan disatukan dengan makhluk-Nya. Lebih jauh Ibn 'Arabî berpendapat bahwa tidak ada perbedaan antara wujud yang *qadîm* yang disebut *Khâliq* dengan wujud yang *hadîts* yang disebut dengan *makhlûq*. Tidak ada perbedaan antara *'âbîd* (menyembah) dengan *ma'bûd* (yang disembah). Antara yang menyembah dan yang disembah adalah satu. Ibn 'Arabî juga mengatakan dalam syairnya berikut:

العبد رب والرب عبد،
يا ليت شعوري من المكلف،
إن قلت عبد فذاك رب،
أو قلت رب أنى يكلف.[44]

Artinya: Hamba adalah Tuhan dan Tuhan adalah hamba.
Demi perasaanku, siapakah yang mukallaf.
Jika engkau katakan hamba, padahal dia (hakekatnya) Tuhan juga
Atau engkau katakan Tuhan, lalu siapa yang dibebani taklif.

[43]Ibn Taimiyah, *Majmû' ...,* 133.
[44]Gharrâb, *al-Radd ...,* 10.

Meskipun demikian, penting dicatat, kalaupun Ibn 'Arabî menegaskan adanya dua wujud yang kemudian menjadi satu, tetapi hal itu tidaklah menunjukkan bahwa alam dengan Tuhan tidak memiliki perbedaan. Sebab, menurut Ibn 'Arabî, wujud itu ada yang *azâlî* (abadi) dan ada *hadîts* (baru). Dalam hal ini, Ibn 'Arabî berkata:

فإن الموجود منه أزلي وغير أزلي وهو الحادث فالأزلي وجود الحق لنفسه وغير الأزلي وجود الحق بصورة العالم الثابت فيسمى حدوثا لأنه ظهر بعضه لبعضه وظهر لنفسه بصور العالم[45]

Artinya: Wujud itu ada yang azali dan ada juga yang tidak azali (hadits). Yang azali adalah wujud Tuhan (al-Haqq) bagi diri-Nya sendiri. Seementara yang tidak azali (hadits) adalah wujud Tuhan dengan bentuknya yang tetap. Alam itu disebut hadits karena sebagian alam itu muncul bagi sebagian yang lain dan utuk dirinya sendiri dengan bentuk-bentuk alam.

Meski Ibn 'Arabî menegaskan bahwa segala sesuatu adalah Tuhan (dari aspek imanensinya), ia menjaga betul untuk tidak mengatakan sebaliknya. Tuhan adalah Ketunggalan di balik multiplisitas dan Realitas di balik penampakan (dari aspek transendensinya). Ia mengatakan bahwa ia bukanlah transendensi sebagaimana ditegaskan oleh manusia yang menjabarkan bahwa watak hakiki Tuhan sebagai Yang Absolut. Bahkan transendensi yang paling abstrak (yang dikonsepsi manusia) adalah sebentuk limitasi, karena ia mengimplikasikan, setidaknya, eksistensi seorang penegas atau subjek selain eksistensi Tuhan. Lebih jauh, menegaskan sesuatu atas sesuatu berarti membatasinya. Karena itu, penegasan bahkan atas transendensi mutlak Tuhan adalah satu pembatasan atau limitasi. Penegasan, yang dilakukan oleh intelek, atas transendensi Tuhan hanya merupakan suatu jalan yang tepat dalam mengkontraskan dua aspek Realitas sebagaimana kita memahaminya, tetapi itu tidak menerangkan sifatnya.[46]

Apa pun selain Tuhan, baik berupa alam maupun yang ada di dalam alam, tidaklah memiliki wujud. Karena, kata wujud tidak diberikan kepada selain Tuhan. Pada kenyataannya, Ibn 'Arabî

[45]Ibn 'Arabî, *Fushûsh* ..., 204.

[46]http://amuli.wordpress.com, diakses pada tanggal 25 Juni 2011.

juga menggunakan kata *wujud* untuk sesuatu selain Tuhan. Namun, Ibn 'Arabî menegaskan bahwa "wujud yang ada pada alam adalah wujud Tuhan yang dipinjamkan kepada-Nya". Dengan kata lain, bahwa makhluk diciptakan oleh *Khâliq* (Tuhan) dan wujudnya bergantung pada wujud Tuhan sebagai sebab dari segala yang berwujud selain Tuhan. Yang berwujud selain Tuhan tidak akan mempunyai wujud, seandainya Tuhan tidak ada. Karena itu, menurut Ibn 'Arabî: "Semua eksisten hanyalah ilusi semata dalam imajinasi karena Wujud yang Sejati adalah Allah".[47]

Oleh karena itu, Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai wujud hakiki sedangkan yang diciptakan hanya mempunyai wujud yang bergantung pada wujud di luar dirinya, yaitu wujud Tuhan. Jadi, makhluk atau alam yang diciptakan tidak mempunyai wujud karena yang mempunyai wujud (yaitu wujud mutlak) hanyalah Tuhan. Dengan demikian, wujud itu hanya satu, yakni wujud Tuhan.

Dari uraian, sebagaimana penulis kemukakan, sesungguhnya konsep *wahdah al-Wujûd* tidak sama dengan paham *pantheisme*. Sebab, Ibn 'Arabî tidak menyatakan bahwa dua wujud itu menjadi satu, tetapi bahwa wujud alam ada karena diwujudkan oleh pemberi wujud *(al-Haqq)*.

## *Konsep Tuhan*

Ibn 'Arabî, menurut Kautsar Azhari, dalam mendiskusikan tentang konsep Tuhan, dia pertama-tama melakukan kritik terhadap orang yang memutlakkan, atau, jika boleh, "menuhankan", kepercayaannya kepada Tuhan, yang menganggap kepercayaan itu sebagai satu-satunya yang benar dan menyalahkan kepercayaan orang lain. Orang seperti itu memandang bahwa Tuhan yang dipercayai oleh orang lain dianggapnya salah.[48] Ibn 'Arabî, lanjut Kaustar, menyebut Tuhan yang dipercayai manusia sebagai "Tuhan kepercayaan" *(Ilâh al-Mu'taqad),* "Tuhan yang dipercayai" *(al-Ilâh al-Mu'taqad),* "Tuhan

[47]Ibn 'Arabî, *Fushûsh* ..., 104.

[48] Kautsar Azhari Nur, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", dalam *Jurnal Paramadina,* No. 1. Vol. 1, Juli-Desember 1998, 130.

dalam kepercayaan" *(al-Ilâh fî al-I'tiqâd),* "Tuhan kepercayaan" *(al-Haqq al-I'tiqâd),* "Tuhan dalam kepercayaan" *(al-Haqq fî al-Mu'taqad),* "Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan" *(al-Haqq al-Makhlûq fî al-I'tiqâd).*[49]

Kepercayaan seorang hamba kepada Tuhannya ditentukan dan diwarnai oleh kapasitas keilmuan (pengetahuan) hamba itu sendiri. Dan kapasitas pengetahuan itu juga tergantung pada kesiapannya, dan inilah yang disebut oleh Ibn 'Arabî sabagai *"al-Isti'dâd".*[50] Kesiapan ini merupakan pemberian Tuhan kepada hambanya. Hal inilah, menurut Ibn 'Arabî, yang ditegaskan al-Qur'an surat Thâhâ (20): 50 yang artinya "Tuhan Kami ialah (Tuhan) yang telah memberikan kepada tiap-tiap sesuatu bentuk ciptaan-Nya".

Ayat tersebut merupakan sebuah deskripsi tentang kesiapan yang diberikan oleh Tuhan kepada hamba-Nya. Ibn 'Arabî menjelaskan tentang "Tuhan kepercayaan". adalah Tuhan ciptaan yang dikonsepsi oleh nalar pikir manusia. Karena itu, menurutnya, barangsiapa yang memuji ciptaannya, berarti memuji dirinya sendiri. Kondisi tentang konsep Tuhan kepercayaan ini, digambarkan oleh Ibn 'Arabî dengan kata-kata:

والله المعتقد مصنوع للناظرفيه فهو صنعه فثناؤه على ماإعتقده ثناؤه على نفسه ولهذا يذم معتقد غيره ولو أنصف لم يكن له ذالك إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك لإعترضه على غيره فيما إعتقده فى الله. إذ لو عرف ماقال الجنيد "لون الماء لون إنائه" لسلم لكل ذي إعتقاد ما أعتقده وعرف الله فى كل صورة وكل معتقد.[51]

Artinya: Tuhan kepercayaan adalah ciptaan bagi yang mempersepsinya. Dia adalah ciptaannya. Karena itu, pujiannya kepada apa yang dipercayainya adalah pujiannya kepada dirinya. Itulah sebabnya, mengapa ia mencela kepercayaan orang lain. Jika ia menyadari (persoalan yang sebenarnya), tentu dia akan berbuat yang demikian

[49]*Ibid*., 131.

[50]Kesiapan hamba terdiri dari "kesiapan partikular" *(al-Isti'dâd al-juz'î),* dari kesiapan masing-masing inidividu hamba merupakan bentuk penampakan dari "kesiapan universal" *(al-Isti'dâd al-Kullî),* atau "kesiapan azali" *(al-Isti'dâd al-Azâlî),* yang telah ada sejak zaman azali dalam sebuah entitas permanen" *(al-A'yân al-Tsâbitah),* yang merupakan bentuk penampakan dari al-Haqq *(Tajallî al-Haqq).*

[51]Ibn 'Arabi, *Fushûhsh ...,* 226.

> itu. Tidak diragukan lagi, bahwa pemilik obyek penyembahan khusus itu adalah bodoh tentang itu karena penolakannya terhadap apa yang dipercayai oleh orang lain tentang Allah. Jika ia mengetahui apa yang dikatakan oleh imam al-Junaid, (yang mengatakan", "warna air adalah warna bejana yang ditempatinya", ia akan memperkenankan apa yang dipercayai oleh setiap orang yang mempunyai kepercayaan dan mengakui Tuhan dalam setiap bentuk dan dalam setiap kepercayaan.

Oleh karenanya dapat dipahami bahwa semua bentuk sistem keyakinan terhadap Tuhan adalah benar karena semuanya sesuai dengan perintah penciptaan (*al-amr al-takwînî*). Ibnu 'Arabî berpendapat bahwa jalan lurus yang ditempuh oleh setiap makhluk senantiasa mengantarkan manusia menuju Tuhan (Allah). Nama "Allah" menurutnya, sebuah nama yang serba mencakup (*al-Ism al-Jâmi'*) yang mengaktualisasikan keseluruhan dari perbendaharaan nama-nama. Segala sesuatu yang ada dalam lokus keyakinan manusia tidak lain hanyalah manifestasi dari nama-nama Tuhan karena "tidak sesuatu pun melainkan perbendaharaannya berada di sisi Kami (Qs. al-Hijr [15]: 21), yang akan selalu menampakkan diri-Nya sesuai dengan bentuk keyakinan";[52] Dia adalah titik akhir dari semua jalan.[53]

Dengan persepsi seperti ini, semua agama, baik agama-agama penyembah Tuhan maupun penyembah berhala sekalipun, adalah benar karena semua sistem penyembahan tersebut sesuai dengan perintah penciptaan; bentuk manifestasi dan teofani Tuhan sehingga otomatis semua pintu menuju tuhan-tuhan berasal dari Tuhan, *al-Haqq*.

Konsepsi orang tentang Tuhan kepercayaan ini sangat tergantung oleh orang yang mengkonsepsikannya. Dengan kata lain, Tuhan kepercayaan ini adalah Tuhan yang ditempatkan oleh manusia dalam pikiran, ide, gagasannya. Dalam konteks ini, persepsi tentang Tuhan menjadi tergantung pada kepercayaannya tentang Tuhan, dan dalam sangkaannya, bukan Tuhan yang diketahui. Ibn 'Arabî, mengatakan.

[52]Ibn 'Arabi *, Futuhât*, Jilid III, 410.
[53]*Ibid.*, 266.

فهو ظان ليس بعلم ولهذا قال (انا عندظن عبدي بي) لا أظهر له إلا فى صورة معتقدة.[54]

Manusia membangun kepercayaannya kepada Tuhan adalah karena sangkaan, bukan karena pengetahuan. Itulah maknanya, Hadis Qudsyi yang menyatakan "*Aku adalah dalam sangkaan hamba-Ku tentang Aku"*. Bukan yang sesungguhnya, melainkan adalah dalam gambaran yang dipercayainya. Jika demikian masalahnya, bagaimana konsepsi Tuhan menurut Ibn 'Arabî? Ibn 'Arabî dalam menjelaskan konsepsinya tentang Tuhan, pertama kali dia mengkritik pandangan kaum teolog yang melarang orang untuk memikirkan tentang zat Tuhan. Menurutnya, memikirkan tentang Zat Tuhan, bukanlah sebuah larangan dan tidak memiliki wilayah yuridiksi tertentu. Dan, dia pun berkata:

وليس للفكر حكم ولا مجال فى ذات الحق لا عقلا ولا شرعا فإن الشرع قد منع من التفكير فى ذات الله وإلى ذالك الإشارة بقوله ( ويحذركم الله نفسه) أي لا تتفكروا فيها وسبب ذالك إرتفاع المناسبة بين ذات الله وذات الخلق.[55]

Artinya: Berpikir itu tidak memiliki wilayah hukum tertentu dan juga kekuasaan dalam memahami atau mengetahui Zat Allah, baik secara syara' maupun akal. Memang syara' telah melarang untuk memikir Zat Allah, dan hal itu ditegaskan dalam firman Allah (Allah mengingatkan kamu tentamg diri-Nya). Tetapi, larangan ini ditetapkan lantaran tidak ada hubungan antara Zat Allah dan zat Makhluk.

Itulah sebabnya, Ibn 'Arabî mengecam dan menolak pandangan yang melarang berpikir tentang Zat Tuhan. Tindakan seperti itu merupakan sebuah kesalahan.[56] Pandangan Ibn 'Arabî ini mengindikasikan suatu persepektif Ibn 'Arabî tentang Tuhan yang sebenarnya dan cara mengetahuinya. Menurut Ibn 'Arabî, Tuhan yang sebenarnya adalah Tuhan pada diri-Nya sendiri. Zat Tuhan tidak diketahui dan tidak dapat diketahui oleh akal manusia. Tuhan dalam pengertian ini oleh Ibn 'Arabî disebutnya sebagai Tuhan yang sebenarnya *(Ilâh al-Haqq)* atau *al-Ilah al-Munazzah*), Yang Satu lagi Tunggal (*al-Ahad al-Wâhid*); berhenti

[54]*Ibid.*

[55]Badawî, *Ibn 'Arabî* ..., 195.

[56]Nur, "Tuhan ...", 138.

pada dataran tersingkapnya tabir ilahiah yang terbungkus dalam 'kotak' ke-Dia-an-Nya (*Das Ding an sich*, *Huwiyyah*). Konsep ini mengacu kepada terminologis Tuhan Yang Sebenarnya *(al-Ilah al-Haq)*, Tuhan Yang Mutlak *(al-Ilâh al-Muthlaq)*, Realitas Yang Mutlak *(Haqîqah al-Mutlaq)*, Sang Kebenaran Absolut *(al-Haq al-Mutlaq)*, Tuhan Yang Tidak Diketahui *(al-Ilâh al-Majhûl)*, Eksistensi Absolut *(Wujûd Mutlaq)*. Tuhan pada kategori ini Tuhan yang tidak diketahui dari yang tiada diketahui *(al-Nakirah min al-Nakirah)*: Tuhan sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu 'Arabi "Misteri Absolut" *(al-Ghayb al-Mutlaq)* yang terlepas dari segala bentuk penisbatan kualitas-kualitas antropomorfisme yang nisbi. Faktor kemutlakan ini menyebabkan Tuhan eksis dalam ketunggalan-Nya *(al-Ahadiyyah al-Ahad)* dengan ke-Aku-an-Nya *(Ananiyyah)* yang hanya Dia secara eksklusif yang dapat mengetahuinya dan berada di luar jangkauan manusia. Persoalan Tuhan yang tidak dapat dideskripsi dapat diungkapkan dengan ungkapan-ungkapan paradoksal: membicarakan yang tidak dapat dibicarakan (*speaking of the unspeakable)*, mengetahui Tuhan yang tidak dapat diketahui *(knowing the Unknowable God)*, menamai yang tidak dapat dinamai *(naming the ennameable)*, mengungkapkan yang tidak dapat diungkapkan (*expressing the inexpressiable)*, memikirkan apa yang tidak dapat dipikirkan (*thinking of the unthinkable)*, memahami apa yang tidak dapat dipahami (*comprehensing the incomprehensiable)*, membayangkan apa yang tidak dapat dibayangkan *(conceiving the inconceiveable)*, melukiskan apa yang tidak dapat dilukiskan *(describing the indescribable)*.[57]

Konstruksi inilah yang kemudian terbagi ke dalam berbagai nama-nama ketuhanan secara beraneka ragam yang terdapat dalam berbagai agama atau bentuk kepercayaan terhadap-Nya. Tuhan dalam konteks ini merupakan usaha manusia untuk menerjemahkan Tuhan Transenden ke dalam wilayah Tuhan

[57]Lihat Leszak Kolakowski, *Religion* (New York & Oxford University Press, 1982), 162; James P. Carse, *The Silence of God: Meditations of Prayer* (New York: Macmillan, 1985), 9; David B. Burrel, *Knowing the Unknowable God: Ibnu Sina*, *Maimonides*, *Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986); Samuel Rayan, *Naming the Unnameable*, dalam Robert P. Scharlemann (ed.), *Naming God* (New York: Paragon House, 1985), 328; Martin Palmer, *The Elements of Taoisme* (Brisbane Queensland: Element, 1993), 3.

Historis. [58] Dalam sejarahnya, manusia menyebut Tuhan Transenden dan Maha Mutlak ini dengan nama serta berbagai istilah yang secara substansial mengacu pada Zat Yang Maha Tinggi dengan berbagai nama dan sifat-Nya. Asumsi ini memungkinkan hadirnya paradigma kesatuan asasi dalam keanekaan (agama) yang banyak dikecam oleh kaum revivalis atau fundamentalis dalam agama.

Untuk mendukung pandangan ini, Tuhan yang Mutlak, Ibn 'Arabî mengajukan sejumlah ayat, di antaranya adalah: "Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah yang Maha mendengar dan melihat" (Qs. al-Syûrâ (42): 11); "Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala yang kelihatan; dan Dialah yang Maha Halus lagi Maha mengetahui"(Qs. al-An'âm (6): 103).

Kesulitan atau lebih tepatnya ketidakmampuan manusia untuk melakukan penalaran atas transendensitas Tuhan, Ibn 'Arabî menawarkan teologi tidak mengetahui (*ignorance theology*) atau teologi apofatik (*apophatic theology*), yang dikenal sekarang dengan *De Docta Ignorantia*. Selain daripada itu, Ibn 'Arabî juga mengutip pendapat yang dinisbahkan kepada Abû Bakr al-Shiddîq bahwa ketidakmampuan untuk mencapai pemahaman merupakan pemahaman yang sejati (*al-'ajz 'an dark al-idrâk idrâk*). Peniadaan pengetahuan tentang Tuhan ini berimplikasi pada suatu perspektif bahwa mengetahui Tuhan dengan tidak mengetahuinya, dan pengetahuan yang positif tentang Tuhan adalah mustahil.

## Catatan Akhir

Dari beberapa uraian di atas, dapat ditarik beberapa catatan. Pertama, Ibn 'Arabî dalam memahami teologi sufistiknya, menggunakan paradigma epistemologi *'irfanî*. Dengan pendekatan ini, maka konsep teologisnya tidak sekedar berangkat dari perspektif literal ayat, tetapi bagaimana menguak pesan-pesan *nash* menjadi pesan universal. Konstruk paradigmatik seperti ini layak untuk diaktualkan di tengah

[58]Untuk penjelasan lebih mendalam, lihat Mukhlis, *Konsep Agama (Bunyah al-Adyan) Perspektif Ibn 'Arabi*, Tesis (Yogyakarta: Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2005).

keragaman. Kedua, konsep *wahdah al-Wujûd* bukan berarti mengembangkan ajaran pantheisme. Justru dengan konsep ini ingin menegaskan kemutlkan Tuhan sebagai wujud yang sejatinya untuk disembah. Atas dasar inilah, konstruksi tentang Tuhan dalam pandangan Ibn 'Arabî, justru untuk menegaskan pesan teks agama *(al-Qur'an)* dan pengetahuan sejati tentang Tuhan adalah ketidak tahuan tentang Tuhan. *Wa al-Lâh a'lam bi al-shawâb.*●

## Daftar Pustaka


'Abd al-Rahmân Badawî, *Ibn 'Arabi Hayatuhu wa Madzhabuhu* (Kairo: Maktabah al-Anjalû al-Mishriyah, 1965).

Abû al-Wafa' al-Taftazânî, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah Ii al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, 1979).

'Izâ'ah Hashriyah, *Idhâdh al-Maqshûd min Wahdah al-Wujûd*, (Damaskus: Mathba'ah al-'Ilmî, 1969).

A. A. Afifi, *Memorandum by Ibn 'Arabi of His Works*, Buletin of the Faculty of Arts, Alexandria of University, 1996, VIII.

Abdul Qadir Jaelani, *Koreksi Terhadap Ajaran Tasawuf* (Jakarta: Gema Insani Press, 1996).

Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi dan Tasawuf* (Solo: tp. 1986),

Abu Bakr Muhammad bin Alî bin Muhammad al-'Arabî al-Thâ'i al-Thamîmî, *Kitâb al-Futûhât al-Makiyyah fî al-Ma'rifah al-Asrâr al-Makiyyah wa al-Mulukiyyah* (Beirut: Dâr al- Shadr, t.t.).

_____, *Fushûsh al-Hikam* diedit oleh A.E. Afifi (Beirut: Dâr al-Kutub al-Arabiyyah, 1946).

_____, *Muhâdlarah al-Abrâr* (Kairo: 1906).

Abû Na'îm Ahmad bin 'Abd al-Lâh al-Ashbihânî, *Hilyah al-Awliyâ' wa al-Thabâqah al-Ashfiâ'* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1405).

Akmal Kamil, "Epistemologi 'Irfani: Menembus Batas Tafsir Eksoteris", dalam http://islamalternatif.net/iph/content/view/173/33/", diakses pada tanggal 20 November 2010.

Al-Ghazâlî, *Misykat Cahaya-cahaya*, ter. Muhammad Baqir (Bandung: Mizan, 1984).

Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos, 1997).

Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, ter. Sapardi Djoko Darmono dll (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1986).

Burhân al-Dîn al-Biqâ'î, *Tanbîh al-Ghibâ ilâ Tafkîr ibn 'Arabî* (Mesir: Mathba'ah al-Sanah al-Muhammadiyah, 1953).

Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn 'Arabi* (Jakarta: Serambi Semesta Ilmu, 2004).

David B. Burrel, *Knowing the Unknowable God: Ibnu Sina*, *Maimonides*, *Aquinas* (Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1986).

Harun Nasution, *Filsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995).

Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufisme of Ibn 'Arabi* (New York: Princeton University Press, tt).

http://amuli.wordpress.com, diakses pada tanggal 25 Juni 2011.

http://amuli.wordpress.comhttp://amuli.wordpress.com/2008/04/08/bab-ii-ibn-%E2%80%98arabi-kehidupan-karya-dan-pengaruhnya, diakses pada tanggal 23 Juni 2011.

http://www.kaskus.us/showthread.php?s=26a1be126601491507aa7b8fa2027a60&p=334567337#post334567337

http://www.kitabklasik.co.cc/2008/06/ibnu-araby.html, diakses pada tanggal 02 Juni 2011.

http://www.mustikoning-jagad.com/en/spiritualitas/409-ibn-arabi-mengusung-tasawuf-falsafi, diakses pada tanggal 02 Juni 2011.

Ibn Taimiyah, *Majmû' al-Fatâwâ*, Jilid XI (al-Manshûrât: Dâr al-Wafâ', 2005).

Ignaz Goldziher, *Mazhab Tafsir: Dari Aliran Klasik Hingga Modern*, ter. M. Alaika dkk. (Yogyakarta: eLSAQ Press, 2003), 266,

James P. Carse, *The Silence of God: Meditations of Prayer* (New York: Macmillan, 1985).

Kaustar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2002).

_____, "Tuhan Yang Diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya", dalam *Jurnal Paramadina,* No. 1. Vol. 1. Juli-Desember, 1998, 130.

Khaled Abou el-Fadl, Melawan Tentara Tuhan: Yang Berwenang dan Yang Sewenang-wenang dalam Wacana Islam, ter. Kurniawan Abdullah. (Jakarta: Serambi, 2003).

Leonard Lewish (eds.), *Tarian Sufi: Sufisme Persia Klasik dari Permulaan hingga Rumi* (700-1300) (Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002).

Leszak Kolakowski, *Religion* (New York & Oxford University Press, 1982).

Mahmûd Mahmûd al-Gharâb, *Al-Fiqh 'Inda al-Syaikh al-Akbar Muhyî al-Dîn Ibn 'Arabî* (Damsiq: Nadhar, 1993).

Martin Palmer, *The Elements of Taoisme* (Brisbane Queensland: Element, 1993).

Md. Salleh Yappar, "Ziarah ke Timur: Ta'wil Sebagai Bentuk Hermeneutika Islam", dalam *Jurnal Ulumul Qur'an,* Vo. 3, No. 3, 1992, 9.

Mukhlis, *Konsep Agama (Bunyah al-Adyan) Perspektif Ibnu 'Arabî*, tesis yang diajukan untuk Pogram Pascasarjana UIN Sunana Kalijaga Yogyakarta Tahun Akademik 2005/2006.

Mummad al-Kalabazi Abu Bakar*, al-Ta'arruf li al-Madzhab Ahl al-Tasawwuf* (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1400 H).

Murtadha Muthahhri, *Mengenai Tasawuf: Pengantar Menuju Dunia Irfan* (Jakarta: Pustaka Zahra, 2002).

Nashr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah al-Ta'wîl al-Qur'an 'inda Muhy al-Dîn bin 'Arabî* (Beirut: Markaz al-Tsaqâfî al-'Arabî, 1996).

Nashr Hâmid Abû Zaid, *Falsafah al-Ta'wîl al-Qur'an 'inda Muhy al-Dîn bin 'Arabî* (Beirut: Markaz al- Tsaqâfî al-'Arabî, 1996).

Nûr al-Dîn bin Mukhtâr al-Khâdimî, *al-Ijtihâd al-Maqâshidî Hujjiyatuhu, Dawâbiṭuhu, Majâlâtuhu*, Jilid 1 (Qatar: Wizârah al-Awqâf wa al-Shu'ûn al-Islâmîyah, 1998).

R.A Nicolson, *Fî al-Tashawwuf al-Islâmî,* ter. Abu Ala Afifi (Mesir: Mathba'ah al-Ta'lîf Wa al-Murtajamah Wa al-Nasyr, 1969).

Samuel Rayan, "Naming the Unnameable", dalam Robert P. Scharlemann (ed.), *Naming God* (New York: Paragon House, 1985).

Su'adâ, *Ibn 'Arabî Maulûdun Lughatun Jadîdatun* (Beirut: al-Muassasah al-Jamî'ah Li al-Dirâsah wa al-Nasyr wa al-Tawzî', 1991).