

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Konflik Bernuansa Agama dalam Perspektif Sufisme Ibn ‘Arabî

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	Khadijah
Publisher	UIN Sunan Ampel
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-02 03:01:27
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/237119

Konflik Bernuansa Agama dalam Perspektif Sufisme Ibn ‘Arabî

Khadijah

Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Ampel, Surabaya

uchy.khadijah@yahoo.com

Abstract

Along the history of religions, no religion in this world teaches the follower to bring turmoil toward others. All religion thought have many differences either in terms of the way of worships and teachings principally mean for creating the perfect being (*al-Insân al-Kâmil*) with the good character (*akhlâq al-karîmah*). However, some turbulence and conflict in the name of religion sometimes happen in several areas in this country. It seems that such problems constitute an accumulative problem of Indonesia national state on the transitional era occurred in the local government. For this matter, this research is based on religious and social care-ness to elucidate and solve what is so called as “religious violence”. Principally we still have problem with how to deal with religious pluralism. As a plural and multicultural society, the majority of Indonesia people did not literally and culturally understand how to solve social conflict using religious (Islamic) approach. The question “how to deal with religious conflict and make reconciliation” is still difficult to be answered. This article aims to explore the concept of Ibn ‘Arabî’s approach for reconciliation. There are at least two questions tried to be described in this paper: (1) what is the Ibn ‘Arabî’s concept of religious approach for conflict reconciliation, and (2) what are the ideal approaches to solve religious conflict.

Keywords: Ibn ‘Arabî, religion, *sufism*, and *reconciliatio*

Pendahuluan

Dalam lintasan sejarah agama-agama, tak satu pun agama di dunia ini yang mengajarkan umatnya untuk berbuat rusuh. Seluruh agama, sungguhpun secara formalitas peribadatan (yang eksoterik) memiliki perbedaan-perbedaan pada hakikatnya hanya ingin membentuk sosok manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*) yang berakhlak karimah (moralitas luhur). Sebagaimana, kecenderungan manusia dalam perbedaan sisi eksoterik lebih ditonjolkan dalam kehidupan sehari-hari sebaliknya, elemen eksoterik agama seperti: keadilan, kejujuran dan keramahan justru diabaikan.

Ekspresi eksoterik yang melambangkan sebuah bentuk agama dengan berbagai dogma dan aktivitas ritualnya. Yang demikian menggambarkan dan mengajarkan nilai-nilai kebajikan dan cinta kasih serta yang memberikan pahala dan siksa sebagai bentuk *reinforcement* dan *punishment*. Ekspresi eksoterik yang berdimensi pengamalan-pengamalan spiritual dalam menggapai suatu pelajaran yang dianggap rahasia (*secret teaching*) dalam diri seseorang juga mempunyai pengaruh pada kekuatan (*strenght spiritual*) dan kesehatan spiritual (*spiritual health*). Kedua ekspresi tersebut terkadang menjadi awal perbedaan persepsi yang dapat berdampak konflik baik, internal maupun eksternal dalam perspektif agama.

Secara umum pemahaman keagamaan sebagian masyarakat kita saat ini masih sangat memprihatinkan. Kita perlu merujuk pada paradigma QS. al-Quraysh [106]: 3-4, *Falya'budû rabb hadbâ al-bayt, Al-Ladbî aţ'amahum min jû' wa âmanahum min khabf* (Maka hendaklah mereka menyembah Tuhan Pemilik rumah ini (Ka'bah) yang telah memberi makanan kepada mereka untuk menghilangkan lapar dan mengamankan mereka dari ketakutan).¹ Ayat ini mengajarkan kepada kita bahwa ritual keagamaan belum cukup dan sempurna bagi keimanan seseorang sebelum dua aspek terpenuhi yaitu, aspek ekonomi dan stabilitas keamanan.

¹ Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahannya* (Jakarta: Darus Sunnah, 2002), 940.

Oleh karena itu, sebuah kesalahan besar jika, peningkatan ekonomi bangsa serta jaminan stabilitas keamanan tidak disertai peran dan kontribusi agama-agama. Para pemimpin agama hanya sibuk dengan persoalan-persoalan yang terkadang diciptakan oleh oknum penguasa. Sementara itu, jika ada kalangan agamawan yang turut terlibat dalam solusi perekonomian dan stabilitas keamanan atau secara umum seputar isu demokrasi dan hak asasi manusia justru akan dianggap menyimpang dari kaidah-kaidah agama.

Dengan demikian, berbagai kerusuhan dan konflik bernuansa agama di beberapa daerah di tanah air merupakan akumulasi persoalan nasional bangsa Indonesia pada era transisi yang terjadi di tingkat lokal. Semuanya sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama. Pemahaman agama yang keliru dan dangkal disertai berbagai intrik politisasi agama yang berlebihan, memang turut menyulut konflik.

Faktor politik, ekonomi dan sosial budaya justru menjadi persoalan utama yang melatar belakangi kerusuhan dan konflik tersebut. Jadi dengan merujuk kepada semangat surah al-Quraysh tadi, semua pendekatan resolusi dan rehabilitasi atas konflik dan kerusuhan itu harus melibatkan faktor keagamaan dan keimanan, kesejahteraan ekonomi serta jaminan stabilitas keamanan.

Dalam konteks pendekatan rekonsiliasi ini, perlu kiranya belajar kepada al-Shakh al-Akbâr Muḥy al-Dîn Ibn ‘Arabî (w. 638 H.), Sufi Agung dari Mursia, Andalusia (Spanyol) Menurut Ibn ‘Arabî realitas di alam semesta dengan berbagai varian dan kemajemukannya ini merupakan bukti ke-Maha-Esa-an Allah, fenomena-fenomena yang tampak di alam kosmos, merupakan penampakan (*Tajallî*) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan.²

Dalam ke-Maha-Esa-an-Nya, dalam pandangan Ibn ‘Arabî, Tuhan ingin melihat diri-Nya yang immateri sekaligus memperkenalkan diri-Nya, Maka muncullah *asmâ’-asmâ’* dan sifat-sifatNya, seperti *al-Raḥmân* (maha pengasih), *al-Raḥîm* (maha penyayang), *al-Jabbâr* (maha

² Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Alî b. ‘Arabî, *Fuṣûṣ al-Ḥikam* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1980), 45.

memaksa), *al-Qabbâr* (maha menekan). Asma dan sifat tersebut masih belum bisa di kenal, masih suram, sehingga diperlukan cermin penjernih. Ada dua hal yang ingin dikaji dalam artikel ini, yaitu: *Pertama*, bagaimana konsep pemikiran sufistik Ibn ‘Arabî tentang pendekatan rekonsiliasi konflik bernuansa agama? *Kedua*, bagaimana bentuk pendekatan rekonsiliasi atas konflik bernuansa agama?

Memahami Konflik

Istilah konflik berasal dari bahasa latin “*Confliktus*” yang berarti “*Striking together force*” atau pemogokan bersama dengan unjuk kekuatan. Anggota kelompok yang cenderung memilih pemogokan sebagai pemenuhan kebutuhan akan menghasilkan dampak negatif. Perilaku dapat dikatakan sebagai bentuk dari suatu kekerasan atau *Violence* bila terjadi perilaku yang menjerus pada masalah yang bersifat melukai, menyinggung atau mempergunakan kekuatan tertentu tanpa alasan-alasan yang dibenarkan.

Konflik interes disebabkan 3 (tiga) hal sebagai berikut: *pertama*, Perbedaan kebutuhan, nilai, tujuan. *Kedua*, Kelangkaan sumber, kekuasaan, pengaruh, keuangan, waktu tempat, popularitas. *Ketiga*, Persaingan.³

Persoalan agama merupakan hal yang sensitif. Karena menyangkut hubungan pribadi antara manusia dengan Tuhan. Agama menyangkut kesadaran *religijs* yang tersembunyi dalam setiap individu. Jadi keimanan beragama merupakan suatu hal yang tidak dapat dipaksakan. Setiap usaha memaksa, dengan cara mewajibkan atau melarang agama tertentu merupakan pelanggaran serius terhadap hak pribadi. .

Berdasarkan sejarah masa lalu Indonesia merupakan tempat pertemuan agama-agama di dunia. Keanekaragaman agama yang ada di Indonesia dapat dikatakan tidak menimbulkan permasalahan atau

³ David W. Johnson, *Joining Together Group Theory Skill* (Boston: Allyn and Bacon, 1991), 303.

pertentangan namun, justru menunjukkan adanya saling toleransi, kerja sama dan saling menghormati.

Pada dasarnya umat beragama yang berbeda-beda di Indonesia mempunyai dasar untuk mampu hidup rukun dan berdampingan bersama. Namun demikian, searah dengan perubahan yang terjadi di masyarakat menyebabkan perubahan pula dalam hubungan kehidupan keagamaan, antara lain dan banyak kasus kerusakan besar yang di sulut oleh faktor perbedaan agama. Memang tidak dapat dipungkiri bahwa dalam kehidupan bermasyarakat dan bernegara tidak dapat dilepaskan dari dinamika kehidupan yang mendorong terjadinya perubahan sosial, yang mendasar dan bermacam-macam. Perubahan tersebut searah dengan semakin majunya masyarakat menuju era modernisasi dan globalisasi dalam segenap bidang kehidupan.

Biografi dan Pemikiran Ibn ‘Arabî

Ibn ‘Arabî nama lengkapnya Muḥammad Ibn ‘Alî bin Muḥammad bin ‘Arabî al-Ṭâ‘î al-Ḥatimî adalah seorang tokoh sufi, filsuf kontroversial dari Andalusia, lahir 560 H/1165 M – 638 H/1240 M. Karya-karyanya dikenal memadukan antara syariat, rasio dan intuisi (*dzawq*). Di antaranya *Futūḥat al-Makkyah* (penyingkapan Mekah), buku yang berisi 560 bab, berisi ajaran dari topik, *Fuṣūṣ al-Ḥikam* (permata kebijaksanaan) berisi tentang sabda kenabian-keragaman-kesempurnaan yang mewujud pada masing-masing 27 nabi besar, *al-Tadbirât al-Ilâhîyah fî Iṣlâḥ al-Mamlakah al-Insânîyah* (menata diri dengan *Tadbîr Ilâhî*), *Kunh Mâ Lâ Budd al-Murîd* (selamat sampai tujuan), *Risâlah al-Anwâr fî Mâ Yumnah Ṣaḥîb al-Kalwah min al-Asrâr* (risalah kemesraan, berisi panduan menjalani khalwat), *Rûḥ al-Quds* (jiwa yang suci), *al-Durrat al-Fakrah* (Butiran Permata Keagungan).

Ibn ‘Arabî dipandang sebagai tokoh terbesar Muslim dalam menyusun doktrin-doktrin metafisik, sehingga disebut sebagai *Shaykh al-Akbar* yang artinya Syekh Yang Agung. Ada juga yang menyebutnya sebagai “Belalang Merah” (*al-Kabrît al-Aḥmar*) sebuah term kimiawi yang mengandung pengertian bahwa Ibn ‘Arabî mampu mencipta suatu pengetahuan terlepas dari ketidaktahuannya sebagai belalang yang

mampu membentuk kuning emas dari sebuah timah. Ajaran Ibn ‘Arabî tentang *wahdat al-wujûd* ini meluas, dan menjadikan ajaran *wahdat al-wujûd* ini sebagai ajaran metafisika sufisme, pada masanya ajaran ini menyebar di mana saja, bahkan sampai ke Indonesia.

Setelah Ibn ‘Arabî memunculkan konsep *wahdat al-wujûd*, kemudian diikuti oleh beberapa sufi lainnya yang terlibat dalam mengestafetkan ajaran ini, sehingga seolah-olah Ibn ‘Arabî ini menjadikan penghubung antara tradisi sufi Spanyol – Maroko dengan tradisi sufi Timur Mesir-Siria melalui muridnya Shadr al-Dîn al-Qunawî (1210). Di Persia atau Iran ajaran Ibn ‘Arabî ditebarkan melalui Quṭb al-Dîn al-Shayrazî, sehingga mempengaruhi tasawuf Persia secara umum. Ajaran sufi ini dilanjutkan oleh Rûmî. Nah, pada jaman kemajuan pemikiran intelektualitas Islam ini, ajaran ini merebak sampai Aceh-Indonesia, nama Ibn ‘Arabî dengan muridnya Ibn ‘Aṭâ’ Allâh cukup dikenali dengan baik. Menurut saya, ajaran Ibn ‘Arabî ini ke Indonesia merebak melalui tarekat al-Sazîliyah yang mana tarekat ini didirikan oleh Imâm Shâzilî, dan dilanjutkan oleh Ibn ‘Aṭâ’ Allâh (w. 1309), putra salah seorang sufi. Ibn ‘Aṭâ’ Allâh ini semula seorang ahli fikih pengikut mazhab Mâlikîyah, dia seorang pengajar di al-Azhar Kairo, dan perguruan al-Manṣûriyah tetapi walaupun dia putra seorang sufi tapi justru pikirannya berlawanan, bahkan memerangi tasawuf, terutama ditujukan kepada sufi Abû ‘Abbâs al-Mursî (w. 1288), tetapi pada tahun 1276 M, Ibn ‘Aṭâ’ Allâh mendatangi al Mursi dan menyatakan dirinya menjadi murid tarekat al-Shâzilîyah, bahkan Ibn ‘Aṭâ’ Allâh menulis sebuah karya besar dalam bidang tasawuf, yakni kitab *al-Hikam* yang ditujukan untuk meningkatkan kesadaran spiritual di kalangan murid-murid tasawuf. Kitab *al-Hikâm* ini sangat populer di kalangan pencinta tasawuf di Indonesia. Jadi benar, semula Ibn ‘Aṭâ’ Allâh melawan tasawuf tetapi selanjutnya dia justru berbalik, bahkan menjadi pencinta tasawuf dan mengembangkannya melalui berbagai karya tulisnya.

Tuduhan para *fuqahâ’* (ahli fikih), kaum *salafî* yang memegang teguh ajaran-ajaran Nabi hanya al-Qur’an dan al-Hadis, dan kalangan Wahabî yang tidak mengakui keabsahan otoritas pandangan dan praktik setelah *tâbi’in* dan menganggapnya inovasi (*bid’ah*) yang tidak mendasar secara teoretis, walaupun dalam praktis tidak demikian, yang menjelaskan

bahwa ajaran Ibn ‘Arabî adalah sesat dan menyesatkan, tetap tidak terpecahkan dalam arti kata masing-masing memiliki ajarannya. Kalau boleh dimisalkan, itu seperti minyak dan air dalam satu wadah, walaupun tidak akan bersatu tetapi sebenarnya satu dan saling melengkapi, bisa jadi tasawuf dengan keanekaragamannya adalah kekayaan Islam di ranah spiritual. Adapun tentang *wahdat al-wujûd*, adalah merupakan ekspresi sufistik yang bisa dijangkau atau dipahami secara transendental yang umumnya tidak sembarangan dipaparkan di kalangan awam.

Ibn ‘Arabî (1165-1240) telah melegenda menjadi figur mistik terbesar Islam yang paling disegani hingga detik ini. Ajaran kontroversialnya, yang sering dikonsepsikan sebagai *wahdat al-wujûd* (kesatuan wujud), menuai polemik berkepanjangan di kalangan umat. Sebagian orang mengkritik dan menghujatnya sebagai bidah yang menodai keluhuran tauhid, namun tidak sedikit pula yang membela dan bahkan menganggapnya sebagai rumusan metafisik yang memperkaya gagasan tauhid itu sendiri. Prasangka telah meresap ke dalam literatur sejarah yang ditulis para sejarawan sejak dulu hingga kini. Pandangan yang relatif objektif terhadap kehidupan maupun ajaran-ajarannya belum banyak dikemukakan. Yang acap kali mewarnai berbagai tulisan yang mengupas kepribadiannya belum beranjak jauh dari *apologetisme* dan kecurigaan yang berat sebelah. Buku-buku sejarah, yang ditulis oleh sejarawan Barat maupun Muslim, tidak bebas dari kecenderungan ini, yang malah mempersulit kita untuk beroleh gambaran yang jernih dan utuh tentang sosok Shaykh Akbar ini.

Ibn ‘Arabî adalah penganut paham *Tawhîd Wujûdî* bahkan ia merupakan panutan dalam pemikiran ini. Pemikiran yang selalu menjadi sorotan tajam dari kaum *fuqahâ*. Pemikiran inilah yang menjadi landasan konsep pendidikannya bahkan semua pola pikirnya berporos pada pemahaman ini. Perlu digaris bawahi bahwa Ibn ‘Arabî belum pernah menyebutkan istilah *wahdat al-wujûd* dalam kitabnya namun istilah ini dicetuskan oleh orientalis. Namun dari berbagai ajarannya bisa dikatakan bahwa pemahamannya adalah *wahdat al-wujûd*.

Ibn ‘Arabî mengatakan, alam adalah cermin bagi Tuhan dan alam mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas jumlahnya. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak cermin yang ada di

sekelilingnya, Tuhan adalah Esa tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada cermin pun bergantung pada kualitas kebenaran cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah Manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*), karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu. Setiap makhluk adalah diri Tuhan yang paling sempurna. Hal ini karena manusia sempurna mampu menyerap semua nama dan sifat Tuhan dan seimbang. Jadi jelas bahwa alam ini adalah fana atau khayal dan yang kekal dan tampak adalah zat-Nya Yang Suci dengan penampakan-penampakan yang indah dan agung yang mewujudkan kesempurnaan-Nya yang tiada batas.

Kesatuan wujud ini juga dapat dipahami dari sebuah hadis yang sering dikutip Ibn ‘Arabî dalam menerangkan masalah *waḥdat al-wujûd* yaitu: *Kân Allâh wa lâ shay’â ma’ab* (dahulu Allah tiada sesuatu apa pun beserta-Nya). Disempurnakan dengan perkataan *wa huwa al-anâ ‘alâ mâ kân* (sekarang Ia sebagaimana keadaan-Nya dahulu). Maksud dari kedua pernyataan ini tidak ada sesuatu apa pun yang menyertai Allah selamanya dan segala-Nya pada sisi-Nya adalah tiada.

Intensitas penampakan nama-nama Tuhan pada masing-masing makhluk bervariasi sesuai dengan “kesiapan” (*isti’dâd*) masing-masing makhluk untuk menerima penampakan nama-nama Tuhan.⁴

Pendekatan Rekonsiliasi Sufistik Ibn ‘Arabî

Sejak beberapa dasawarsa terakhir tokoh yang telah menulis lebih dari 400 karya ini oleh kalangan acapkali diklaim sebagai pelopor paham pluralisme agama, namanya dicatat dan dijadikan bumper untuk membenarkan konsep agama perenial, yang dipopulerkan oleh Frithof Schuon, Seyyed Hossein Nasr dan William C. Chittich dalam tulisan-tulisan mereka.

⁴ Noer, *Ibn Al-‘Arabi*, 126-127.

Bagi Ibn ‘Arabî, pemisahan antara Khalik dan makhluk merupakan fenomena imajinatif kosmos di samping aktivitas pembayangan manusia. Pengenalan wujud kepada entitas-entitas permanen berlangsung tidak sebagaimana pengenalan Diri-Nya terhadap Diri-Nya, melainkan sesuai dengan kapasitas persiapan entitas-entitas permanen dalam menerima penyingkapan atau pengenalan Wujud. Untuk mengetahui watak sebenarnya dari kosmos tentu saja kita harus “melenyapkan” pemahaman yang memisahkan antara al-Haqq dan ciptaan. Masing-masing individu memperoleh penyingkapan-diri Tuhan yang khas. Kesadaran inilah yang membuat para gnostik untuk tidak membuat-buat istilah teknis yang dapat menghasilkan pengetahuan positif tentang bentuk penyingkapan-Nya.

Secara singkat dapat dikatakan bahwa tasawuf memiliki suatu pandangan dunia (*weltanschauung*) yang melihat bahwa realitas terdiri dari hierarki ontologis di mana dunia terestrial hanya salah satu dan yang terbawah dari urutan hierarki tersebut. Dalam pandangan dunia ini, tentu saja, Tuhan pada Diri-Nya sendiri diidentifikasi sebagai Sumber Tertinggi dan prinsip dari segala realitas yang berada di bawah-Nya, sedangkan segala sesuatu selain Tuhan didefinisikan sebagai makhluk-Nya atau kosmos. Namun demikian, pemisahan antara Tuhan dengan kosmos, atau Khâliq dengan makhluk, tampaknya tidak bersifat ontologis, melainkan lebih sebagai kenyataan masuk-akal (*ma‘qûlîyat*, rasional)⁵ Dikatakan demikian karena kedua istilah dalam setiap pasangan ungkapan tersebut—semisal, *Khâliq-makhlûq*, *ilâh-ma‘lûb*, *Rabb-‘abd*, dan seterusnya—merupakan relasi rasional yang masing-masing mengandaikan keberadaan satu sama lain. Eksistensi makhluk, misalnya, tidak dapat dipahami tanpa eksistensi Khâliq, dan demikian seterusnya.

Pemisahan tersebut dikatakan non-ontologis karena wujud relasi tersebut tidak dapat ditemukan dalam keberadaan (eksistensi). Walaupun begitu, ke-non-ontologis-an relasi bukan berarti suatu ketiadaan (kemustahilan) sama sekali, sebab jejak-jejak dan propertinya dapat dialami dan dirasakan. Aktivitas-aktivitas ritual, persembahan, harapan,

⁵ Abû ‘Abd Allâh Muḥammad b. ‘Alî b. ‘Arabî, *Futûḥat al-Makkîyah* (Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Dîniyah, t.th), 5-6.

rasa takut, kagum, misalnya, menunjuk kepada jejak-jejak yang terdapat pada diri seorang hamba yang merasa hina dan papa, serta menunjuk pada properti (kekuatan kontrol, hukum) Rabb yang menuntut kemunculan jejak-jejak tersebut. Melalui jejak-jejak dan properti tersebut kita dapat memahami keberadaan relasi korelatif antara Rabb-hamba.

Bagi Ibn ‘Arabî, pemisahan antara Khalik dan makhluk tersebut merupakan fenomena imajinatif (*khayyâl*) kosmos – di mana kosmos seolah-olah memiliki entitas wujudnya sendiri yang terlepas dari Wujud Ilâhiyah, di samping aktivitas pembayangan (*tawablum*) manusia. Dengan fenomena imajinatif ini, tentu saja Ibn ‘Arabî tidak bermaksud menghilangkan signifikansi eksistensi kosmos, sebab kehadiran imajinasilah yang pada kenyataannya memungkinkan kita menyaksikan kehadiran wujud (eksistensi). Tanpa pemisahan Rabb-hamba, dan karenanya tanpa tawahhum dan imajinasi (*khayyâl*), maka apa yang dapat kita bayangkan adalah suatu Wujud Tunggal yang tidak dapat teridentifikasi sebagai *Ilâh* (Tuhan) atau bukan-tuhan, sebab memang dalam kondisi tersebut tidak ada *ma‘lûb* (hamba) yang akan mengakui-Nya sebagai *Ilâh*. Wujud ini diidentifikasi Ibn ‘Arabî sebagai Wujud yang tidak memiliki hubungan apa pun dan tersentuh dengan kosmos, yang independen.

Dalam kondisi ketunggalan-Nya, Wujud mengetahui dan menemukan Diri-Nya melalui Diri-Nya sendiri, sebab memang tidak ada hal lain selain Diri-Nya. Dari sudut pandang ini, apa yang sekarang kita sebut kosmos pada dasarnya bukanlah Wujud itu sendiri, atau merupakan bagian dari-Nya. Sementara itu apa pun dan siapa pun yang menemukan entitas dirinya dan entitas satu sama lainnya –yang kesemuanya tidak lain merupakan bagian-bagian yang membentuk kosmos– merupakan entitas-entitas permanen (*‘ayn al-thâbitah*) yang tidak atau belum, tetapi potensial untuk, menemukan dirinya sendiri. Dalam hal ini, entitas-entitas permanen berperan sebagai lokus manifestasi Wujud di mana Dia diketahui dan ditemukan oleh Diri-Nya sendiri.

Konsepsi entitas permanen pertama kali berada dalam kondisi ketidakberadaan –dalam arti mereka belum menemukan dirinya– nampaknya mesti dipahami dalam hubungannya dengan konsepsi tentang Wujud Tunggal yang telah eksis sebelum terjadinya pemisahan

antara Khâliq dan makhluk tersebut. Sementara konsepsi bahwa entitas permanen berpotensi untuk mengetahui dan menemukan dirinya mesti dipahami dalam hubungannya dengan kenyataan bahwa kosmos telah eksis, dan karenanya telah terjadi “pemisahan” antara Khâliq dan makhluk.

Dari sini entitas permanen dikatakan sebagai entitas-entitas kemungkinan atau “segala hal yang-mungkin” (*mumkinât*) karena di satu sisi mereka merupakan entitas-entitas yang tidak memiliki keberadaan (*non-existence*), akan tetapi di sisi lain mereka juga tidak dapat dikatakan sebagai ketiadaan mutlak (*nothingness*) karena mereka berpotensi untuk memasuki, dan menemukan keberadaannya. Dengan demikian entitas permanen berada di antara wujud Tunggal (*necessary being/wâjib al-wujûd*) dan kemustahilan (ketiadaan mutlak).⁶

Keberadaan entitas permanen dan kosmos saling mengandaikan satu sama lainnya. Ketika ia dikonsepsikan untuk berpotensi memasuki keberadaan, maka kosmos pun berpotensi untuk menjadi selain-Tuhan. Jika ia tidak terkonsepsi keberadaannya, maka tentunya kosmos akan selamanya merupakan bukan selain—Tuhan dan tidak akan pernah kita temukan. Dan kenyataan bahwa entitas kosmos dapat kita temukan keberadaannya mengimplikasikan bahwa entitas permanen pun dapat kita konsepsikan keberadaannya. Sebaliknya, jika kosmos kita pandang sebagai bukan selain—Tuhan, maka entitas yang kita konsepsikan bukanlah entitas-entitas permanen bahwa eksistensi (kosmos) hanya memiliki keniscayaan dalam kepermanenan (entitas-entitas), sementara wujud (Tuhan) memiliki keniscayaan dalam Wujud dan kepermanenan⁷.

Kemunculan kosmos adalah pengenalan wujud kepada entitas-entitas permanen, yang merupakan keniscayaan. Sebab jika Dia tidak memperkenalkan Diri-Nya maka Dia tidak pernah akan ditemukan, dan karenanya bukan Wujud lagi namanya. Dalam kerangka pengenalan inilah, Dia memasuki tingkatan Uluhiyah, di mana Dia mengambil posisi sebagai *Ilâh*, *Rabb*, dan nama-nama ilahiah lainnya. Di sisi lain, kemunculan kosmos merupakan realisasi dari tuntutan entitas-entitas

⁶ Ibn ‘Arabî, *Futûhat al-Makkiyah*, 23.

⁷ *Ibid.*, 25

permanen untuk menjalin relasi dengan Wujud dan membiarkan diri mereka mengetahui dan menemukan dirinya, setelahnya mereka hanya diketahui wujud sendirian, yang akan mengambil posisi sebagai ma'luh, marbub, dan nama-nama semisalnya.

Ibn 'Arabî mengemukakan bahwa penilaian (proposisi) yang beragam bukan hanya pengetahuannya saja, tapi juga jalan untuk memperoleh pengetahuan itu sendiri. Secara umum manusia memperoleh pengetahuan melalui lima indra dan satu akal yang di-*drive* oleh ego sebagai aspek permukaan fu'ad. Namun bagi manusia yang *nafs*-nya telah hidup dan *qalb*-nya tercahayai, maka ada pula pengetahuan yang langsung masuk ke dalam *qalb* tanpa melalui indra yang mana pun. Suatu cara yang tidak umum. Hal ini pernah dijelaskan oleh Ja'far al-Şâddiq bahwa 'ilm itu diperoleh bukan dengan jalan *ta'alum* (menuntut ilmu) tetapi, dengan hakikat *'ubûdîyah*.

Ibn 'Arabî, juga Abû Tâlib al-Mâlikî, membedakan antara 'ilm dengan *ma'rifah*; 'ilm diperoleh dengan *'aql* dan orangnya disebut sebagai *'âlim*, sedang *ma'rifa* diperoleh dengan *mushabadab dhawqîyah* dan orangnya disebut sebagai *'arif*. 'Abd Ja'far al-Nifari mengatajkan bahwa jenjang 'ilm itu adalah sebagai serambi *ma'rifah*. Jika *ma'rifah* itu sebagai awal dari proses *al-dîn*, tentunya jenjang serambi *ma'rifah* (jenjang *'ilm haqîqah*) harus dilampaui terlebih dahulu, dan ini pun harus terlebih melalui jenjang *tazkiyat al-nafs (tarîqah)*. Memang tampak rumit, sulit, namun kembali ke permasalahan mendasar yaitu "apa yang sebenarnya manusia cari di muka bumi ini?" Banyak hal yang manusia itu harus melihat ke dalam *qalb* agar mengerti peta persoalannya, sehingga akan dapat mengerti apa fungsi dari *'aql*.

Dalam kaitannya dengan pengetahuan *ma'rifah*, Ibn 'Arabî menjelaskan sebagai berikut, ada tiga bentuk pengetahuan. *Pertama*, pengetahuan kecerdasan otak, yang sesungguhnya hanya keterangan dan kumpulan kenyataan, dan pemanfaatan sampai pada pengertian-pengertian atau rencana para cendekiawan lebih jauh. Ini disebut ajaran kecendekiawanan (intelektualisme).

Kedua, pengetahuan tentang keberadaan, meliputi: perasaan yang emosional (renjana) dan kejanggalan, di mana manusia menganggap

bahwa ia merasakan sesuatu tapi tidak dapat memanfaatkannya. Ini disebut emosionalisme.

Ketiga, pengetahuan sejati yang disebut Pengetahuan atas Al-Haqq. Pada bentuk ini, manusia dapat merasakan apa yang benar, sejati, melampaui batas-batas pemikiran dan perasaan. Para ilmuwan dan cendekiawan terpusat pada bentuk pertama pengetahuan. Kaum emosionalis dan eksperimentalis menggunakan bentuk kedua. Lainnya memadukan keduanya, atau memanfaatkan salah satu sebagai pilihan. Tetapi, mereka yang mencapai kebenaran, adalah mereka yang tahu bagaimana menghubungkan dirinya sendiri dengan al-Haqq bahwa ia berada di dua pengetahuan tersebut. Mereka inilah kaum Shufi sejati, kaum Darwis dan mengalami Pencapaian.

Kemudian *nafs*, sebagai entitas yang sering dikacaukan dengan pengertian psikologis yang memandangnya sebagai kualitas; selain itu *nafs* pun sering dikacaukan pengertiannya dengan hawa nafsu. *Nafs* adalah fokus pendidikan *Ilâhî* dan “harus mengembara di muka bumi hingga terbuka kepadanya malakut langit, atau hakikat dari segala yang wujud (*kehalq*) di alam *shahâdah*, dan hakikat dari setiap *kehalq* adalah *al-Haqq*”⁸

Sejak awal, *nafs* memang sudah memiliki potensi pengetahuan, yaitu tentang dirinya sendiri. Karena itu, aksioma *man ‘araf nafsah faqad ‘araf rabbah* terbagi menjadi tiga bagian, di mana frasa *‘araf nafsah* menunjukkan proses sang *nafs* ketika berusaha memahami pengetahuan yang dikandung dalam dirinya. Frasa *‘araf rabbah* menunjukkan proses ketika datang pengetahuan dari Tuhan yang melegalkan (membenarkan maupun menyalahkan) pengetahuan sang diri manusia tentang *nafs*-nya. Sementara kata *faqad* tidak mesti bermakna serial secara waktu, namun serial secara urutan sebab akibat. Dalam hal ini, *man ‘araf nafsah* adalah sebab dari *‘araf rabbah*. Tuhan berkepentingan terhadap kebenaran proses pengenalan manusia terhadap dirinya, karena manusia diciptakan sesuai dengan citra Dia, dan sebagai makhluk yang paling ‘mirip’ dengan Dia, maka diri manusia membawa pengetahuan tentang Tuhan dalam derajat akurasi dan kebenaran tertinggi di seluruh semesta.

⁸ Ibn ‘Arabî, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, 103.

Secara tegas Allah menyatakan bahwa manusia merupakan puncak ciptaan-Nya dengan tingkat kesempurnaan dan keunikan-Nya yang prima dibanding makhluk lainnya.⁹ Namun begitu Allah juga memperingatkan bahwa kualitas kemanusiaannya, masih belum selesai atau setengah jadi, sehingga masih harus berjuang untuk menyempurnakan dirinya.¹⁰ Proses penyempurnaan ini amat dimungkinkan karena pada naturnya manusia itu fitri, hanif dan berakal. Lebih dari itu bagi seorang mukmin petunjuk primordial ini masih ditambah lagi dengan datangnya Rasul Tuhan pembawa kitab suci sebagai petunjuk hidupnya.¹¹

Di dalam tradisi kaum sufi terdapat postulat yang berbunyi: *Man 'araf nafsah faqad 'araf rabbah* (Siapa yang telah mengenal dirinya, maka ia (akan mudah) mengenal Tuhannya). Jadi, pengenalan dirinya adalah tangga yang harus dilewati seseorang untuk mendaki ke jenjang yang lebih tinggi dalam rangka mengenal Tuhan.

Persoalan serius yang menghadang adalah, sebagaimana diakui kalangan psikolog, filosof dan ahli pikir pada umumnya, kini manusia semakin mendapatkan kesulitan untuk mengenali jati diri dan hakikat kemanusiaannya.

Dengan majunya spesialisasi dalam dunia ilmu pengetahuan dan berkembangnya diferensiasi dalam profesi kehidupan maka potret atau konsep tentang realitas manusia semakin terpecah menjadi kepingan-kepingan kecil sehingga, keutuhan sosok manusia semakin sulit dihadirkan secara utuh. Sederet disiplin ilmu seperti psikologi, sosiologi, biologi, kedokteran, politik, ekonomi, antropologi, teologi dan lainnya semuanya menjadikan manusia sebagai obyek kajian materialnya, tetapi masing-masing memiliki metode dan tujuan yang berbeda. Diferensiasi metodologis setiap ilmu, meskipun obyek materialnya sama-sama manusia, akan melahirkan kesimpulan yang berbeda pula mengenai siapa dan apa hakikat manusia itu. Demikianlah manusia senantiasa mengandung sebuah misteri yang melekat pada dirinya dan misteri ini

⁹ QS. al-Tīn [95]: 4.

¹⁰ QS. al-Shams [91]: 7-10.

¹¹ QS. al-Nisâ' [4]: 104.

telah mengundang kegelisahan intelektual para ahli pikir untuk mencoba berlomba menjawabnya. Semakin seorang ahli pikir mendalami satu sudut kajian tentang manusia, semakin jauh pula ia terkurung dalam bilik lorong yang ia masuki, yang berarti semakin terputus dari pemahaman komprehensif tentang manusia.

Krisis pengenalan diri sesungguhnya tidak hanya dirasakan kalangan ahli pikir Barat modern, melainkan juga di kalangan Islam. Terjadinya ideologisasi terhadap ilmu-ilmu agama, secara sadar atau tidak, telah menghantarkan pada persepsi yang terpecah dalam melihat manusia dan hubungannya dengan Tuhan. Dalam tradisi ilmu fikih misalnya, secara tak langsung ilmu ini cenderung menghadirkan wajah Tuhan sebagai Yang Maha Hakim, sementara manusia adalah subyek-subyek yang cenderung membangkang dan harus siap menerima vonis-vonis dari kemurkaan Tuhan Sang Maha Hakim atau, sebaliknya, manusia pada akhirnya akan menuntut imbalan pahala akan ketaatannya melaksanakan dekret-Nya. Demikianlah, bila ilmu fikih cenderung mengenalkan Tuhan sebagai Maha Hakim, maka ilmu kalam lebih menggarisbawahi gambaran Tuhan sebagai Maha Akal, sementara ilmu tasawuf memproyeksikan Tuhan sebagai Sang Kekasih.

Perbedaan-perbedaan ini muncul dalam benak manusia karena pada dasarnya yang bertuhan adalah manusia, di mana manusia itu lahir, tumbuh dan berkembang di bentuk dan dipengaruhi oleh berbagai faktor yang dijumpai dalam realitas sejarah hidupnya. Jadi, bila langkah pertama untuk mengenal Tuhan adalah mengenali diri sendiri terlebih dahulu secara benar, maka langkah pertama yang harus kita tempuh ialah bagaimana mengenal diri kita secara benar.

Meskipun Cassir secara gamblang menunjukkan krisis pengenalan diri, secara sederhana kita bisa membedakan dua paradigma pemahaman terhadap manusia, yaitu paradigma materialisme ateistis dan spiritualisme-teistis. Yang pertama berkeyakinan pada teori bahwa semua realitas materi (*downward causation*), sebaliknya yang kedua berkeyakinan bahwa dunia materi ini hakikatnya berasal dari realitas yang bersifat immateri (*upward causation*)

Bagi mereka yang berpandangan atau terbiasa dengan metode berpikir empirisme-materialistis akan sulit diajak untuk menghayati makna penyempurnaan kualitas insani sebagaimana yang lazim diyakini di kalangan para sufi. Kritik terhadap aliran materialisme akhir-akhir ini semakin gencar, dan akan mudah dijumpai pada berbagai bidang studi keilmuan Barat kontemporer dengan dalih, antara lain, paham ini telah mereduksi keagungan manusia yang dinyatakan Tuhan sebagai *moral and religious being*.

Pandangan yang begitu dangkal tentang manusia secara tegas dikritik oleh al-Qur'an. Menurut doktrin al-Qur'an, manusia adalah wakil Tuhan di muka bumi untuk melaksanakan *blueprint*-Nya membangun bayang-bayang surga di bumi ini (QS. 2:3). Lebih dari itu dalam tradisi sufi terdapat keyakinan yang begitu populer bahwa manusia sengaja diciptakan Tuhan karena dengan penciptaan itu Tuhan akan melihat dan menampakkan kebesaran diri-Nya.

Terlepas apakah riwayatnya sahih ataukah lemah, pada umumnya orang sufi menerima hadis tersebut namun, dengan beberapa penafsiran yang berbeda. Meskipun demikian, mereka cenderung sepakat bahwa manusia adalah mikrokosmos yang memiliki sifat-sifat yang menyerupai Tuhan dan paling potensial mendekati Tuhan¹². Misalnya Allah menyatakan bahwa dalam diri manusia memang terdapat unsur Ilahi yang dalam al-Qur'an beristilah *min ruhî*. Pendek kata, realitas manusia memiliki jenjang-jenjang dan mata rantai eksistensi. Bila diurut dari bawah unsurnya ialah *minerality*, *vegetality*, *animality*, dan *humanity*.

Dari jenjang pertama sampai ke tiga aktivitas dan daya jangkau manusia masih berada dalam lingkup dunia materi dan dunia materi selalu menghadirkan polaritas atau fragmentasi yang saling berlawanan (*the primordial pair*). Dalam konteks inilah yang dimaksud bahwa realitas yang kita tangkap tentang dunia materi adalah realitas yang terpecah berkeping-keping. Makin berkembang ilmu pengetahuan, makin bertambah kepingan gambaran realitas dunia dan makin jauh pula manusia untuk mampu mengenal dirinya secara utuh. Seperti

¹² QS. Fuṣṣilat [41]: 53; QS. al-Ḥijr [15]: 29.

dikemukakan Carel Alexis bahwa *man has gained the mystery of the material world before knowing himself*.

Dalam kaitan definisi, tradisi tasawuf belum mempunyai definisi tunggal, namun para sarjana muslim sepakat bahwa inti tasawuf adalah ajaran yang menyatakan bahwa hakikat keluhuran nilai seseorang bukanlah terletak pada wujud fisiknya melainkan pada kesucian dan kemuliaan hatinya, sehingga ia bisa sedekat mungkin dengan Tuhan Yang Maha Suci. Ajaran spiritualitas seperti ini tidak hanya terdapat pada Islam melainkan pada agama lain, bahkan dalam tradisi pemikiran filsafat akan mudah pula dijumpai. Dari kenyataan ini maka tidak terlalu salah bila ada yang berpendapat bahwa sesungguhnya potensi dan kecenderungan kehidupan batin manusia ke arah kehidupan mistik bersifat natural dan universal. Pendeknya, pada nurani manusia yang terdapat dalam cahaya yang suci yang senantiasa ingin menatap Yang Maha Cahaya (Tuhan) karena dalam kontak dan kedekatan antara nurani dan Tuhan itulah muncul kedamaian dan kebahagiaan yang paling prima. Kalangan sufi yakin, dahaga dan kerinduan mendekati Tuhan ini bukanlah hasil rekayasa pendidikan (kultur) melainkan merupakan natur manusia yang paling dalam, yang pertumbuhannya sering terhalangi oleh pertumbuhan dan naluri jiwa nabati dan hewani yang melekat pada manusia. Dengan kiasan lain, roh Ilahi yang bersifat immateri dan berperan sebagai “sopir” bagi kendaraan “jasad” kita ini sering kali lupa diri sehingga ia kehilangan otonominya sebagai master. Bila hal ini terjadi maka terjadilah kerancuan standar nilai. “Keakuan” orang bukan lagi difokuskan pada kesucian jiwa tetapi pada prestasi akumulasi dan konsumsi materi. Artinya, jiwa yang tadinya duduk dan memerintah dari atas singgasana “immateri” dengan sifat-sifatnya yang mulia seperti: Cinta kasih, penuh damai, senang kesucian, selalu ingin dekat kepada Yang Maha Suci dan Abstrak, lalu turunlah takhtanya ke level yang lebih rendah, yaitu dataran: *minerality, vegetality, dan animality*. Jadi, tujuan utama ajaran tasawuf adalah membantu seseorang bagaimana caranya seseorang bisa memelihara dan meningkatkan kesucian jiwanya sehingga dengan begitu ia merasa damai dan juga kembali ke tempat asal-muasalnya dengan damai pula.¹³

¹³ QS. al-Fajr [89]: 27.

Secara garis besar tahapan seorang mukmin untuk meningkatkan kualitas jiwanya terdiri dari tiga maqam. *Pertama*, zikir atau *ta'alluq* pada Tuhan, yaitu, berusaha mengingat dan mengikat kesadaran hati dan pikiran kita kepada Allah. Di mana pun seorang mukmin berada, dia tidak boleh lepas dari berpikir dan berzikir untuk Tuhannya.¹⁴ (QS. 3:191). Dari zikir ini meningkat sampai *maqam* kedua, *takhalluq*. Yaitu, secara sadar meniru sifat-sifat Tuhan sehingga seorang mukmin memiliki sifat-sifat mulia sebagaimana sifat-Nya. Proses ini bisa juga disebut sebagai proses internalisasi sifat Tuhan ke dalam diri manusia. Dalam konteks ini kalangan sufi biasanya menyandarkan hadis Nabi yang berbunyi, *Takballaqu bi akhlâq Allâh*.

Maqam ketiga *tahaqquq*. Yaitu, suatu kemampuan untuk mengaktualisasikan kesadaran dan kapasitas dirinya sebagai seorang Mukmin yang dirinya sudah “didominasi” sifat-sifat Tuhan sehingga tercermin dalam perilakunya yang serba suci dan mulia. *Maqam tahaqquq* ini sejalan dengan hadis *Qudsî* yang digemari kalangan sufi yang menyatakan bahwa bagi seorang mukmin yang telah mencapai martabat yang sedemikian dekat dan intimnya dengan Tuhan maka Tuhan akan melihat kedekatan hamba-Nya.

Dalam tradisi tasawuf yang menjadi fokus kajiannya ialah apa yang disebut gaib atau hati dalam pengertiannya yang metafisik. Beberapa ayat al-Qur'an dan hadis menegaskan bahwa hati seseorang bagaikan raja, sementara badan dan anggotanya bagai istana dan para *abdi dalem*-Nya. Kebaikan dan kejahatan kerajaan itu akan tergantung bagaimana perilaku sang raja. Bila upaya penyucian jiwa merupakan inti tasawuf, dan itu dilakukan dalam upaya mendekati dan menggapai kasih Tuhan, maka tasawuf bisa dikatakan sebagai inti keberagaman dan karenanya setiap muslim semestinya berusaha untuk menjadi sufi.

Pandangan semacam itu tentu saja kurang populer dan sulit diterima oleh kalangan terdekat. Namun begitu, bukanlah cukup tegas isyarat al-Qur'an maupun Hadits yang menyatakan bahwa kewajiban setiap muslim adalah menyucikan jiwanya sehingga kesuciannya termanifestasikan dalam perilaku insaniyahnya? Melalui tahapan *ta'alluq*,

¹⁴ QS. Âli 'Imrân [3]: 91.

takballuq, dan tabaqquq, maka seorang mukmin akan mencapai derajat khalifah Allah dengan kapasitasnya yang perkasa tetapi sekaligus penuh kasih dan damai. Seorang ‘*Abd al-Ilāh*’ (budak Allah) yang saleh adalah sekaligus juga wakil-Nya untuk membangun bayang-bayang surga di muka bumi ini. Bukankah Allah punya bule-print dan proyek untuk memakmurkan bumi, dan bukankah hamba-hamba-Nya yang saleh telah dinyatakan sebagai mandataris-Nya? Jadi, secara karikatural, seorang sufi kontemporer adalah mereka yang tidak asing berzikir dan berpikir tentang Tuhan sekalipun di hotel mewah dan datang dengan kendaraan yang mewah pula.

Hakikat tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Tuhan dalam ajaran Islam, Tuhan memang dekat sekali dengan manusia. Dekatnya Tuhan kepada manusia disebut al-Qur’an dan hadis. Ayat 186 dari surat al-Baqarah mengatakan, “Jika Hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka Aku dekat dan mengabulkan seruan orang yang memanggil jika Aku dipanggil.”

Kaum sufi mengartikan doa di sini bukan berdoa, tetapi berseru, agar Tuhan mengabulkan seruannya untuk melihat Tuhan dan berada dekat kepada-Nya. Dengan kata lain, ia berseru agar Tuhan membuka hijab dan menampakkan diri-Nya kepada yang berseru. Tentang dekatnya Tuhan, digambarkan oleh ayat berikut, “Timur dan Barat kepunyaan Tuhan, maka kemana saja kamu berpaling di situ ada wajah Tuhan”.¹⁵ Ayat ini mengandung arti bahwa di mana saja Tuhan dapat dijumpai. Tuhan dekat dan sufi tak perlu pergi jauh, untuk menjumpainya.

Ayat berikut menggambarkan lebih lanjut betapa dekatnya Tuhan dengan manusia, “Telah Kami ciptakan manusia dan Kami tahu apa yang dibisikkan dirinya kepadanya. Dan Kami lebih dekat dengan manusia dari pembuluh darah yang ada di lehernya.”¹⁶ Ayat ini menggambarkan Tuhan berada bukan di luar diri manusia, tetapi di dalam diri manusia sendiri. Karena itu hadis mengatakan, “Siapa yang mengetahui dirinya mengetahui Tuhannya.” Untuk mencari Tuhan, sufi tak perlu pergi jauh; cukup ia masuk ke dalam dirinya dan Tuhan yang dicarinya akan ia

¹⁵ QS. al-Baqarah [2]: 115.

¹⁶ QS. Qāf [50]: 16.

jumpai dalam dirinya sendiri. Dalam konteks inilah ayat berikut dipahami kaum sufi, “Bukanlah kamu yang membunuh mereka, tapi Allah-lah yang membunuh dan bukanlah engkau yang melontarkan ketika engkau lontarkan (pasir) tapi Allah-lah yang melontarkannya.”¹⁷

Di sini, sufi melihat persatuan manusia dengan Tuhan. Perbuatan manusia adalah perbuatan Tuhan. Bahwa Tuhan dekat bukan hanya kepada manusia, tapi juga kepada makhluk lain sebagaimana dijelaskan Hadits berikut, “Pada mulanya Aku adalah harta yang tersembunyi, kemudian Aku ingin dikenal. Maka Kuciptakan makhluk, dan melalui mereka Aku-pun dikenal”.

Di sini terdapat paham bahwa Tuhan dan makhluk bersatu, dan bukan manusia saja yang bersatu dengan Tuhan. Kalau ayat-ayat di atas mengandung arti *ittihâd*, persatuan manusia dengan Tuhan, hadis terakhir ini mengandung konsep *wahdat al-wujûd*, kesatuan wujud makhluk dengan Tuhan.

Demikianlah ayat-ayat al-Qur’an dan hadis Nabi menggambarkan betapa dekatnya Tuhan kepada manusia dan juga kepada makhluk-Nya yang lain. Gambaran serupa ini tidak memerlukan pengaruh dari luar agar seorang Muslim dapat merasakan kedekatan Tuhan itu. Dengan khusus dan banyak beribadat ia akan merasakan kedekatan Tuhan, lalu melihat Tuhan dengan mata hatinya dan akhirnya mengalami persatuan rohnya dengan roh Tuhan; dan inilah hakikat tasawuf.

Tuhan, sebagaimana disebut dalam Hadis yang telah dikutip pada permulaan, pada awalnya adalah “harta” tersembunyi, kemudian Ia ingin dikenal maka diciptakan-Nya makhluk, dan melalui makhluk Ia dikenal. Maka, alam sebagai makhluk, adalah penampakan diri atau tajalli dari Tuhan. Alam sebagai cermin yang di dalamnya terdapat gambar Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah bayangan Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam tak akan ada tanpa wujud Tuhan. Wujud alam tergantung pada wujud Tuhan. Sebagai bayangan, wujud alam bersatu dengan wujud Tuhan dalam ajaran *wahdat al-wujûd*, yang ada dalam alam ini kelihatannya banyak tetapi pada hakikatnya satu. Keadaan ini tak ubahnya sebagai

¹⁷ QS. al-Anfâl [8]: 17.

orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin, ia lihat dirinya. Di dalam cermin, dirinya kelihatan banyak, tetapi pada hakikatnya dirinya hanya satu. Yang lain dan yang banyak adalah bayangannya.

Oleh karena itu, ada orang yang mengidentikkan ajaran *wahdat al-wujûd* Ibn ‘Arabî dengan panteisme dalam arti bahwa yang disebut Tuhan adalah alam semesta. Jelas bahwa Ibn ‘Arabî tidak mengidentikkan alam dengan Tuhan. Bagi Ibn ‘Arabî, sebagaimana halnya dengan sufi-sufi lainnya, Tuhan adalah transendental dan bukan imanen. Tuhan berada di luar dan bukan di dalam alam. Alam hanya merupakan penampakan diri atau *tajallî* dari Tuhan. Ajaran *wahdat al-wujûd* dengan *tajallî* Tuhan ini selanjutnya membawa pada ajaran *al-Insân al-Kâmil* yang dikembangkan terutama oleh ‘Abd al-Karîm al-Jillî (1366-1428). Dalam pengalaman al-Jillî, *tajallî* atau penampakan diri Tuhan mengambil tiga tahap *tanâzûl* (turun), *aḥadîyah*, *huniyah*, dan *aniyah*.

Pada tahap *aḥadîyah*, Tuhan dalam keabsolutannya baru keluar dari *al-‘amâ*, kabut kegelapan, tanpa nama dan sifat. Pada tahap hawiah nama dan sifat Tuhan telah muncul, tetapi masih dalam bentuk potensial. Pada tahap *aniyah*, Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada makhluk-Nya. Di antara semua makhluk-Nya pada diri manusia Ia menampakkan diri-Nya dengan segala sifat-Nya.

Sungguhpun manusia merupakan *tajallî* atau penampakan diri Tuhan yang paling sempurna diantara semua makhluk-Nya, *tajallî*-Nya tidak sama pada semua manusia. *Tajallî* Tuhan yang sempurna terdapat dalam *Insân al-Kâmil*. Untuk mencapai tingkat *Insân al-Kâmil*, sufi mesti mengadakan *taraqîq* (pendakian) melalui tiga tingkatan: *bidâyah*, *tawassuṭ*, dan *khitâm*.

Pada tingkat *bidâyah*, sufi disinari oleh nama-nama Tuhan, dengan kata lain, pada sufi yang demikian, Tuhan menampakkah diri dalam nama-nama-Nya, seperti: Pengasih, Penyayang dan sebagainya (*tajallî fî al-asmâ*). Pada tingkat *tawassuṭ*, sufi disinari oleh sifat-sifat Tuhan, seperti *ḥayâh*, *‘ilm*, *qudrâh* dan lain-lain. Dan Tuhan ber-*tajallî* pada sufi demikian dengan sifat-sifat-Nya. Pada tingkat *khitâm*, sufi disinari dzat Tuhan yang demikian sufi tersebut ber-*tajallî* dengan dzat-Nya. Pada tingkat ini sufi

pun menjadi *al-Insân al-Kâmil*. Ia menjadi manusia sempurna, mempunyai sifat ketuhanan dan dalam dirinya terdapat bentuk (*sûrah*) Allah. Dialah bayangan Tuhan yang sempurna. Dan dialah yang menjadi perantara antara manusia dan Tuhan. *Al-Insân al-Kâmil* terdapat dalam diri para Nabi dan para wali. Di antara semuanya, *al-Insân al-Kâmil* yang tersempurna terdapat dalam diri Nabi Muhammad. Demikianlah, tujuan sufi untuk berada sedekat mungkin dengan Tuhan akhirnya tercapai melalui ittihad serta hulul yang mengandung pengalaman persatuan roh manusia dengan roh Tuhan dan melalui *wahdat al-wujûd* yang mengandung arti penampakan diri atau *tajallî* Tuhan yang sempurna dalam diri *al-Insân al-Kâmil*.

Keberhasilan Ibn ‘Arabî dari doktrin tasawufnya adalah kemampuannya untuk keluar dari pemahaman agama yang dogmatis dan literalis. Bagi Ibn ‘Arabî, semua ajaran agama dalam al-Qur’an maupun Hadits adalah bentuk dari simbol-simbol kebijaksanaan Tuhan yang harus terus menerus digali. Bahkan menurutnya, kebijaksanaan Tuhan yang disampaikan melalui wahyu itu tak terputus hingga sekarang. Wahyu bagi Ibn ‘Arabî bukanlah sekedar proses *inzâl* (turunnya) sebuah ayat dari Tuhan melalui Jibril. Tapi lebih dari itu, wahyu baginya adalah proses imajinasi kreatif manusia yang mencari kebenaran Tuhan.

Semangat untuk keluar dari pemahaman agama yang kaku dan dogmatis inilah yang harus terus dikembangkan dalam khazanah keilmuan Islam saat ini. Ibn ‘Arabî dengan petualangan spiritualnya telah memberi contoh yang sangat baik. Artinya, memahami Ibn ‘Arabî bukanlah berhenti pada pemahaman ajaran-ajarannya yang rumit itu. Yang jauh lebih penting untuk terus menerus dikembangkan adalah semangat perenungan dan petualangannya yang tidak pernah berhenti.

Sebagaimana diuraikan di atas, dimensi Ketuhanan (*rûh al-Ilâhîyah*) adalah merupakan sumber kekuatan pribadi manusia. Jika seseorang konsisten untuk mengaktualisasikan asma Allah, atau dengan kata lain *takhalluq bi asmâ’ Allâh* (mengambil nama-nama Allah sebagai sumber inspirasi segala perilakunya), ia akan meraih kesempurnaan yang didambakan. *Takhalluq* menurut Ibn ‘Arabî adalah jalan spiritual menuju Allah yang melahirkan akhlak mulia sesuai dengan kehendak-Nya. Dengan *takhalluq* berarti mengukuhkan pandangannya, bahwa tidak ada

suatu realitas pun yang wujud kecuali Allah, nama-nama-Nya dengan perbuatan-Nya. Oleh karena itu, jika agama dijadikan alat untuk memberikan legitimasi terhadap kemauan hawa nafsu untuk melakukan berbagai pelanggaran terhadap harkat kemanusiaan dengan menggunakan dalil agama, seakan agama terpisah dengan persoalan kemanusiaan. Untuk itulah maka agama harus dikembalikan pada tujuan substansinya yakni sebagai rahmat bagi alam semesta (*rahmat li al-‘alamîn*). Dalam karya-karya seperti *Learning How to Learn: Psychology and spirituality in the Sufi way*. *The studi* dan lain-lain menunjukkan bahwa konsep-konsep sufi tradisional dapat memecahkan persoalan-persoalan sosial, psikologis, dan spiritual manusia.

Idealnya, seorang Muslim harus mendalami dan memahami ajaran Islam secara komprehensif, utuh, sampai ajaran tersebut memberikan dampak sosial yang positif bagi dirinya. Seperti disebutkan dalam ayat *Wayuzakkâhim wa yu‘allimuhum al-kitâb wa al-hikmah*, yakni mencerna teks-teks ilahiah secara obyektif, hati yang bersih, rasional, hingga mampu memunculkan hikmah yang terkandung di dalamnya.

Alangkah kering dan gersangnya agama ini jika ternyata aspek eksoterek dalam Islam hanya sebatas legal-formal dan fondasinya tektualistik. Sebuah ayat tentang jihad, misalnya akan terasa gersang dan kering apabila pemahamannya dimonopoli oleh tafsir “perang mengangkat senjata”, padahal jihad pada masa Rasulullah merupakan satu wujud dan manifestasi yang luas, termasuk pembebasan rakyat, untuk menghapus diskriminasi, dan untuk melindungi hak-hak rakyat demi terbangunnya sebuah tatanan masyarakat yang beradab.

Dengan demikian, titik puncak kesempurnaan beragama seseorang terletak pada kemampuan memahami ajaran Islam dan menyelaminya sehingga bersikap arif dan bijaksana (*al-Hikmah*) dalam segenap pemahaman dan penafsiran itu. Di sinilah perlunya mengedepankan aspek sufistik dalam beragama, yakni aspek esoteris dari Islam. Sisi positif dan pendekatan sufistik ini adalah pemahaman keislaman yang moderat serta bentuk dakwah yang mengedepankan *Qawl Karîmâ* (perkataan yang mulia), *Qawl Ma‘rûfâ* (perkataan yang baik), *Qawl Maysûrâ* (perkataan yang pantas), *Qawl Layyînâ* (perkataan yang lemah lembut), *Qawl Balîghâ* (perkataan yang berbekas pada jiwa), dan *Qawl*

Thaqîlâ (perkataan yang berbobot) sebagaimana diamanatkan dalam al-Qur'an.

Penutup

Realitas di alam semesta dengan berbagai varian dan kemajemukannya merupakan bukti ke Maha-Esa-an Allah SWT. Fenomena-fenomena yang tampak dialam kosmos, merupakan penampakan (*tajallî*) dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dalam ke Maha-Esa-an-Nya Tuhan ingin melihat dirinya yang immateri, sekaligus memperkenalkan diri-Nya. Maka, muncullah *asma'-asma'* dan sifat-sifatnya, seperti *al-Rahmân* (Maha Pengasih), *al-Rahîm* (Maha Penyantun), *al-Jabbâr* (Maha Memaksa), dan *al-Qahbâr* (Maha Menekan). *Asmâ'* dan sifat tersebut masih belum bisa dikenal, masih suram, sehingga diperlukan cermin penjernih. Mula-mula alam semesta, binatang dan malaikat di proyeksikan sebagai cermin Tuhan. Namun rupanya, semuanya belum menjadi cermin Tuhan yang tepat. Setelah hadirnya Adam (manusia) barulah Tuhan bisa melihat bentuk-Nya secara tepat. Oleh karena itu, setiap gerak gerik manusia pada hakikatnya merupakan pancaran diri-Nya. Oleh karenanya dalam diri manusia (*al-Khalq*) pendapat esensi ketuhanan (*al-Haqq*). Demikian pula sebaliknya, dalam diri Tuhan juga terselip sifat *al-Khalq* (*Fa huwa al-Haqq al-Khalq*).

Manusia sebagai khalifah di bumi juga memiliki potensi konflik, baik secara vertikal maupun horizontal (QS. al-Baqarah [2]: 36). Konflik vertikal jika tidak terkontrol dengan baik akan mencapai titik kulminasi dalam bentuk kekufuran sementara konflik horizontal bisa meledak dalam bentuk kekacauan dan kerusuhan-kerusuhan sosial yang dapat menimbulkan konflik. Manusia juga memiliki karakter *ifsâd* dan *sakdima'*, karakter perusak dan cenderung menumpahkan darah, esensi pengarahannya ini jika ditarik secara makro merupakan kristalisasi nilai-nilai agama samawi yang harus dipegang teguh oleh umat beriman. Dengan kata lain, umat manusia tak akan terjerumus ke dalam konflik berkepanjangan sepanjang mereka masih memegang komitmen ketakwaannya kepada Tuhan dengan segala konsekuensinya dan memahami esensi beragama.

Munculnya berbagai kerusuhan dan konflik bernuansa agama akhir-akhir ini menunjukkan bahwa bangsa Indonesia harus terus belajar tentang toleransi dan kesadaran pluralistis dan sikap saling menghormati yang perlu disosialisasikan juga adalah kaitan historis tentang kesatuan umat manusia. Salah satu faktor dominan adalah memaknai agama sebagai sebuah ritual yang sarat dengan simbol-simbol tanpa makna, padahal, memahami agama sebatas formalitas belaka merupakan cermin atas kegagalan menyelami agama secara *kaffah* (sempurna). Untuk itu perlu penguatan aspek-aspek dalam pemahaman keislaman yang berkaitan dengan religiositas, nasionalisme, pluralis dan berkaitan dalam membangun suatu peradaban universal yang mampu mengayomi dan memberi arti hakiki kepada umat manusia.

Perbedaan diantara agama-agama yang ada sebenarnya merupakan kehendak Tuhan. Ini seharusnya dijadikan potensi untuk menciptakan sebuah kehidupan yang menjunjung tinggi budaya toleransi. Beragam suku, ras, budaya dan lainnya tak ubahnya sebuah kekayaan untuk bersama-sama membangun dan mengembangkan visi kehidupan yang harmonis. Sikap mental yang terpuji seperti kasih sayang dan kebersamaan antar umat manusia, perlu diiringi dengan pemahaman spiritualitas yang tinggi terhadap ajaran agama, sifat manusia yang berpotensi merusak (*al-ifsâd*) perlu dikendalikan dan direhabilitasi, langkah dengan kebijakan bergerak dalam mekanisme kontrol, *Check and Balance*, agar tidak terjadi kesenjangan antar manusia.

Daftar Pustaka

- Abdullah, Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1996.
- Abdurrahman, Muslim. *Islam Transformative*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1997.
- Al-Jibouri, Yasin T. *Konsep Tuhan Menurut Islam*. Jakarta: Lentera, 2003.
- Arkoun, Mohammad. *The unthought in Contemporary Islamic Thought*. London: Saqi Books, 2002.

- Asseva, Hizkiaz. *Peace and Reconciliation as a Paradigma Nariabi*. Naerobi Peace Initiative, 1993.
- Avruch, Kevin. *Culture and Conflict Resolution*. Washington, DC: United States Unstitute of Peace Press, 1998
- Azhari Noer, Kautsar. *Ibn Arabi Wabdat al-Wujud dalam Perdebatan*. 2006.
- Chittick, William. C. *Belief and Transformation: The Sufi Teachys of Ibn Arabi*. dalam *The American Throsophist*, 1986.
- Corbin, Henry. *Crative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*. trans. Ralph Manhein. New York: Princetan University Press, 1989.
- Covey, Stephen R. *The 8th Habit, From Effectiveness to Greatress*. New York: Free Pres, 2004.
- David W. Johnson & Frank P. Jhonson. *Joining Together: Group Theory and Group Skills*. Boston: Allyn and Bacon. 1991.
- Francis, Diana. *Teori Dasar Transformasi Konflik Sosial*. Yogyakarta: Quills, 2006.
- Ghazâlî, Muḥammad b. Muḥammad. *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Hidayat, Komaruddin. dan Nafis, Wahyuni. *Agama Masa Depan: Perspektif FSP Perenimal*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Hidayat, Komaruddin. *Psikologi Beragama*. Bandung: Mizan Pustaka, 2006.
- Ibn 'Arabî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Alî. *Al-Futûḥât al-Makkîyah*. Kairo: Maktabah al-Thaqafah al-Dînîyah, t.th.
- Ibn 'Arabî, Abû 'Abd Allâh Muḥammad b. 'Alî. *Fuṣûṣ al-Ḥikam*. Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1980.
- Imârah, Muḥammad. *Al-Islâm wa Huqûq al-Insân*. Kairo: Dâr al-Shurûq, 1979.
- Jâbirî (al), Muḥammad Âbid. *Takwîn al-'Aql al-'Arabî*. Beirut: Markaz Dirâsah al-Wiḥdah al-'Arabîyah, 1992.

- Koentjaraningrat. *Beberapa Dasar Metode Penelitian*. Jakarta: Gramedia, 1990.
- Kurtz, Laster R. *God in the Global Village*. California: Pine Forge Press, 1995.
- Madjid, Nurcholis. *Islam Doktrin dan Peradaban*. Jakarta: Paramadina, 2005.
- Nasr, Seyyed Hossein. *Islam, Religion, History and Civilization*. New York: Harper San Francisco, 2003.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Poerwadarminta. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Balai Pustaka, 1990.
- Qarnî (al), Â'îd. *Jagalab Allah Allah Menjagamu*. Jakarta: Darul Haq, 2005.
- Sardar, Zianuddin. *Tantangan Dunia Islam Abad XXI*, terj. A.E. Priyono dan Ilyas Hasan. Bandung: Mizan, 1989.
- Schimmel, Annemarie. *The Mystical Dimensi of Islam*. Chapel Hill: The University of North Caroline Press, 1975.
- Shihab, Alwi. *Islam Inklusif*. Bandung: Mizan, 1999.
- Siroj, Said Aqil. *Tasawuf Sebagai Kritik Sosial*. Bandung: Mizan, 2006.
- Taylor, Shelley E. et.al.. *Social Psychology*. New Jersey: Prentuer Hall Inc., 1994.