

ARGUMENTASI KONSTRUKTIF EKSISTENSI TUHAN DALAM KAJIAN TASAWUF-FALSAFI IBNU 'ARABĪ

Supriono¹, Hasnah Nasution², Husnah Sari Siregar³

Universitas Islam Negeri Sumatera Utara

supriono0401201006@uinsu.ac.id

Received: 13 Januari 2025; Revision: 20 Januari 2025; Accepted: 21 Januari 2025

ABSTRACT

*So vast is everything that exists, and that freedom is a sign that there is something free that has freedom, and that is what we call God. The problem is solved if all humans agree that the existence of God really exists, but in fact, there are many people who actually think that the existence of God does not exist. The problem will become even more chaotic if we do not have an answer to our statement that God does exist. For this reason, the author presents this research to help provide answers to the problem of God's existence. The formulation of the problem refers to whether God exists? If God exists, then how can we prove His existence? And where is God? This research uses a qualitative method with a "library research" approach. The answer to the question is based on Ibn 'Arabī's perspective and therefore draws on the primary source of Ibn 'Arabī's work, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, and the secondary source is the supporting reading material. The purpose of this research is to find out the existence of God based on the perspective of Ibn 'Arabī. The results of the study show that for Ibn 'Arabī God really exists and to prove his existence is by the argument of *wahdah al-wujūd* (unity of being), and God is seen as in 'Arsy as the place of God's burial.*

Keyword: *Ibn 'Arabī, Sufism, Philosophy, Epistemology, Wahdah Al-Wujūd.*

ABSTRAK

Sungguh begitu luasnya segala sesuatu yang ada, dan keleluasan itu menjadi tanda bahwa terdapat sesuatu yang leluasa yang mengadakan keleluasan, dan itulah yang kita sebut sebagai Tuhan. Persoalan selesai jika manusia seluruhnya sependapat bahwa eksistensi Tuhan itu sungguh ada, tapi nyatanya banyak sekali manusia yang justru berpendapat bahwa eksistensi Tuhan itu tidak ada. Permasalahan akan menjadi semakin kacau jika kita tidak memiliki jawaban atas pernyataan kita bahwa Tuhan itu sungguh bereksistensi. Untuk itulah penelitian ini penulis hadirkan agar membantu memberikan jawaban dari problem eksistensi Tuhan tersebut. Rumusan masalah mengacu pada apakah Tuhan itu ada? Jika Tuhan ada lantas bagaimana membuktikan keberadaannya? Dan dimanakah Tuhan itu berada? Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan "library research" (studi kepustakaan). Jawaban pertanyaan berpacu pada perspektif Ibnu 'Arabī dan oleh karenanya mengambil sumber primer dari karya Ibnu 'Arabī yakni *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, dan sumber sekundernya adalah bahan bacaan yang mendukung. Tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui eksistensi Tuhan berdasarkan perspektif Ibnu 'Arabī. Hasil penelitian menunjukkan bahwa bagi Ibnu 'Arabī Tuhan itu sungguh bereksistensi dan untuk membuktikan eksistensinya adalah dengan argumentasi *wahdah al-wujūd* (kesatuan wujud), dan Tuhan dipandang berada di 'Arsy sebagai tempat persemayaman Tuhan.

Kata Kunci: Ibnu 'Arabī, Tasawuf, Filsafat, Epistemologi, Wahdah Al-Wujūd.

PENDAHULUAN

Telah banyak hal yang manusia ketahui tentang kehidupan ini kendati itu semua belum bisa untuk dipastikan kebenarannya, dan segala hal yang diketahui itu juga tidaklah sebanding dengan apa yang tidak diketahui oleh manusia. Dengan kata lain, banyak hal yang telah diketahui oleh manusia namun lebih banyak pula hal yang tidak diketahui oleh manusia. Akal merupakan potensi terbesar yang dimiliki untuk dapat mengetahui dan memahami realita kehidupan ini, potensi yang terbesar itu sendiri justru harus dipahami dimana secara psikologi maupun fisiologi bahwa akal manusia juga memiliki keterbatasan pula.¹ Kecenderungan akan ketidakmampuan tersebut tidak terlepas dari kelemahan yang melekat pada diri manusia, dan ketidakmampuan tersebut juga menunjukkan akan keleluasan dari segala yang ada. Untuk itu wajib kita ketahui bersama bahwa segala pencapaian manusia dan segala ketidakmampuan

¹ Ahmad Tamimi, *Mencari Islam: Sebuah ikhtiar kokohkan paham dan kesadaran beragama* (Yogyakarta: CV. Budi Utama, 2021), 66.



pencapaian manusia didasari oleh dua hal yakni kecenderungan akan potensi (kelebihan dan kelemahan) yang melekat pada diri manusia dan kecenderungan akan kekeluasan dari segala yang ada.

Bersama telah kita ketahui bahwa begitu luasnya segala yang ada sehingga manusia sebagai makhluk yang memiliki potensi lebih dari makhluk lainnya juga tidak mampu untuk mengetahui segalanya. Adanya kenyataan akan kekeluasan dari segala yang ada pada hakikatnya menunjukkan kepada kita bahwa ada sesuatu yang leluasa dalam mengadakan kekeluasan ini. Secara general manusia menyebutnya dengan sebutan “Tuhan”, Dia adalah yang leluasa yang mengadakan kekeluasan yang tidak mampu manusia menguasai kekeluasan-Nya. Tidak terbayangkan betapa luasnya segala yang melekat pada Tuhan, jelasnya adalah luas-Nya melebihi kekeluasan-Nya. Dialah yang ada sebagai yang ada, dan Dialah yang awal dan segala sesuatu berawal darinya dan berakhir padanya. Pembahasan tentang Tuhan tentu tidak akan ada habisnya karena Tuhan berada dalam alam metafisis. Sejauh manapun manusia mengeksplorasi Tuhan maka dapat untuk dipastikan akan selalu terdapat jarak yang membentang antara proposisi kognitif yang dibangun, dan oleh karenanya pembahasan tentang Tuhan tidaklah akan pernah selesai sampai kapanpun sehingga segala pencapaian eksplorasi tersebut dipastikan akan adanya jarak ontologis dan epistemologis daripada hasil pemahaman manusia tentang Tuhan yang absolut.²

Disamping itu terdapat problem yang begitu mendasar tentang keyakinan manusia terhadap Tuhan yakni terkait dengan eksistensi-Nya (keberadaan-Nya), memang kekeluasan itu sungguh ada dan saya yakin bahwa tidak ada satu pun manusia di dunia ini yang mengingkarinya, dan itu juga terbukti jelas dengan banyaknya hal yang tidak diketahui oleh manusia tentang kehidupan ini, hanya saja ternyata itu tidak berbanding lurus untuk membuat sebuah kesepakatan bersama seluruh manusia bahwa Tuhan itu sungguh ada. Pernyataan bahwa Tuhan itu tidak ada, terbuktikan pula dengan banyaknya kalangan manusia yang berpendapat dan membuat eksposisi argumentasi bahwa yang namanya Tuhan itu tidaklah ada.³

Polemik mengenai problem eksistensi Tuhan pada akhirnya menimbulkan upaya manusia dalam membuktikan paham mereka dengan jalan mereka masing-masing, sehingga daripada itu tercetuslah “*arguments against the existence of God*” (argumen yang menolak keberadaan Tuhan) seperti *Problem of Evil*, *Atonement*, dan sebagainya, dan tercetuslah “*arguments for the existence of God*” (argumen yang mendukung keberadaan Tuhan) seperti *Ontological Argument*, *Cosmological Argument*, *Design Argument*, *Moral Arguments*, *Teleological arguments*.⁴ Ragam dari konsep yang bermunculan atas problem eksistensi Tuhan nyatanya tidak juga mengarahkan pada kesepakatan yang universal, terlebih bahwa kajian seputar tentang Tuhan hampir semuanya yang beredar merupakan sebuah eksposisi analogis dalam penyelesaiannya,⁵ ketidakberujungannya ini pada akhirnya memicu banyaknya gagasan yang timbul terkait dengan eksistensi Tuhan. Hal ini tentu saja bisa terjadi dikarenakan problem

² Win Ushuluddin Bernadien, *Pemikiran Ketuhanan & Implikasinya Terhadap Kehidupan Keagamaan di Era Modern* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004), 132.

³ Pada bagian ini ada hal yang harus kita pahami, bagi mereka yang berpaham bahwa Tuhan itu ada maka istilah yang disematkan padanya adalah “*theism/teisme*”, sedangkan bagi mereka yang berpahamkan bahwa Tuhan itu tidak ada maka itu dinamai “*atheism/ateisme*”, untuk mereka yang justru mengalami keraguan antara ada atau tidaknya Tuhan maka paham tersebut dinamai “*agnosticism/agnostisisme*”. Lihat dalam: Hasnah Nasution, *Filsafat Agama* (Medan: Perdana Publishing, 2013), 88-89.

⁴ Adapun “*arguments against the existence of God*” (argumen yang menolak keberadaan Tuhan) itu semisal argumen *Problem of Evil*, *Atonement*, dan sebagainya, sedangkan untuk “*arguments for the existence of God*” (argumen yang mendukung keberadaan Tuhan) seperti *Ontological Argument*, *Cosmological Argument*, *Design Argument*, *Moral Arguments*, *Teleological arguments*. Lihat Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary of Philosophy*, terj. Yudi Santoso (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013), 368-369.

⁵ David A. Leeming, Kathryn Madden dan Stanton Marlan, *Encyclopedia of Psychology and Religion* (New York: Springer, 2009), 351.

eksistensi Tuhan menjadi problem yang begitu urgen dan mendasar, juga menjadi pokok bahasan dalam kajian filsafat, khususnya dalam filsafat agama. Bahkan selama berabad-abad para filosof dan teolog senantiasa berusaha dalam membuktikan eksistensi Tuhan, dan gema problem eksistensi Tuhan akan tetap terasa dan senantiasa dilakukan kajian secara mendalam sepanjang sejarah manusia karena sejatinya fitrah manusia itu adalah *homo religious* yang terekspresikan dalam jiwa manusia itu sendiri yang di dalamnya terdapat naluri berkeyakinan atau *insting religious*.⁶

Seorang tokoh yang berasal dari pemikir Muslim dengan keahliannya melahirkan argumen terhadap problem eksistensi Tuhan. Dia adalah Ibnu 'Arabī., yang merupakan seorang sufi terbesar dan memiliki pemahaman yang ensiklopedis dalam dunia Islam. Ia diakui dapat untuk mengkolaborasikan ragam aliran esoterik yang berkembang pada dunia Islam di masanya seperti *phythagoreanisme*, alkimia (*alchemy*), astrologi, juga ragam cara pandang dalam taswuf yang dikolaborasikan dalam suatu sintesis yang amat luas yang senada pada al-Quran dan hadis.⁷ Ibnu 'Arabī mengemukakan bahwa pengetahuan sempurna manusia terkait dengan Tuhan ialah pengetahuan yang dicapai melalui kombinasi rasional-transendental (akal dan hati). Dengan pendekatan rasional-transendental maka manusia akan mendapati ketahuan yang tertinggi yang disebut dengan *ma'rifah*. Pemikiran Syeikh Ibnu 'Arabī ra. yang terkenal pada problem eksistensi Tuhan dikenal orang sebagai *wahdah al-wujūd*.

Dari sekian para pemikir yang telah hadir dan menuangkan pemikirannya dalam polemik diseputar problem eksistensi Tuhan, penulis lebih tertarik untuk melakukan penelitian secara lebih kuat, tajam, mendalam, dan kritis terhadap argumentasi beliau. Itu karena beliau dianggap sebagai tokoh yang kontroversial dalam pemikiran Islam, dan disatu sisi beliau juga dianggap sebagai juru bicara utama Islam esoteris. Karena juga kecaman keras yang melekat padanya sebagai sosok yang sesat, penistaan, panteisme, dan sebagainya yang juga masih sangat kontroversial hingga kini. Terlepas dari hal semacam itu, yang terpenting sejauh ini ialah agar penulis bisa untuk menjelaskan pemikiran dari Syeikh Ibnu 'Arabī ra. yang begitu luas, padat, dan metaforis. Warisan pemikiran dari Syeikh Ibnu 'Arabī ra. telah dan akan menjadi lentera yang akan memandu kajian filosofis bagi para pemikir sepeninggalnya sampai kapan pun. Hanya saja hal itu tidak akan terjadi jika kita tidak mencicipi buah pemikiran metaforis miliknya. Untuk itu kajian ini layak untuk dilakukan kendati penelitian yang dilakukan ini tidak juga bisa menyempurnakan paham kita secara akurat, tepat, dan komprehensif terkait dengan problem eksistensi Tuhan terlebih terhadap pemikiran dari Syeikh Ibnu 'Arabī ra. ini. Yang terpenting harapannya adalah berangkat dari penelitian ini dapat memberikan kepada kita banyak wawasan yang bisa berkontribusi pada evolusi intelektual kita.

METODE PENELITIAN

Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan jenis penelitian studi kepustakaan atau *literatur review*. Sebagaimana disebutkan bahwa penelitian kualitatif merupakan sebuah proses penelitian dan pemahaman yang berdasar pada metodologi yang menyelidiki fenomena yang terjadi dan masalah manusia. Penelitian kualitatif prosedur penelitiannya menghasilkan data deskriptif dari suatu fenomena dan masalah manusia yang diamati. Pada penelitian ini seorang peneliti adalah instrumen pokok yang oleh karenanya peneliti harus memiliki bekal teori dan wawasan yang cukup luas untuk mengkonstruksikan obyek yang diteliti sehingga hasil temuan menjadi jelas. Penelitian ini lebih menekankan pada makna dan terikat nilai.⁸ Adapun studi kepustakaan itu sendiri melibatkan pengumpulan data dari berbagai sumber bahan yang tertulis

⁶ Arifinsyah, *Ilmu Perbandingan Agama* (Medan: Perdana Publishing, 2018), 15-16.

⁷ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf* (Bandung: Pt. Mizan Pustaka, 2005), 155-156.

⁸ Sandu Siyoto dan Muhammad Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 19.

semisal buku, jurnal yang membahas topik permasalahan yang hendak diteliti. Sumber primer pada penelitian ini adalah karya terbesar Ibnu 'Arabī yakni *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, dan sumber sekunder adalah bahan bacaan yang mendukung yang dapat untuk dipertanggung jawabkan isinya.

HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Biografi Ibnu 'Arabī

Tepat di daerah Mursiyah, Andalusia (Murcia di Spanyol sekarang) lahir seorang pemikir Muslim, yakni Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn 'Abdillāh al-Hatīmī At-Ta'ī atau yang dikenal dengan sebutan Ibnu 'Arabī yang lahir pada 17 Ramadhan 560 H / 29 Juli 1165. Ibnu 'Arabī merupakan keturunan daripada Hatim At-Ta'ī (w. 578 M.) yang merupakan sosok penyair yang berasal dari Bani Tayy yang dikenal oleh banyak orang akan kedermawanan dan kesatriaannya. Adapun Bani Tayy itu sendiri ialah suku asli Yaman yang mereka itu migrasi ke daerah pegunungan Arab bagian sebelah utara yang kemudian pada akhirnya mengalami perkembangan dan termasuk kedalam suku yang terbesar di jazirah Arab.⁹ Di Andalusia beliau disebut sebagai Ibnu Suraqah, dan bahkan Neo-Plotinus,¹⁰ dan teruntut di wilayah Timur maka beliau dikenal dengan sebagai Ibnu 'Arabī, merupakan sebuah nama yang diberikan oleh orang-orang Abbasiyah. Ibnu 'Arabī adalah sosok muslim yang sangat dihormati dengan julukan *Ṣayḥ Al-Akbar* شيخ الأكبر (guru besar), dan dengan kunyah yang melekat padanya yakni *Muḥyiddīn* محيي الدين (pembangkit agama), seseorang yang gemar filsafat serta tasawuf, dan sosok yang termasuk pencipta ilmu kebatinan.

Ibnu 'Arabī memiliki ayah bernama Ali¹¹ sebagai anak yang tumbuh-kembangnya berada pada lingkungan yang memiliki keadaan alam yang baik, sifat dan akhlak yang bagus, untuk itu Ibnu 'Arabī semasa kecilnya dalam menjalani kehidupan berada pada keterkondisian yang menata hidupnya untuk berinteraksi ke lingkungan sekitar dengan senantiasa memperlihatkan sikap anak yang berbudi pekerti luhur serta perangnya yang mulia, dan disamping itu ia atas hidayah yang telah diberikan Allah telah menjadi pula sosok hamba yang taat dalam menjalani ibadah. Sejak kecilnya, Ibnu 'Arabī nyatanya telah memiliki hasrat memperoleh ilmu pengetahuan yang terhunjam kuat dalam dirinya. beliau telah bepergian dari satu daerah ke daerah lainnya guna memuaskan hasrat perolehan ilmu pengetahuannya. Beliau ialah sosok anak yang sangat teliti jika saat sedang belajar dan ia tidak akan memutuskan untuk berhenti belajar ketika sedang ditengah-tengah pelajaran-Nya. Beliau adalah sosok yang amat cerdas, tajam pemikirannya, dan beliau merupakan sosok yang menggunakan akal dan iman secara sungguh-sungguh dalam berkehidupan. Ia terus menyongsong kehidupannya untuk terus menimbah ilmu pengetahuan yang kelak diamalkan, diajarkan, dan di buat karya tulis.

Pada tahun 568 H dimana Ibnu 'Arabī sudah menginjak usia 7 tahun, beliau pergi ke suatu daerah yang disebut Asybiliyah (Savillah) dan ia tinggal menetap di daerah ini sekitar 30 tahun lamanya. Berikutnya pada sekitar tahun 590 H atau kisaran tahun 1201, 1202 M, ia lantas mengembara lagi ke daerah belahan Timur hingga ia sampai di Mekah dan tinggal menetap di sana sekitar 12 hari lamanya. Berikutnya di tahun 601 H Ibnu 'Arabī kembali bepergian dan memutuskan untuk menetap di daerah Baghdad selama kurang lebih 7 tahun lamanya atau menetap hingga tahun ke 607 H, dan setelahnya beliau kembali bepergian. Berikutnya pada

⁹ Muḥyiddīn Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkiyyah*, terj. Harun Nur Rosyid, Vol. 1, (Yogyakarta: Darul Futuhat, Cet. I 2016), xvii.

¹⁰ Suteja, *Tokoh tasawuf dan Ajarannya* (Cirebon: Nurjati Press, Cet. 2, 2015), 62.

¹¹ Dalam sebuah kutipan disebutkan bahwa terdapat pengarang yang menyebutkan tentang ayah Syekh Ibnu 'Arabī ra. dimana ayah beliau disebut dikala hidupnya merupakan seorang tukang kayu yang asalnya itu dari daerah Maria dan tinggal di Savillah hingga pada 697 H. Lihat dalam, Aboebakar Atjeh, *Ibnu 'Arabī: Tokoh Tasawuf dan Filsafatnya* (Jakarta: Tintamas, 1965), 10.

tahun 611 H setelah keberadaannya di Baghdad Ibnu 'Arabī memutuskan untuk memutar arah kembali ke tanah suci Mekah dan tinggal menetap dalam beberapa bulan kedepan. Tepat pada akhir tahun berikutnya beliau kembali bepergian dan sampai ke daerah Asia Kecil, dan harus diketahui pulalah bahwa disinilah Ibnu 'Arabī diberikan rumah dari penguasa Nasrani yang terbilang cukup indah, hanya saja, setelah rumah itu diberikan ternyata dengan kedermawanan dan kelembutan hatinya ternyata rumah tersebut kembali dihadiahkan kepada seorang pengemis yang datang kepadanya.

Pada saat Ibnu 'Arabī berada di Asybilyah ia dipromosikan untuk menduduki kursi sekretaris dalam pemerintahan di Asybilyah. Dan pada masanya menjadi sekretaris di Asybilyah beliau memutuskan untuk menikah,¹² wanita yang dinikahnya bernama Maryam binti Muhammad bin Abdullah bin Abdul Rahman al-Bajay, wanita tersebut ialah wanita yang shalehah yang memiliki garis keluarga yang terpandang.

Pada waktu yang telah ditentukan oleh Allah Swt. Syeikh Ibnu 'Arabī ra. pada suatu waktu ketika berada di daerah Kordoba bertemu dengan salah seorang filsuf muslim ternama yaitu Ibnu Rusyd (*Averroes*). Pertemuan yang telah terjadi itu ternyata melibatkan usaha ayahanda Ibnu 'Arabī yang ternyata merupakan sahabat dekat dari Ibnu Ruyd, adapun maksud daripada ayahanda dalam mempertemukan keduanya ialah dimaksudkan agar Ibnu 'Arabī saling berdiskusi dengan Ibnu Rusyd. Dengan izin Allah Swt. keduanya pun melakukan diskusi dan membahas banyak hal, khususnya adalah tasawuf. Hanya saja, pertemuan antar keduanya nyatanya tidak berlangsung cukup lama, itu dikarenakan Ibnu Rusyd telah dipanggil oleh Allah Swt. dan ditetapkan pada 595 H/1198 M, sebagai tahun meninggalnya Ibnu Rusyd di Markus yang berikutnya jenazah Ibnu Rusyd di kuburkan di daerah Kordoba, dan acara pemakaman tersebut juga turut dihadiri oleh Syeikh Ibnu 'Arabī ra. Sungguh pertemuan tersebut sangatlah istimewa, pasalnya kedua tokoh tersebut merupakan sosok yang dikenal akan kepintaran dan shalehnya. Ibnu Rusyd, sebagai salah satu filsuf Muslim besar yang amat berpengaruh di Barat Latin. Sedang Syeikh Ibnu 'Arabī ra. merupakan orang arif yang melihat *ma'rifah al-Ra'yu*, demikian pula kecemerlangan yang melekat padanya dan menjadi ciri khasnya yakni keahliannya pada bidang tasawuf.

Terlepas daripada itu, pada kala itu Ibnu 'Arabī menginjak usia ke 40 tahun tepatnya pada Rabiul Awwal di tahun 600 H, beliau dalam keadaan yang apa kadarnya memilih untuk berangkat ke Mekah al-Mukarramah dalam rangka untuk melaksanakan haji. Di tahun 608 H beliau bepergian ke wilayah Baghdad, di sana beliau berjumpa dengan tokoh sufi ternama yaitu Syahrawardi. Pada pertemuan pertama dari keduanya, mereka masih belum melakukan dialog apa pun, keduanya hanya berpandang-pandangan dalam waktu yang cukup lama dan bahkan tidak melakukan pembicaraan apa pun, tidak lama setelahnya lantas keduanya pun berpisah. Setelah terpisahnya mereka maka suatu ketika Syeikh Ibnu 'Arabī ra. diberikan pertanyaan untuk menanggapi tentang bagaimana Syahrawardi, ini membuatnya memberikan jawaban dari apa yang ada dalam benaknya, beliau mengungkapkan bahwa Syahrawardi merupakan Syekh yang hidupnya diwarnai dengan Sunnah dari mulai potongan rambutnya hingga ke ujung kakinya. Disamping itu, ternyata Syahrawardi juga diberikan pertanyaan oleh muridnya untuk menanggapi tentang bagaimana Syeikh Ibnu 'Arabī ra. itu, maka Syahrawardi pun memberikan jawaban bahwa Syeikh Ibnu 'Arabī ra. merupakan lautan hakikat.¹³

Telah berjalan waktu yang cukup lama bagi Syeikh Ibnu 'Arabī ra. dalam menjalankan kehidupan di Baghdad, pada akhirnya beliau memutuskan untuk pergi menuju daerah Halb dan

¹² Mengenai istri Syeikh Ibnu 'Arabī ra. diketahui ada tiga: Maryam yang dinikahi di Savillah, Fatimah binti Yunus bin Yusuf yang merupakan putri Syarif di Mekah, dan wanita yang kemungkinan bernama Zainab yang dinikahi di Damaskus yang merupakan putri Qadhi ketua Maliki.

¹³ Hamzah Harun Al-Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibn 'Arabī: Studi tentang Wahdatul wujud dan pantheisme* (Makassar: Alauddin University Press, 2021), 79-81.

kemudia ke Damsyik dan disanalah beliau ziarahi masjid Baitul Maqdis. Pada waktu itu Syeikh Ibnu 'Arabī ra. melakukan perjalanan pigi-pulang antara Syam dan Hijaz, dan tepat di usianya yang ke 60 tahun atau tahun 620 H, Syeikh Ibnu 'Arabī ra. membuat keputusan untuk tinggal di daerah Dimasyk. Dan di daerah situlah beliau itu mengukuhkan diri dalam rangka membuat sebuah karya tulis dari hasil pemikirannya yang khususnya adalah pemikiran tentang tasawuf yang begitu mendalam dan bahkan memberikan sifat, corak, dan karakteristik yang baru dalam dunia sufi. Sebenarnya jika kita menelusuri hasil karya beliau, yang terbesar dari karya tulisnya adalah dua buku yang berjudul *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah* dan *Fuṣuṣ Al-Ḥikam*.

Sampai pada masa akhir-akhir hidup Syeikh Ibnu 'Arabī ra. ia dengan tekad yang kuat membuat sebuah karya tulis yang menyusun tentang tafsir dari ayat-ayat al-Qur'an dan karya tersebut diberinya judul *Tafsir al-Kabir*, karya ini merupakan karya yang cukup bagus, karya ini tidak sempat diselesaikan olehnya dan karena keterbatasan waktu hidupnya di dunia ini, dan untuk itu karya ini sekaligus menjadi karya tulis terakhir dari Syeikh Ibnu 'Arabī ra. Dikisahkan bahwa hingga pada saat Ibnu 'Arabī menuliskan dalam karya *Tafsir al-Kabir* tersebut, tepat pada waktu ia menulis ayat 65 surah *al-Kahfi*, sebagaimana berikut:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِمَّا لَدُنَّا عِلْمًا

“Maka mereka berdua berjumpa pada seorang dari hamba-hamba Kami yang mana telah Kami berikan anugerah berupa rahmat kepadanya dari sisi kami. Kami sudah mengajarkan ilmu kepadanya dari sisi Kami”. (Qs. *Al-Kahfi* [18]: 65)

Tatkala Syeikh Ibnu 'Arabī ra. telah selesai menuliskan ayat tersebut, kemudian ia meletakkan penanya yang masih basah lalu berhenti menuliskan karya tulis saat itu dan untuk seterusnya. Pada waktu itu *Muhyiddīn* Ibnu 'Arabī ra. telah meninggal dunia sebelum pada akhirnya memberikan tafsiran pada ayat-ayat al-Qur'an.¹⁴ Untuk itu, Syeikh Ibnu 'Arabī ra. tercatat wafat dihari Jumat 28 Rabiul Awal 638 H/16 November 1240 M. Meninggal di kediaman muridnya yang bernama al-Qadhi *Muhyiddīn* bin al-Zakiy, jenazah daripada Syeikh Ibnu 'Arabī ra. kemudian dimandikan al-Jamal Ibnu al-Khaliq dan Qadhi *Muhyiddīn* ke lereng gunung Qasiyun di luar daerah Damaskus untuk dikebumikan.¹⁵

B. Memahami Tasawuf Falsafi Ibnu 'Arabī

Istilah tasawuf diambil dari bahasa Arab, masdar dari *fi'il* (kata kerja) yang memiliki arti berpindah. Kata tasawuf itu merujuk pada kata *shaff* yang memiliki arti (baris dalam shalat) penyebutan ini terjadi karena kaum sufi ialah mereka yang berada pada *shaff* pertama dalam shalat. Atau diambil pula dari *shuf* yang berarti bahan wol atau dalam artian yang lain berarti bulu domba kasar yang disebut sebagai ciri khas kaum sufi. Atau diambil pula dari *ahl al-shuffah* yakni yang ditujukan kepada para pelaku zuhud dan ahli ibadah yang mana mereka tidak memiliki rumah yang oleh karenanya mereka tinggal di serambi masjid nabi. Atau terdapat pula yang memberikan penjelasan bahwa istilah tasawuf diambil dari suku Badui yang hidup dengan kesederhanaan. Adapula sebagian dari yang lain menisbatkan istilah tasawuf pada kata *sophon*, atau *sufin*, yang mana kata tersebut memiliki makna pelayanan gereja (kerahiban). Adapun Jabir ibn Hayyan yang merupakan seorang alkemis yang dikata sebagai murid imam Ja'far Shadiq, mengaitkan istilah tasawuf pada kata *shufa'* yang memiliki makna akan penyucian sulfur merah. Dengan berdasarkan pada Abdul Qadir Al-Suhrawardi, beliau menjelaskan bahwa telah ada lebih daripada seribuan definisi dari istilah tasawuf. Hanya saja kemudian, sesuatu yang dapat dikata dari keseluruhan definisi yang ada maka kata yang mencakup yaitu *shafa'* (suci), *wara'* (kehati-hatian), ma'rifah (sebuah istilah yang pembahasaan-Nya akan ke-Tuhan-an maupun hakikat dari segala yang ada). Dari semua kata

¹⁴ Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Jakarta: PT.Bumi Ratu, 1980), 454.

¹⁵ Aboebakar Atjeh, *Ibnu 'Arabī*, 63.

yang menjadi rujukan, semua ahli sepakat dimana istilah tasawuf itu terkait pada akar kata *shafa* (suci).¹⁶ Adapun yang dimaksudkan suci disitu ialah penyucian hati.

فَدَّ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا

Telah beruntunglah orang-orang yang menyucikan-Nya (jiwanya), dan telah celakalah bagi mereka yang mengotorinya.

Disamping itu, hal yang harus kita pahami bersama ialah istilah “falsafi” yang disematkan dalam istilah tasawuf. Falsafi adalah istilah bahasa Arab yang diambil dari istilah Yunani filsafat atau *philosophia*, terdiri dari dua kata yakni “*philein/philos*” yang berarti cinta, dan *sophia* yang berarti kebijaksanaan. Untuk itu secara etimologi filsafat yakni cinta kebijaksanaan atau cinta pengetahuan. Adapun menurut Simon Blackburn dalam bukunya *The Oxford Dictionary of Philosophy* memberikan pengertian filsafat sebagai studi tentang ciri dan sifat paling umum dan abstrak tentang kehidupan, dan segala yang ada, dan kategori di mana kita berpikir tentang jiwa, materi, rasio, pembuktian, kebenaran, dan lain sebagainya. Dalam filsafat, melalui konsep yang demikian itulah kemudian kita mendekati segala yang ada yang menjadi topik penyelidikan-Nya.¹⁷ Hemat penulis adalah, bahwa filsafat merupakan kegiatan berpikir secara filosofis untuk mendapatkan kebenaran yang sesungguhnya dari setiap persoalan yang ada. Adapun kegiatan berpikir secara filosofis ialah kegiatan berpikir yang terhimpun syarat mutlak didalamnya berupa teliti dan teratur, bebas, dan radikal.

Secara garis besarnya bahwa tasawuf-falsafi merupakan tasawuf yang mana ajaran-Nya itu ialah memadukan visi mistik dan visi rasional. Tasawuf dimengerti menggunakan kemampuan transenden, yakni kemampuan hati untuk menyibak segala sesuatu yang tidak bisa diungkapkan oleh rasio manusia, sedangkan penggunaan filsafat dalam istilah tasawuf dimaksudkan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan yang ada secara rasional. Hal ini dilakukan memang tanpa adanya integrasi dari rasio dan transenden akan sulit untuk menyelesaikan persoalan dan terlebih mendapati sebuah kebenaran.

Ibnu ‘Arabī sebagai seorang sufi yang hidup pada abad 6 H, pada kala itu tasawuf sedang berada pada fase pepaduan antara tasawuf dan filsafat yang memiliki corak tersendiri, yang daripada itu Ibnu ‘Arabī memiliki corak tersendiri pula dalam perspektifnya terhadap pengertian tasawuf ini. Tasawuf pada masa Ibnu ‘Arabī pada kala itu dipandang sebagai sebuah ajaran moral setiap manusia yang dimaksudkan guna adanya peningkatan jiwa pada diri manusia sehingga diharapkan mampu untuk mencapai kesempurnaan diri dan kearifan dalam hidup atau pun menjadi fana’ dalam realitas mutlak, yang daripada itulah kemudian Ibnu ‘Arabī memandang realitas manusia dan alam bukanlah sesuatu yang dilihat sebagai yang lain, melainkan suatu kenyataan daripada realitas Ilahi yang itu semuanya menjadi amanah Ilahi bagi seluruh manusia.

Pengertian moral bagi Ibnu ‘Arabī merupakan integrasi antara tanggungjawab yang sifatnya itu adalah transendental (yakni kedekatan diri kepada yang Allah) dengan tanggungjawab terhadap realitas manusia dan alam yang mana realitas yang ada itu diartikan sebagai suatu hal untuk menyatakan akan keberadaan Allah sehingga realitas tersebut adalah hal yang harus untuk diperhatikan. Berangkat dari sini pulalah ada keterhubungan antara tasawuf dengan moral, yang daripada itu kemudian Ibnu ‘Arabī memandang bahwa tasawuf diartikan sebagai moral, bahkan Ibnu ‘Arabī sendiri mengatakan bahwa “Tasawuf adalah akhlak (moral), dan barangsiapa yang bertambah kadar moralitasnya dari kamu, maka semakin bertambahlah atasmu dalam tasawuf”, dan dalam ungkapan lainnya berliu mengatakan “maka berakhlak dengan akhlak Allah itulah tasawuf”. Pengintegrasian antara aspek eksoteris

¹⁶ Haidar Bagir, *Buku Saku Tasawuf*, 89-90.

¹⁷ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary*, 368-369.

(sebagai aspek lahiriah yang berhubungan dengan realitas manusia dan alam yang sifatnya itu sempirik) dengan aspek esoteris (sebagai aspek bathin) yang menjadi karakteristik tersendiri untuk tasawuf dalam perspektif Ibnu ‘Arabī. Berangkat dari definisi tasawuf dalam perspektif Ibnu ‘Arabī yang pada pokoknya ialah adanya penekanan akan perpaduan antara aspek eksoteris dan aspek esoterik maka itu berikutnya menjadi satu ajaran yang disebut sebagai ajaran Tasawuf-Falsafi Ibnu ‘Arabī dengan pokok pikirannya mengenai *wahdah al-wujūd*.¹⁸

C. Eksistensi Tuhan dalam Perspektif Tasawuf-Falsafi Ibnu ‘Arabī

1. Memahami Penggunaan Istilah Eksistensi

Istilah eksistensi (*existence*) sesuai dengan apa yang tertuang dalam buku “*The Oxford Dictionary of Philosophy*” oleh Simon Blackburn, mengandung makna yang mengacu untuk pertanyaan mengapa terdapat sesuatu dan bukannya ketiadaan?¹⁹ Pertanyaan tersebut merujuk kepada sesuatu yang memiliki sebuah sejarah panjang yang berusaha menjelaskan keberadaan sesuatu itu yang terus berlanjut dengan merujuk ke landasan-landasan yang dibutuhkan, adapun sesuatu itu adalah Tuhan. Tuhan dipandang menjadi sesuatu yang *riil* sehingga tidak ada yang tidak *riil* yang berada di wilayah Tuhan yang Mengada (*being*).²⁰ Persoalan akan keberadaan Tuhan menjadi pokok kajian dalam penelitian ini, penggunaan istilah “eksistensi” itu mengacu pada pertanyaan, apakah Tuhan itu ada? Dan jika Tuhan itu ada lantas bagaimana membuktikan bahwa Tuhan itu ada? Lalu dimanakah Tuhan itu sekarang? Problem-problem itulah yang harus mendapati jawaban pada penelitian ini, dan oleh sebab penelitian yang membahas tentang eksistensi tuhan ini berpacu pada perspektif Ibnu ‘Arabī, maka kemudian pertanyaan-pertanyaan tersebut harus dijawab berdasarkan pada perspektif Ibnu ‘Arabī.

2. Apakah Tuhan Itu Ada?

Ibnu ‘Arabī berpendapat bahwa Tuhan bukanlah sesuatu atau entitas yang dapat kita katakan ada atau tidak ada, tetapi Dia adalah keberadaan itu sendiri, wujud murni. Tuhan disebut Ibnu ‘Arabī tidak ada perbedaan apa pun dalam esensi-Nya. Jadi, ketika kita mengatakan bahwa Tuhan itu satu, kita tidak dapat memahami bahwa Tuhan adalah satu hal. Tuhan bagi Ibnu ‘Arabī bukanlah suatu entitas atau suatu yang bisa untuk kita definisikan atau ketahui dengan keterbatasan spesifik. Tuhan tidak memiliki “apa”, itulah mengapa sebabnya esensi Ilahi itu sendiri tidak bisa untuk didefinisikan atau untuk diketahui. Pada akhirnya harus dikatakan bahwa bertanya “apakah Tuhan ada atau tidak?” Jika pertanyaan tersebut diajukan dalam perspektif Ibnu ‘Arabī berarti kita sudah salah memahami esensi-Nya. Pertanyaan yang melalui kita mencoba memahami Tuhan ini sebenarnya menjadikan kita menghalangi pemahaman kita sendiri, itu sebab kita tidaklah bisa menanyakan pertanyaan tersebut jika tidak mengandaikan bahwa Tuhan itu terbatas. Bahkan pertanyaan tersebut sudah mengandaikan kebendaan, dan keterbatasan. Sementara Tuhan itu bukanlah benda atau entitas yang ada atau tidak ada. pertanyaan itu mengandaikan sebuah definisi, jawaban atas pertanyaan sebelumnya tentang apa Tuhan, yang mendasarinya kita dapat bertanya apakah itu ada atau tidak.²¹ Yang jelasnya adalah bahwa Bagi Ibnu ‘Arabī jelas bahwa Tuhan itu sungguh ada, dan dia adalah keberadaan itu sendiri, Tuhan dipandang sebagai Wujud Mutlak dan Tuhan bukanlah akibat dari sesuatu dan Tuhan bukanlah sebagai sebab bagi sesuatu sehingga dia ada dengan sendirinya dan juga bahwa Tuhan ialah Maha Pencipta seluruh sebab, Maha Maujud lewat Zat-Nya dan dari Zat-Nya. Segala hal yang melingkupi “ilmu tentang Allah” harus dimengerti

¹⁸ Hamzah Harun Al-Rasyid, 15-16.

¹⁹ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary*, 301.

²⁰ Simon Blackburn, *The Oxford Dictionary*, 93-94.

²¹ Maysara Kamal, “Ibn Arabi: Between Existence and Non-Existence”. The Collector. 12 Juli 2022.

<https://www.thecollector.com/ibn-arabi-existence-vs-non-existence/>. Diakses pada 14 Januari 2024.

sebagai ilmu akan Wujud maupun Keberadaan-Nya semata, sedangkan Wujud-Nya itu tidak lain ialah Zat-Nya.²²

Ibnu ‘Arabī sering menyebut Tuhan dalam karyanya *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah* dengan sebutan *Al-Haqq* yang mana sebutan tersebut menunjuk kepada Allah Swt. Yang Maha Nyata dan Yang Maha Benar. Namun di lain sisi Ibnu ‘Arabī menggunakan sebutan *Haqq* (tanpa *Al-*) yang menunjuk kepada segala sesuatu bentuk manifestasi daripada *Al-Haqq*.²³ Tuhan merupakan (*Al-Awwal*) Yang Maha Awal sehingga ia tidak diawali oleh sesuatu apa pun sebagai permulaan daripada-Nya (*awwaliyyah*) dan Tuhan tidak pula ada sesuatu yang memiliki permulaan yang ada bersamaan dengan adanya Tuhan baik yang ada keterikatan dengan-Nya atau pun sesuatu yang ada yang terlepas daripada-Nya. Tuhan dalam keawalan-Nya merupakan Yang Maha Satu dan juga sebagai Yang Satu-satunya (*Al-Wāhid*). Tiada yang dapat menjadi wajib wujud secara sendirinya kecuali hanya *Al-Haqq* yang berkemampuan untuk hal seperti itu.

Al-Haqq merupakan Tuhan Yang Maha Kaya (*Al-Ganī*) dengan Zat-Nya secara mutlak terhadap alam semesta dan juga tidaklah *Al-Haqq* membutuhkannya.²⁴ Dengan demikian wujud daripada alam semesta sudah tentulah ia berasal dari Allah dan tidak bisa tidak, baik itu dari Diri-Nya Sendiri atau dari sebuah perkara tambahan di luar Diri-Nya. Bilamana perkara tersebut adalah Diri-Nya Sendiri, maka ia tidak dapat untuk disebut sebagai perkara tambahan. Hanya saja kemudian bilamana perkara tersebut merupakan tambahan bagi Diri-Nya maka Dia pasti akan mempunyai ketersusunan (*murakkab*) dalam Diri-Nya, dan perkara tambahan tersebut pastilah mempunyai sebuah permulaan, akan tetapi telah disebutkan di atas bahwa tidak ada sesuatu apa pun itu yang memiliki kepermulaan bersamaan dengan Tuhan maupun sebelum Diri-Nya. Dilain sisi bilamana perkara tambahan tersebut tidak Tuhan, maka perkara itu berkemungkinan merupakan sebuah eksistensi atau non-eksistensi. Mustahil bilamana perkara tersebut merupakan non-eksistensi sebab sesuatu yang bukanlah mempunyai eksistensi tidak dimungkinkan dapat untuk memberikan eksistensi kepada sesuatu yang sifatnya itu adalah non-eksistensi, yakni alam semesta. Di antara keduanya tidak akan terdapat yang lebih dahulu dari yang lain dalam pemberian eksistensi, itu terjadi sebab keduanya tidak mempunyai eksistensi. Selain itu, sesuatu yang tidak mempunyai eksistensi tidak dimungkinkan dapat untuk memberikan efek karena ia sebatas non-eksistensi. Akan tetapi perkara tambahan itu bisa dibilang mustahil mempunyai eksistensi, sebab bilamana demikian ia bisa dimungkinkan mengada secara sendirinya atau mengada lewat sesuatu yang lain. Disini kita tentu paham bahwa mustahil ia ada dengan sendirinya karena memang ada dalil yang kuat akan kemustahilan adanya dua wajib wujud dengan sendirinya. Maka kemudian yang ada hanyalah perkara tambahan tersebut “ada melalui sesuatu yang lain” dan “ada melalui sesuatu yang lain” tiada lain merupakan makna dari posibilitas alam semesta. Jika memang demikian maka Ibnu ‘Arabī menyimpulkan bahwa perkara tambahan itu merupakan alam semesta atau bagian dari alam semesta. Jika pun kemudian dikatakan bahwa wujud alam semesta itu keberasalannya datang dari Allah Swt. sebab keterkaitan tertentu yang bila tanpa keterkaitan tersebut alam tidak akan ada, keterkaitan tersebut bagi Ibnu ‘Arabī bisa bernama Kehendak (*irādah*), Keinginan (*masyī’ah*), Ilmu, atau apa pun itu yang memang diperlukan untuk dapat mewujudkan benda mungkin, maka dengan tidak diragukan lagi bahwa Allah Swt. bagi Ibnu ‘Arabī tidak dapat untuk melakukan apa pun terkecuali jika lewat keterkaitan tersebut. Hanyasaja kemudian pandangan seperti ini dinilai tiada lain adalah definisi dari kefakiran dan

²² Muḥyiddīn Ibnu ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Vol. 2, 198.

²³ Muḥyiddīn Ibnu ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Vol. 1, xxxvi.

²⁴ Muḥyiddīn Ibnu ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Vol. 4, 313.

kebutuhan, dan hal yang demikian itu tentu hal yang mustahil melekat bagi Allah sebab Allah memiliki kekayaan dan ketidakbutuhan secara mutlak.²⁵

Jika kemudian ada sebuah pandangan yang menyebut bahwa yang dimaksud dengan “keterkaitan” merupakan identik dengan Zat Allah, maka kemudian Ibnu ‘Arabī mengeluarkan perspektifnya bahwa sesuatu tidak mungkin membutuhkan kepada dirinya sendiri, sebab ia sudah tidak lagi membutuhkan apa yang sudah ada dalam dirinya. Karena jika demikian, dalam diri satu benda yang sama akan terdapat kebutuhan pada apa yang tidak ia butuhkan, dan hal itu adalah mustahil. Sebagaimana yang telah dijelaskan di atas, bahwa kita telah menegaskan akan adanya “perkara tambahan”. Hal itu jelas mengarahkan pada sebuah kesimpulan dimana wujud alam semesta dari segi sifatnya yang “ada melalui sesuatu yang lain” terikat dengan Yang Wajib Wujud dengan Sendiri-Nya, dan bahwasannya entitas “benda mungkin” merupakan lokus bagi efek pemberian eksistensi dari Yang Wajib Wujud dengan Sendiri-Nya.

Adapun yang namanya Keinginan, Kehendak, Ilmu dan Kekuasaan Allah adalah Zat-Nya. Maha Tinggi Allah untuk menjadi banyak dalam Zat-Nya dengan Ketinggian Yang Maha Besar. Namun Allah mempunyai Ketunggalan (*waḥdah*) yang mutlak, dan Allah merupakan Yang Maha Satu (*Al-Wāḥid*) Maha Esa (*Al-Aḥad*), Allah Maha Menjadi Tumpuan (*Aṣ-Ṣamad*). Allah tidak beranak yang daripada itu menjadikan-Nya sebagai preseden, dan Allah tidak diperanakkan yang kemudian membuat-Nya menjadi hasil dan Allah tidak ada yang setara dengan-Nya, yang daripada itu alam semesta menjadi hasil daripada dua premis: Allah dan yang setara dengan-Nya, tapi premis untuk yang setara dengan-Nya adalah hal yang mustahil karena Maha Tinggi Allah dari semua itu.

Demikianlah bagaimana perspektif Ibnu ‘Arabī menjelaskan tentang Allah Swt. dan keterkaitan akan Sifat Diri-Nya. Dengan mengutip pada Surah *Al-Ikhāṣ* untuk melepaskan Allah terkait dengan hal-hal yang bernada persekutuan dengan pihak lain. Allah Swt. menjadi Maha Tinggi dalam atribut dan Sifat-sifat nan suci tersebut. Perkara yang dinegasikan dan diafirmasikan dalam surah tersebut adalah perkataan sebagian manusia tentang Allah Swt.

3. Pembuktian Eksistensi Tuhan Perspektif Ibnu ‘Arabī

Pembuktian akan eksistensi Tuhan dalam perspektif Ibnu ‘Arabī berpacu pada konsep beliau yang disebut *waḥdah al-wujūd*. Paham *waḥdah al-wujūd* dalam tasawuf filsafat Ibnu ‘Arabī bukanlah merupakan suatu ajaran yang muncul seketika akan tetapi ada kaitannya dengan ajaran-ajaran sebelumnya, utamanya ajaran filsafat Platonius dengan teorinya yang dikenal dengan ‘Yang Esa’, yang akhirnya sampai kepada kesimpulan bahwa semua wujud, termasuk didalamnya wujud pertama (Tuhan) merupakan mata-rantai yang kuat dan erat, yang terkenal dengan istilah “kesatuan wujud“ (*waḥdah al-wujūd*).

Melalui teori *waḥdah al-wujūd*, Ibnu ‘Arabī menyajikan kepada kita reformasi lengkap dari persepsi biasa kita tentang realitas, pengetahuan, ontologi, dan banyak lagi. Inti dari pandangan dunia Ibnu ‘Arabī terletak pada teori yang disebutkan itu, yang terdiri dari jawaban yang sangat mendalam atas pertanyaan-pertanyaan dalam penelitian ini yakni tentang problem Eksistensi Tuhan. *waḥdah al-wujūd* dimengerti sebagai kesatuan wujud dimana segala wujud yang ada bermuara kepada yang satu yaitu Tuhan, sederhananya dengan demikian segala yang ada dapat dipahami sebagai manifestasi dari Tuhan sebagai bukti akan adanya Tuhan. Hal ini sebagaimana yang telah dikatakan oleh Ibnu ‘Arabī:

وَلَيْسَ يُنَالُ الْعَيْنُ فِي غَيْرِ مَظْهَرٍ * وَلَوْ هَلَكَ الْإِنْسَانُ مِنْ شِدَّةِ الْجُرْصِ

“Hakikat Allah tidak akan bisa diterima selain oleh lokus manifestasinya. Kendati manusia harus binasa dari ketamakan luar biasa”

²⁵ Muḥyiddīn Ibnu ‘Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Vol. 4, 313.

Kata *'ayn* dalam petikan di atas mengarah pada “hakikat”, yakni hakikat Allah, dan itu sesungguhnya tidaklah dapat untuk diketahui dan diterima oleh manusia kecuali hanya oleh sebuah lokus manifestasi yang Allah ciptakan, lalu kemudian Allah ber-*tajalli* di dalamnya.²⁶ Ketika kita mengatakan Tuhan adalah satu dalam 'Keberadaannya', kita segera mengasumsikan entifikasi, yang berarti bahwa kita mengasumsikan sesuatu. Inilah arti dari kesatuan keberadaan (*waḥdah al-wujūd*) dan makna dari pernyataan 'Tuhan adalah satu'. Itu juga mengapa Tuhan, dipahami sebagai keberadaan itu sendiri, dianggap sebagai dasar tertinggi dari realitas, karena Tuhan adalah sumber ontologis dari realitas apa pun yang kita bayangkan.

Ada kesepakatan luas di antara para spesialis Ibn 'Arabī bahwa ia tidak menggunakan istilah *waḥdah al-wujūd* dalam tulisan-tulisannya sendiri, dan karenanya tidak menggunakan ungkapan ini dalam doktrin filsafat Sufi-nya. Orang pertama yang menggunakannya, beberapa dekade setelah wafatnya Ibn 'Arabī pada akhir abad ke-7 dan awal abad ke-8 kalender Hijriah, adalah Ibn Taymiyya (w.728/1328), yang menggunakan istilah tersebut secara negatif, sebagai kritik dan kutukan, Ibn Taimiyyah memahaminya sebagai sebuah doktrin yang menyatukan Tuhan dan dunia. Demikian pula jika *waḥdah al-wujūd* dilihat dari perkembangan tasawuf Islam, telah muncul sejak dari al-Harits al-Muhasibi yang lahir pada tahun 242 H (850 M), dalam teorinya mengenai 'cinta' (*al-Hubb*). Dimana beliau mengatakan bahwa “cinta seseorang makhluk kepada *Khaliq* (Tuhan) belum sempurna sebelum mencapai maksudnya; ialah bersatunya antara yang mencintai (manusia) dengan Yang Dicintai (Tuhan), kemudian oleh Ibnu 'Arabī, hal tersebut dipertegas dan diperluas artinya dalam satu bentuk persatuan dalam teorinya *waḥdah al-wujūd* yang lebih sempurna.²⁷ Sehingga walaupun Ibnu 'Arabī bukan pencetus pertama paham *waḥdah al-wujūd*, namun dengannya paham ini sampai kepuncaknya, dan bahkan dialah tokoh aliran *waḥdah al-wujūd* dalam Islam yang telah meletakkan dasar dan pembina hakiki dari konsepsi ajaran ini sebagai aliran dan ajaran yang sempurna yang tidak ditemui selainnya, karena dengan kemampuannya yang luar biasa sebagai Filosof penyair, dan sufi yang mendalam, dapat menjelaskan ajaran *waḥdah al-wujūd* secara sistimatis, melampaui sufi-sufi sebelumnya dan yang sezaman dengannya.

Poros dari Kesatuan Wujud, yaitu “Dia” atau *huwa*, sementara itu, gagasan yang diajukan oleh Ibnu 'Arabī adalah *huwa la huwa* atau “Dia/bukan Dia”. Baik dalam karyanya *Fuṣuṣ Al-Ḥikam* maupun *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*, Ibnu 'Arabī membahas istilah *waḥdah* (kesatuan) dan *wujūd* (wujud) sebagai gagasan yang terpisah namun saling terkait erat. Hal ini juga mengarah pada ungkapan “Dia/bukan Dia” yang diungkapkan sebagai “Imanen/Tidak Imanen”.

Kalau dipikir-pikir lagi, banyaknya kesatuan berjalan beriringan. Segala sesuatu adalah satu dalam hal wujud, namun, banyak dalam hal imanensi; lebih baik diungkapkan sebagai perbedaan antara pluralitas dan kuintitas. Segala sesuatu beragam ketika Anda melihatnya berdasarkan apa adanya, sementara "substansi dasar" adalah satu. Manusia juga tidak ada dalam wujudnya tetapi ada dalam apa adanya. Tidak ada sesuatu pun dalam wujud kecuali Allah. Meskipun Entitas itu banyak, ia adalah satu dalam wujud. Ibnu 'Arabī melangkah lebih jauh dan menegaskan bahwa apa yang tampak di alam semesta adalah manifestasi dan refleksi, tidak pernah *mawjud* (ada), bahkan tidak secara turunan. Tuhan terus-menerus dan akan terus menerus memmanifestasikan Diri-Nya dan alam semesta terus-menerus dan akan terus menerus diperbarui. Manifestasi-manifestasi ini silih berganti dan alam semesta terus-menerus dan akan terus menerus maju mundur antara keberadaan dan ketiadaan karena manifestasi-manifestasi yang berurutan ini. Manifestasi-manifestasi ini silih berganti begitu cepat sehingga tidak ada interval atau celah yang terlihat dalam hierarki makhluk yang berkesinambungan.

²⁶ Muḥyiddīn Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyah*, Vol. 3, 32.

²⁷ H.M. Asywadie Sjukri, *Ilmu Tasawuf* (Surabaya: Bina Ilmu, 1982), 65.

Waḥdah al-wujūd dalam ajaran tasawuf filsafat Ibn ‘Arabī merupakan ajaran yang menekankan *zauq sufi* dan latihan-latihan individual yang kemudian dikembangkan dengan renungan filsafati dalam melihat hubungan antara manusia, alam dan Tuhan dalam satu kesatuan wujud yang *transcendent*. Abdul Hadi mengemukakan bahwa *waḥdah al-wujūd* jika diartikan secara harfiah berarti faham kesatuan wujud atau kesatuan *transcendent* wujud. Bila kaum Pantheis berpendapat bahwa segala sesuatu itu Tuhan, maka kaum *waḥdah al-wujūd* berpendapat bahwa segala yang ada ini bersumber dari yang satu dan diliputi oleh yang satu, dan satu itu adalah Tuhan. Dengan demikian konsepsi *waḥdah al-wujūd* dalam ajaran filsafat tasawuf Ibnu ‘Arabī merupakan suatu ajaran *tauḥid tanzih*, dimana tidak ada zat kecuali hanya zat Tuhan yang berkuasa dalam segala-galanya. Selain Dia, maka tidak ada, semua makhluk hanyalah merupakan gambaran (*mir’ah*) dari kekuasaan-Nya, Pencipta yang amat hebat yaitu Allah Yang Maha Agung.

Realitas dalam pandangan *waḥdah al-wujūd* tidaklah ada kecuali penampakan ‘yang haq’ lewat asma dan sifat-Nya, hanya dengannya pulalah kita dapat mengenal akan adanya, serta dengannya pulalah ia melihat diri-Nya. Sebab realitas alam, manusia, merupakan cermin bagi diri-Nya, dikala ia ingin melihat diri-Nya. Ia melihat kepada alam, sebab pada alam ada sifat-sifat ke-Tuhan-an. Yang ada dalam alam kelihatannya banyak, akan tetap pada hakikatnya yang ada hanyalah satu, seperti halnya orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya, didalam tiap cermin ia melihat dirinya, sehingga dengannya pula ia kelihatan banyak, namun sebenarnya dirinya hanyalah satu.²⁸ Dengan demikian apa yang kelihatan banyak dari yang satu tiada lain kecuali merupakan gambaran atau bayangan yang bersifat *khayali*.

Penekanan Ibn ‘Arabī terhadap ajaran *waḥdah al-wujūd*, diarahkan kepada Transendensi Tuhan atau *Tanzih Tauhid*, seperti yang telah diutarakan, merupakan suatu upaya dari Ibn ‘Arabī untuk mentanzihkan Tuhan dari segala yang tidak pantas bagi-Nya. Transendensi Tuhan mengatasi kategori-kategori dari pengertian akal termasuk di dalamnya substansi. Tuhan mengatasi kualitas apapun, sebab Dia adalah Dia. Dia menampakkan diri-Nya lewat asma’ dan sifat-Nya bukan dengan esensi-Nya, ini juga berarti bahwa eksistensi aktual sebagai yang diciptakan berbeda dengan pencipta-Nya.

Dengan demikian, jelaslah bahwa apa yang dimaksudkan Ibn ‘Arabī dalam ajaran tasawuf filosofisnya *waḥdah al-wujūd* (kesatuan wujud) tidaklah terbatas pada pengertian ”kesatuan keberadaan” yang bersifat fisik dan memberi kesan bahwa Tuhan adalah makhluk, dan sebaliknya makhluk adalah Tuhan, sebagaimana dalam paham Pantheisme, akan tetapi mempunyai arti yang lebih dari itu, ia juga berarti kesatuan eksistensialisasi dan persepsi tindakan itu; sehingga istilah wujud terkadang menjadi sinonim dengan *ṣuhūd*, ‘perenungan’, ‘penyaksian’, yang penekanannya terhadap transendensi Tuhan atau tanzih Tuhan. Sebab ciptaan-ciptaan dalam eksistensi mereka yang aktual tidak identik dengan Tuhan, melainkan hanya merupakan pantulan-pantulan dari sifat dan asma Tuhan.

Doktrin *waḥdah al-wujūd* Ibn ‘Arabī. menegaskan bahwa Tuhan merupakan satu-satunya yang sungguh nyata bereksistensi, Tuhan merupakan realitas dalam segala bentuk. Bagi Ibn ‘Arabī tidaklah ada yang sungguh bereksistensi kecuali hanya Tuhan, sedangkan yang ada selain-Nya dimengerti sebagai manifestasi dari Tuhan, hal ini bisa dimengerti seperti keberadaan bayang-bayang yang ada diakibatkan keberadaan suatu benda, namun keberadaan Yang Satu tidak menjadikan harus adanya bayang-bayangnya,²⁹ dengan kata lain bahwa keleluasan yang ada bagi Ibn ‘Arabī adalah lokus dari Allah Swt.³⁰ Dengan demikian maka

²⁸ Harun Nasution, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978, h. 93.

²⁹ Aboebakar Atjeh, *Ibnu ‘Arabī*, 34.

³⁰ Nurhayati Abd Rasyid, “The Concept Of Al-Wihdatul Wujud Ibnu ‘Arabī (A Sufistic Philosophical Study)”. *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*. 17, no. 1, 2020, 80.

dapat dipahami bahwa perspektif Ibn ‘Arabī menunjukkan bahwa Tuhan itu adalah imanen dan transenden. Dimana Tuhan dipandang secara imanen merupakan hal yang mirip dan satu dengan alam, ini bukan untuk menunjukkan bahwa alam itu adalah Tuhan, tapi disinilah letak transenden pada konsep Ibnu ‘Arabī dimana keduanya bukanlah hal yang setara sebab Tuhan tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya, Juga sisi transendensi menunjukkan bahwa alam berasal dan merupakan bagian dari Tuhan.

Jelas bahwa konsep *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Arabī bukanlah sebagaimana yang ada pada panteisme. Dimana “*pan*” (seluruh) mengacu pada keseluruhannya adalah Tuhan, dan Tuhan adalah semua yang ada dalam keseluruhan. Yang berarti panteisme mengarah pada pandangan bahwa Tuhan ialah kosmos dan kosmos adalah Tuhan.³¹ Ini menunjukkan sisi imanen dari panteisme, dan memang secara imanen konsep Ibn ‘Arabī agaknya serupa. Akan tetapi, sebagaimana yang telah penulis sebutkan sebelumnya bahwa terdapat sisi transenden dalam konsep *wahdah al-wujūd* Ibn ‘Arabī yakni dengan menunjukkan bahwa alam tidak setara dengan Tuhan, dan alam itu berasal dan bagian daripada Tuhan. Inilah maksud daripada penggunaan istilah “manifestasi” bahwa alam hanyalah manifestasi dari Tuhan, alam hanyalah bayang-bayang dari Tuhan. Transendensi Tuhan mengatasi alam fenomenal ini sebagai aktualisasi dari *asma*’ dan sifat-Nya. Oleh karenanya Syeikh Ibnu ‘Arabī ra. menegaskan:³²

Tuhan dalam zat-Nya menurut Ibnu ‘Arabī tidak dapat diperbandingkan dengan apapun dari segala ciptaan-Nya, sebab Ia merupakan Zat Yang Maha Tinggi dan Maha Suci dari segala macam kesamaan. Maha Esa dari segala macam persekutuan, demikian pula ke Maha Esa-an-Nya meliputi segala sisi yang saling berlawanan dan searah, di dalam-Nya bersatu segala bentuk berlawanan dan segala bentuk yang saling bertentangan. Ia meliputi segala bentuk yang ada, baik lahir maupun bathin, yang awal dan akhir. Segala sesuatu bersumber dari-Nya, dengan-Nya segala sesuatu berada dan kepada-Nya segala sesuatu akan berakhir dan kembali.

4. Letak Keberadaan Tuhan Perspektif Ibnu ‘Arabī

Dalam perspektif Ibnu ‘Arabī bahwa Allah Swt. berada di ‘*Arsy*, dan ‘*Arsy* memikul Allah dan Allah memikul ‘*Arsy*, ini sesuai dengan ungkapan beliau:

الْعَرْشُ - وَاللَّهِ ! - بِالرَّحْمَنِ مَحْمُولٌ وَحَامِلُهُ - وَهَذَا الْقَوْلُ مَعْقُولٌ

“‘*Arsy* – demi Allah! – ia dipikul oleh *Ar-Rahmān* namun ia juga memikul-Nya. Dan ini adalah ungkapan yang bisa dipahami akal”.

Kemudian sesuai pula dengan apa yang telah tertuang pada bunyi ayat di bawah ini :

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

“Yang Maha Pengasih, bersemayam di atas ‘*Arsy*” (*Qs. Tāha* [20]: 5)

Kata ‘*Arsy* dalam bahasa Arab dipakai dan diartikan sebagai kerajaan (*mulk*). Selain itu kata ‘*Arsy* juga dipakai dan diartikan sebagai singgasana (*sarīr*). Apabila ‘*Arsy* diartikan sebagai kerajaan maka para pemikulnya adalah mereka yang menjaga agar kerajaan tersebut tetap berdiri. Jika diartikan dengan singgasana maka para pemikulnya adalah tiang-tiang yang di atasnya singgasana tersebut berdiri atau orang yang memikulnya di atas pundak-pundak mereka. Para pemikul ‘*Arsy* memiliki jumlah, jumlah mereka di dunia ini ada empat, sedangkan nanti di hari kiamat ada delapan.

Ibnu ‘Arabī menjelaskan kepada kita akan rahasia penisbahan “persemayaman” (*istiwa*) kepada ‘*Arsy* dan penisbahan “letak ke-dimana-an Allah” (*ayniyyah*) kepada “awan” (*Al-‘Amma*), bahwa Allah Swt. sudah berada di awan ketika ‘*Arsy* yang membuat-Nya disifati

³¹ Hasnah Nasution, *Filsafat Agama*, 88.

³² Hamzah Harun Al-Rasyid, *Pandangan Sufistik Ibnu ‘Arabī*, 55.

dengan persemayaman di atasnya itu belum ada. Kemudian Allah ciptakan 'Arsy lalu Ia bersemayam di atasnya dengan nama *Ar-Rahmān*. 'Ary berbeda dengan awan yang dimaksudkan, awan yang dimaksudkan sama seperti perbedaan yang ada antara awan yang biasa diketahui orang yang terdapat udara di atas dan bawahnya yakni gumpalan awan lembut yang di bawa oleh angin yang berhembus di bawah dan di atasnya dengan awan gaib yang tidak ada angin dan baik di atas maupun di bawahnya, yakni awan yang tidak di bawa oleh apa pun (*gayr mahmūl*).³³ Dalam sebuah firman-Nya Allah Swt. telah berfirman: "*Tiada yang mereka nantikan melainkan datangnya Allah di hari kiamat dalam naungan awan*" (*Qs. Al-Baqarah* [2]: 210)

Disamping itu, telah diberitakan pula kepada kita tentang turunnya Allah ke langit dunia. Apakah Allah turun dari 'Arsy atau dari awan? Kerena berita tentang awan disampaikan ketika ada seorang bertanya tentang nama *Ar-Rabb*. Seseorang bertanya kepada Rasulullah Saw., "Dimanakah Rabb kita (*Rabbunā*) sebelum Dia menciptakan apa yang Dia ciptakan?" Rasulullah Saw. menjawab: "*Dia berada di awan yang tidak ada angin di atasnya dan tidak ada angin pula di bawahnya*".

Berdasarkan pada hadis tersebut Ibnu 'Arabī menjelaskan bahwa turunnya Allah menuju langit dunia adalah dari awan, sama halnya seperti bersemayamnya Dia di atas 'Arsy juga dari awan. Dengan demikian keterkaitan Allah Swt. dengan langit dunia sama seperti keterkaitannya dengan 'Arsy, tidak ada bedanya. Dia tidak meninggalkan 'Arsy ketika turun ke langit dunia, dan Dia juga tidak meninggalkan Awan ketika turun ke 'Arsy atau ke langit dunia.

Tatkala Nabi Muhammad Saw. mengabarkan bahwa Allah Swt. berfirman manakala Dia turun ke langit dunia: "*Apakah ada yang bertobat agar kuterima tobatnya? Apakah ada yang beristigfar agar kuampuni dosanya? Apakah ada yang meminta agar Kuberi permintaannya? Apakah ada yang berdoa agar Kukabulkan doanya?*" Maka semua yang akan diberikan Allah itu berasal dari segi rahmat dan kelembutan Allah. Dan itulah hakikat dari Nama *Ar-Rahmān* yang bersemayam di atas 'Arsy. Sifat tersebut turun bersamaan Nama *Ar-Rabb* ke langit dunia.

KESIMPULAN

Berdasarkan pada hasil dan pembahasan mengenai problem eksistensi Tuhan perspektif Ibnu 'Arabī, maka kesimpulannya ialah bahwa tasawuf-falsafi merupakan tasawuf yang memadukan visi mistik dan visi rasional. Tasawuf menggunakan kemampuan hati untuk menyibak segala sesuatu yang tidak bisa diungkapkan oleh rasio manusia, sedangkan penggunaan filsafat dalam istilah tasawuf dimaksudkan untuk mengungkapkan persoalan-persoalan yang ada secara rasional. Tasawuf Ibnu 'Arabī mengupayakan pengintegrasian antara aspek eksoteris (sebagai aspek lahiriah yang berhubungan dengan realitas manusia dan alam yang sifatnya itu empirik) dengan aspek esoteris (sebagai aspek batin) yang menjadi karakteristik tersendiri untuk tasawuf dalam perspektif Ibnu 'Arabī. Berangkat dari definisi yang pada pokoknya ialah adanya penekanan akan perpaduan antara aspek eksoteris dan aspek esoterik maka itu menjadi ajaran Tasawuf-Falsafi Ibnu 'Arabī dengan pokok pikirannya mengenai *wahdah al-wujūd*. Pemikiran eksistensi Tuhan dalam perspektif Ibnu 'Arabī tertuang dalam konsep *wahdah al-wujūd* (kesatuan wujud). Poros dari konsep ini terdapat pada pernyataan beliau dimana "hakikat Allah tidak akan bisa diterima selain oleh locus manifestasinya. Kendati manusia harus binasa dari ketamakan luar biasa". Konsep ini bisa dilihat dari sisi imanen dan transenden. Sisi imanen menegaskan bahwa Tuhan sungguh ada dan keberadaan-Nya bersemayam 'Arsy (singgasana/kerajaan) dan bukti dari keberadaan-Nya adalah adanya alam semesta, dan Tuhan adalah satu-satunya yang sungguh nyata bereksistensi,

³³ Muḥyiddīn Ibnu 'Arabī, *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*, Vol. 3, 321-324.

Tuhan adalah realitas dalam segala bentuk. Tidaklah ada yang sungguh bereksistensi kecuali hanya Tuhan, sedangkan yang ada selain-Nya sebatas manifestasi dari Tuhan. Dengan kata lain bahwa keleluasan yang ada bagi Ibnu 'Arabī adalah lokus dari Allah Swt. Sisi transenden menunjukkan bahwa alam tidak setara dengan Tuhan dimana alam bergantung pada tuhan sedangkan tuhan tidak bergantung pada apa pun, bahwa alam hanyalah manifestasi dari Tuhan, alam hanyalah bayang-bayang dari Tuhan. Transendensi Tuhan mengatasi alam fenomenal ini sebagai aktualisasi dari *asma* ' dan sifat-Nya.

DAFTAR PUSTAKA

- A. David Leeming, Kathryn Madden dan Stanton Marlan. *Encyclopedia of Psychology and Religion*. New York: Springer, 2009.
- Arifinsyah. *Ilmu Perbandingan Agama*. Medan: Perdana Publishing, 2018
- Asywadie, H.M. Sjukri. *Ilmu Tasawuf*. Surabaya: Bina Ilmu, 1982.
- Atjeh, Aboebakar. *Ibnu 'Arabī: Tokoh Tasawuf dan Filsafatnya*. Jakarta: Tintamas, 1965.
- Bagir, Haidar. *Buku Saku Tasawuf*. Bandung: Pt. Mizan Pustaka, 2005.
- Departemen Agama RI, *Al-Quran dan Terjemahannya*, (Jakarta: PT.Bumi Ratu, 1980), 454.
- Harun, Hamzah Al-Rasyid. *Pandangan Sufistik Ibn 'Arabī: Studi tentang Wahdatul wujud dan pantheisme*. Makassar: Alauddin University Press, 2021.
- Ibnu, Muḥyiddīn 'Arabī. *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*. terj. Harun Nur Rosyid. Vol. 1. Yogyakarta: Darul Futuhat, Cet. I 2016.
- _____. *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*. terj. Harun Nur Rosyid. Vol. II. Yogyakarta: Darul Futuhat, Cet. I, 2016.
- _____. *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*. terj. Harun Nur Rosyid. Vol. III. Yogyakarta: Darul Futuhat, Cet. I, 2016.
- _____. *Al-Futūḥāt Al-Makkīyyah*. terj. Harun Nur Rosyid. Vol. IV. Yogyakarta: Darul Futuhat, Cet. I, 2016.
- Maysara Kamal, "Ibn Arabi: Between Existence and Non-Existence". *The Collector*. 12 Juli 2022. <https://www.thecollector.com/ibn-arabi-existence-vs-non-existence/>. Diakses pada 14 Januari 2024.
- Nasution, Harun. *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1978.
- Nurhayati Abd Rasyid, "The Concept Of Al-Wihdatul Wujud Ibnu 'Arabī (A Sufistic Philosophical Study)". *Hunafa: Jurnal Studi Islamika*. 17, no. 1, 2020, 80.
- Santoso, Yudi. *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2013.
- Ahmad Tamimi, *Mencari Islam: Sebuah ikhtiar kokohkan paham dan kesadaran beragama* (Yogyakarta: CV. Budi Utama, 2021), 66.
- Siyoto, Sandu dan Muhammad Ali Sodik. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015.
- Suteja. *Tokoh tasawuf dan Ajarannya*. Cirebon: Nurjati Press, Cet. 2, 2015.
- Ushuluddin, Win Bernadien. *Pemikiran Ketuhanan & Implikasinya Terhadap Kehidupan Keagamaan di Era Modern*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2004.