

# Ibn ‘Arabī dan Teori *Al-Ilāh Al-Ma‘būd*

Oleh: Iskandar Arnel<sup>1</sup>

## Abstract

### *Ibn ‘Arabī and the Theory of Al-Ilāh Al-Ma‘būd*

‘The GOD is worshiped’ (*al - Ilah al-Ma ‘bud*) is a hotly topic discussed mainly by re-bearers and activists of Global Theology ideas, Transcendental Unity of God, and Religious Pluralism. Among Muslims, the most nutrition for this idea is taken from the perspective of Ibn ‘Arabi, a Sufi born in Andalusia controversial figure, so that the impression arises that eminent architect *Wahdah al-existent* concept is included in all the similarities between the advocates of the idea of God (One God Many Names) and religion. However, the involvement of Ibn ‘Arabi in these ideas need to be reviewed, as is done in this article through the discussion of three topics: 1) The view of Ibn ‘Arabi on two ways to understand the two properties inherent in God, namely the divinity (*Uluhiyyah*) and oneness (*aḥadiyyah*) God, 2) perception about the God of the two categories, namely ‘True God’ (*al-ilah al-Haqq*) and ‘God of the Faith’ (*al- ilah al-mu‘taqadāt*), and 3) Ibn attitude ‘Arabi himself about God that should be worshiped. This study found that Ibn ‘Arabi accept and follow the teachings of the Apostle and the Book (ie the *Qur ‘an*) of ‘True God’, and at the same time rejecting the validity of the ‘God of the Faith’ as a way of salvation because God is one is built on basic knowledge that is not based on the Apostles and the Book.

**Keywords:** *al-Ilah al-Ma ‘bud*, *Uluhiyyah*, *aḥadiyyah*, *al-Ilah al-Haqq* or *al-Ilah al-majhūl*, and *al-Ilah al-mu ‘taqadāt* or *al-Ilah al-maj ‘ul*.

## Pendahuluan

Salah satu agenda yang mengemuka dalam membangun *inter-religious studies* kontemporer adalah menggali perspektif umum tentang Tuhan yang diyakini di berbagai agama dunia. Tujuannya adalah memberikan perhatian yang lebih besar pada persamaan-persamaan yang ada di antara Tuhan-Tuhan tersebut, dan pada saat yang sama, memperkecil jurang perbedaan yang selama ini turut menjadi penyulut kedisharmonian dunia. Diyakini bahwa setitik keberhasilan dalam upaya ini akan membawa perubahan yang besar dalam komunikasi dan interaksi di antara para pemeluk semua agama (Syafa’atun, 2008).

Ibn ‘Arabī (560-638/1165-1240) termasuk di antara referensi utama agenda tersebut. Pandangan ketuhanannya yang berani dan berbeda dari mayoritas umat Islam memberinya kredit yang tersendiri dalam usaha ini. Sebutlah, misalnya, perspektifnya tentang ‘Tuhan yang Disembah’ (*al-ilāh al-ma‘būd*) yang oleh banyak pihak –seperti para pengusung ide teologi global, kesatuan Tuhan pada tingkat transenden, dan pluralisme agama– dipahami sebagai cara yang toleran dalam memaknai spirit *lā ilāh illā Allāh* dan

senjata yang ampuh dalam membungkam arogansi eksklusivisme dan inklusivisme.

Tidak bisa dinafikan bahwa Ibn ‘Arabī memang merupakan salah satu mutiara yang berkilau dalam khazanah intelektual Islam. Akan tetapi, Ibn ‘Arabī juga seorang tokoh dengan berbagai buah pikiran yang bisa dicap atau digiring untuk mendukung apa saja yang diinginkan oleh pembacanya. Dalam hal ini perhatian terhadap pandangannya tentang *al-ilāh al-ma‘būd* bisa dikategorikan sebagai pendekatan baru dalam memproyeksikan dirinya. Sebab, di sini ada penambahan sudut pandang, yaitu dari Ibn ‘Arabī yang dianggap ‘menyamakan’ wujud Tuhan dengan wujud makhluk sebagaimana yang selama ini dipersepsikan tentang konsep *wahdah al-wujūdnya* ke Ibn ‘Arabī yang menyamakan semua Tuhan dan agama yang dipercayai manusia.

Pertanyaannya, apakah Ibn ‘Arabī memang seperti itu? Jawaban atas pertanyaan inilah yang akan dibentangkan dalam tulisan ini. Agar fokus, pembahasan dititikberatkan pada tiga topik utama, yaitu Tuhan dan drama penciptaan, kategori *al-ilāh al-ma‘būd*, dan sikap Ibn ‘Arabī sendiri tentang kedua kategori itu. Dengan hidayah dan *‘ināyah* Allah

SWT diharapkan artikel pendek ini bisa memberikan pemahaman yang berimbang tentang Ibn 'Arabī sebagaimana Waliyullah yang digelar *Muhy al-Dīn* (Orang yang Menghidupkan Agama [Islam]) ini mempresentasikan dirinya.<sup>2</sup>

## Tuhan dan Drama Penciptaan dalam Pemikiran Ibn 'Arabī

Allah, baik sebagai Dzat yang disembah (*ilāh*) maupun pencipta (*rabb*), selalu menduduki tempat tertinggi sekaligus dominan dalam rangka bangunan pemikiran Ibn 'Arabī. Ini bisa dicermati tidak hanya dari banyaknya jumlah *lafz al-jalālāh* dalam setiap halaman karyanya, melainkan juga dari kentalnya kehadiran rasa kehambaan dan rasa bertuhan dalam setiap baris tulisannya. Gambaran ini menunjukkan betapa banyaknya butiran-butiran pemikiran Ibn 'Arabī yang bisa dihimpun dan diproyeksikan sebagai konsepsinya tentang Tuhan. Akan tetapi, untuk memudahkan dan menjaga sinkronitas pembahasan tentang topik kajian ini, maka konsepsi tersebut dibatasi pada persepsi Ibn 'Arabī tentang Allah di dalam dan di luar Diri-Nya. sebelumnya, mari dikaji perspektif Ibn 'Arabī tentang asal-usul nama Allah.

## Allah dalam Diri-Nya

Allah bagi Ibn Arabī adalah Dzat dengan dua kedudukan (*martabah*) mutlak yang disifatkan kepadaNya, yaitu *ulūhiyyah* dan *aḥadiyyah*. Secara gamblang bisa dikatakan bahwa *ulūhiyyah* adalah semua pensifatan yang hanya ditambahkan kepada Allah (*kull nisbah muḍāfah ilā Allāh*) (Su'ād, 1981: 85) sebagai sembah. Dengan konotasi ini Ibn 'Arabī membedakan *ulūhiyyah* dari *ilāhiyyah* dan *aliyyah*, di mana yang pertama (*ilāhiyyah*) adalah "setiap nama ketuhanan yang ditambahkan kepada manusia" (*kull ism ilāhī muḍāf ilā al-basyar*) dan yang kedua (*aliyyah*) "setiap nama ketuhanan yang ditambahkan kepada malaikat atau makhluk ruhaniah" (*kull ism ilāhī muḍāf ilā malak aw rūḥānī*) (al-Jurjānī, 1985: 395; Su'ād, 1981: 85), yang dengannya mereka (manusia, malaikat, dan makhluk ruhaniah lainnya) menyembah Allah.

Ada dua konteks yang disodorkan oleh Ibn 'Arabī dalam memahami kedudukan *ulūhiyyah* Allah ini. Pertama, *ulūhiyyah* adalah kedudukan (*martabah*) khusus dan suatu keniscayaan bagi Dzat-Nya yang tidak akan pernah dimiliki melainkan oleh Allah saja, yang sekaligus membedakan-Nya dari sekalian

makhluk yang diciptakan-Nya (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 3: 314 dan 322; Su'ād, 1981: 85). Kedua, *ulūhiyyah* dalam statusnya sebagai 'dinding pemisah' (*barzakh*) antara Dzat Mutlak dan makhluk, di mana sisi yang menghadap kepada Dzat menjelma menjadi Dzat dan yang menghadap makhluk menjelma menjadi makhluk (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 4: 208-9). Artinya, pada *ulūhiyyah* yang satu ini terdapat kekuatan untuk memanifestasikan diri dan melakukan perubahan serta pergantian (ibid.). Ini berarti *ulūhiyyah* sebagai *barzakh* adalah 'tempat pertemuan' (*meeting point*) antara Dzat dan makhluk. Konsekuensinya, di satu pihak semua ketentuan Dzat untuk makhluk tidak akan sampai kepada makhluk melainkan melalui *ulūhiyyah*, sedangkan di pihak lain semua pengetahuan makhluk tentang Dzat terbatas pada apa yang ditampilkan oleh *ulūhiyyah* dalam statusnya sebagai *barzakh*. Menarik untuk diperhatikan bahwa dalam kedua konteks pemahaman di atas *ulūhiyyah* bagi Ibn 'Arabī tidak lain dan tidak bukan adalah yang dikenal dengan sebutan *al-Asmā' al-Husnā* (Ibid.).

Perlu ditegaskan bahwa berperannya Nama-nama Allah yang Mulia di tengah-tengah sekalian makhluk bagi Ibn 'Arabī adalah keterlibatan dalam arti yang sebenarnya. Sebab, tanpa keterlibatannya makhluk tidak akan pernah ada dan tidak akan pernah berkesinambungan dari waktu ke waktu. Mengingat keterlibatan ini, maka bisa dipahami mengapa Islam benar-benar melarang seseorang dari perbuatan menghina atau berlaku zalim terhadap makhluk yang lain. Alasannya, setiap makhluk adalah manifestasi atau tampilan dari *ulūhiyyah*. Dalam aplikasi yang lebih jauh, kenyataan ini menggiring Ibn 'Arabī pada suatu prinsip di mana seseorang bahkan tidak boleh menghina Tuhan-Tuhan yang disembah oleh berbagai pemeluk agama lain. Sebab, sebagaimana yang disebutkannya dalam *Isyārāt al-Qur'ān*, karyanya yang masih dalam bentuk manuskrip, Tuhan-Tuhan tersebut juga merupakan manifestasi dari *Asmā'* (Ibn 'Arabī, *Isyārāt al-Qur'ān*, 56 dalam Su'ād, 1981: 86).

Perlu dicatat bahwa terputusnya pengetahuan makhluk tentang Dzat melainkan dari yang ditampilkan oleh *ulūhiyyah* sebagai *barzakh* mengokohkan prinsip bahwa dalam Diri-Nya Allah adalah Hakikat Sejati yang selamanya misterius dan tidak pernah bisa dikenal. Istilah yang digunakan Ibn 'Arabī untuk hakikat-Nya ini adalah *kanz*, yang secara leterlek diterjemahkan dengan harta karun, yaitu suatu istilah yang berasal dari ungkapan yang

diyakini dalam berbagai diskursus tasawuf sebagai *al-ḥadīṣ al-quḍṣī*, yaitu:

كُنْتُ كَنْزًا مَخْفِيًّا فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ فِيهِ عَرَفُونِي

Pada awalnya Aku adalah harta karun yang tersembunyi. Lalu Aku ingin dikenal dan, makanya, Aku menciptakan makhluk yang dengan-nya mereka mengenal-Ku.<sup>3</sup>

Sesuai dengan redaksi hadits *Quḍṣī* di atas, Ibn 'Arabī menterjemahkan makna kata *kanz* (harta karun) dengan kata *bāṭin*, yaitu lawan dari kata *zāhir*. Artinya, sebagai Dzat maka Allah akan selamanya tersembunyi (*kanz makhfī; bāṭin*) melainkan setelah Dia 'menampakkan' Diri-Nya (*zāhir*), atau akan selamanya tidak diketahui (*majhūl*) melainkan setelah Dia memaklumkan-Nya (*ma'lum; fa aḥbabtu an u'rafā*). Dengan cara apa penampakan dan pemakluman itu? Sebagaimana tertera dalam hadits di atas, keduanya dilakukan dengan menciptakan makhluk (*fa khalaqtu al-khalq*) yang karenanya mereka pun mengenal-Nya (*fa bihi 'arafūnī*).

Allah sebagai yang *bāṭin* dalam perspektif di atas bisa diterima mengingat sebelum di-*zāhir*-kan semua *Asmā'* pada hakikatnya berpadu dalam suatu kesatuan yang tidak terpisahkan dari Dzat. Oleh karena itu, maka Dzat sebagai hakikat Allah selamanya bebas dari semua hukum, ikatan dan tambahan (Ibn 'Arabī, *Bulghaḥ al-Ghawwās*, 98; Su'ād, 1981: 984). Keadaan ini bisa ditamsilkan dengan kuah gulai suatu masakan, di mana seseorang tidak tahu dan tidak bakal mengetahui, misalnya, mana yang garam, cabe, santan, damar, kunyit, dan bawang dalam kesatuan kuah tersebut. Semuanya bersatu dalam rasa dan baru akan diketahui identitasnya setelah ditunjukkan komposisinya.

Kekhususan martabat *ulūhiyyah* pada Allah diperkuat dengan martabat kedua yang disebut dengan *aḥadiyyah*, salah satu sifat ketuhanan yang disandarkan pada Nama *al-Aḥad* (yang Maha Esa). Bagi Ibn 'Arabī, *aḥadiyyah* merupakan keniscayaan bagi Allah yang disebabkan oleh keunikan-Nya (*infirādiyyah*) yang betul-betul tidak ada padanannya pada sesuatu yang lain selain dari Diri-Nya (Ibn 'Arabī, 2001: 3; *Fut.*, 2: 581) seperti yang dinyatakan dalam QS. *al-Syūrā* [42]:11 dan QS. *al-Iklhās* [112]:4. Sebagaimana *ulūhiyyah*, *aḥadiyyah* dalam pemikiran Ibn 'Arabī juga difaha-mi dalam dua konteks.

Pertama adalah *aḥadiyyah* dalam konteks Kemahaesaan Allah yang bersifat mutlak dan

eksklusif dalam arti yang sesungguhnya. Dalam terminologinya Ibn 'Arabī menyebut *aḥadiyyah* ini dalam berbagai ungkapan, seperti *al-aḥadiyyah al-dzātiyah* (Keesaan Dzat), *aḥadiyyah al-aḥad* (Keesaan yang Maha Esa) atau *aḥadiyyah al-wāḥid* (Keesaan yang Maha Tunggal), dan *aḥadiyyah al-'ayn* (Keesaan Hakikat). Sebagai sesuatu yang hanya ada pada Allah dalam arti yang sebenarnya, maka *aḥadiyyah* adalah statemen keindependenan mutlak dari sekalian yang lain. Dalam konteks ini Dia adalah Dzat yang selalu berkecukupan dan memenuhi Diri-Nya sendiri (*Self-Sufficient*). Dia tidak perlu dicintai karena sudah penuh dengan cinta, tidak perlu dimuliakan karena Dia adalah pemilik kemuliaan hakiki. Makanya, kata Ibn 'Arabī dalam *Bulghaḥ al-Ghawwās*, Allah dalam *aḥadiyyah*-Nya tidak bisa disebut sebagai sumber bagi keberadaan yang lain (*maṣdar li syay'*) serta tidak perlu disifati dan dinamai dengan sifat dan nama apapun juga (Ibn 'Arabī, *Bulghaḥ al-Ghawwās*, 100; Su'ād, 1981: 1167). Dalam *aḥadiyyah* mutlak ini yang ada dan yang dilihat-Nya hanya Diri-Nya, bukan yang lain (Ibn 'Arabī, 2001: 3).

Konteks kedua dari *aḥadiyyah* disebut Ibn 'Arabī dengan *aḥadiyyah al-katsrah* (kemanunggalan yang banyak). Perbedaan di antara keduanya terletak pada dua hubungan, yaitu Diri-Nya dan Nama-nama-Nya. Sejauh menyangkut Diri-Nya, maka *aḥadiyyah* Allah adalah *aḥadiyyah al-aḥad*, *aḥadiyyah al-dzāt*, atau *aḥadiyyah al-'ayn*. Akan tetapi sejauh menyangkut *al-Asmā' al-Husnā* berikut manifestasi-Nya yang membentuk isi sekalian alam, maka *aḥadiyyah* Allah adalah *aḥadiyyah al-katsrah*, yaitu asal-muasal yang banyak (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 3: 465 dan 4: 274; 1946, 1:105).

Bisa dikatakan bahwa sebagai *aḥadiyyah al-katsrah* Allah bagi Ibn 'Arabī adalah sumber dari semua yang ada. Artinya, *aḥadiyyah al-katsrah* adalah *Asmā'* yang memanifestasikan Diri-Nya menjadi semesta alam. Hakikat inilah yang menggiring Ibn 'Arabī pada prinsip bahwa walaupun Allah itu Esa dari segi Dzat (*iḥdā bi al-dzāt*), tetapi Dia adalah majemuk dari segi *Asmā'* (*kull<sup>un</sup> bi al-asmā'*) (Ibn 'Arabī, 1946, 1: 90).

Pemaparan tentang kedua hirarki yang ada pada *ulūhiyyah* dan *aḥadiyyah* menunjukkan bahwa kedua-duanya menghadap pada dua arah, yaitu pada Diri-Nya selaku Dzat Mutlak dan pada makhluk selaku dzat nisbi. Dalam konteks yang pertama, kedua martabat ini menunjukkan Kemahatinggian

dan Kemahasempurnaan Allah yang sejati, di mana makhluk tidak mempunyai akses sama sekali tentang Kemahaan ini sehingga tidak dapat memperkirakan-Nya sedikitpun. Kenyataan ini bisa dipahami karena jangankan makhluk-makhluk yang diciptakan kemudian, Malaikat *Muḥaymūn* atau *Karūbiyyūn*<sup>4</sup> pun – yang menurut Ibn ‘Arabī menempati posisi yang terdekat dari Allah karena berada di atas alam jasad (*‘alam al-ajsām al-ṭabī‘iyyah*) dan sudah ada sebelum ‘Arasy dan makhluk-makhluk lainnya (Ibn ‘Arabī, *Fut.* (b), 1: 201) – tidak pernah mengenal-Nya sejak diciptakan karena hakikat dirinya yang selalu diselimuti oleh suasana dan rasa cinta yang teramat dalam kepada Allah, suatu kondisi keber-*ada*-an yang membutakannya tidak hanya dari yang lain tetapi bahkan dari dirinya sendiri (Ibid., 2: 247).

Bisa dipastikan bahwa jika dihubungkan dengan manusia, tentulah pengetahuan mereka tentang apa yang dimiliki oleh sisi pertama dari *ulūhiyyah* dan *aḥadiyyah* menjadi semakin mustahil. Kelemahan ini begitu terasa dan tidak mungkin diperbaiki mengingat makhluk yang satu ini menurut Rasulullah s.a.w. bahkan tidak bisa memuji Allah dengan layak sesuai dengan kepujian yang dimiliki-Nya. Itulah sebabnya mengapa beliau pernah mengajarkan satu doa yang di dalamnya dinyatakan “Ya, Allah, hamba tidak sanggup memuji-Mu, Engkau adalah seperti yang Engkau puji atas Diri-Mu sendiri” (*lā uḥṣī tṣanā’ alayka, anta kamā atṣnayta ‘alā nafsika*) (al-‘Ajlūnī, 1351, 1:190 no. 571).<sup>5</sup> Sebab, sebagaimana yang pernah dikatakan oleh Abū Bakr r.a., “kelemahan dalam mengetahui yang Maha Mengetahui adalah pengetahuan” (*al-‘ajz fī dark al-idrāk idrāk*).

Dalam konteks hubungan *ulūhiyyah* dan *aḥadiyyah* dengan sekalian ciptaan Allah, Ibn ‘Arabī mengidentikkan keduanya dengan *al-Asmā’ al-Ḥusnā*. Bedanya, *ulūhiyyah* adalah *Asmā’* yang berperan sebagai barzakh, yaitu ‘dinding antara’ yang menengahi Dzat dari sekalian makhluk, sedangkan *aḥadiyyah* adalah *Asmā’* yang ber-*tajallī* membentuk sekalian alam semesta. Dilihat dari sudut ini maka bisa dikatakan bahwa *ulūhiyyah* lebih tinggi daripada *aḥadiyyah*. Sebab pada *aḥadiyyah* sekalian Nama menyatu dan tidak terpisahkan, sedangkan pada *ulūhiyyah* perbedaan dari setiap Nama menjadi jelas sehingga dikatakan bahwa yang Mahamenghidupkan (*al-Muhyi*) berbeda dari Yang Mahamematikan (*al-Mumīt*) dan Yang Mahamengarunia (*al-Mun‘im*) berbeda dari Yang Mahamembalas (*al-Muntaqim*).

Oleh karena itu, dikatakan bahwa melalui *ulūhiyyah* maka manifestasi *aḥadiyyah* secara otomatis menjadikan diferensiasi *Asmā’* sebagai hak Dzat dari makhluk (al-Jīlī, 1949, 1: 27).

## Allah di Luar Diri-Nya

Sebagai yang menghadap ke dan yang menjelmakan (*tajallī*) Diri-Nya menjadi sekalian alam, keberadaan *al-Asmā’ al-Ḥusnā* yang jumlahnya menurut Ibn ‘Arabī sebanding dengan jumlah keseluruhan alam – dan oleh karena itu disebut tidak terhingga (*lā tatanāhā*) (Ibn ‘Arabī, *Fut.*, 2:421) – meniscayakan keberadaan makhluk. Kesimpulan ini terdengar kontroversial dan, dus, problematik jika yang dipahami sebagai makhluk di sini dibatasi pada ciptaan-ciptaan yang dekat dengan kita sehari-hari, seperti binatang, tumbuh-tumbuhan, dan benda-benda mati lainnya. Akan tetapi jika pemahaman tentang perkataan makhluk ini diletakkan dalam koridor definisinya, yaitu semua yang selain Allah (*mā siwā Allāh*), maka kesan tersebut bisa mereda karena makhluk teramat banyak dan luas, bahkan meliputi benda-benda yang menjadi perbincangan hangat dalam dunia kalam, filsafat, dan tasawuf seperti, di antaranya, ‘*amā*’ (awan yang tebal), ‘*habā*’ (asap), ‘*aql*’ (intelekt) atau ‘*qalam*’ (Pena), ‘*kursī*’ (*kursī*), dan bahkan ‘*arsy*’ (aras) (Ibn ‘Arabī, 1946, 1: 65; al-Jāmī, 1977: 84).

Dalam ajaran Islam – dan para sufi termasuk Ibn ‘Arabī memegang teguh ajaran ini – dikatakan bahwa Allah adalah Rabb sekalian alam secara mutlak. Akan tetapi, mengingat Kemahaesaan-Nya yang Absolut, pertanyaannya adalah bagaimana caranya Dia menciptakan yang banyak? Kemudian, bagaimana pula Dzat yang tidak terbatas menciptakan makhluk yang serba berketerbatasan? Di atas dari semua pertanyaan ini, bagaimana isu penciptaan ini berperan dalam teori Tuhan yang disembah yang dikaji dalam artikel ini?

Ontologi Ibn ‘Arabī menggambarkan drama penciptaan dengan mengeksplorasi konotasi kata *tajallī* ke tingkat yang melebihi, misalnya, kecerdasan konsep *Unmoved Mover* (Si Penggerak yang Tidak Bergerak) Aristoteles dan emanasi Plotinus. Dzat yang Absolut, katanya, dibungkus oleh 70.000 tabir kegelapan dan cahaya atau, tepatnya, tabir kosmos dan spirit (Ibn ‘Arabī, 1919: 47; *Fut.*, 2: 62; dan 1946, 1: 54). Ini berarti manifestasi Dzat terjadi dalam dua bentuk, yaitu Manifestasi Ghaib (*al-*

*tajallī al-ghaybī*) dan Manifestasi Nyata (*al-tajallī al-syuhūdī*). Manifestasi yang pertama disebut juga dengan Manifestasi Diri (*al-tajallī al-dzātī*) atau 'Pelimpahan' Diri (*al-fayḍ al-dzātī*), yang oleh Affifi dan Izutsu disebut dengan Emanasi yang Maha Suci (*al-fayḍ al-aqdas*). Sebaliknya, manifestasi kedua disebut dengan Emanasi [Berdasarkan] Pilihan (*al-fayḍ al-irādī*) (Ibn 'Arabī, 1919: 51; 1946, 1: 120). Dalam *Kitāb al-Tajalliyāt* Ibn 'Arabī menyatakan bahwa kedua-duanya berjumlah 109 manifestasi (Ibn 'Arabī, 1948).<sup>6</sup>

Dalam penjelasannya, Ibn 'Arabī menerangkan bahwa emanasi yang pertama adalah manifestasi internal dari Dzat yang absolut pada Diri-Nya sendiri, yang dalam bahasa psikologi modern disebut dengan 'kemunculan kesadaran diri' (Izutsu 1983: 154). Manifestasi ini mengakibatkan ter-jadi-nya entitas non-material, yaitu unsur-unsur terbesar (*al-unṣūr al-a'zam*), Realitas Muhammad (*al-ḥaqīqah al-Muḥammadiyah*), Akal Pertama (*al-'aql al-awwal*), Pena (*al-Qalam*), dan Realitas dari segala Realitas (*ḥaqīqat al-ḥaqā'iq*) (Ibn 'Arabī, 1919: 49; *Fut.*, 1:118-9, 1:125 dan 2: 421; dan Chodkiewicz, 1993: 68-9). Dalam ungkapan yang lain Ibn 'Arabī juga menyebut manifestasi ini dengan Iluminasi *Asmā' al-Husnā* – yaitu kumpulan Nama-nama yang mengerucut pada Nama yang Menghimpun Semua (*ism al-jāmi'*), Allah (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 1: 124) – yang secara esensial membentuk Entitas-entitas Tetap (*al-a'yān al-tsābitah*) dalam kesadaran-Nya (Izutsu, 1983: 160).

Sebagai entitas yang ada dalam kesadaran Dzat Mutlak, maka pada tahap ini *al-a'yān al-tsābitah* adalah sesuatu yang *in potentia*, bukan *in actu*. Maksudnya, Entitas-entitas Tetap ini baru berupa potensi-potensi *Asmā'* atau, dengan kata lain, sekumpulan ide dalam kesadaran Dzat Mutlak yang siap di-jadi-kan (dengan penekanan pada perintah "Kun!") sebagai wujud tersendiri di luar Wujud-Nya yang hakiki. Kondisi ini terus begini sampai munculnya manifestasi Dzat Absolut yang kedua.

Sebagai yang memunculkan wujud-wujud yang *in potentia*, maka manifestasi Dzat yang absolut pada Diri-Nya sendiri (*al-tajallī al-ghaybī* atau *al-tajallī al-syuhūdī*) inilah yang disebut Ibn 'Arabī dengan 'persiapan' (*isti'dād*) bagi semua yang akan diciptakan, yaitu alam kosmos (Ibn 'Arabī, 1946, 1: 120). Kata 'persiapan' di sini menunjukkan bahwa manifestasi yang mengakibatkan munculnya entitas-entitas

non-material (seperti Unsur-unsur terbesar, Realitas Muhammad, Akal Pertama, Pena, dan Realitas dari segala Realitas) itu sendiri bersifat aktif, dan sekaligus merupakan 'perantara tertinggi' (*al-barzakh al-a'lā*) antara yang Mahawujud dan yang tidak-wujud 'di luar' Dzat (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 3: 46). Dalam konteks inilah maka *al-tajallī al-ghaybī* dikatakan memiliki kapasitas untuk mewujudkan Entitas-entitas Tetap (*a'yān tsābitah*) yang *in potentia* menjadi *in actu* sesuai dengan kesiapan para penerimanya (*qawābil*), baik dalam konteks aktualisasi ruhaniah maupun aktualisasi yang kasat mata (Ibid., 2: 427).

Ketika Entitas-entitas Tetap yang *in potentia* men-jadi *in actu* inilah berlangsung proses manifestasi Dzat Mutlak yang kedua, yang oleh Ibn 'Arabī disebut dengan istilah Manifestasi Nyata (*al-tajallī al-syuhūdī*) (Ibn 'Arabī, 1946, 1:120-1). Inilah yang disebut dengan manifestasi lahiriah Dzat Mutlak menjadi sekalian wujud di luar Wujud-Nya, yaitu alam semesta. Namun perlu diketahui bahwa sejauh mengingat Hakikat Diri Dzat Absolut yang Mahakaya secara mutlak atas segala yang lain (yaitu, kondisi Diri yang tidak membutuhkan sesuatu yang lain), maka aktualisasi *a'yān tsābitah* atau potensi-potensi *Asmā'* tidak terjadi atas permintaan Dzat Mutlak. Sebaliknya, aktualisasi tersebut terjadi atas permintaan *al-Asmā' al-Husnā* itu sendiri. Dalam kaitannya dengan hadis Qudsi tentang "kanz" yang telah disebutkan di atas, ini menunjukkan bahwa bagi Ibn 'Arabī makhluk tidak hanya merujuk pada alam kosmos, melainkan juga pada Akal Pertama, Realitas dari semua Realitas, atau bahkan *Asmā'* itu sendiri. Alasannya, kata *khalq* (ciptaan) dalam hadis tersebut bermakna 'khalq' secara umum.

Akan tetapi penciptaan 'yang banyak' masih menyisakan satu pertanyaan, yaitu "Bagaimana dari Dzat yang Maha Tidak Terbatas diciptakan wujud-wujud yang terbatas?" Sebagai respon atas pertanyaan ini bisa dikatakan bahwa semuanya menurut Ibn 'Arabī terjadi karena dua kategori Nama yang terdapat pada *al-Asmā' al-Husnā* itu sendiri. Pertama, Nama yang menghimpun sekalian Nama (*ism al-jam'*), yaitu Allah, dan kedua Nama-nama pecahan (*al-asmā' al-tafṣīlī*), yaitu Nama-nama lainnya seperti *al-Raḥmān* (Yang Maha Penyayang), *al-'Alīm* (Yang Maha Mengetahui), *al-Hayy* (Yang Maha Hidup), dan sebagainya. Perbedaan di antara keduanya adalah pada yang pertama terhimpun semua karakter, kekhususan, dan kelebihan yang terdapat pada Nama-nama yang

lain. Sebaliknya, pada yang kedua hanya terhimpun karakter, kekhususan, dan kelebihan yang ada pada suatu Nama tertentu saja. Ketika disebut *al-Rahmān*, misalnya, maka yang ada pada Nama ini adalah semua karakter, kekhususan, dan kelebihan yang sesuai dengan Diri-Nya selaku *al-Rahmān*, dan tidak termasuk karakter, kekhususan, dan kelebihan yang ada pada Nama *al-Mumīt* (Yang Maha Mematikan), apalagi yang ada pada Nama *Allāh*.

Hakikat ini menjelaskan mengapa ketika seseorang hendak menyembelih hewan ternak, dia hanya diperintahkan menyebut “Bismillāh Allāh Akbar” (Dengan Nama Allah, Allah Mahabesar), bukan “Bismillāh al-Rahmān al-Rahīm, Allāh Akbar” (Dengan Nama Allah Yang Mahapengasih lagi Mahapenyayang, Allah Mahabesar). Alasannya, pada penyembelihan tersebut terkandung banyak hal: ibadah, nikmat, kasih sayang, rezeki, kekuatan, kematian, dan sebagainya. Satu-satunya Nama yang menghimpun semuanya ini adalah Nama *Allāh*, sedangkan Nama *al-Rahmān* dan *al-Rahīm* hanya memberi kasih sayang, bukan rasa sakit apalagi kematian.

Dalam kaitannya dengan penciptaan, justeru *Asmā'* inilah yang memanifestasikan Diri-Nya menjadi alam semesta. Sebagaimana yang telah disebutkan di atas, Allah selaku Dzat mutlak tidak memiliki keinginan apalagi kepentingan apapun juga dari alam. Oleh karena itu, maka Dia tidak akan menciptakan alam atas alasan apapun juga. Ini bisa dimaklumi mengingat Dia dalam Diri-Nya adalah Dzat yang Mahasempurna lagi Mahakaya atas sekalian alam secara mutlak. Jadi, Dia adalah Dzat yang tidak memerlukan cinta, kasih sayang, perhatian, maupun penghormatan dari yang lain karena dalam Diri-Nya semuanya ini sudah ada dengan sempurna, tanpa kurang sedikitpun.

Oleh karena alam adalah manifestasi *Asmā'*, sedangkan *Asmā'* itu sendiri terdiri atas berbagai Nama yang tidak terhingga banyaknya, maka ketika Nama-nama ini membentuk Entitas-entitas tetap, maka ketetapan ini disesuaikan dengan apa yang disebut oleh Ibn 'Arabī dengan istilah *isti'dād* (persiapan), yaitu suatu porsi tertentu dari *Asmā'* tertentu untuk masing-masing Entitas yang kelak, atas perkenan Allah, diwujudkan men-*jadi* sekalian wujud yang bertebaran di semesta alam. Makanya dikatakan bahwa setiap penciptaan tidak akan pernah lebih atau kurang dari batasan persiapan yang telah ditetapkan

atasnya.

Ada yang menggelitik tentang isu *isti'dād* di atas: siapa yang menentukan kesiapan makhluk dalam menerima *Asmā'*, Allah sebagai *ism al-jāmi'* atau makhluk itu sendiri? Ada kesan bahwa *isti'dād* tersebut menurut Syafa'atun bersifat aktif. Artinya, makhluk yang menentukan kesiapannya dalam menerima porsi *Asmā'* dalam perjalanan keber-*adanya*. Dengan demikian, semakin banyak seseorang memanifestasikan *Asmā'* *al-Husnā* dalam dirinya, maka akan semakin sempurna dia (Syafa'atun, 2008). Akan tetapi persepsi ini tampak tidak akur dengan Ibn 'Arabī yang melihat kemampuan penerimaan makhluk sebagai sesuatu yang pasif karena merupakan bagian dari yang ditetapkan oleh Allah.

Pemaparan di atas mengantarkan kita pada suatu kesimpulan bahwa setiap Nama dalam *al-Asmā' al-Husnā* memiliki keterbatasan-Nya masing-masing. Mereka baru sempurna jika sudah berkumpul menjadi suatu kesatuan dalam Nama yang Menghimpun semua Nama (*ism al-jāmi'*), yaitu *Allāh*. Karena *isti'dād* para *a'yān* adalah apa yang dituangkan dari pecahan *Asmā'* tertentu, maka ketika diaktualisasikan setiap makhluk terikat dengan *isti'dād* tersebut dan, oleh karena itu, mereka pun ikut terbatas.

Keterbatasan ini begitu kentara dan bisa dijumpai dengan mudah pada setiap makhluk. Dalam hal ini bisa dikatakan bahwa perbedaan yang terdapat di antara manusia dan monyet serta antara sesama manusia dan sesama monyet menurut Ibn 'Arabī tidaklah disebabkan oleh dirinya sebagai manusia dan monyet serta sebagai partikular manusia dan partikular monyet. Sebaliknya, perbedaan ini disebabkan oleh *isti'dād* dari *Asmā'* yang telah ditetapkan atas *a'yān* masing-masing manusia dan monyet.

### **Kategori *Al-Ilāh Al-Ma'Būd* Menurut Ibn 'Arabī**

Dari pemaparan persepsi Ibn 'Arabī tentang dua cara memahami kedudukan *ulūhiyyah* dan *aḥadiyyah* di atas bisa disimpulkan bahwasanya Allah, di satu sisi, adalah Dzat mutlak yang unik dan satu-satunya yang betul-betul independen dari yang lain dan tidak diketahui sama sekali, sedangkan di sisi yang lain Dia adalah Dzat mutlak yang memanifestasikan *Asmā'*-Nya dalam wujud sekalian alam dan, oleh karenanya, bisa diketahui dan diseru oleh semua

makhluk. Pemaparan ini berkaitan erat dengan pembahasan pada sub-judul sekarang, di mana Ibn 'Arabī mempersepsikan Allah sebagai Tuhan yang disembah dalam dua kategori, yaitu Tuhan Sejati (*al-ilāh al-ḥaqq*) dan 'Tuhan dalam Keyakinan' (*al-ilāh al-mu'taqad*).

### Kategori 1: Allah Sebagai Tuhan Sejati (*Al-Ilāh Al-Ḥaqq*)

Allah sebagai Tuhan Sejati adalah Allah yang berada dalam Diri-Nya, yaitu ranah yang tidak satupun yang pernah mengetahui apalagi memasukinya kecuali Dia. Bagi makhluk zona ini merupakan sisi yang gelap-gulita, tidak terdeteksi, dan jauh dari jangkauan yang bisa dibayangkan, bahkan oleh malaikat Muhaymūn sekalipun. Di ranah ini Dia adalah Tuhan yang *lā taḍbituhu al-hudūd*, yaitu yang tidak bisa diungkapkan dengan kata-kata, tidak bisa dijelaskan, dan tidak bisa didefinisikan. Sederhana, Dia di sisi ini adalah *al-Ilāh al-Majhūl*.

Dalam pandangan Ibn 'Arabī, Tuhan dalam Diri-Nya merupakan totalitas kemisteriusan yang tidak tertembus. Namun begitu justeru di sinilah letak *aḥadiyyah* atau *infirādiyah* dari ketuhanan-Nya yang sejati, yaitu benar-benar Tuhan tanpa campur-tangan yang lain. Dalam *Wasā'il al-Masā'il* Ibn 'Arabī menyatakan:

والإله الحق لا يكون بالإلتحاذو الجعل إذ ألوهيته محققة في نفس الأمر

Dan Tuhan Sejati tidak menjadi [Tuhan] karena dinobatkan atau dibuat-buat menjadi [Tuhan], sebab ketuhanan-Nya benar-benar nyata (Ibn 'Arabī, 1973, 3; Su'ād, 1981: 82).

Seperti yang tergambar dari kutipan di atas, bisa dikatakan bahwa sebagai *al-Ilāh al-Ḥaqq* Allah tidak pernah sekalipun men-*jadi* Tuhan dengan alasan apapun juga, baik ke-*menjadi*-an itu disebabkan oleh hasil keputusan musyawarah para makhluk – di mana setelah serentetan kajian, studi banding, analisa, dan perdebatan yang alot akhirnya Dia disepakati dan kemudian dinobatkan menjadi Tuhan – maupun karena hasil kreativitas intelektual, seni, atau budaya makhluk. Dia selamanya tidak pernah *menjadi* Tuhan karena dalam kata “menjadi” terdapat aktivitas dari suatu proses yang terpasung dalam lilitan waktu *sebelum, sekarang, dan sesudah*. Proses *menjadi* Tuhan tidak pernah ada dalam konteks 'Dia dalam Diri-Nya' karena ketuhanan-Nya sudah ada pada-Nya secara azali. Lagi pula, bagaimana caranya Dia

terlibat dalam proses *menjadi* sementara waktu (*al-dahr*) yang merupakan syarat utama dalam suatu kemen-*jadi*-an, sebagaimana yang dinyatakan dalam salah satu hadits Rasulullah s.a.w. di bawah ini, tidak lain dan tidak bukan adalah Diri-Nya sendiri?

لا تَسُبَّ الدَّهْرَ فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ

Janganlah kamu mencerca waktu karena sesungguhnya waktu adalah Allah.

Dengan ketuhanan yang seperti itu, maka Allah dalam Diri-Nya adalah Tuhan yang Mutlak, yaitu Tuhan yang *tidak dapat* tidak Tuhan dan yang tidak dapat ditampung oleh suatu apapun juga (*lā yasa' uhu syay*). Sebab, hujah Ibn 'Arabī, bagaimana mungkin itu terjadi sementara Dia adalah hakikat segala sesuatu ('*ayn al-asyyā'*) dan sekaligus hakikat bagi Diri-Nya sendiri ('*ayn nafsih*)?

فإن الإله المطلق لا يسعه شيء لأنه عين الأشياء وعين نفسه

Sesungguhnya Tuhan yang Mutlak tidak bisa ditampung oleh sesuatu karena sesungguhnya Dia adalah hakikat segala sesuatu dan hakikat bagi Diri-Nya sendiri (Ibn 'Arabī, 1946, 1:226).

Jika dihadapkan pada salah satu hadis *Qudsī* yang populer di kalangan sufi, “*Mā wasa 'anī arḍī wa lā samā'ī wa wasa 'anī qalb 'abdī al-mu'min*”<sup>7</sup> (bumi dan langit-Ku tidak lapang buat-Ku, dan hati hamba-Ku yang beriman lapang buat-Ku), akan timbul kesan bahwa pernyataan Ibn 'Arabī di atas keliru. Akan tetapi jika dicermati secara seksama, tidak ada yang keliru di sini sebab Tuhan Sejati selamanya tidak bisa ditampung oleh suatu apapun juga. Jika ada Tuhan yang bisa ditampung oleh sesuatu, maka itu bukan Tuhan Sejati, melainkan 'Tuhan dalam Keyakinan' yang akan dijelaskan berikut ini.

### Kategori 2: Allah Sebagai 'Tuhan dalam Keyakinan' (*Al-Ilāh Al-Ḥaqq*)

Kebalikan dari Tuhan Sejati adalah 'Tuhan dalam Keyakinan'. Dia berbeda dari yang sebelumnya karena Tuhan ini bisa diketahui manusia berdasarkan persepsinya atas Tuhan yang ditampilkan oleh sisi barzakh yang menghadap ke makhluk. Definisi yang diberikan Ibn 'Arabī tentang Tuhan ini adalah seperti yang disebutkannya dalam *Fuṣūṣ* berikut ini:

الحق الذي يخلقه العبد في قلبه بنظره الفكري أو بتقليده الإله المعتقد

*Al-Ḥaqq* yang diciptakan seorang hamba dalam hatinya dengan nalar pikirannya atau berdasarkan apa yang diikutinya [disebut dengan] 'Tuhan dalam

Keyakinan' (*al-ilāh al-mu'taqad*) (Ibn 'Arabī, 1946, 1: 225).

Ada dua kata yang penting dalam kutipan di atas. Pertama, kata 'diciptakan' (*yakhluqu*). Ini menggambarkan bahwa 'Tuhan dalam Keyakinan' adalah Tuhan yang diciptakan, bukan yang menciptakan. Kalaupun Tuhan yang seperti ini diyakini sebagai Tuhan yang mampu menciptakan, maka sesungguhnya kemampuan itu pun termasuk yang diciptakan oleh orang tersebut. Dengan demikian, maka Tuhan ini pada hakikatnya adalah makhluk yang *diberi* status Tuhan, dan orang yang menyembah-Nya dikategorikan Ibn 'Arabī sebagai si penyembah berhala.

حقيق على الخلق أن لا يعبدوا إلا ما اعتقدوه من الحق، فما عبد إلا مخلوق.... فما ثم إلا عابد وثناً

Lumrah bagi makhluk untuk tidak menyembah kecuali apa yang diyakininya dari Tuhan yang sebenarnya. Oleh karena itu maka apa yang disembahnya itu tidak lain dan tidak bukan adalah makhluk... dan tidaklah dia melainkan seorang penyembah berhala (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 4:386).

Kata kedua yang penting dari kutipan tersebut adalah 'nalar pikiran' (*al-nazr al-fikrī*). Dengan ini Ibn 'Arabī menegaskan bahwa 'Tuhan dalam Keyakinan' adalah Tuhan yang diciptakan berdasarkan nalar pikiran seseorang. Artinya, Tuhan ini adalah kreasi dari pikiran atau dari apa yang dibayangkannya dalam dirinya. Lagi-lagi, Tuhan yang seperti ini tetap bukan Tuhan Sejati. Sebaliknya, ini adalah makhluk.

فكل صاحب نظر ما عبدوا لا يعتد إلا ما أوجده في محله، و ما وجد في محله و قلبه إلا مخلوق و ليس هو الإله الحق

Dan setiap rasionalis/filosof/pemikir spekulatif (*sāhib nazr*) tidak menyembah dan tidak meyakini kecuali [sesuatu] yang dibuatnya di tempat-Nya (yaitu, Tuhan), dan apa yang ada di tempat itu dan di hatinya tidak lain dan tidak bukan adalah makhluk, bukan Tuhan yang sejati (Ibid., 4: 211).

Tampak di sini bahwa karakter utama dari 'Tuhan dalam Keyakinan' adalah keberadaan Diri-Nya yang muncul dari kreativitas jiwa seseorang. Dengan demikian jumlah Tuhan yang satu ini banyak dan bervariasi, sesuai dengan jumlah dan keragaman orang yang menghadirkan-Nya dalam pikiran atau bayangannya. Akan tetapi fenomena ini tidak lantas membuat Tuhan Sejati menjadi berbilang sebab yang beragam dan bervariasi itu adalah bayangan orang tentang Diri-Nya.

Perumpamaannya mirip dengan seorang dosen tertentu dan bayangan tentang dosen itu yang hadir dalam pikiran dan bayangan mahasiswanya. Dosennya tetap satu, tetapi bayangannya banyak, sebanding dengan jumlah mahasiswa yang membayangkannya. Walaupun diketahui bahwa bayangan ini adalah hasil dari pemindahan imej sang dosen tersebut ke kesadaran mahasiswanya, tetap saja di antara keduanya tidak sama.

### Ibn 'Arabī Tentang Tuhan Yang Seharusnya Disembah

Kedua kategori Tuhan yang disebutkan di atas memiliki kelebihan dan kekurangannya masing-masing dalam hubungannya dengan manusia. Tuhan Sejati, misalnya, adalah Tuhan yang benar-benar Tuhan. Namun demikian, Tuhan yang satu ini terlalu jauh di luar jangkauan manusia. Sebaliknya, 'Tuhan dalam Keyakinan' adalah Tuhan palsu, yaitu makhluk yang diberi atribut ketuhanan. Namun demikian, keberadaannya begitu dekat dan dikenal.

Ketika dihadapkan pada konteks Tuhan yang disembah Ibn 'Arabī, kehadiran 'Tuhan dalam Keyakinan' dalam konsep ketuhanannya membuat orang mengira bahwa tokoh sufi kelahiran Andalusia ini sebagai orang yang membenarkan semua Tuhan. Dalam hal ini seruanya agar tidak mencerca Tuhan-Tuhan yang disembah orang lain karena pada Tuhan-Tuhan tersebut terdapat aspek-aspek dari *Asmā'* sudah lama dianggap sebagai kelenturannya dalam memandang permasalahan ketuhanan dalam sejarah manusia. Ini semakin diperkokoh dengan kutipan-kutipan yang datang dari untai bait-bait syairnya dalam *Tarjumān al-Asywāq*, yaitu:

لَمَدَّ صَارَ قَلْبِي قَابِلًا كُلِّ صُورَةٍ #	فَمَزَعَنِي لِإِزْلَانِي وَ دَيْتَرُ لِرُهْبَانِي
وَ بَيْتٌ لِأَوْثَانِي وَ كَعْبَةٌ طَائِفٍ #	وَ الْأَوَاحُ تَوَرَّاتٍ وَ مُصْحَفٌ قُرْآنِي
أَدِينُ بِدِينِ الْحَبِّ أَنَسَى تَوَجَّهْتُ #	رَكَابُهُ فَالَّذِينَ دِينِي وَ إِيْمَانِي

Hatiku menerima segala macam bentuk

[Bisa menjadi] padang rumput bagi rusa dan biara bagi pendeta

Rumah bagi berhala dan Kakbah bagi yang tawaf

Lempengan Taurat dan mushaf Qur'an

Aku beragama dengan agama cinta, kemanapun menghadap

Karavan [cinta], agama itu adalah agamaku dan keyakinanaku (Ibn

'Arabī, 1911, 19 dan 69)

Namun demikian, perhatian yang cermat dan analisis yang mendalam mendapati bahwa perkiraan tersebut jauh meleset dari apa yang dinyatakan oleh Ibn 'Arabī sendiri. Contohnya adalah sebagai berikut:

فإن الناظر في الله خالق في نفسه بنظره ما يعتقده، فما عبد إلا إلهًا خلقه بنظره، و قال له كن فكان. ولهذا أمرنا الناس أن يعبدوا الله الذي جاء به الرسول و نطق به الكتاب. فإنك إذا عبدت ذلك الإله عبدت ما لم تَخْلُق بل عبدت خالقك... فإن العلم بالله لا يصح أن يكون علمًا إلا عن تقليد

Sesungguhnya orang yang memikirkan Allah akan menciptakan dalam dirinya apa yang diyakininya [dari Tuhan] berdasarkan pikirannya. [Dalam konteks ini] maka dia tidak menyembah melainkan Tuhan yang telah diciptakannya dengan pikirannya [yang memungkinkannya untuk] berkata kepada [Tuhan]-nya itu, "Jadilah," maka jadilah [Tuhannya seperti apa yang diinginkannya]. Oleh karena itu, [demi menghindari yang seperti ini], kami *menyuruh* manusia agar menyembah Allah sebagaimana yang dibawa [dalam risalah] Rasul (yaitu, Nabi Muhammad s.a.w.) dan dibicarakan dalam Kitab (yaitu, al-Qur'an). Sesungguhnya jika engkau menyembah Tuhan yang seperti itu, maka engkau telah menyembah Tuhan yang tidak engkau ciptakan, tapi Tuhan yang telah menciptakanmu... Sesungguhnya ilmu tentang Allah tidak bisa disebut dengan ilmu melainkan dengan cara taklid (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 4:143).<sup>8</sup>

Kutipan di atas menyatakan dua poin penting. Pertama, penggunaan kata *nāzīr* dan *naẓr* pada kutipan di atas (lihat juga kutipan untuk catatan kaki no. 45), yaitu kata yang biasa diterjemahkan dengan pemikir rasionalis atau spekulatif (dan filosof termasuk ke dalam kategori ini), mengisyaratkan bahwa isu tentang 'Tuhan dalam Keyakinan' (*al-ilāh al-mu'taqad*) adalah sesuatu yang terjadi dalam konsep ketuhanan orang-orang rasionalis dan pemikir spekulatif. Termasuk dalam kategori ini adalah ide 'Tuhan yang Tidak Mempunyai Sifat' seperti yang dikemukakan oleh golongan Mu'tazilah, ide 'Penggerak yang Tidak Bergerak' (*Unmoved Mover*) Aristoteles dan sebagian filosof peripatetik, teori emanasi neo-platonisme, dan ide ketuhanan kelompok gnostisisme, serta orang-orang yang mengikuti haluan pemikiran mereka dalam isu-isu ketuhanan.

Akan tetapi instruksi Ibn 'Arabī agar pembahasan tentang ketuhanan harus mengikuti ajaran para Rasul mengindikasikan bahwa konsep ketuhanan mereka bukan satu-satunya konsep yang terjebak dalam perangkap *al-ilāh al-mu'taqadāt*. Para pembuat Tuhan seperti Azar pada masa Nabi Ibrahim a.s., klaim-klaim pribadi bahwa dirinya adalah Tuhan seperti Fir'aun pada zaman Nabi Musa a.s., dan manipulator ajaran ketuhanan yang disampaikan oleh para Rasul seperti Paulus untuk konteks agama yang dibawa Nabi 'Isa a.s. termasuk dalam daftar ini.

Poin kedua dari kutipan Ibn 'Arabī di atas adalah kewajiban agar selalu mengikuti ajaran tentang Tuhan yang dibawa oleh Rasul dan dibicarakan dalam Kitab. Perlu dicermati bahwa kata 'Rasul' dan 'Kitab' yang terdapat dalam kutipan di atas memang tidak diiringi dengan informasi tentang identitas Rasul dan Kitab yang dimaksudkannya. Akan tetapi mengingat kedua kata tersebut diberi awalan *alif-lām ta'rif* dan penulisnya adalah Ibn 'Arabī yang digelar dengan *Muhyi al-Dīn* (Penghidup Agama [Islam]), bisa dipastikan bahwa kata 'Rasul' dan 'Kitab' di sini merujuk kepada Nabi Muhammad s.a.w. dan al-Qur'an.

Kewajiban itu begitu jelas karena dalam kutipan tersebut Ibn 'Arabī memulainya dengan menuliskan, "Oleh karena itu, [demi menghindari yang seperti ini] kami *menyuruh* manusia agar menyembah Allah sebagaimana yang dibawa [dalam risalah] Rasul (yaitu, Nabi Muhammad s.a.w.) dan dibicarakan dalam Kitab (yaitu, al-Qur'an)." Bagi Ibn 'Arabī, ilmu tentang Tuhan bukanlah ilmu yang diperoleh melalui kajian dan analisa. Sebaliknya, ini adalah ilmu yang diperoleh melalui taklid kepada ajaran/syari'at Rasulullah s.a.w. yang bersumber dari wahyu Allah, Sang Tuhan Sejati itu sendiri.

Oleh karena itu, bagi Ibn 'Arabī semua pengetahuan tentang Tuhan yang berasal dari pemikiran rasional atau spekulatif bukanlah pengetahuan (*lā yasiḥḥu an yakūna ilman*), dan oleh karenanya tidak bisa dipedomani. Tuhan yang berasal dari pengetahuan yang seperti ini adalah Tuhan 'raba-raba' yang dibangun di atas fondasi imej yang diinginkan oleh orang yang membayangkannya. Kenyataan ini berbeda jauh dari Tuhan yang diajarkan Rasulullah s.a.w., yaitu Tuhan yang kalau disembah membuat penyembah-Nya menyembah Tuhan yang telah *menciptakannya*, bukan yang *diciptakannya*.

Berbeda dari kaum rasionalis dan pemikir spekulatif yang terhalang dari pengetahuan terhadap Tuhan Sejati, para pengikut ajaran Rasulullah s.a.w. bisa menghampiri Tuhan Sejati tersebut melalui atribut-atribut tambahan (*idāfah*) yang disematkan kepada-Nya oleh Diri-Nya sendiri, seperti ungkapan "Ilāhukum" atau "Rabbunā" (Su'ād, 1981, 84n.19). Inilah sebabnya maka Ibn 'Arabī menyatakan dalam *Futūḥāt*:

فاعبد ربك... في كل إضافة حتى يأتيك اليقين... ما عبد أحد الإله المطلق عن الإضافة فإنه الإله المجهول

Dan sembahlah Tuhanmu...dalam setiap *idāfah* sampai yakin datang kepadamu.... Apa yang disembah seorang hamba dari Tuhan yang Mutlak [hanyalah] berdasarkan *idāfah* karena sesungguhnya Dia adalah Tuhan yang tidak diketahui (Ibn 'Arabī, *Fut.*, 4:417).

## Kesimpulan

Mengakhiri tulisan ini bisa disimpulkan bahwa menurut Ibn 'Arabī Tuhan yang disembah (*al-ilāh al-ma'būd*) manusia terbagi pada dua kategori, yaitu Tuhan Sejati dan 'Tuhan dalam Keyakinan', di mana yang pertama adalah Tuhan yang asli namun tidak bisa diketahui, sedangkan yang kedua adalah Tuhan buatan namun begitu dekat di hati. Tuhan yang pertama bersumber dari ajaran wahyu, dan yang kedua dari hasil imajinasi atau olah pikir manusia. Berdasarkan ini Ibn 'Arabī menyatakan bahwa pengetahuan tentang Tuhan yang tidak bersumber dari Rasul dan Kitab tidak bisa disebut sebagai pengetahuan, melainkan hanya sesuatu yang dibangun di atas andaian, sangkaan, atau perkiraan yang setiap saat bisa berubah sesuai dengan perubahan atau apa yang dialami oleh orang yang bersangkutan. Sebaliknya, pengetahuan tentang Tuhan yang diajarkan oleh Rasul dan Kitab adalah pengetahuan yang bisa benar, dan oleh karenanya tidak akan menjerumuskan seseorang pada kekeliruan atau kesalahan. Oleh karena itu, demikian Ibn 'Arabī, hendaknya seseorang hanya menyembah Tuhan yang terakhir ini, bukan 'Tuhan dalam Keyakinan'.

## Catatan: (Endnotes)

- 1 Drs. Iskandar Arnel, MA. adalah Dosen pada Fakultas Ushuluddin UIN SUSKA Riau.
- 2 Menggelitik untuk diketahui bahwa jarak yang memisahkan al-Imām al-Ghazzālī dari Ibn 'Arabī lebih kurang 1 abad. Akan tetapi ini adalah jarak yang menakjubkan sebab apa yang pada masa al-Imām al-Ghazzālī, Sang *Hujjah al-Islām*, hanya tampil sebagai

judul buku, yaitu *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* (Menghidupkan Ilmu-ilmu Agama), maka 100 tahun berikutnya judul ini sudah berubah menjadi sosok diri yang digelar *Muḥy al-Dīn Ibn al-'Arabī* (yaitu Anak Arab yang Menghidupkan Agama [Islam]). Apakah ini hanya suatu kebetulan belaka atau Ibn 'Arabī memang mempunyai hubungan khusus dengan *Iḥyā'* adalah pertanyaan yang harus dijelaskan melalui penelitian yang serius.

- 3 Hadits ini dicantumkan A. E. Affifi (atau, dalam ejaan Arab, Abū al-'Alā 'Affifi) dalam anotasinya untuk *Fuṣūṣ al-Hikam* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah, 1365/1946), 2: 61. Versi lain dari hadits ini adalah *kuntu kanz<sup>an</sup> lā u'raf fa aḥbabbtu an u'rafa fa khalaqtu khalq<sup>an</sup> fa 'araftuhum fa bī 'arafūnī* (Aku adalah harta karun dan Aku tidak dikenal. Lalu Aku ingin dikenal dan makanya Aku menciptakan makhluk yang karenanya Aku mengenal mereka dan melalui Aku pulalah mereka mengenal-Ku). Lihat Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam al-Ṣūfi*, 1266-7. Menurut al-Sakhawī, ungkapan yang seperti ini tidak dikenal baik melalui jalur hadits yang *ṣaḥīḥ* maupun *da'īf*, dan oleh karenanya tidak bisa dikategorikan sebagai perkataan Nabi s.a.w. Abū al-Khayr Syams al-Dīn Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān b. Muḥammad al-Sakhawī, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīth al-Musytahirah 'alā al-Aṣinaḥ*, ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Ṣiddīq al-Ghimārī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1399/1979), 327. Namun demikian al-'Ajlūnī menyebutkan bahwa 'Alī al-Qārī membenarkan makna yang terdapat dalam ungkapan di atas karena sejalan dengan firman Allah SWT yang termaktub dalam QS. *al-Dzāriyāt* [51]:56 sebagaimana yang ditafsirkan oleh Ibn 'Abbās r.a. Ismā'īl b. Muḥammad al-'Ajlūnī, *Kasyf al-Khaḥfā' wa Mazāl al-Iltibās 'ammā Isytahara min al-Aḥādīth 'alā Aṣinaḥ al-Nās* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāts al-'Arabī, 1351), 2:132.
- 4 Dalam teologi Kristen malaikat ini disebut dengan Cherubim. Lebih jelas lihat Gustav Davidson, *A Dictionary of Angels* (New York: The Free Press, 1967), "Cherubim", 86-7.
- 5 Menarik untuk diperhatikan bahwa ungkapan ini banyak dijumpai dalam berbagai buku pegangan wirid *Yā Sīn* dan sering dibaca, khususnya, pada setiap malam Jum'at di berbagai acara *Yā Sīn*-an.
- 6 Perlu diketahui bahwa emanasi yang 18 telah diterjemahkan oleh Abraham Abadi, "Ibn 'Arabī's Theopany of Perfection," *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society* 1 (1982), 26-9.
- 7 Walaupun populer di kalangan sufi, tetapi perlu diketahui bahwa para ulama hadis membantahnya. Al-Ḥāfiẓ al-'Irāqī, misalnya, tidak mendapati asal-usul hadits ini; Ibn Taymiyyah menyebutnya sebagai hadis Israiliyat yang tidak didukung oleh isnad yang jelas; dan al-Ḥāfiẓ al-Zarkasyī mengkategorikan-nya sebagai hadis yang batil. Lihat al-Sakhawī, *al-Maqāṣid al-Ḥasanah* (Maṭba'ah al-Khānījī, 1956), 373.

8 Tulisan yang dicetak miring dalam kutipan ini adalah dari penulis.

## Daftar Referensi

- Abadi, Abraham. (1982). "Ibn 'Arabī's Theopany of Perfection." *Journal of Muhyiddin Ibn Arabi Society* 1, 26-9.
- Al-'Ajlūnī, Ismā'īl bin Muḥammad. (1351). *Kasyf al-Khaḥā' wa Mazāl al-Iltibās 'ammā Isytahara min al-Aḥādīts 'alā Alsinah al-Nās*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī.
- Chodkiewicz, Mitchel. (1993). *Seal of the saints: Prophethood and sainthood in the doctrine of Ibn 'Arabī*. Terj. dari bahasa Perancis oleh Liadain Sherrard. Cambridge: The Islamic Text Society.
- Davidson, Gustav. (1967). *A Dictionary of Angels*. New York: The Free Press.
- Ibn 'Arabī. (1911). *The Tarjumān al-Ashwāq: A Collection of Mystical Odes*. Ed. Reynold A. Nicholson. London: Royal Asiatic Society.
- Ibn 'Arabī. (1919). 'Uqlah' al-Mustawfiz. Dalam *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabī*. Ed. H. S. Nyberg. Leiden: E. J. Brill.
- Ibn 'Arabī. (1365/1946). *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. 2 jld. Ed. Affifi, Abū al-'Alā. Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah.
- Ibn 'Arabī. (T.Th). *Futūḥāt al-Makkiyyah*. 4 jld. Beirut: Dār al-Šādir. Lihat juga *Futūḥāt*, ed. Muḥammad 'Abd al-Raḥmān al-Mur'ashilī (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, cetakan baru, 1418/1998).
- Ibn 'Arabī. (1948). *Kitāb al-Tajalliyāt*. Dalam *Rasā'il*. 2 jld. Heydarabat, Dakka: Osmania Oriental Publications Bureau.
- Ibn 'Arabī. (1973). *Wasā'il al-Sā'il*. Jerman: Man Fred Profitlich.
- Ibn 'Arabī. (2001). *Kitāb al-Alif*. Dalam *Rasā'il Ibn al-'Arabī*. Ed. Muḥammad 'Abd al-Karīm al-Namirī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Arabī. (T.Th). *Isyārāt al-Qur'ān*. Damaskus: Maktabah Rafīq Ḥamdān al-Khāṣṣah.
- Ibn 'Arabī. (T.Th). *Bulghah al-Ghawwāṣ*. Damaskus: Maktabah Riyād al-Māliḥ al-Khāṣṣah.
- Izutsu, Toshihiko. (1983). *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Barkeley: University of California Press.
- Al-Jāmī, 'Abd al-Raḥmān bin Aḥmad. (1977). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Syarḥ Naqsy al-Fuṣūṣ*. Ed. William C. Chittick. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.
- Al-Jīlī, 'Abd al-Karīm. (1949). *al-Insān al-Kāmil fī Ma'rifaḥ al-Awā'il wa al-Awākhir*. Kairo: Maṭba'ah Ḥijāzī, Maktabah Muḥammad 'Alī Šabīḥ wa Awlādihi.
- al-Jurjānī, al-'Allāmah 'Alī b. Muḥammad al-Syarīf. (1985). *Kitāb al-Ta'rīfāt*. Beirut: Maktabah Lubnān, cetakan baru.
- Al-Sakhawī, Abū al-Khayr Syams al-Dīn Muḥammad bin 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad. (1399/1979). *al-Maqāṣid al-Ḥasanah fī Bayān Katsīr min al-Aḥādīts al-Musytahirah 'alā al-Alsinah*. Ed. 'Abd Allāh Muḥammad al-Šiddīq al-Ghimarī. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Su'ād al-Ḥakīm. (1401/1981). *al-Mu'jam al-Šūfī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah* (Beirut: Dār al-Naḍrah, ed. 1.
- Syafa'atun Almirzanah. (2008). *When Mystic Masters Meet: Paradigma Baru dalam Relasi Kristiani-Islam*. Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama.