

WAḤDAT AL-WUJŪD DALAM ALQURAN

Ismail Fahmi Arrauf Nasution

IAIN Langsa Aceh

ismailfahmiarraufnasution@yahoo.co.id

Abstract: *Waḥdat al-wujūd* is a doctrine that believes in the ultimate form of God. While the universe is believed as a shadow that totally depends on the Creator (*Ḥaqq Ta'ālā*). *Waḥdat al-wujūd* is one of the most inciting topics debated by Muslim scholars in the middle time of Islam. The opponents of *waḥdat al-wujūd* has used to accuse it as heresy. They consider *waḥdat al-wujūd* as theologically rooted from Zoroastrianism, Hinduism, Platonism and Neoplatonism. The opponents of *waḥdat al-wujūd* generally come from “literal-minded” theologians. They tend to understand the Qur'an and ḥaḍīth in its outward meaning. Whereas the inner meaning has abundantly been contained in the Qur'an. This paper is an effort to analyze some verses of the Qur'an by using *ta'wīl* (esoteric analysis) and to some extent is a reflection on Syamsuddin al-Sumatrani's teaching. In the end, this paper argues that although literally term of *waḥdat al-wujūd* does not exist in the Qur'an, however, the analysis shows that the teaching of *waḥdat al-wujūd* is definitely rooted in the Qur'an.

Keywords: Qur'an, *waḥdat al-wujūd*, *ta'wīl*

Pendahuluan

Salah satu ajaran yang paling kontroversial sepanjang sejarah pemikiran Islam adalah *waḥdat al-wujūd*. Sebagian kalangan yang menentang *waḥdat al-wujūd* menuduh ajaran tersebut bukan bagian dari ajaran Islam, sehingga dapat disebut sebagai bagian dari ajaran sesat. Beberapa penentang lainnya menuduh aliran *waḥdat al-wujūd* merupakan warisan dari luar Islam seperti Zoroaster, Hinduisme dan Neoplatonisme.

Secara eksplisit, memang tidak ada ayat-ayat Alquran yang membahas tentang *waḥdat al-wujūd*. Bahkan kata '*wujūd*' saja tidak

ada dalam Alquran. Secara terminologis, ‘*wujūd*’ berasal dari kata Arab ‘*wujida*’ yang berarti ‘ditemukan’. *Wujūd* dalam arti ‘ditemukan’, erat kaitannya dengan diskursus pengetahuan (epistemologi), karena pengetahuan sebenarnya sudah ada dalam diri manusia. Sehingga ketika seseorang memperoleh pengetahuan yang dianggap baru, sebenarnya dia menemukan kembali (*wujida*) pengetahuan itu. Diskursus tentang *wujūd* telah muncul dalam sejarah intelektualitas sejak Aristoteles membahas perbedaan antara keberadaan (*wujūd, existence*) dengan ke-apa-an (*whatness, māhīyah*).¹

Selanjutnya para pemikir Muslim menemukan persoalan baru dalam diskursus tersebut, yakni mana yang lebih mendasar antara *māhīyah* dengan *wujūd*. Sebagian pemikir meyakini *māhīyah* lebih fundamental daripada *wujūd*. Sebagian lainnya meyakini *wujūd* lebih fundamental daripada *māhīyah*. Diskursus ini menjadi penting karena konsekuensinya, yang fundamental itu saja yang nyata sementara lawannya hanya muncul sebagai prediksi semu dalam pikiran.

Khazanah pemikiran Islam klasik, khususnya filsafat Islam aliran paripatetik, lebih khususnya lagi filsafat Ibn Sina, telah memberikan kontribusi yang sangat banyak kepada segmen-segmen lain pemikiran Islam, khususnya mistisisme Islam (tasawuf) dan teologi Islam (kalam). Diskursus dalam kalam dan tasawuf menjadi lebih komunikatif karena sumbangan filsafat paripatetik Islam. Sebelumnya, diskursus kalam dan tasawuf, khususnya tasawuf falsafi (*‘irfān*), sering dianggap sebagai sesuatu yang ambigu dan sulit dipahami karena miskinnya kosakata dan gramatika yang digunakan.

Pandangan *waḥdat al-wujūd* sebenarnya telah ada jauh sebelum Ibn ‘Arabī. Bahkan pandangan tersebut dipegang oleh

¹Toshihiko Isutzu, *Struktur Metafisika Sabzawari*, terj. O. Komarudin (Bandung: Pustaka, 2003), 19.

keempat sahabat Nabi Muhammad yang paling utama,² hanya saja *waḥdat al-wujūd* menjadi lebih sistematis dan terkenal sejak masa Ibn ‘Arabî. Sebagian kalangan meyakini ajaran Manṣûr al-Ḥallaj, Junayd al-Baghdâdî, Bâyezîd al-Bisṭâmî juga termasuk dalam kategori *waḥdat al-wujūd*. Namun karena kosakata dan gramatika yang digunakan belum secanggih yang dimiliki Ibn ‘Arabî, sebab itulah sebagian kalangan lain tidak memasukkan ajaran-ajaran mereka sebagai bagian dari *waḥdat al-wujūd*. Istilah yang digunakan yaitu ‘*ittihâd*’ dan ‘*ḥulûl*’. Padahal makna *ittihâd*’ dan ‘*ḥulûl*’ tidak berlaku dalam *waḥdat al-wujūd* karena kedua terma tersebut masih meniscayakan komposit dalam *wujūd*.

Di Nusantara, konsep *waḥdat al-wujūd* diajarkan oleh Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Syaikh Maldin dan Sayful Rijal.³ Besar kemungkinan keempat orang tersebut, secara berurutan, berhubungan sebagai guru dan murid secara langsung.

Ajaran *waḥdat al-wujūd* di Nusantara ditentang keras oleh Nuruddin al-Raniri. Dengan tegas dia mengatakan bahwa ajaran tersebut bertentangan dengan Alquran dan hadis.⁴ Ajaran *waḥdat al-wujūd* di Nusantara berakhir di tangan Abdurrauf al-Singkili. Dia mereduksi ajaran tersebut ke dalam sistem tauhid al-Ash‘ariyah.⁵

²Hamzah Fansuri mengutip banyak ungkapan yang identik dengan konsep *waḥdat al-wujūd* dari Abû Bakr, ‘Umar, ‘Uthmân dan ‘Alî dalam kitabnya *al-Muntahî*. Lihat, Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *The Mysticism of Hamzah Fansurî* (Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970), 329-353.

³Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia* (Jakarta: Kencana, 2013), 223.

⁴Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2006), 92.

⁵Menurut hemat penulis, tinjauan Ibrâhîm Kuranî dalam *Ithâf al-Dhâkî* dan Abdurrauf al-Singkili dalam *Tanbîh Al-Mashî* terhadap *waḥdat al-wujūd* adalah sebuah reduksi terhadap ajaran tersebut, bukan sebuah penerimaan. Bandingkan, Asep Nahrul Musadad, “Ayat-ayat Waḥdat al-Wujūd: Rekonsiliasi Waḥdat al-Wujūd dalam Tanbîh al-Mashî Karya al-Singkili”, dalam *Jurnal al-Tabrîr*, Vol. 15, No. 1, (Mei 2015), 151. Ayat-ayat yang dipakai Abdurrauf al-Singkili dalam meninjau *waḥdat al-wujūd* adalah ayat-ayat

Tulisan ini ingin membuktikan bahwa *waḥdat al-wujūd* adalah aliran yang sesuai dengan Islam dengan mengungkapkan makna batin ayat-ayat Alquran. Pendekatan yang digunakan dalam mengeksplorasi makna batin ayat-ayat yang terindikasi mengandung pesan *waḥdat al-wujūd* adalah takwil⁶ dengan menggunakan metode lahir batin (*inner-outer*).

Metode tersebut digagas oleh filosof Muslim pendiri aliran *al-ḥikmah al-mutaʿāliyah*, Mulla Sadra. Mulla Sadra menerangkan dua metode takwil yaitu metode sufistik dan metode lahir batin. Metode sufistik hanya mampu dicapai oleh orang-orang *ʿarif*. Mereka menemukan makna batin ayat-ayat Alquran melalui proses *mukāshafah*. Sementara makna lahir batin bisa dilakukan oleh siapa saja dengan syarat tidak menimbulkan kontradiksi antara makna lahir dan dengan makna batinnya serta tidak menimbulkan kontradiksi dengan ayat-ayat lainnya.⁷ Karena itu, teknik yang dilakukan dalam menemukan takwil ayat-ayat *waḥdat al-wujūd* adalah metode pemahaman lahir batin. Metode ini dilakukan dengan memperhatikan makna lahir ayat terlebih dahulu, setelah itu dilakukan pemaknaan batin. Pemaknaan seperti ini disebabkan setiap ayat Alquran memiliki makna yang bertingkat.

Dalam melakukan takwil terhadap ayat-ayat *waḥdat al-wujūd*, penulis berfokus pada pemikiran Syamsuddin al-Sumatrani dalam kitabnya yang merupakan *syarah* (penjelasan) bagi puisi rubāʿī Hamzah Fansuri. Kitab tersebut telah ditransliterasi ke bahasa latin oleh A. Hasjmy dengan judul *Rubaʿi Hamzah Fansuri*. Pemilihan

yang dimaknai secara literal dalam mereduksi *waḥdat al-wujūd*. Ayat-ayat tersebut berbeda dengan ayat-ayat yang penulis teliti.

⁶ Takwil adalah mengembalikan penjelasan kata kepada makna asalnya untuk menemukan makna batin teks, lihat, Abdul Hadi WM, *Hermeunetika Sastra Barat dan Timur* (Jakarta Sadra Press, 2014), 156-157; lihat juga, Abdul Hadi WM, *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri* (Jakarta: Paramadina, 2001), 96-97.

⁷ Muhammad Nur, "Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra" dalam *Kanẓ Philosophia*, Vol. 2, No. 2 (Desember 2012), 295.

tokoh Syamsuddin al-Sumatrani tidak lain karena ia merupakan pengikut terakhir ajaran *waḥdat al-wujūd* di Nusantara dan dapat dilacak karyanya. Sementara rekan-rekannya yang lain, seperti Syaikh Maldin dan Sayful Rijal tidak ditemukan karya tertulis milik mereka. Adapun alasan pemilihan karya *Rubai' Hamzah Fansuri* yaitu karena dalam tulisan tersebut *waḥdat al-wujūd* dijelaskan lebih eksplisit dibandingkan karya-karya Syamsuddin al-Sumatrani yang lain.

Epistemologi *Waḥdat al-Wujūd*

Waḥdat al-wujūd adalah ajaran yang didirikan oleh Ibn 'Arabî. Dia lahir di Murcia, Spanyol pada 1165 dan meninggal di Damaskus, Siria pada 1240.⁸ Secara eksplisit Ibn 'Arabî tidak mengatakan ajarannya itu bernama *waḥdat al-wujūd*. Istilah itu dipopulerkan oleh penentang keras ajarannya, Ibn Taymîyah.⁹ Namun Kautsar Azhari Noer berpandangan bahwa istilah tersebut dipopulerkan oleh murid Ibn 'Arabî sendiri, Ṣadr al-Dîn al-Qunawî.¹⁰ Ajaran Ibn 'Arabî disebut sebagai *waḥdat al-wujūd* karena dia mengatakan semua *manjûdât*¹¹ hakikatnya adalah wujud yang satu. Dia menegaskan tidak ada dalam wujud kecuali Allah¹². Allah

⁸ Muhammad Robith Fuadi, "Memahami Tasawuf Ibnu Arabi dan Ibnu al Farid: Konsep al hubb Ilahi, Waḥdat al Wujūd, Wahdah Al Syuhud dan Waḥdat al Adyan", dalam *Ulul Albab*, Vol. 14, No. 2. (2013), 4.

⁹ Tidak hanya *waḥdat al-wujūd*, Ibn Taymîyah juga menyerang filsafat Islam. Lihat, Ismail Fahmi Arrauf Nasution, "Mencerna Akar Filsafat dalam Islam", dalam *Ulumuna*, Vol. 17. No. 1 (Juni 2013), 9.

¹⁰ Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Arabî: Waḥdat al-Wujūd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), 36.

¹¹ *'Manjûdât'* adalah jamak dari *'manjûd'* yang merupakan entitas ekstra mental. Lihat, Muhsin Labib, *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi* (Jakarta: Sadra Press, 2011), 231.

¹² Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis atas Paham Wahdah al-Wujūd: Tuban-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani* (Padang: UIN IB, 1999), 36.

adalah wujud Mutlak, wujudnya tidak terbatas. Wujud Allah meliputi segala sesuatu.¹³

Sementara itu, peran dan posisi alam dalam ajaran *waḥdat al-wujūd* yaitu sebagai bayangan dari *wujūd Haqq Ta'âlâ*. Eksistensi alam adalah bayangan dari wujud Allah. Dapat dikatakan, segala sesuatu selain *Haqq Ta'âlâ* adalah alam, karena alam terbatas pada realitas yang terinderai. Berdasarkan argumen ini, kemudian ajaran Ibn 'Arabî layak disebut *waḥdat al-wujūd*.¹⁴

Dalam ajaran *waḥdat al-wujūd*, keberagaman makhluk ini seperti cahaya yang dihasilkan dari pantulan prisma. Sumber cahayanya satu dan hasilnya beragam. Keberagaman ini hanya sebagai proyeksi mental, bukan berarti menjadikan sumbernya banyak. Dengan demikian, perubahan-perubahan yang terjadi pada segenap *manjûdât* tidak berarti menunjukkan ada perubahan pada *Ta'âlâ* sebagai sumber, beragam bentuk *manjûdât* ini merupakan hasil pantulan dari 'cahaya' yang satu.

Muhammad Ribith Fuadi mengatakan bahwa dalam ajaran *waḥdat al-wujūd*, alam adalah ketiadaan (*'adam*). Alam hanyalah proyeksi mental yang muncul dari keterbatasan akal manusia.¹⁵ Hal ini benar karena Ibn 'Arabî sendiri mengatakan bahwa alam hanya memiliki rupa tetapi tidak memiliki *wujūd*.¹⁶ Kondisi alam digambarkan seperti cahaya bulan yang tampaknya memiliki sinar namun hakikatnya cahaya bulan hanyalah pantulan dari sinar matahari.

Sementara menurut William Chittick, dalam ajaran Ibn 'Arabî, alam adalah ketiadaan. Alam menjadi ada karena kasih

¹³William C. Chittick, *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabî*, terj. Achmad Syahid (Surabaya: Risalah Gusti, 2001), 28.

¹⁴ Muhammad Nur. *Wahdab al-Wujūd Ibn 'Arabî dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), 3.

¹⁵ Fuadi, "Memahami Tasawuf", 8-9.

¹⁶ 'Arabî, *"Catur" Ilahi: Taktik Memenangkan Pergulatan Hidup*, terj. Muhammad Ansor dan Moch Mussofa Ihsan, (Jakarta: Hikmah, 2003), 48.

sayang *Ḥaqq Ta‘âlâ* melalui ilmu-Nya.¹⁷ Tetapi keberadaan makhluk mutlak bergantung kepada Allah. Kebergantungan ini persis seperti kebergantungan nafas dengan yang bernafas. Pernafasan tidak akan eksis tanpa yang bernafas. Relasi kebergantungan *Ḥaqq Ta‘âlâ* dengan makhluk seumpama relasi nafas dengan manusia. Bila tiada nafas, manusia hanya mayat. Bila hanya ada nafas tanpa manusia, maka hanya udara. Dalam pandangan Ibn ‘Arabî, alam adalah bayangan ilahi yang perlu di takwil agar hakikatnya tersingkap. Keberadaan alam adalah seperti hadirnya gambar dalam mimpi.¹⁸

Ajaran *wahdat al-wujûd* sebenarnya sudah dianut oleh ‘*urafâ*’ (orang-orang arif) jauh sebelum masa Ibn ‘Arabî, hanya ketika itu masih menuai banyak kontroversi diakibatkan penggunaan istilah yang sulit dipahami. Namun Ibn ‘Arabî dapat mengajarkan *wahdat al-wujûd* dengan lebih rasional karena dia telah memiliki perangkat bahasa yang memadai dalam mengajarkannya. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabî dimudahkan dengan perangkat bahasa dan kosa kata yang telah diwariskan Ibn Sina.

Berbeda dengan pengertian *wahdat al-wujûd*, *ittihâd* dan *ḥulûl* merupakan dua ajaran yang masih meniscayakan adanya dualitas, sementara *wahdat al-wujûd* hanya meyakini ada satu wujud. Meskipun demikian, penganut *wahdat al-wujûd* sebelum Ibn ‘Arabî, seperti Bâyezîd al-Bisṭâmî dan Junayd al-Baghdâdî terpaksa memakai istilah *ittihâd* dan *ḥulûl* karena mereka belum memiliki perangkat bahasa yang memadai dalam mengkomunikasikan *kashf* (penyingkapan) yang mereka alami. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabî berhutang kepada Ibn Sina.

Dalam ajarannya, Ibn ‘Arabî memperkenalkan tujuh sifat utama Allah, yaitu hidup, mengetahui, menghendaki, berkuasa, berfirman, pemurah dan adil. Antar sifat tersebut mengandung relasi kebergantungan dan kebersyaratan. *Wahdat al-wujûd* memiliki

¹⁷ Chittick, *Dunia Imajinal*, 34

¹⁸ Toshihiko Isutzu, *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabî, terj.* Musa Kazim & Arif Mulyadi (Bandung: Mizan, 2015), 3-4.

beberapa perangkat epistemologis yaitu *wujūd* dan *‘adam*, *al-Ḥaqq* dan *khalq*, *tajallī*, *ẓāhir* dan *bāṭin*, kesatuan dan kemajemukan, *tanẓīh* dan *tashbīh*, zat dan nama-nama, *al-‘ayān al-thābitah* dan insan kamil. Untuk dengan mudah memahami *waḥdat al-wujūd*, tema-tema tersebut harus dipahami.

Wujūd secara etimologis bermakna “ditemukan”. Sementara *‘adam* bermakna ketiadaan. Dalam ajaran *waḥdat al-wujūd*, *wujūd* hanya satu yaitu Ḥaqq Ta‘ālā. Selain-Nya adalah ketiadaan. Bila *wujūd* seperti cahaya, maka ketiadaan adalah seperti kegelapan. Keduanya tidak dapat hadir bersamaan. Ibn ‘Arabī mengatakan ada empat ketiadaan. *Pertama*, ketiadaan hakiki seperti sekutu Tuhan (*shārik al-bārī*). *Kedua*, ketiadaan yang wujudnya lebih mungkin – namun tidak selalu pasti-, seperti differensia-differensia dari genus. *Ketiga*, ketiadaan yang wujudnya adalah mungkin, seperti manisnya air laut, manusia. *Keempat*, ketiadaan yang wujudnya bersifat mustahil, baik secara pasti maupun pilihan, seperti wujud differensia tertentu dari sebuah genus.

Sementara itu, wujud terbagi menjadi tiga. *Pertama* adalah wujud dengan zatnya sendiri dan mustahil tiada, itulah *wujūd al-Ḥaqq Ta‘ālā*. *Kedua* adalah wujud yang ada dari wujud Allah, yaitu alam. *Ketiga* adalah tidak wujud dan tidak pula *‘adam*, itulah materi primer. Pandangan Ibn ‘Arabī tentang wujud memunculkan multi pemaknaan, khususnya mengenai status wujud al-Ta‘ālā dengan makhluk.

Kalangan teolog tidak menerima kesatuan wujud antara Allah dengan alam karena wujud dalam pandangan teolog bersifat ekuivokal.¹⁹ Sebagian teolog memaknai, Ibn ‘Arabī tidak menyamakan wujud Allah dengan wujud alam, sehingga mereka tidak menganggapnya sesat. Pandangan ini dipegang oleh Ibrāhīm

¹⁹ Ismail Fahmi Arrauf Nasution, “Humanisasi Pendidikan Islam melalui Antropologi Transendental Hamzah Fansuri” dalam *Edukasia*, Vol. 12, No. 1 (Februari 2017), 238.

Kuranî dan muridnya Abdurrauf al-Singkili.²⁰ Sebagian lainnya meyakini bahwa Ibn ‘Arabî tidak membedakan wujud alam dengan wujud Allah, sehingga mereka menganggapnya sesat. Pandangan kedua ini menilai demikian karena Ibn ‘Arabî melihat bahwa perbedaan klasifikasi wujud bukan pada realitasnya, tetapi pada ranah mental. Kalangan yang menilainya demikian antara lain Ibn Taymîyah dan Nuruddin al-Raniri.²¹

Al-Haqq adalah Allah dan *khalq* adalah alam dengan berbagai tingkatannya. Relasi *Haqq Ta‘âlâ* dengan *khalq* adalah seperti makanan dengan yang memakan. Seperti makanan yang merasuki seluruh jasad pemakannya, *Haqq* merasuki seluruh *khalq*. Sehingga pada *khalq* adalah totalitas *Haqq*. Dengan demikian *khalq* adalah bayangan *Haqq* dan *khalq* adalah bayangan *Haqq*. Adapun pancaran kehadiran *Haqq* adalah pada insan kamil.

Sementara itu, *tajallî* adalah bagian terpenting ajaran *wahdat al-wujûd*. *Tajallî* terjadi dalam bentuk berbeda pada setiap *khalq*. *Tajallî* dapat terjadi tergantung pada kesiapan *khalq*. Kesiapan ini telah ditetapkan pada entitas permanen (*al-‘ayân al-thâbitah*). *Tajallî* membuat ajaran Neoplatonik tampak benar-benar tidak dapat disamakan dengan *wahdat al-wujûd*. Bila dalam ajaran Neoplatonisme, manifestasi bersifat rangkaian. Tetapi dalam *tajallî*, atau disebut juga *faẓl* terjadi secara langsung dan berbeda-beda dari yang kurang hingga yang paling konkrit.²²

Dalam skema ajaran *wahdat al-wujûd*, zahir dan batin terjadi sekaligus. Analoginya seperti manusia dengan ruhnyanya. Keduanya

²⁰ Lihat, Oman Fathurrahman, *Ithaf Al-Dhaki: Tafsir Wahdat al-Wujûd Bagi Muslim Nusantara* (Bandung: Mizan, 2012) dan lihat juga, Oman Fathurrahman, *Tanbih Al-Masyi: Menyoal Wahdat al-Wujûd: Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17* (Bandung: Mizan, 1999).

²¹ Mohd. Kalam Daud, *Tibyan fi Ma‘rifah Al-Adyan Nuruddin Ar-Raniri* (Banda Aceh: Pena, 2009), 3; Syed Muhammad Naquib Al-Attas, *A Commentary on the Huttu Al-Siddiq of Nuruddin Ar-Raniri* (Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986), 57.

²² Kautsar Azhari Noer, *Ibn ‘Arabî: Wahdat al-Wujûddalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), 62

harus hadir sekaligus agar manusia eksis. Demikian juga *Ḥaqq Ta'âlâ* menjadi zahir melalui sifat-sifat makhluk dan makhluk menjadi zahir karena sifat-sifat *Ḥaqq Ta'âlâ*. Analoginya seperti wol dan air. Objek yang diresapi menjadi hadir pada yang meresapi. Demikian *Ḥaqq* memasuki *kehalq* dan menjadikan yang zahir adalah *kehalq*. Sebaliknya *kehalq* memasuki *Ḥaqq* menjadikan yang zahir adalah *Ḥaqq*. Skema ini berlaku sekaligus. Dalam hal ini, prinsip identitas dan non-kontradiksi Aritotelian menjadi tidak berlaku.

Dalam skema kesatuan dan kemajemukan, ajaran *waḥdat al-wujūd* menganalogikannya dengan angka. Angka berada dalam status mental.²³ Angka yang nyata hanya satu, angka-angka selanjutnya adalah pelipatan angka satu. Semua angka selain satu berakar pada satu dan kembali pada satu. Analogi itu dipakai untuk menggambarkan status *kehalq* yang beragam. Keberagaman hanya berada pada status mental. Sementara yang nyata pada realitas eksternal hanya satu. Skema ini akhirnya juga menegaskan status ajaran *waḥdat al-wujūd*. Secara epistemologis *waḥdat al-wujūd* menerima kemajemukan, tetapi dalam status ontologisnya, wujud itu tunggal, hanya *Ḥaqq Ta'âlâ*.

Istilah lain yang juga mempunyai peranan penting dalam *waḥdat al-wujūd* yaitu *tanzīh* dan *tashbīh*. *Tanzīh* berarti mensucikan Allah dari segala *kehalq*. Sementara *tashbīh* adalah kehadiran-Nya pada setiap *kehalq* melalui nama-nama dan sifat-sifat.²⁴ pada *tashbīh* terkandung *tanzīh*, namun pada *tanzīh* tidak terkandung *tashbīh*. Seperti pada Alquran yang di dalamnya mengandung surat al-Furqân, tetapi pada al-Furqân tidak terkandung Alquran.

Mengenai hubungan antara Zat, nama dan sifat, ada beberapa hal yang perlu diperhatikan. Banyak kalangan

²³ Penjelasan mengenai status mental dan realitas eksternal, lihat, Daniel Zuchron, *Mengugat Manusia dalam Konstitusi: Kajian Filsafat atas UUD 1945 Pasca-Amendemen* (Jakarta: Rayyana Komunukasindo, 2017), 59-64.

²⁴ Seyyed Ahmad Fazeli, *Maḥab Ibn 'Arabī: Mengurai Paradoksalitas Tashbīh dan Tanzīh*, terj. Muhammad Nur Jabir (Jakarta: Sadra Press, 2016), 164.

mengabaikan bahwa zat tidak berhubungan dengan nama-nama, karena bila berhubungan maka meniscayakan ketergantungan, dan Allah Ta'âlâ tidak membutuhkan apapun. Ibn 'Arabî mengatakan, Zat berbeda dengan Tuhan. Tuhan membutuhkan makhluk untuk menjadi Tuhan. Sebaliknya juga makhluk membutuhkan Tuhan untuk menjadi makhluk. Relasi Tuhan dan makhluk sama seperti konsep 'ayah' dan 'anak. Konsep-konsep tersebut berada dalam status mental *ma'qûlât thanawî falsafî*²⁵.

Al-'ayân al-thâbitah adalah salah satu diskursus *waḥdat al-wujûd* yang paling menarik perhatian para ulama dan filosof. Bahkan di Nusantara, diskursus ini telah marak sejak masa kejayaan Karajaan Samudra Pasai.²⁶ *Al-'ayân al-thâbitah* berada pada status perantara *Ḥaqq Ta'âlâ* dan *khalq*. Dia bersifat tetap sekaligus baru. Tetap karena berada dalam ilmu Allah dan menjadi baru karena berhubungan dengan *khalq*. *Al-'ayân al-thâbitah* adalah sumber segala realitas yang menjelma.

Al-insân al-kâmil terbagi dalam makna universal dan makna partikular. Makna universalnya adalah manusia sempurna secara abstrak. Dalam makna partikularnya adalah nabi dan orang-orang suci. Nama-nama Ilahi terpancar secara menyeluruh pada *al-insân al-kâmil*. Ia disebut makro kosmos karena menghimpun segala nama Ilahi yang terpancar pada segenap makhluk. Disebut mikro kosmos karena di dalamnya meliputi seluruh alam.²⁷ *Al-insân al-kâmil* disebut juga *fass* yang bermakna 'segel', karena merupakan *khatam* dari segenap alam. *Takballuq* adalah keniscayaan bagi *al-insân al-kâmil* karena usahanya melenyapkan identitas kedirian dan menjelmakan segala sifat Ilahi.

²⁵ Lihat, Zuchron, *Menggugat Manusia*, 72-73. Bandingkan, A. Hasjmy, *Ruba'i Hamzah Fansuri* (Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka Kementerian Pelajaran Malaysia), 42.

²⁶ Lihat, Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis*, 22, Lihat juga, Hamid Nasuhi Zein, "Al-Tasawwuf wa al-Turuq al-Sufiyyah fi Indunisiya", dalam *Studia Islamica*, Vol. 3, No. 3 (1996), 160.

²⁷ Nasution, "Humanisasi Pendidikan", 241.

Dalam hal ini, Syamsuddin al-Sumatrani secara konsisten mengikuti ajaran *waḥdat al-wujūd*. Dia mengajarkan paham tersebut dengan skema martabat tujuh sebagaimana diajarkan Muḥammad Fadhullah Burhanpuri. Martabat tersebut adalah *aḥadīyah*, *waḥdat*, *waḥidīyah*, *‘ālam arwāḥ*, *‘ālam mithāl*, *‘ālam ajsām* dan *‘ālam insān*.²⁸

Syamsuddin al-Sumatrani sangat konsisten mengikuti gurunya, Hamzah Fansuri²⁹, pengikut *waḥdat al-wujūd* yang sealiran dengan Ibn ‘Arabī. Syamsuddin al-Sumatrani meyakini bahwa makna kalimat “*Lā Ilāha illā Allāh*” berarti tidak ada wujud selain Allah³⁰, sementara segenap alam hanyalah bayangan dari wujud Allah. Sebagaimana Ibn ‘Arabī dan Hamzah Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani juga mengajarkan perpaduan antara *tashbīb* dan *tanẓīh*.

Dalam keterangan Syamsuddin al-Sumatrani, skema *Aḥadīyah*, martabat pertama dalam rangkaian martabat tujuh, dibuat untuk mensucikan zat Allah semurni-murninya tanpa dapat disifati dengan apapun dan tidak dapat disebut sebagai sumber apapun. Martabat kedua adalah martabat *waḥdat*. Martabat tersebut adalah hakikat Muhammad yang merupakan sumber segala *manjūdāt*. Martabat ketiga adalah *waḥidīyah* yang merupakan *tajallī* pertama zat Allah dengan ilmu universal yang menghasilkan kesatuan ketuhanan dan kemakhlukan. Kesatuan ini diibaratkan seperti tinta yang belum terseparasi oleh huruf-huruf. Martabat *waḥdat* adalah kesatuan mutlak tanpa pluralitas sehingga tidak dapat disematkan dua kategori (sebab dan akibat) sekaligus, padanya sebab saja, karena pluralitas pada martabat ini hanya potensialitas.

Kausalitas hanya bisa diterapkan pada martabat ketiga yaitu martabat *waḥidīyah* karena padanya telah terkandung ambiguitas ketunggalan sekaligus kemajemukan. Pada martabat ini telah muncul nama-nama yang beragam dan telah dapat terjadi kausalitas, yakni Tuhan sebagai sebab dan hamba sebagai akibat. Pengetahuan

²⁸ Dahlan, *Penilaian Teologis*, 40.

²⁹ Azra, *Jaringan Ulama* (Jakarta: Kencana, 2013), 205.

³⁰ Dahlan, *Penilaian Teologis*, 43.

*ḥuṣūlī*³¹ manusia hanya mampu mencapai derajat ini dalam diskursus *waḥdat al-wujūd*. Sebab itu martabat *waḥidīyah* disebut juga martabat *insānīyah* karena pengetahuan esensial manusia hanya mampu mencapai martabat ini.

Dalam martabat *waḥidīyah* muncul dua sumber nama yaitu *Rahmān* sebagai induk segala nama Tuhan dan *Rabīm* sebagai sumber '*ayān thābitah*'. '*Ayān thābitah*' adalah entitas permanen yang menjadi esensi segala pluralitas alam. '*Ayān thābitah*' tetap selamanya dalam ilmu Tuhan. '*Ayān thābitah*' hanyalah bayang dari sifat-sifat dan nama-nama Allah. Sementara nama-nama itu adalah bayangan dari zat-Nya. '*Ayān thābitah*' bukanlah aktualitas pluralitas tetapi hanya limpahan paling suci (*al-fayḍ al-aqdas*) yang mana dia menghasilkan limpahan suci (*al-fayḍ al-muqaddas*). Dari limpahan suci inilah aktualitas alam bersumber. Limpahan suci ini adalah wadah *tajallī* sifat-sifat Allah dengan berbagai nama. Tiga martabat pertama itu adalah urutan dari segi analisa akal, bukan urutan serial. Sebenarnya tiga martabat tersebut adalah satu kesatuan dalam zat.

Empat martabat selanjutnya yaitu alam '*ālam arwāḥ*', '*ālam mithāl*', '*ālam ajsām*' dan '*ālam insān*'. Tingkatan-tingkatan ini digolongkan sebagai martabat-martabat alam karena telah masuk lingkup diskursus kosmos. Pengetahuan terhadap tingkatan-tingkatan alam tersebut oleh teolog dipahami melalui ayat-ayat Alquran dan hadis yang umumnya dipahami secara literal. Sementara filosof memahaminya melalui analisa rasional dan '*urafā*' menemukannya melalui *kashf*.

'*Ālam arwāḥ*' adalah martabat alam pertama. '*Ālam arwāḥ*' adalah modalitas aktualitas materi. Dalam alam tersebut terhimpun segala bekal penjelmaan makhluk. Bila '*ālam mithāl*' tidak ada, maka mustahil menjelma aktualitas karena ruh baru dapat dimungkinkan menjelma setelah memasuki '*ālam mithāl*' sebagai lokusnya. '*Ālam*

³¹ Muhammad Taqi Misbah Yazdi, *Buku Daras Filsafat Islam*, terj. Musa Kazim & Saleh Bagir (Bandung: Mizan, 2003), 55.

ajsâm adalah penampakan jasmani alam aktual. Statusnya amat bergantung pada kualitas insan. Bila insan lemah pengetahuannya akan Allah, maka '*âlam ajsâm* menjadi hijab baginya untuk menemukan Allah. Sementara bisa pengetahuannya akan Allah itu baik, maka '*âlam ajsâm* menjadi pemandu baginya untuk menemukan Allah. '*Âlam insân* adalah kesempurnaan martabat. Pada '*âlam insân*, *tajallî* Allah menjadi sempurna. Hanya pada diri manusia aktualitas Allah menjadi paling jelas.

Takwil Ayat-Ayat *Waḥdat al-Wujûd*

Para penentang *waḥdat al-wujûd* yang umumnya berasal dari kalangan teolog memiliki banyak argumentasi. Salah satunya adalah dengan menuduh ajaran tersebut bertentangan dengan Alquran. Untuk menyanggah serangan para teolog, penulis ingin mengajukan beberapa ayat dalam Alquran yang dalam makna batinnya sejalan dengan konsep *waḥdat al-wujûd*. Di antaranya adalah QS. al-Baqarah [2]:115 dan 186, QS. al-Nisâ' [4]:126, QS. al-Anfâl [8]:17, QS. al-Qaṣaṣ [28]:88, QS. Qâf [50]:16, QS. al-Ḥadîd [57]:3; QS. al-Mujâdilah [58]:7.

1. QS. al-Baqarah [2]:115

“Milik Allah timur dan Barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. sesungguhnya Allah Maha Luas lagi Maha Mengetahui.”

Secara lahiriah, ayat tersebut turun untuk menjawab keluhan kaum Muslim yang telah berhijrah ke Madinah namun ingin beribadah dekat Kabah, tetapi terhalang dengan turunnya ayat tersebut. Maka diketahuilah oleh umat Islam bahwa beribadah kepada Allah tidak harus di tempat tertentu saja.³² Lafal *mashriq* (timur) dan *maghrib* (barat) adalah representasi kehadiran wujud

³² M. Quraish Shihab, Tafsir *Al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian Alquran*, Vol. I (Jakarta: Lentera Hati, 2006), 302.

Allah. Dua arah tersebut dapat dianggap sebagai representasi enam arah yakni atas, bawah, kiri, kanan, depan dan belakang. Tetapi secara batin, kehadiran wujud Allah bukanlah arah-arrah sebagaimana *manjûdât* yang tunduk pada hukum ruang sehingga enam arah tersebut menjadi relasional. Allah bukan genus dan bukan differensia,³³ sehingga tidak tunduk pada *mashriq* dan *maghrib* atau enam arah. Tetapi kehadiran-Nya atau *tajallî*-Nya meliputi segala arah, “*Sesungguhnya Allah Maha Luas*”. Sehingga Allah, -dalam pandangan Syamsuddin al-Sumatrani-, “Tiada bagi-Nya dan tiada bagi-Nya rupa, dan tiada bagi-Nya sekutu.”³⁴ Dengan kehadiran-Nya pada segala arah dan Dia meliputi segala arah tersebut, maka pada keseluruhan adalah kehadiran wujud Allah yang satu.

Menurut Iklash Budiman, makna wajah dalam pandangan Ibn ‘Arabî adalah manifestasi sifat dan nama Allah yang berbeda-beda pada setiap individu manusia.³⁵ Dengan demikian, setiap manusia yang bersedia melakukan perjalanan rohani ke dalam dirinya akan menemukan *Ḥaqq Ta‘âlâ*. Tentunya penemuan ini dalam visi spiritual (*kashf*) yang berbeda-beda, karena Allah bermanifestasi dalam cara yang berbeda-beda bagi setiap orang.³⁶ Namun *tajallî* paling sempurna adalah kepada orang yang di-*mahbub*-kan (dijadikan kekasih) oleh Allah. Sehingga dia menjadi *ahl Allâh*. Maka “*tajallî*-Nya itu pada *ahlullah* tiada berbigga dan tiada berkesudahan.”³⁷

2. QS. al-Baqarah [2]:186

³³ Al-Kindi, *On First Philosophy*, terj. Alfred L. Ivry (Harvard: Harvard University, 1974), 14.

³⁴ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 32.

³⁵ Iklash Budiman, ‘Pengalaman Religius dalam Tafsir Ibn ‘Arabî’, dalam *Kanz Philosophy*, No. 1 vol. 6. (Juni 2016), 105.

³⁶ Mengenai jenis-jenis pengalaman religius, lihat, Budiman, “Pengalaman Religius”, 98-99.

³⁷ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 34

“Apabila hamba-hambaku bertanya kepadamu tentang Aku, maka bahwa Aku dekat. aku mengabulkan permohonan orang-orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku, maka hendaklah mereka memenuhi-Ku dan hendaklah mereka beriman kepada-Ku, agar mereka selalu berada dalam kebenaran.”

Secara lahiriyah, ayat tersebut bertujuan memberi semangat kepada kaum Muslim yang telah terlanjur melakukan dosa. Mereka mengira Allah telah jauh dari mereka dikarenakan dosa-dosa yang diperbuat. Tetapi pada ayat tersebut, Allah menegaskan bahwa Dia dekat dan mengabulkan doa orang-orang yang benar-benar tulus memohon kepada-Nya.

Dalam makna batinnya, Allah dekat dengan makhluk karena sebenarnya pada eksistensi makhluk seluruhnya adalah kehadiran Allah. makhluk tidak memiliki daya apapun. Segalanya adalah dari Allah. Dengan doa yang tulus, manusia menyadari bahwa dirinya benar-benar bergantung secara mutlak kepada Allah. Dalam maknanya yang lebih mendalam, orang-orang yang memperoleh *mukâshafah* atau visi spiritual menyadari bahwa eksistensi yang nyata hanyalah Allah. Dia meliputi segala sesuatu, menjadi makhluk hanya dalam status mental, nama-nama dan sifat saja. Eksistensi makhluk persis seperti eksistensi bayangan.

Syamsuddin al-Sumatrani menganjurkan agar menjauhkan diri dari ketertarikan duniawi, mengendalikan hawa nafsu, dan terus-menerus mendekatkan diri dengan Allah,³⁸ “*Agar mereka selalu berada dalam kebenaran*”. Dia juga menganjurkan agar manusia berusaha menuntut ilmu makrifat agar dapat menjadi *ahl Allâh*.

3. QS. al-Nisâ’ [4]:126

“Hanya milik Allah apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi, dan adalah Allah Maha Meliputi segala sesuatu.”

³⁸ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 45, 52.

Secara lahiriah ayat tersebut ingin mengklarifikasi bahwa relasi persahabatan Allah dengan Ibrahim bukanlah sebagaimana relasi persahabatan dua orang manusia.³⁹ Sekalipun Allah mengatakan Ibrahim adalah kesayangannya,⁴⁰ namun tetaplah semua makhluk, baik yang ada di langit maupun yang ada di bumi adalah milik-Nya. Sehingga sekalipun Ibrahim adalah kesayangan-Nya, namun dia tetap adalah milik Allah. Kepemilikan Allah meliputi segala sesuatu. Semua tunduk pada kuasa-Nya.

Allah meliputi segala sesuatu, karena “segala sesuatu” yang beragam itu sebenarnya tidak memiliki eksistensi mandiri. Segala sesuatu selain Allah secara mutlak wujudnya bergantung kepada Allah. Segala keberagaman itu sebenarnya hanya proyeksi mental manusia. Persis seperti sebuah cahaya yang menghantam prisma. Lalu prisma memancarkan beraneka ragam cahaya. Keanekaragaman itulah yang diumpamakan dengan alam, secara bentuk dia ada, tetapi hakikatnya tiada.

Sebagaimana pandangan Syamsuddin al-Sumatrani, “*Sungguhpun segala makhluk namanya berlain-lainan dan Allah pun nama-Nya lain, tetapi pada hakikatnya esa jua.*”⁴¹ Syamsuddin al-Sumatrani menganjurkan untuk memahami hakikat realitas bahwa ia hanya satu wujûd. Katanya, “*Barang siapa ada ia mengesakan yang zahir dengan yang batin itu, niscaya diperolehnyalah kesudah-sudahan makrifat Allah yang sempurna itu.*”⁴²

4. QS. al-Anfâl [8]:17

“Maka bukan kamu yang membunuh mereka, akan tetapi Allah yang membunuh mereka, dan bukan engkau yang melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang

³⁹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. II, 600.

⁴⁰ QS. al-Nisâ’ [4]:125.

⁴¹ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 43.

⁴² Ibid.

melempar. dia menganugerahkan kepada kaum mukmin dari sisi-Nya anugerah yang baik.”

Dalam makna lahiriah, ayat tersebut menceritakan tentang keberhasilan kaum Muslim yang jumlahnya sepertiga dari jumlah kaum musyrik dalam Perang Badar. Ayat tersebut menegaskan bahwa ketika kaum muslim membunuh dan melempar, maka dampaknya, yaitu perbuatan (membunuh dan melempar) pasukan kaum Muslim adalah dari Allah. Sehingga kaum Muslim memperoleh kemenangan berkat petolongan Allah.⁴³

Secara batiniah ayat tersebut adalah kejadian yang biasa dialami manusia yang telah menjadi ‘*ârif*. Segala perbuatan mereka adalah perbuatan Allah. Kedirian mereka sudah lenyap secara hakikat sehingga Allah hadir pada keseluruhan diri mereka. Kedirian ‘*urafâ*’ telah lenyap sehingga yang nyata hanya wujud Allah.

Syamsuddin al-Sumatrani menyerukan supaya manusia berusaha agar menjadi *wâsil* Allah. Manusia harus sadar bahwa dirinya “*Tiada berwujud, tiada bersifat, tiada berisim dan tiada berfa’al.*”⁴⁴ Diserukannya supaya manusia menghambakan diri pada Allah seumpama mayat, karena realitas hakikatnya memang manusia tiada berdaya apapun kecuali semuanya dari Allah. Jangankan amal, wujud saja hanya satu yakni Allah.

5. QS. al-Qaṣaṣ [28]:88

“Dan jangan menyembah bersama Allah, tuhan apapun yang lain, tidak ada Tuhan melainkan Dia. Tiap-tiap sesuatu binasa, kecuali Wajah-Nya. Bagi-Nya segala penentuan, dan hanya kepada-Nya kamu dikembalikan.”

⁴³ Shihab, *Tafsir al-Mishab*, Vol. 5, 399-400.

⁴⁴ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 39.

Dalam makna lahiriah atau makna teologis, ayat ini ingin menegaskan bahwa tuhan yang patut disembah hanyalah Allah. Sementara tuhan-tuhan yang lain akan binasa. Hanya kepada Allah manusia patut menyembah karena Dia itu kekal. Segala sesuatu selain Allah akan binasa.⁴⁵

Dalam pandangan teolog, segala yang disebut alam itu awalnya tiada. Lalu dari ketiadaan ia menjadi ada. Setelah ada, alam dapat menjadi hilang atau tiada kembali. Pandangan demikian ditolak oleh filosof karena menurut mereka, adalah tidak masuk akal menyatakan sesuatu menjadi ada dari tiada karena prinsipnya, yang tidak memiliki tidak bisa memberi. Maka itu, mustahil ketiadaan mewujudkan keberadaan. Bila dikatakan sesuatu itu muncul dari Allah dan kembali kepada Allah, maka hal ini meniscayakan ketidak sempurnaan Allah. Karena, bila Allah sempurna, tentu tidak berlaku perubahan bagi-Nya.

Filosof menyelesaikan perkara tersebut dengan menyatakan bahwa segala sesuatu telah aktual dalam materi primer. Ketika ia menjelma maka itu berarti aktualitas materi primer. Ketika dia dianggap tiada, maka ia bergerak kepada aktualitas lainnya. Sementara itu ‘*urafâ*’ menyatakan bahwa segala realitas aktual dari *Nûr* (cahaya) Muhammad, darinya segala sesuatu berasal.⁴⁶

6. QS. Qâf [50]:16

“Dan sesungguhnya kami telah menciptakan manusia dan kami mengetahui apa yang dibisikkan hatinya, dan kami lebih dekat kepadanya dari pada urat lehernya.”

Secara lahiriah, ayat tersebut ingin mengingatkan manusia bahwa dirinya adalah ciptaan Allah. Lalu setelah diciptakan manusia tidak dibiarkan begitu saja. Allah senantiasa mengamati, memenuhi segala kebutuhan dan mengetahui apapun tentang makhluknya

⁴⁵ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, Vol. 10, 428.

⁴⁶ Hasjmy, *Ruba’i Hamzah*, 42.

melebihi pengetahuan makhluk itu sendiri. Ayat tersebut ingin mengingatkan bahwa Allah senantiasa dekat dengan manusia melebihi dekatnya dirinya dengan urat lehernya, sekalipun manusia tidak menyadari⁴⁷ akibat kelalaiannya.

Dekatnya Allah tidak bisa dimaknai seperti dekatnya dua benda yang tunduk pada ruang dan waktu. Karena Allah melampaui apapun dan hanya Dia hakikat yang nyata, maka makna dekat bagi Allah bukanlah menurut jarak. Syamsuddin al-Sumatrani menulis, “Bahwa kepada wujud Allah dan kepada zat Allah itu tiada berenam pihak, yakni tiada di atas, tiada di bawah, dan tiada berhadapan, dan tiada berbelakang, dan tiada berkanan dan tiada berkiri.”⁴⁸

Syamsuddin al-Sumatrani mengingatkan bahwa kedirian manusia bukanlah jasad jasmani. Jasad hanyalah perantara untuk memandang wujud Allah yang Mutlak. Menurutny, memandang kepada diri adalah bagian dari cara mengenal Allah dengan pengenalan yang hakiki.⁴⁹ Bila manusia telah mengenal hakikat dirinya, maka dia akan mengenal Allah. Dengan demikian dipahamilah bahwa manusia dan segenap makhluk sejatinya adalah seperti ombak yang pada hakikatnya adalah laut.⁵⁰

7. QS. al-Hadîd [57]:3

“Dialah yang Awal dan yang Akhir dan yang Zahir dan yang Batin; dan Dia menyangkut segala sesuatu Maha Mengetahui.”

Quraish Shihab dalam *Tafsir al-Misbah* memberikan perhatian serius terhadap ayat tersebut. Dia mengutip banyak sumber untuk menerangkan makna ayat

⁴⁷ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol. 13, 291.

⁴⁸ Hasjmy, *Ruba'i Hamzah*, 40.

⁴⁹ Ibid., 44.

⁵⁰ Ibid., 50.

tersebut. Dalam kutipannya, imam al-Ghazali menerangkan bahwa Awal dan Akhir tidak diperbandingkan dengan subjek yang sama melainkan dengan subjek-subjek selain-Nya. Sementara mengutip Fakhr al-Dîn al-Râzî, dia mengatakan Allah sebagai Awal dan Akhir karena keberadaan wujud selain-Nya. Dalam sumber yang sama dikatakan, *Ṭabâtabâ'î* menarangkan bahwa Allah tidak dapat dikenal melalui penalaran dan imajinasi.⁵¹

Muhib al-Dîn Walî mengatakan, Allah sebagai Batin menciptakan alam sehingga dia menjadi Zahir. Tetapi alam itu bukan Allah.⁵² Dalam tinjauan makna batinnya, wujud hanya Allah. Dia itu Tunggal. Awal adalah Dia dan Akhir adalah Dia. Sehingga dalam ketunggalan wujud hanya Dia semata. Awal dan akhir adalah satu entitas. Segala sesuatu bergantung secara mutlak kepada Dia.

Allah adalah Zahir sekaligus Batin. Zahir adalah Dia dan Batin adalah Dia. Bila terlihat, itulah Allah. Yang tiada terlihat juga adalah Dia. Dia amat jelas bagi orang yang mengenal-Nya. Sehingga orang yang mengenal Dia tidak melihat apapun selain Dia. Sementara bagi orang yang lalai, sekalipun yang paling terang adalah Allah, tetap saja bagi mereka Allah itu tersembunyi.⁵³ Bagi Syamsuddin al-Sumatrani, “Maka pada kehendak kata ini, maka Allah senantiasa nyata-nyata pada yang mengenal Dia dan tiada Ia terbunya (tersembunyi) padanya , tetapi pada orang yang tiada mengenal Dia tiada nyata.”⁵⁴

Demikianlah Allah sangat nyata bagi yang mengenal Dia dan sangat tersembunyi bagi yang tiada mengenal-Nya. Bagi yang tiada mengenal Allah, maka ia menjadi tersembunyi oleh makhluk-makhluk. Makhluk-makhluk menjadi hijab yang menyembunyikan

⁵¹ Shihab, *Tafsir al-Misbah*, vol 14, 8-10.

⁵² Muhibuddin Waly, *Al-Hikam: Hakikat Hikmah Tauhid dan Tasawuf*, vol. 2 (Jakarta: Arlina, 2013), 168.

⁵³ Hasjmy, *Ruba'i Hamzah*, 34.

⁵⁴ *Ibid.*, 35.

Allah bagi mereka. Syamsuddin al-Sumatrani menulis: “Syahdan pada Ahlullah segala makhluk itu terbunyi maka Allah juga yang amat nyata itu, kerana Allah berbunyi di luar tirai itu. Maka ibarat tirai segala makhluk.”

8. QS. al-Mujâdilah [58]:7

“Tidakkah engkau mengetahui bahwa Allah mengetahui apa yang ada di langit dan apa yang ada di bumi; Tiada sedikitpun pembicaraan rahasia antara tiga orang, melainkan Dia-lah keempat mereka dan tiada lima orang, melainkan dialah yang keenam mereka. Dan tiada pembicaraan antara yang lebih kecil dari pada itu atau lebih banyak, melainkan Dia bersama mereka di manapun mereka berada. Kemudian Dia akan memberikan kepada mereka apa yang telah mereka kerjakan pada hari kiamat. Sesungguhnya Allah menyangkut segala sesuatu Maha Mengetahui.”

Secara lahiriah, ayat tersebut ingin menyanggah sebagian orang yang menduga Allah tidak mengetahui beberapa hal yang diketahui manusia. Dalam Ayat ini Allah menegaskan bahwa Dia mengetahui keseluruhan yang ada di langit dan apa yang ada di bumi. Sanggahan ini sangat telak karena manusia tidak mengetahui keseluruhan yang ada di langit dan di bumi. Sebagian orang juga menyangka Allah tidak mengetahui beberapa bagian yang mereka perbincangkan. Ayat ini menegaskan bahwa Allah bersama siapa saja yang sedang berbicara.

Dalam makna batinnya, makna antara tiga orang, Allah yang keempat dan pembicaraan lima orang, Allah yang keenam, adalah penegasan bahwa Allah Maha Luas, Dia melungkupi segala sesuatu. Ayat tersebut memesankan bahwa Allah hadir dan melampaui segala *manjûdât*. Sehingga dengan demikian dapat dipahami bahwa Allah itu tidak terbatas. Sebab itulah Trinitas ortodoks dalam

teologi Kristen dikecam oleh Allah karena membatasi Allah pada tiga.⁵⁵ Padahal Allah melingkupi segala sesuatu, Dia tidak terbatas.

Hamzah Fansuri menulis,

*Allah maujud terlalu baqi
Dari enam jihat kenabinya kbali
Wa Huwal Anwalu sempurna 'ali
Wa Huwal Akhiru da'im nurani*⁵⁶

Wahdat al-wujūd bukanlah ajaran yang dikembangkan dari pengutipan teks Alquran. Ajaran tersebut hadir ke dalam pemahaman '*urafā*' melalui visi transendental (*kashf*). Kehadiran tersebut berlangsung dengan cara-cara tertentu seperti datangnya wahyu kepada para rasul dengan intensitas yang berbeda. Namun bila dieksplorasi secara batin melalui metode takwil, ditemukan kesesuaian antara ayat-ayat tertentu sebagaimana ayat-ayat yang telah di teliti di atas.

Dalam mengkomunikasikan pengalaman *kashf*, umumnya '*urafā*' melakukannya melalui analogi. Subjek-subjek yang digunakan sebagai sarana analogi adalah subjek-subjek yang dapat dikenal secara objektif seperti tanah, cahaya dan sebagainya. Untuk itu, ajaran-ajaran '*urafā*' sendiri perlu dianalisa dengan metode takwil. Kekeliruan penilaian teolog atas ajaran '*irfān*' umumnya terjadi karena mereka memaknai ajaran-ajaran '*urafā*' secara literal. Kekeliruan lainnya juga muncul karena penilaian para teolog muncul atas analisa yang tidak menyeluruh terhadap gagasan seorang '*arif*'.

Kesimpulan

⁵⁵ Muhammad Nur, *Wahdah al-Wujūd Ibn 'Arabi dan Filsafat Wujūd Mulla Sadra* (Makassar: Chamran Press, 2012), 50.

⁵⁶ Hasjmy, *Ruba'i Hamzah*, 40.

Penentang *wahdat al-wujūd* umumnya adalah teolog. Pola pikir mereka sangat literal sehingga mencurigai dan menuduh sesat cara pandang para kaum arif. Secara epistemologi, perbedaan utama pemikiran ‘*urafā*’ dengan teolog adalah cara mereka memahami wujud. Secara konseptual, teolog meyakini wujud itu komposit. Sementara ‘*urafā*’ meyakini wujud itu tunggal. Biasanya teolog lebih mendapatkan apresiasi publik akibat kedekatan mereka dengan masyarakat. Sementara ajaran ‘*urafā*’ umumnya sulit dipahami masyarakat umum sehingga kurang mendapatkan simpati publik. Sebab itulah dalam perdebatan *wahdat al-wujūd*, ‘*urafā*’ jarang mendapatkan tempat.

Tema-tema penting *wahdat al-wujūd* adalah tentang *wujūd* dan ‘*adam*, *al-Haqq* dan *khalq*, *tajallī*, *zahir* dan *batin*, kesatuan dan kemajemukan, *tanẓīh* dan *tashbīh*, *zat* dan *nama-nama*, *al-‘ayān al-thābitah* dan *insān kāmīl*. Sementara itu Syamsuddin al-Sumatrani mengajarkan martabat tujuh dalam menjelaskan *wahdat al-wujūd*. Martabat-martabat tersebut adalah *martabat aḥadīyah*, *martabat wahdah*, *martabat waḥidīyah*, *martabat ‘ālam arwāḥ*, *martabat ‘ālam amthāl*, *martabat ‘ālam ajsām* dan *martabat ‘ālam insān*.

Penelitian menggunakan pendekatan takwil dengan metode lahir batin yang digagas Mulla Sadra menunjukkan ayat-ayat yang diteliti yakni Alquran QS. al-Baqarah [2]:115 dan 186, QS. al-Nisā’ [4]:126, QS. al-Anfāl [8]:17, QS. al-Qaṣaṣ [28]:88, QS. Qāf [50]:16, QS. al-Ḥadīd [57]:3 dan QS. al-Mujādilah [58]:7 secara batin benar-benar sesuai dengan ajaran *wahdat al-wujūd*, khususnya sebagaimana diajarkan Syamsuddin al-Sumatrani dalam *Ruba’i Hamṣah Fansuri*.

Daftar Pustaka

Attas (al), Syed Muhammad Naquib, Syed Muhammad Naquib. *The Mysticism of Hamṣah Fansūrī*. Kuala Lumpur: University of Malaya Press, 1970

- _____. *A Commentary on the Hujjat al-Shiddiq of Nûr al-Dîn al-Ranirî*. Kuala Lumpur: Ministry of Culture Malaysia, 1986
- Kindi (al). *On First Philosophy*. Terj. Alfred L. Ivry Harvard: Harvard University, 1974.
- _____. *“Catur” Ilahi: Taktik Memenangkan Pergulatan Hidup*. Terj. Muhammad Ansor dan Moch Mussofa Ihsan. Jakarta: Hikmah, 2003
- Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara abad XVII dan XVIII: Melacak Akar-Akar Pembaruan Pemikiran Islam di Indonesia*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Budiman, Iklash. ‘Pengalaman Religius dalam Tafsir Ibn ‘Arabî’, dalam *Kanz Philosophia*. No. 1 vol. 6. (Juni 2016).
- Chittick, William C. *Dunia Imajinal Ibnu ‘Arabî*, terj. Achmad Syahid. Surabaya: Risalah Gusti, 2001
- Dahlan, Abdul Aziz. *Penilaian Teologis atas Paham Wahdah al-Wujûd: Tuhan-Alam-Manusia dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*. Padang: IAIN-IB Press, 1999.
- Daud, Mohd. Kalam. *Tibyan fî Ma’rifah Al-Adyan Nuruddin Ar-Raniri*. Banda Aceh: Pena, 2009.
- Drewes, G.W.J. & L.F. Braker. *The Poems of Hamzah Fansûrî*. Dordrecht: Forish Publication Halland, 1986.
- Fathurrahman, Oman. *Ithaf al-Dhaki: Tafsir Waḥdatul Wujûd bagi Muslim Nusantara*, Jakarta: Mizan, 2012.
- _____. *Menyoal Waḥdatul Wujûd: Kasus Abdurrauf ingkel di Aceh Abad. Bandung: Mizan, 1999*
- Fazeli, Seyyed Ahmad. *Mazhab Ibn ‘Arabî: Mengurai Paradoksalitas Tashbîh dan Tanzîh*. terj. Muhammad Nur Jabir. Jakarta: Sadra Press, 2016.
- Fuadi, Muhammad Robith. “Memahami Tasawuf Ibnu Arabi dan Ibnu al Farid: Konsep al hubb Ilahi, Waḥdat al Wujûd, Wahdah Al Syuhud dan Waḥdat al Adyan”, dalam *Ulul Albab*. Vol. 14, No. 2. (2013).

- Hadi, Abdul, WM. *Hermeunetika Sastra Barat dan Timur*. Jakarta Sadra Press, 2014.
- _____. *Tasawuf yang Tertindas: Kajian Hermeunetik Terhadap Karya-karya Hamzah Fansuri*. Jakarta: Paramadina, 2001.
- Hasjmy, Ali. *Ruba’I Hamzah Fansûrî*. Kuala Lumpur: Dewan Bahasa dan Pustaka, 1976.
- Mulyati, Sri. *Tasawuf Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2006.
- Musadad, Asep Nahrul. “Ayat-ayat waḥdat al-wujûd: Rekonsiliasi waḥdat al-wujûd dalam ‘Tanbih al-Mashi Karya al-Sinkili’”, dalam *Jurnal al-Tabrir*. Vol. 15, No. 1, (Mei 2015).
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn ‘Arabî: waḥdat al-wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Isutzu, Toshihiko. *Struktur Metafisika Sabzawari*. terj. O. Komarudin. Bandung: Pustaka, 2003
- _____. *Sufisme: Samudra Makrifat Ibn ‘Arabî*. terj. Musa Kazim & Arif Mulyadi. Bandung: Mizan, 2015.
- Labib, Muhsin. *Pemikiran Filsafat Ayatullah M.T Misbah Yazdi*. Jakarta: Sadra Press, 2011.
- Nasution, Ismail Fahmi Arrauf. “Mencerna Akar Filsafat dalam Islam“, dalam *Ulumuna*. Vol. 17. No. 1 (Juni 2013).
- _____. “Humanisasi Pendidikan Islam melalui Antropologi Transendental Hamzah Fansuri” dalam *Edukasia*. Vol. 12, No. 1 (Februari 2017).
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibn ‘Arabî: waḥdat al-wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nur, Muhammad. *Wahdah al-Wujûd Ibn ‘Arabî dan Filsafat Wujûd Mulla Sadrâ*. Makassar: Chamran Press, 2012.
- _____. “Takwil dalam Pandangan Mulla Sadra,” dalam *Kanz Philosophia*. Vol. 2, No. 2 (Desember 2012).
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Misbah*. Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Yazdi, Muhammad Taqi Misbah. *Buku Daras Filsafat Islam*. terj. Musa Kazim & Saleh Bagir. Bandung: Mizan, 2003.

- Zein, Hamid Nasuhi. “Al-Tasawwuf wa al-Turuq al-Sufiyyah fi Indunisiya”, dalam *Studia Islamica*. Vol. 3, No. 3 (1996).
- Zuchron, Daniel. *Menggugat Manusia dalam Konstitusi: Kajian Filsafat atas UUD 1945 Pasca-Amandemen*. Jakarta: Rayyana Komunukasindo, 2017.