

BAB IV

PANDANGAN IBNU 'ARABI DAN MULLA SHADRA TENTANG *WAHDAH AL-WUJÛD*

A. *Wahdah al-Wujûd* Menurut Ibnu 'Arabi

Wahdah al-wujûd biasanya dihubungkan dengan Ibnu 'Arabi, karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya. Kajian ilmiah tentang *wahdah al-wujûd* ini tidak dipersoalkan oleh sarjana-sarjana muslim maupun para orientalis, akan tetapi penyelidikan tentang istilah *wahdah al-wujûd* dilakukan baru-baru ini. Istilah *wahdah al-wujûd* tidak diciptakan oleh sufi terkenal dari Mursia ini. Ibnu 'Arabi tidak pernah menggunakan istilah ini. Istilah ini tidak pernah ditemukan dalam karyanya.¹

Menurut Rusli, istilah *wahdah al-wujûd* bukan berasal dari Ibnu 'Arabi, tetapi berasal dari Ibnu Taimiyah, tokoh paling keras dalam mengancam dan mengkritik *wahdah al-wujûd* Ibnu 'Arabi tersebut dan setidaknya Ibnu Taimiyah yang berjasa dalam mempopulerkannya ke tengah masyarakat Islam.²

¹Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arabi : Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 34

²Dijelaskan juga bahwa *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu Taimiyah adalah penyamaan Tuhan dengan alam. Penjelasan yaitu *wujud* adalah satu dan *wajib al-wujûd* mengatakan bahwa *wujûd* adalah juga *mumkin al-wujûd* yang dimiliki oleh makhluk. Selain itu, orang yang berpaham *wahdah al-wujud* itu juga mengatakan bahwa *wujûd* alam satu dengan *wujûd* Tuhan, tidak ada kelainan dan tidak ada perbedaan. Pengertian yang dikemukakan Ibnu Taimiyah telah menilai ajaran sentral Ibnu 'Arabi itu dari aspek *tasybîh*-nya saja, tetapi belum menilainya dari aspek *tanzîh*-nya. Lihat Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 138.

Sedangkan menurut Kautsar Azhari Noer, *wahdah al-wujûd* ini sudah diajarkan jauh sebelum Ibnu ‘Arabi. Ma’ruf al-Karkhi, seorang sufi terkenal di Baghdad yang hidup empat abad sebelum Ibnu ‘Arabi, dianggap pertama kali mengungkapkan syahadat dengan kata-kata: “*Tiada sesuatu pun dalam wujûd kecuali Allah*”. Abu al-Abbas Qassab (hidup pada abad ke-4 H/ke-10 M) mengungkapkan kata-kata senada: “*Tiada sesuatupun dalam dua dunia kecuali Tuhanku. Segala sesuatu yang ada (mawjudat), segala sesuatu selain wujûd-Nya, adalah tiada (ma’dum)*.”³

Walaupun Ibnu ‘Arabi tidak pernah menggunakan istilah *wahdah al-wujûd*, tetapi ia dianggap sebagai pendiri doktrin *wahdah al-wujûd* karena ajaran-ajarannya mengandung ide *wahdah al-wujûd*. Bukti ide tersebut dari kutipan pernyataannya : “*Tiada yang tampak dalam wujûd melalui wujûd kecuali al-Haqq, karena wujûd adalah al-Haqq, dan Dia adalah satu*”.⁴ Selanjutnya Ibnu ‘Arabi menyatakan bahwa, entitas *wujûd* adalah satu tapi hukum-hukumnya beraneka. Dia (Tuhan) adalah Esa dalam *wujûd* karena semua yang mungkin yang dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai *wujûd* meskipun tampak bagi yang melihat.⁵

Untuk mengetahui *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi harus memahami istilah-istilah, sebagai berikut:

1. *Al-Haqq* dan *al-Khalq*

³Kautsar Azhari Noer, “Ibnu ‘Arabi”, *op. cit.*, hlm. 35

⁴Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-‘Arabi, *Futûhât al-Makkiyyah: Risalah tentang Ma’rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja dan Kerajaa-Nya*, Terj. Al-Futûhât Al-Makkiyyah, Penerj. Harun Nur Rosyid, Jilid 2, hlm. 198

⁵*Ibid*, hlm. 30

Kata *al-Haqq* mempunyai beberapa pengertian yang berbeda dalam konteks-konteks yang berbeda pula. Pengertian *al-Haqq* yang dibicarakan di sini dibatasi dalam konteks hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-khalq*. *Al-Haqq* adalah Allah, Sang Pencipta, Yang Esa, Wujud dan *Wajibul Wujûd*, sedangkan *al-khalq* adalah alam, makhluk, yang banyak, *al-maujudat* dan *al-mumkinunat*.⁶

Al-Haqq adalah *maujud* melalui Zat-Nya dan untuk Zat-Nya. *Wujûd*-Nya mutlak tanpa terbatas oleh pihak lain. Dia bukanlah akibat dari apapun dan tidak menjadi sebab untuk apapun, tetapi Dialah yang menciptakan segala akibat dan sebab-sebab.⁷ Di atas telah dijelaskan satu-satunya *wujûd* adalah Allah, tidak ada *wujûd* selain *wujûd* Allah. Dengan kata lain, *wujûd* dalam pengertian hakiki hanya milik *al-Haqq*, segala sesuatu selain *al-Haqq* tidak memiliki *wujûd*. Karena itu *wujûd* Hanya satu, yaitu *al-Haqq*.⁸

Sedangkan alam adalah penampakan diri (*tajalli*) *al-Haqq* dan dengan demikian segala sesuatu dan segala peristiwa di alam ini adalah entifikasi (*ta'ayyun*) *al-Haqq*. Karena itu, baik Tuhan maupun alam, keduanya tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis.⁹ Alam semesta adalah *maujûd* melalui Allah, bukan melalui dirinya sendiri atau untuk dirinya sendiri. *Wujûd*nya terbatas

⁶Lihat A. E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*, terj. A. Mistical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi, Penerj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman, (Jakarta: PT Gaya Media Pratama, 1995), hlm. 27

⁷Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-'Arabi, *op. cit.*, hlm. 30

⁸Kautsar Azhari Noer, "Ibnu 'Arabi", *op. cit.*, hlm. 47

⁹Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-'Arabi, *op. cit.*, hlm. 31

dengan *wujûd al-Haqq* dalam diri-Nya, sehingga *wujûd* alam semesta tidak mungkin ada sama sekali kecuali melalui *wujûd al-Haqq*.¹⁰

Untuk mengekspresikan hubungan *al-Haqq* dan *al-khalq* dapat menggunakan beberapa simbol, di antaranya: simbol cermin. Untuk melihat hubungan ontologis antara *al-Haqq* dan *al-khalq* yaitu dengan memberikan perumpamaan timbal balik dengan simbol: *al-khalq* sebagai cermin bagi *al-Haqq* dan *al-Haqq* adalah cermin bagi *al-khalq*.

Perumpamaan bahwa *al-khalq* adalah cermin bagi *al-Haqq* mempunyai dua fungsi: pertama, untuk menjelaskan sebab penciptaan alam dan kedua, untuk menjelaskan bagaimana munculnya yang banyak dari Yang Satu dan hubungan ontologi antara keduanya.

Fungsi yang pertama, yaitu menjelaskan sebab penciptaan alam, dapat dikatakan bahwa *al-Haqq* mempunyai sifat senang “melihat diri-Nya”. Agar dapat melihat diri-Nya, *al-Haqq* menciptakan *al-khalq*: “cermin”.¹¹ Jika alam adalah tempat menampakkan diri *al-Haqq*, maka manusia dapat melihat *al-Haqq* melalui alam. Tetapi sebenarnya yang dilihat manusia bukan *al-Haqq* itu sendiri, melainkan adalah “penampakan-penampakan-Nya”. Manusia tidak melihat selain bentuknya sendiri dalam cermin *al-Haqq*. Ia tidak melihat *al-Haqq* dan tidak mungkin melihat-Nya meskipun ia mengetahui bahwa ia tidak mungkin melihat bentuknya yang sebenarnya kecuali pada-Nya. Alam dan apa yang

¹⁰Kautsar Azhari Noer, “Ibnu ‘Arabi”, *op. cit.*, hlm, 49

¹¹ *Ibid*, hlm. 53-54

di dalamnya adalah tanda-tanda *al-Haqq*. *Al-Haqq* diketahui melalui alam. Tanpa alam *al-Haqq* tidak dapat diketahui.¹²

Fungsi yang kedua menjelaskan munculnya yang banyak dari Yang Satu dan hubungan antara keduanya. Dapat dikatakan bahwa Yang Melihat, yaitu *al-Haqq* adalah satu, tapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin tempat bentuk atau gambar itu terlihat. Kejelasan gambar pada cermin tergantung pada kualitas kebeningan cermin itu. Dalam hal ini terdapat banyak tingkat kualitas kebeningan cermin. Cermin lebih bening akan memantulkan gambar yang lebih jelas dan sempurna. Manusia adalah cermin yang paling sempurna bagi *al-Haqq* karena manusia memantulkan keseluruhan nama-nama dan sifat-sifat *al-Haqq* pada dirinya, sedangkan makhluk lainya memantulkan hanya sebagian nama-nama dan sifat-sifat itu.¹³

Dapat disimpulkan bahwa *al-Haqq* dan *al-khalq* dua aspek yang tidak dapat dipisahkan, karena keduanya merupakan subjek dan objek yang serentak. Keduanya mempunyai peran yang sama secara timbal balik. Hanya saja *al-Haqq* mempunyai *wujûd* dan peran yang mutlak, sedangkan *al-khalq* mempunyai *wujûd* dan peran yang relatif.

2. *Tajallî al-Haqq*

Wahdah al-wujûd Ibnu ‘Arabi berkaitan dengan konsep *tajallî* (penampakan diri) *al-Haqq*. Di atas telah dijelaskan, Tuhan menciptakan alam agar dapat melihat diri-Nya. Dia mengenal diri-Nya dan

¹²*Ibid*, hlm. 55

¹³*Ibid*, hlm. 54

memperlihatkan diri-Nya melalui alam. Alam adalah cermin bagi Tuhan. Menurut Kautsar Azhari Noer, terjadinya *tajallî* disebabkan kerinduan Tuhan untuk dikenal oleh ciptaan-Nya. *Tajalli* secara terus menerus tanpa awal dan tanpa akhir, yang selama-lamanya ada dan akan selalu ada. *Tajallî* adalah proses penampakan diri *al-Haqq* yang tidak dikenal secara absolut, dalam bentuk yang lebih konkrit. Tuhan melakukan *tajallî* dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas jumlahnya. Bentuk itu tidak ada yang sama dan tidak pernah dan tidak akan terulang secara persis sama.¹⁴

Al-Haqq melakukan *tajallî* dalam setiap sesuatu sesuai dengan “kesiapan” setiap sesuatu itu. Tingkat kemampuan setiap sesuatu untuk menerima *tajallî* ditentukan oleh “kesiapan” yang dimilikinya. Tetapi kesiapan masing-masing dari segala sesuatu dalam alam untuk menerima *tajalli* berbeda satu sama lain. Hal ini diumpamakan cahaya yang dipancarkan matahari kepada benda-benda. Misalnya, orang yang temperamen dingin dan orang yang temperamennya panas menikmati panas matahari yang mendatangkan akibat yang berbeda padahal matahari memberikan cahaya dan panas yang sama, yang mana akibatnya satu merasakan nikmat dan satu merasakan tidak enak.¹⁵

Teori *tajallî* secara keseluruhan dapat diringkas sebagai berikut: *Tajallî* pertama adalah penampakan diri *al-Haqq* kepada diri-Nya sendiri dalam bentuk-bentuk “entitas-entitas permanen”. Entitas-entitas permanen ini adalah relitas-realitas yang hanya ada dalam ilmu Tuhan, tetapi tidak

¹⁴*Ibid*, hlm. 57

¹⁵*Ibid*, hlm. 60

ada dalam ilmu nyata. Entitas-entitas permanen ini tidak lain dari pada bentuk-bentuk penampakan Nama-Nama Tuhan pada taraf kemungkinan-kemungkinan ontologis. Entitas-entitas permanen ini, yang selamanya tidak berubah dan tidak dapat diubah, memberikan “kesiapan azali” kepada lokus (*mahall*) untuk *tajallî* kedua. *Tajallî* kedua terjadi ketika “kesiapan azali” diterima oleh lokus ini yang menjadi tempat penampakan *al-Haqq*. *Tajallî* kedua adalah penampakan entitas-entitas permanen dari alam ghaib ke alam nyata, dari potensialitas ke aktualitas, dari keesaan ke keanekaan, dari batin ke zahir. Pada saat yang sama secara serentak “kesiapan universal”, nama lain “kesiapan azali” menampakan diri dalam bentuk kesiapan partikular yang diterima setiap sesuatu di alam ini, yang menjadi lokus penampakan diri *al-Haqq*. Pada *tajallî* kedua ini, *al-Haqq* menampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk yang tidak terbatas dalam alam nyata. Totalitas semua bentuk ini merupakan alam nyata. Alam dan segala sesuatu yang ada di dalamnya mempunyai *wujud* persis apa yang telah ada sejak azali dalam entitas-entitas permanen.¹⁶

Dapat dianalisis bahwa *tajallî* yang dimaksudkan Ibnu ‘Arabi memang benar bahwa *wujûd* Allah hanya satu, tapi penampakkan-Nya banyak. Sifat-Nya juga ada pada selainnya, misal mendengar, melihat dan sebagainya. Tetapi perlu diketahui bahwa sifat yang dimiliki Allah berbeda dengan sifat yang dimiliki manusia. Sifat yang dimiliki Allah kekal karena Dia adalah raja absolut yang menciptakan segala yang ada di bumi.

¹⁶*Ibid*, hlm. 65-66

Sedangkan manusia hanya makhluk ciptaan Allah yang jauh dari kesempurnaan dan jauh berbeda dengan yang menciptakan.

3. *Tanzîh* dan *Tasybîh*

Kata *tanzih* berasal dari kata kerja *nazzaha*, yang secara harfiah berarti menjauhkan atau membersihkan sesuatu yang mengotori, sesuatu yang tidak murni. Kemudian dipergunakan para *mutakallimun* (teolog-teolog Islam) untuk menyatukan atau menganggap bahwa Tuhan secara mutlak bebas dari semua ketidaksempurnaan, yaitu semua sifat yang serupa dengan sifat-sifat makhluk meskipun dalam kadar yang paling kecil. Dengan kata lain, *tanzîh* menyatakan bahwa Tuhan melebihi sifat atau kualitas apapun yang dimiliki oleh makhluk-makhluk-Nya. Adapun *tasybih* berasal dari kata kerja *syabbaha*, yang secara harfiah adalah merupakan atau menganggap sesuatu serupa dengan yang lain. Dalam ilmu kalam berarti menyerupakan Tuhan dengan ciptaan-ciptaan-Nya. Maka *tasybîh* adalah mempertahankan bahwa keserupaan tertentu bisa ditemukan antara Tuhan dan makhluk.¹⁷ Menurut A. E. Afifi transendensi dan immanensi (*tanzîh* dan *tasybîh*) harus digunakan dalam pengertian yang berbeda.¹⁸

¹⁷ *Ibid*, hlm. 87

¹⁸ A. E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi*, op. cit., hlm. 38

Menurut antropomorphis¹⁹ pernyataan bahwa Tuhan “mendengar” atau “melihat” atau “punya tangan”, dan sebagainya, nyatanya menurut pemahaman Ibnu ‘Arabi tidak dimaksudkan sebagai Tuhan memiliki “alat pendengar” atau “alat penglihat” atau “punya tangan” dan sebagainya, melainkan Ia itu *immanen (tasybih)* dalam semua pendengaran, penglihatan atau mempunyai tangan.²⁰

Ia mendengar dan melihat dalam setiap *wujûd* yang dapat dilihat dan didengar, dan itu merupakan immanensi-Nya (*tasybih*). Sebaliknya, esensi-Nya tidak terbatas kepada satu *wujûd* atau satu kelompok *wujûd* yang mendengar dan melihat saja, tetapi dimanifestasikan dalam semua *wujûd* seperti itu dan dalam semua *wujûd* apapun. Dalam pengertian ini Tuhan adalah transenden (*tanzih*) karena Ia ada di atas semua limitasi dan individualisasi. Sebagai suatu substansi universal Ia adalah Esensi dari semua. Jadi Ibnu ‘Arabi merubah *tanzih* dan *tasybih* menjadi keabsolutan (*itlaq*) dan keterbatasan (*taqyid*) dan menggunakan istilah-istilah itu di dalam pengertian yang sedikit atau banyak lebih materilistik, jika di bandingkan dengan pengertian yang dipahami oleh para teologian.

Ibnu ‘Arabi dengan tegas menolak antropomorfisme dan korporealisme dalam pengertian di atas. Dalam bentuk apapun Tuhan telah

¹⁹Keyakinan bahwa Tuhan memiliki ciri-ciri serupa dengan ciri-ciri manusia. Misalnya, kesadaran, maksud, kehendak, emosi, pencerapan. Tuhan memiliki kemampuan untuk membedakan penilaian, mengambil keputusan dan pilihan yang bertanggung jawab, dan kemampuan untuk melaksanakan tujuan jangka panjang. Suatu bentuk ekstrim dari antropomorfisme mempertahankan bahwa Tuhan ada dalam bentuk manusia tetapi lebih sempurna dan lebih dewasa. Lihat Loren Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 59

²⁰A. E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu ‘Arabi, op. cit.*, hlm. 38

menggambarkan diri-Nya sendiri di dalam al-Quran di mana kedua aspek transendensi dan immanensi harus diperhatikan. Al-Quran mengatakan bahwa Tuhan punya tangan dan kaki, dan sebagainya. Ini kata Ibnu ‘Arabi adalah memang benar dan bukan dalam pengertian antropomorfis bahwa ia punya tangan dan kaki yang sebanding dengan yang dipunyai manusia, tapi dalam pengertian bahwa Ia itu pada hakikatnya mempunyai tangan dan kaki-kaki dari semua yang punya tangan dan kaki-kaki. Manifestasi dalam bentuk-bentuk yang terbatas seperti tangan-tangan dan kaki-kaki dan sebagainya, merupakan *tasybih*-Nya, tapi *wujûd*-Nya di dalam Diri-Nya sendiri di atas limitasi-limitasi merupakan *tanzîh*-Nya yang seperti itu.²¹

Tanzih dan *tasybih* menurut Ibnu ‘Arabi harus dipadukan sebab keduanya adalah satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan, apalagi dipertentangkan. *Tanzîh* menunjukkan aspek “keterbatasan” pada-Nya. Dilihat dari segi zat-Nya, Tuhan adalah *munazzah* bersih dari dan tidak dapat diserupakan dengan alam dan ketidaksempurnaannya, jauh dari dan tinggi di atas segala sifat dan segala keterbatasan dan keterikatan. Dalam pengertian ini, Tuhan tidak dapat diketahui, tidak dapat ditangkap, tidak dapat dipikirkan dan tidak dapat dilukiskan. Dia adalah transenden. Satu-satunya sifat yang berlaku bagi-Nya adalah “kemutlakkan”.

Dilihat dari segi nama-nama-Nya, sifat-sifat-Nya dan penampakan diri-Nya dalam bentuk-bentuk alam, Tuhan adalah *musyabbah*, serupa

²¹*Ibid*, hlm, 38-39

dengan makhluk-makhluk-Nya pada tingkat tertentu. Tuhan adalah yang “menampakan diri “, dan “yang menampakan diri” memiliki keserupaan, walaupun dalam kadar yang paling kecil dengan : “lokus penampakan diri”, yaitu alam, yang tidak lain adalah “lokus penampakkan” nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dapat pula dikatakan bahwa: “alam keseluruhannya adalah bentuk-bentuk penampakan diri Tuhan dari segi Nama Yang Tampak.”

Seperti telah disebut pada pembicaraan terdahulu, Allah telah menyatakan bahwa “ke-Dia-an” *al-Haqq* adalah pendengaran, penglihatan dan semua daya sang hamba. Allah adalah “ke-Dia-an” setiap anggota badan sang hamba. Karena itu, pada hakikatnya pelaku setiap perbuatan adalah *al-Haqq*. “Ke-Dia-an” *al-Haqq* terkandung dalam setiap manusia dan makhluk. Jika seseorang melihat *al-khalq*, niscaya melihat Yang Awal dan Yang Akhir, Yang Lahir dan Yang Batin.²²

Penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang *tanzîh* dan *tasybîh* sesuai dengan doktrin ontologisnya tentang *wahdah al-wujûd* yang tertumpu pada perumusan ambigu: “Dia dan bukan Dia” sebagai jawaban atas persoalan apakah alam identik dengan Tuhan. Dalam perumusan ini, terkandung dua bagian jawaban: bagian positif, yaitu: “Dia” dan bagian negatif, yaitu: “bukan Dia”. Bagian pertama menyatakan bahwa alam identik dengan Tuhan. Bagian ini hanya menegaskan aspek *tasybîh* Tuhan. Berlawanan dengan yang pertama, bagian kedua menyatakan bahwa alam tidak identik

²²Kautsar Azhari Noer, *Ibnu ‘Arabi, op, cit*, hlm. 88-89

dengan Tuhan. Bagian terakhir ini menegaskan aspek *tanzih* Tuhan. Dapat pula dikatakan bahwa penafsiran Ibnu ‘Arabi tentang *tasybih* dan *tanzih* sejalan dengan prinsip memadukan kontadiksi-kontradiksi, misalnya antara Yang Satu dan Yang Banyak, Yang Lahir dan Yang Batin.²³

Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi adalah *wujûd* yang ada hanya satu yaitu Tuhan, sedangkan yang lainnya selain *wujûd* Allah adalah *tajalli*-Nya (penampakan-Nya).

B. *Wahdah al-Wujûd* Menurut Mulla Shadra

Menurut Syaifan Nur,²⁴ untuk memahami *wahdah al-wujûd* Mulla Shadra harus memahami beberapa pandangan berikut:

1. Pandangan dari para ahli metafisika *ismai’ili* tertentu, yang menyatakan bahwa sumber realitas bukanlah *wujûd* murni tetapi memberi *wujûd* atau keesaan (*muwahhid*), yang berada di atas seluruh konsep. Ia adalah *Supra-wujûd*, yang tindakan pertamanya adalah *kun*, memberi *wujûd* kepada segala sesuatu. Menurut kelompok ini, keesaan terletak pada sumber *wujûd* universal itu sendiri.
2. Pandangan yang berasal dari pengikut filosof *isyraqi*, yang menerima prinsip *tasykik* (gradasi atau tingkatan-tingkatan), yang oleh Suhrawardi

²³*Ibid*, hlm. 90

²⁴Dilahirkan di Aceh Timur pada 18 Juli 1962. Lulusan terbaik Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada tahun 1987. Sejak tahun 1988 diangkat menjadi Dosen Tetap Fakultas Ushuluddin IAIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, dan jabatan sekarang adalah sebagai Ketua Studi Agama dan Masyarakat. Lihat Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, (yogyakarta: Putaka Pelajar, 2002), hlm. 232

diterapkan pada cahaya, tetapi oleh mereka diterapkan pada *wujûd* (sebagaimana yang dilakukan oleh Mulla Shadra) dan mempercayai keesaan serta tingkatan-tingkatan *wujûd*. Kandungan utama dari pandangan ini adalah bahwa *wujûd* merupakan suatu realitas yang meluas, yang memiliki kesempurnaan dan kemurnian sempurna, yang menjadi Tuhan atau yang *wajib al-wujûd*. Realitas ini juga memiliki tingkatan-tingkatan dan keadaan-keadaan yang mencakup keseluruhan *wujûd*, dan satu sama lainnya dibeda-bedakan berdasarkan tingkat kekuatan dan kelemahan masing-masing. Dalam perspektif ini, *wahdah al-wujûd* tetap terpelihara dalam kaitannya dengan keanekaragaman, yang berasal dari *wujûd* murni.

3. Pandangan yang berasal dari sufi yang terkemuka, terutama aliran Ibnu ‘Arabi. Menurut pandangan ini hanya ada satu *wujûd*, yaitu *wujud* Tuhan, dan tidak ada yang lain. Dalam realitas sesungguhnya, tidak ada lain yang bisa disebut ada kecuali Tuhan, dan benda-benda yang tampak tidak lain adalah penampakan (*tajallî*) dari *wujûd* yang Esa, yang merupakan satu-satunya *wujûd*.²⁵

Berkaitan dengan keesaan atau keanekaragaman *wujûd* dan *maujud*, terdapat empat kemungkinan interpretasi yang terjadi, yaitu:

1. Keesaan *wujûd* dan yang *maujud*
2. Keanekaragaman *wujûd* dan yang *maujud*
3. Keesaan *wujûd* dan keanekaragaman yang *maujud*

²⁵*Ibid*, hlm. 185

4. Keanekaragaman *wujûd* dan keesaan yang *maujud*

Di antara keempat kemungkinan tersebut, Mulla Shadra menetapkan kemungkinan yang ketiga sebagai keyakinannya, dan kemudian menginterpretasikannya dari sudut pandang keesaan dan tingkatan *wujûd*, di mana Yang Esa memanifestasikan diri di dalam yang beranekaragam dan yang beranekaragam di dalam Yang Esa. Sekalipun demikian, penetapannya terhadap keesaan *wujûd* dan keanekaragaman yang *maujud* tidak berarti meniadakan prinsip keesaan *wujûd* dan yang *maujud*, yang merupakan keyakinan kaum sufi. Dengan demikian, ia berusaha mensintesis kedua pandangan tentang keesaan *wujûd* yang telah dikemukakan terdahulu, yaitu pandangan dari para pengikut filosof *isyraqi* dan pandangan para sufi terkemuka, terutama aliran Ibnu ‘Arabi.²⁶

Bagi Mulla Shadra, *wujûd* adalah relitas tunggal tetapi muncul dalam gradasi yang berbeda. Ada cahaya matahari, ada cahaya lampu, ada cahaya lilin. Semuanya cahaya, tetapi dengan predikat yang berbeda. Begitu pula ada Tuhan, ada manusia, ada binatang, ada batu. Semuanya satu wujud, satu realitas, tetapi dengan berbagai tingkat intensitas dan manifestasi. Gradasi ini tidak terdapat pada *mahiyah* (esensi), tetapi pada *wujûd* (eksistensi).²⁷

Menurut Fazlur Rahman, Mulla Shadra mengambil pandangan Ibnu ‘Arabi tentang prioritas eksistensi atau *wujûd* terhadap esensi atau *mahiyah*, namun dia menolak pandangan Ibnu ‘Arabi tentang ketunggalan

²⁶*Ibid*, hlm. 187-188

²⁷Mulla Shadra, *Kearifan Puncak*, Terj. Hikmal al-Arsyiah, Penerj. Damitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), hlm. xvii

wujûd. Bagi Mulla Shadra, benda-benda sekitar di alam bukanlah tanpa eksistensi, namun juga ada seperti adanya Tuhan. Sedangkan sifat-sifat atau esensi tidak mempunyai eksistensi sama sekali. Jika Tuhan Ada dan benda-benda juga ada, maka dapat dihindarkan secara logika kesimpulan bahwa segala benda-benda adalah Tuhan atau pantheisme seperti yang dituduhkan secara salah oleh para ulama terhadap pandangan *wahdah al-wujûd*. Solusi Mulla Shadra, adalah gagasan tentang gradasi wujud yang mengatakan bahwa eksistensi mempunyai gradasi yang kontinu seperti halnya cahaya yang diidentifikasi sebagai esensi oleh Suhrawardi. Jadi menurut Fazlur Rahman, bahwasanya Mulla Shadra dari Ada Mutlak hingga Tiada Mutlak terdapat gradasi “ada-ada nisbi” tidak terhingga banyaknya. Dengan perkataan ini realitas alam semesta merentang dari kutub Tiada mutlak ke kutub Ada mutlak.²⁸

Pada dasarnya *wujûd* yang sebenarnya memperlihatkan tingkatan-tingkatan atau tahap-tahap keberadaannya. Sebab, pada sebagian yang *mawjud*, *wujûd* merupakan persyaratan dari *mahiyyahnya*, tetapi pada sebagian yang lain ia lebih dahulu dari pada yang lainnya, pada sebagian yang lain ia lebih sempurna dan lebih kuat. Walaupun begitu *wujûd* adalah sifat yang umum pada semua yang ada, namun *wujûd* dari masing-masing yang ada adalah unik. Mulla Shadra menjelaskan keunikan *wujûd* ini dengan teori *tasykik*-nya.²⁹

²⁸Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Ter. *The philosoy of Mulla Shadra*, Penerj. Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka,2000), hlm. xv-xvi

²⁹Reni Susanti, “Filsafat Wujud Mulla Shadra”, *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2003, hlm. 100

Dalam persoalan *wujûd* lain Mulla Shadra membagi *wujûd* atas dua bagian yaitu: *wujûd* yang tidak terikat dan *wujûd* yang terikat. Adapun *wujûd* pertama adalah *wujûd* yang ada dengan sendirinya. Sebagai hakikat murni, hakikatnya ini tidak terikat dengan esensi atau eksistensi. Karena dia adalah *wujûd* yang terlepas dari semua gambaran. Sedangkan *wujûd* yang kedua yaitu keberadaannya sangat terkait dengan faktor di luar dirinya. Dan *wujûd* ini terbagi pada dua bagian yaitu: *jauhar* (sesuatu yang menjadi kualitas bagi yang lainnya), dan *Aradh* (sesuatu yang butuh dengan sesuatu yang di luar dirinya).³⁰

Mulla Shadra mengakui adanya dua unsur *wujûd* yaitu, materi (*maddah*) dan forma (*shurah*). Dan keduanya itu merupakan satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Pada akhirnya Mulla Shadra menurut Reni Susanti, menerima pendapat Aristoteles tentang pengklasifikasian tingkatan *wujûd* sejak benda padat, tumbuhan, hewan dan manusia. Dengan demikian, monisme cahaya *illuminasi* digabung dengan hirarki *wujûd Paripatetik*, sehingga muncullah monisme hirarki sebagai modus baru *wahdah al-wujûd* Mulla Shadra.³¹

Berikut penulis akan mencoba memaparkan tiga hal pokok filsafat *wujûd* Mulla Shadra, yaitu:

1. *Ashâlah al-Wujûd*

Persoalan ilmu Ilahi adalah salah satu tema penting dari sistem filsafat filosof Islam, baik dikalangan Ibnu Sina maupun pada filsafat

³⁰*Ibid*, hlm. 102

³¹*Ibid*, hlm. 103-104

pasca Ibnu Sina, terutama tentang konsep *wujud* dan esensi serta hubungan timbale balik antara keduanya. Bagi Ibnu Sina, hubungan *wujûd* dengan *mâhiyyah*, adalah bahwa *wujûd* lebih penting daripada esensi. Esensi itu hanya ada dalam akal manusia dalam bentuk konsep. Kita tidak akan mengetahui esensi itu, kecuali ada yang membantu manampakkannya, inilah yang disebut dengan *wujûd* (eksistensi).

Untuk mengetahui perbedaan antara esensi dan eksistensi adalah bila kita mengetahui ada esensi manusia, ada Tuhan, ada binatang, ada bebatuan, tumbuhan dan lainnya, semua dipandang sebagai yang ada. Bila tidak ada eksistensi yang memisahkan antara masing-masing esensi itu maka tidak dapat ditarik mana sebab, penyebab dan mana yang ada sebagai aktifitas dari penyebab. Oleh sebab itu ada esensi Tuhan dan manusia dibedakan oleh eksistensinya. Tuhan memiliki eksistensi sebagai pencipta sedangkan manusia memiliki eksistensi sebagai ciptaan. Tapi khusus Tuhan, dia adalah eksistensi tersendiri sekaligus esensi tersendiri.³² Kesimpulannya adalah adanya Allah menyebabkan adanya alam, adanya alam karena adanya Allah. Tanpa adanya Allah alam pasti tidak akan ada.

2. *Tasykîk Wujûd*

Mulla Shadra meyakini *ashâlah al-wujûd*, tapi ia membedakan pemikirannya dengan mengemukakan konsep *tasykîk wujûd* (gradasi wujud). Bagi Mulla Shadra *wujûd* adalah realitas tunggal tetapi muncul

³²Effendi, *Mulla Shadra: Studi Pemikiran Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*, *Jurnal Ilmu Al-Aqidah*, Vol. 1 no 1, Juni 2009, t.t, hlm. 192

dalam gradasi yang berbeda. Untuk membuktikannya, sering kita mengatakan ada Tuhan, ada manusia, ada binatang dan ada batu. Semua ada (*maujûd*), satu realitas, tetapi ia berbeda dengan berbagai tingkat dan manifestasinya. Gradasi ini hanya terdapat pada *wujûd* (eksistensi), bukan pada esensi, sehingga untuk mengatakan ada Tuhan, Tuhan secara gradasi adalah berada dalam tingkat yang paling tinggi yang tidak memiliki *mâhiyyah*.

Argumen Mulla Shadra tentang alam semesta ini bukan hanya ilusi, melainkan benar-benar mempunyai eksistensi, yang sama seperti eksistensi Tuhan. Akan tetapi Mulla Shadra tidak menyimpulkan bahwa argumen tersebut sebagai *wujûd* tunggal, seperti pendapat Ibnu ‘Arabi, tetapi Mulla Shadra mengajukan *tasykîk al-wujûd* sebagai solusinya, yakni bahwa eksistensi ini mempunyai gradasi (tingkatan) yang berkelanjutan (kontinu). Jadi menurut Mulla Shadra Ada Mutlak sampai Tiada Mutlak terdapat gradasi ada-ada hanya terlihat tergantung pada orang yang memandang (nisbi) yang tak terhingga.³³

3. *Al-Harakah al-Jauhariyyâh*

Teori gerak substansi (*Al-Harakah al-Jauhariyyâh*) adalah lanjutan dari pandangan Mulla Shadra bahwa gradasi *wujûd* akan bersifat dinamis tidak bersifat statis, bergerak dari eksistensi tingkat rendah menuju eksistensi tingkat tinggi. Penjelasan tentang gerak substansi yang dipakai dalam persoalan filsafat tradisional yang sangat sulit seperti penciptaan

³³*Ibid.* hlm. 196

dunia dan semua makan “menjadi” dari sudut pandangan yang Mahatetap dan Mahakekal.³⁴ Seperti contoh buah apel hijau tua ke hijau muda, kemudian kuning dan merah, perubahan rasa dan beratnya, semuanya akan mengalami perubahan. Karena eksistensi aksiden bergantung pada eksistensi subtansi, maka perubahan pada aksiden akan menyebabkan perubahan pada subtansi juga. Gerakan ini berasal dari gerakan Penggerak yang immaterial, menuju penyempurnaan yang non materi dan berkembang menjadi sesuatu yang non material.³⁵

Dari keterangan di atas, dapat disimpulkan bahwa *wahdah al-wujûd* menurut Mulla Shadra adalah semua yang ada adalah *wujûd*, baik Allah, alam, dan manusia. Akan tetapi dibedakan oleh tingkatan-tingkatan kesempurnaan, kekurangan, mendahului, nyata dan tersembunyi yang memiliki karakter khusus. Dengan demikian *wujûd* yang hakiki bagi Mulla Shadra adalah *wujûd* yang menciptakan, memiliki kesempurnaan, wujud yang mendahului, tidak terikat dengan *wujûd* lainnya, ada dengan sendirinya yaitu Allah. Sedangkan *wujûd* selain Allah adalah *wujûd* yang terikat dan membutuhkan *wujûd* selain dirinya, yaitu Allah.

³⁴Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), cet, 1, hlm. 181

³⁵Effendi, *Mulla Shadra: Studi Pemikiran Filsafat Islam Pasca Ibnu Rusyd*, *op. cit.*, 197

C. Persamaan dan Perbedaan *Wahdah al-Wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra

Menurut hemat penulis, adapun persamaan *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra yaitu keduanya menyatakan bahwa *wujûd* yang hakiki adalah hanya milik Allah sebagai pencipta alam semesta dan seluruh isinya. Dalam artian bahwa keduanya memprioritaskan eksistensi (*wujûd*) terhadap esensi (*mâhiyyah*). Eksistensi lebih utama dari pada esensi, karena yang menciptakan alam dan segala isinya adalah Tuhan Yang Maha Esa Zat-Nya, Walaupun sifat-sifat Tuhan menyerupai sifat-sifat makhluk yang menurut Ibnu ‘Arabi terdapat konsep *tanzîh* dan *tasybîh*, tetapi hanya eksistensi Tuhanlah *wujûd* yang sebenarnya, dan juga menurut Mulla Shadra adanya tingkatan *wujûd* dalam realitas, tetapi *wujûd* yang sebenarnya adalah *wujûd* Tuhan.

Sedangkan perbedaannya yaitu Ibnu ‘Arabi melihat keanekaragaman makhluk yang ada di alam semesta sebagai *tajallî*. *Wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi, Tuhan benar-benar Esa karena tidak ada *wujûd* yang hakiki, kecuali Tuhan, *wujûd* hanya milik Tuhan. Alam tidak mempunyai *wujûd* kecuali sejauh berasal dari Tuhan. Alam tidak lebih dari penampakan-Nya. Ibnu ‘Arabi ini mengakui hanya satu *wujûd* atau realitas karena mengakui dua jenis *wujûd* atau realitas yang sama sekali independen berarti memberikan pengertian syirik atau politeisme.

Sedangkan menurut Mulla Shadra, semua yang ada adalah *wujûd*, tetapi dibedakan oleh tingkatan-tingkatan kuintitasnya atau bobot

intensitasnya. Karena itulah bagi Mulla Shadra bahwa *wujûd* itu mempunyai tingkatan-tingkatan sesuai dengan intensitas kemunculannya. *Wujûd* yang sebenarnya bagi Mulla Shadra adalah eksistensi, sedangkan esensi hanya sebagai *i'tibar*. Kemudian juga seluruh *wujûd* bukan sebagai objek-objek yang ada, tetapi sebagai sebuah relitas tunggal. Keanekaan yang nampak terpisah-pisah di alam semesta terjadi akibat pembatasan *wujûd* Tunggal tersebut oleh esensi-esensi. Kesatuan *wujûd* dalam hubungannya dengan aneka *maujud* ibarat cahaya di mana ia memiliki perbedaan tingkat intensitas, sementara *wujûd* sendiri merupakan realitas tunggal yang tidak bisa dibagi-bagi.

Menurut Mulla Shadra walaupun *wujûd*-nya bertingkat-tingkat atau berbeda-beda, namun *mâhiyyah*-nya akan tetap sama. Karena esensi *wujûd* adalah sesuatu yang berada pada realitas eksternal. Bagi Mulla Shadra sesuatu itu baru bisa dikenal setelah diketahui pada realitasnya, sedangkan sesuatu yang di dalam konsep atau pikiran belumlah bisa diketahui. Artinya *wujûd*-lah yang menentukan terhadap bentuk sesuatu itu.

Ibnu 'Arabi adalah tokoh yang memberikan sumbangsih besar dalam penyebaran *wahdah al-wujûd* dan Mulla Shadra sebagai penerusnya. Kedua tokoh tersebut seperti yang telah dipaparkan di atas memiliki persamaan dan perbedaan. Adanya konsep tersebut menginginkan adanya pengesaan bahwa hanya Allah yang ada di alam semesta ini, adapun alam ini ada karena adanya Allah, artinya baik Ibnu 'Arabi maupun Mulla Shadra ingin manusia sadar bahwa keberadaannya

di dunia ini bukan tanpa alasan, tapi karena Allah ingin dikenal oleh hamba-Nya.

D. Relevansi *Wahdah al-Wujûd* dengan Masa Kini

Bicara tentang relevansi, berarti bicara tentang hubungan konsep tersebut, dalam hal ini konsep *wahdah al-wujûd* dengan dunia kekinian. Apakah konsep tersebut masih relevan dengan konteks kekinian, serta mampu memberikan sumbangsih bagi masyarakat modern saat ini. Konsep *wahdah al-wujûd* adalah konsep yang berusaha menjelaskan tentang kedudukan Tuhan yang begitu luar biasa sekali dalam pandangan Islam. Tuhan adalah Zat istimewa serta unik yang memberikan energi positif bagi makhluknya, apalagi bagi yang mendalami bagaimana istimewa dan uniknya Tuhan itu. Konsep ini sejatinya tidak akan pernah usai untuk dibicarakan dan akan selalu menjadi topik hangat, karena bagi seseorang yang mempercayai Tuhan, tentu Tuhan adalah segala-galanya baginya dan Zat Yang Maha Tinggi di atas segala-galanya.

Dengan mempelajari dan mendalami konsep *wahdah al-wujûd* akan banyak sekali manfaat luar biasa yang akan didapatkan dalam hidup ini. bagaimana tidak yang dibahas bukanlah zat sembarangan, tapi Zat Maha luar biasa Pencipta alam semesta ini. Dengan membacanya apalagi mempelajari dan mendalaminya maka manusia akan merasakan energi yang luar biasa di luar dirinya. Zat itu tak bergantung pada siapa pun, namun dia menjadi tempat bergantung bagi makhluknya. Dengan

mengetahui itu maka manusia akan sadar siapa dirinya di muka bumi ini, kita bukanlah apa-apa, dan bukanlah siapa-siapa. Maka selanjutnya lahirlah sifat merendah dan hilang kesombongan di dalam diri. Selanjutnya mengetahui Tuhan, mengetahui kemurniaan zat-Nya merupakan pupuk bagi manusia sang makhluk Tuhan untuk mempertebal keyakinannya pada Sang Khalik. Manusia sadar akan kebesaran dan keagungan Tuhannya, maka pupuk yang ditaburkan tadi menyuburkan, dan menumbuhkan keimanan yang luar biasa, dibandingkan dengan orang yang tidak dipupuk keimanannya. Artinya, seorang yang senantiasa ingin tahu dan ingin dekat dengan Tuhannya, dengan mempelajari konsep-konsep yang berhubungan dengan ketuhanan. Maka, konsep ini sedikit demi sedikit akan menambah keimanan kita dibandingkan orang yang tidak pernah ingin tahu bagaimana Tuhannya, dan tak pernah mempelajari konsep tentang ketuhanan.

Telah banyak diakui bahwa manusia modern telah mengalami apa yang disebut oleh Nasr sebagai krisis spiritual. Krisis spiritual ini barangkali terjadi sebagai akibat dari pengaruh sekularisasi yang telah cukup lama menerpa jiwa-jiwa manusia modern. Pengaruh pandangan dunia modern dalam berbagai bentuknya, seperti naturalisme, materialisme, positivisme, memiliki momentumnya yang berarti setelah sains modern, beserta teknologi yang dibawanya, memutuskan untuk mengambil pandangan sekuler khususnya positivisme Comte, sebagai dasar filosofisnya. Pengaruh sains yang besar dalam kehidupan modern, dengan

sengaja atau tidak, telah menyebarkan pandangan sekular tersebut sampai ke lubuk jantung dan hati manusia modern.³⁶

Manusia modern di satu sisi adalah manusia yang paling beruntung, tapi di sisi lain keberuntungan itu mengganggu manusia modern. Dianggap paling beruntung karena manusia modern saat ini hidup penuh dengan kepraktisan, kecanggihan teknologi membuat segalanya serba cepat dan mudah, serta apapun yang diinginkan bisa dimiliki karena apapun tersedia di dunia modern ini. Selanjutnya, keberuntungan yang paling luar biasa yang mengganggu manusia modern saat ini adalah kecanggihan teknologi itu sendiri. Bagaimana tidak, teknologi menjadi pisau tajam bagi setiap pribadi manusia modern, yang jika salah menggunakan, tidak hanya bisa melukai namun juga mematikan, dan tidak hanya diri sendiri namun juga orang lain. Oleh karena itu, manusia yang hidup zaman modern saat ini perlu sekali akan pedoman yang akan mengarahkannya untuk menggunakan pisau tajam itu dengan benar, artinya hanya untuk kebaikan saja dan dalam rangka ibadah pada-Nya. salah satu yang akan mengarahkan manusia untuk menggunakan pisau itu dengan benar adalah dengan mengetahui dan mengenal Tuhannya. Dengan mengenal Tuhan/Allah SWT. akan membuat manusia senantiasa merasa diawasi, sehingga akan membuat kita berpikir panjang terlebih dahulu sebelum bertindak.

³⁶Mulyadi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga, 2006), hlm. 264.

Konsep *wahdah al-wujûd* akan relevan sepanjang zaman, selama masih ada manusia di dunia ini yang bertuhan, atau mempercayai Tuhan. Konsep *wahdah al-wujûd* akan menjadi pedoman nyata agar manusia bisa hidup terarah di dunia modern ini, dan merasa dirinya begitu kecil, karena bergantung pada Sang Khalik. Jadi, pelajarilah konsep ini agar bisa membuat diri kita dekat dengan Allah dan membuat hidup kita terasa terarah dan bahagia di dunia yang serba canggih ini.

