

WAHDAH AL- WUJÛD MENURUT IBNU ‘ARABI DAN MULLA SHADRA

SKRIPSI

*Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama
Sebagai Salah Satu Syarat dalam Memperoleh Gelar
Sarjana Agama (S.Ag)
pada Prodi Aqidah dan Filsafat Islam*



Oleh:

DEPRIA MURTI

NIM: 1415020009

**PRODI AQIDAH DAN FILSAFAT ISLAM
FAKULTAS USHULUDDIN DAN STUDI AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI(UIN)
IMAM BONJOL PADANG
1439 H/2018M**

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi dengan judul: "*Wahdah Al-Wujûd Menurut Ibnu 'Arabi dan Mulla Shadra*", disusun oleh **Depria Murti NIM. 1415020009** telah memenuhi persyaratan ilmiah dan dapat disetujui untuk diajukan ke sidang munaqasyah.

Demikian persetujuan ini dipergunakan seperlunya.

Padang, 12 Februari 2018

Pembimbing I



Dr. AlFadhli, M.Ag

NIP. 197708312000031002

Pembimbing II



Elfi, M.Hum

NIP. 197507102008011023



UIN IMAM BONJOL
PADANG

PENGESAHAN TIM PENGUJI

Skripsi yang berjudul "*Wahdah al-Wujûd menurut Ibnu 'Arabi dan Mulla Shadra*" oleh **Depria Murti**, NIM. 1415020009, telah diajukan dalam sidang Munaqasyah Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Imam Bonjol Padang, pada hari Selasa tanggal 20 Februari 2018, dinyatakan telah dapat diterima sebagai salah satu syarat untuk memperoleh gelar sarjana program strata satu (S1) pada Prodi Aqidah dan Filsafat Islam.

Padang, 26 Februari 2018

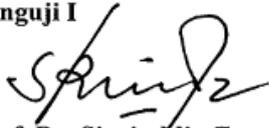
TIM PENGUJI

Ketua



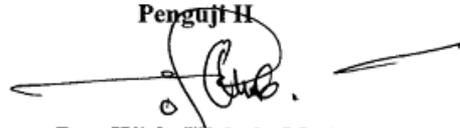
Dra. Ermagusti, M. Ag
NIP. 196112171992032002
Anggota

Penguji I



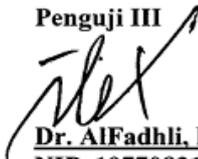
Prof. Dr. Sirajuddin Zar, MA
NIP : 195309031981031003

Penguji II



Drs. Wisly Wahab, M. Ag
NIP. 195812201988021001

Penguji III



Dr. AlFadhli, M. Ag
NIP. 197708312000031002

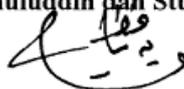
Penguji IV



Elfi, M. Hum
NIP. 197607102008011023

Mengetahui

Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN IB Padang



Dr. Widia Fithri, M. Hum
NIP. 197112162000032001

SURAT PERNYATAAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Depria Murti

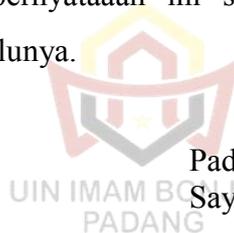
Nim : 1415020009

Tempat/Tanggal Lahir: Lubuk Gadang, 23 Desember 1995

Pekerjaan : Mahasiswa

Menyatakan dengan sesungguhnya bahwa skripsi saya yang berjudul “ *Wahdah al-Wujûd Menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra*” benar-benar karya asli saya sendiri, kecuali yang tercantum sumbernya. Apabila kemudian hari terdapat kekeliruan dan kesalahan, hal tersebut sepenuhnya menjadi tanggung jawab saya sendiri

Demikianlah pernyataan ini saya buat dengan sesungguhnya untuk digunakan seperlunya.



Padang, 12 Februari 2018

Saya yang Menyatakan

Depria Murti
1415020009

ABSTRAK

Skripsi yang berjudul “*Wahdah al-Wujûd menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra*” disusun oleh **Depria Murti**, NIM: **1415020009**, prodi Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Imam Bonjol Padang.

Masalah pokok penelitian ini bagaimana *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, kemudian dibatasi dalam empat hal, yakni: bagaimana *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi, bagaimana *wahdah al-wujûd* menurut Mulla Shadra, bagaimana persamaan dan perbedaan *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, bagaimana relevansi *wahdah al-wujûd* dengan masa kini. Tujuan yang hendak dicapai adalah menjelaskan *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi, menjelaskan pemikiran *wahdah al-wujûd* Mulla Shadra, menjelaskan persamaan dan perbedaan *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, menjelaskan relevansi *wahdah al-wujûd* dengan masa kini.

Jenis penelitian ini adalah kepustakaan (*library research*) dengan objek bahasannya *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, sumber data dalam penelitian ini adalah sumber primer berupa buku Ibnu ‘Arabi, yaitu *Futûhât al-Makkiyyah* yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Harun Nur Rosyid, *Hikmah al-Arsyiah* Mulla Shadra diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Damitri Mahayana dan Dedi Djuniardi, didukung dengan berbagai sumber yang membicarakan tentang *wahdah al-wujûd*. metode pembahasan penelitian ini adalah metode komparatif, metode deskriptif, metode analisis. Dalam penulisan skripsi ini penulis mengacu kepada buku pedoman penulisan skripsi keluaran UIN Imam Bonjol Padang tahun 2016.

Hasil penelitian adalah ditemukan bahwa Mulla Shadra merumuskan konsep baru *wahdah al-wujûd* yang berbeda dengan konsep *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi. Namun merupakan sintesa dari pemikiran yang sebelumnya. *Wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi yaitu Tuhan benar-benar Esa karena tidak ada *wujûd* hakiki, kecuali Tuhan, *wujûd* hanya milik Tuhan, keanekaragaman makhluk yang ada di alam semesta sebagai *tajalli* Tuhan. Sedangkan Bagi Mulla Shadra semua yang ada adalah *wujûd* tetapi dibedakan oleh tingkatan-tingkatan kuititasnya. Sekalipun demikian, *wujûd* yang hakiki menurut Mulla Shadra adalah *al-wujûd* Tuhan sebagai pencipta alam dan seluruh isinya. Relevansi *wahdah al-wujûd* dengan masa kini yaitu dengan mengetahui dan mempelajari *wahdah al-wujûd* 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

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Alhamdulillah Robbil ‘Alamin penulis ucapkan ke hadirat Allah SWT atas berkat dan rahmat dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini dengan judul “*Wahdah Al-Wujûd* Menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra”. Shalawat dan salam kepada Nabi Muhammad SAW sebagai pejuang umat terbesar di atas persada bumi ini yang telah berhasil membawa manusia dari kebodohan hingga berilmu pengetahuan.

Atas pertolongan dan hidayah Allah SWT dan bantuan semua pihak baik moril maupun materil seperti bimbingan, arahan, motivasi, fasilitas dan kemudahan lainnya, alhamdulillah penulis dapat menyelesaikan penulisan skripsi ini, untuk itu penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada:

1. Rektor **Dr. Eka Putra Wirman, M. A** UIN Imam Bonjol Padang, beserta segenap jajarannya yang telah berupaya meningkatkan situasi kondusif pada program Strata Satu UIN Imam Bonjol Padang.
2. **Dr. Widia Fithri, M. Hum** selaku Dekan Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, **Dr. H. Taufiqurrahman, M. Hum** selaku wakil Dekan I, **Dr. Luqmanul Hakim, M. Ag** selaku wakil Dekan II, dan **Dr. Syafrial N, M. Ag** selaku wakil Dekan III, serta seluruh karyawan/i

Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama yang telah memberikan bantuan prosedural selama masa penulisan skripsi.

3. **Dra Ermagusti, M. Ag dan Elfi S. Ag, M. Hum**, selaku ketua dan sekretaris jurusan Aqidah dan Filsafat Islam, dengan segala upaya dan kemampuan telah memberikan, arahan dan bantuan kepada penulis untuk menyelesaikan skripsi ini.
4. **Dr. AlFadhli, M. Ag** selaku pembimbing I dan **Elfi S. Ag, M. Hum** selaku pembimbing II, dengan sabar telah meluangkan waktunya memberikan bimbingan, nasehat, dan petunjuk dalam penulisan skripsi ini.
5. Bapak dan Ibu Dosen, serta para asisten dosen yang telah berupaya memberikan ilmu yang bermanfaat, sehingga dengan ilmu yang penulis dapatkan mampu mengaktualisasikan dalam kehidupan bermasyarakat. Perpustakaan UIN Imam Bonjol Padang dan perpustakaan fakultas Ushuluddin dan Studi Agama beserta segenap karyawan/i yang telah memberikan kemudahan berupa peminjaman buku-buku seta fasilitas lainnya kepada penulis.
6. Ibunda **Tirtawati** dan Ayahanda **Sasni** yang teristimewa yang telah banyak berkorban baik materi maupun perasaan dan juga selalu memberikan semangat, nasehat dan juga mengingatkan untuk kelangsungan penulisan skripsi ini, tidak bisa ananda ungkapkan dengan kata-kata dan hanya Tuhan yang tahu dan yang akan membalasnya.

7. Buat teman-teman seperjuangan pada jurusan Aqidah dan Filsafat Islam BP: 2014 yang sama-sama berjuang dengan penulis di dalam menuntut ilmu di jurusan Aqidah dan Filsafat Islam, kepada senior BP: 2013, serta junior BP: 2015, 2016, dan 2017 terima kasih atas dukungannya baik moril maupun materil.

Mohon maaf tidak bisa penulis sebutkan satu-persatu, biarlah Allah yang membalas kebaikan yang telah diberikan kepada penulis. Berharap semoga skripsi ini dapat berguna dan bermanfaat bagi mahasiswa dan seluruh lapisan masyarakat terutama bagi penulis. Akhirnya hanya kepada Allah SWT penulis memanjatkan do'a semoga Allah Yang Maha Pengasih membalas semua kebaikan dan mengampuni dosa orang-orang yang telah memudahkan penulis. *Amin.*

Padang, 12 Februari 2018
Penulis



Depria Murti
1415020009

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL

KATA PERSEMBAHAN

PERSETUJUAN PEMBIMBING

PENGESAHAN TIM MUNAQSAH

SURAT PERNYATAAN.....i

ABSTRAK.....ii

KATA PENGANTAR.....iii

DAFTAR ISI.....vi

BAB I: PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan dan Batasan Masalah.....	8
C. Penjelasan Judul	8
D. Tujuan dan Manfaat Penelitian.....	10
E. Tinjauan Kepustakaan.....	11
F. Metode Penelitian	12
G. Sistematika Penulisan.....	15

BAB II: IBNU ‘ARABI DAN MULLA SHADRA

A. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Ibnu ‘Arabi	17
B. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Mulla Shadra.....	26

BAB III: WAHDAH AL-WUJÛD

A. Pengertian <i>Wahdah al-Wujûd</i>	38
B. Sejarah Munculnya <i>Wahdah al-Wujûd</i>	45
C. Esensi dan Eksistensi dalam Filsafat <i>Wujûd</i>	52

BAB IV: PANDANGAN IBNU ‘ARABI DAN MULLA SHADRA TENTANG

WAHDAH AL-WUJÛD

A. <i>Wahdah al-Wujûd</i> menurut Ibnu ‘Arabi.....	58
B. <i>Wahdah al-Wujûd</i> menurut Mulla Shadra.....	69
C. Persamaan dan Perbedaan <i>Wahdah al-Wujûd</i> Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra.....	77
D. Relevansi <i>Wahdah al-Wujûd</i> dengan masa kini.....	79

BAB V: PENUTUP

A. Kesimpulan.....	83
B. Saran.....	85



DAFTAR KEPUSTAKAAN

BIODATA PENULIS

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Persoalan *wujûd*¹ dan kaitannya dengan *mâhiyyah*² merupakan topik permasalahan yang paling utama dalam filsafat Islam, khususnya di bidang metafisika. Selama sebelas abad filosof muslim, mutakallimin dan para sufi membahas dan mengembangkan pandangan-pandangan dunia mereka berdasarkan kajian masing-masing pada persoalan *wujûd*.³ Perdebatan antara *wujûd* dan *mâhiyyah* mendorong lahirnya filsuf Islam dalam dua aliran besar, yakni mereka yang cenderung pada aliran esensialis⁴ dan para filsuf eksistensialis⁵ di pihak lain.

Agar terarahnya pembicaraan ini perlu diketahui terlebih dahulu pemikiran filosof Yunani tentang *wujûd*, misalnya filosof Plato. Plato adalah murid Socrates dan guru Aristoteles. Adapun kunci filsafat Plato

¹Sebuah konsep tentang yang ada, yang tidak bercampur dengan apa pun selain wujud, apakah itu keumuman atau suatu kekhususan, suatu batas atau suatu batasan, suatu kuintitas, suatu kekurangan atau suatu ketiadaan. Lihat Mulla Sadra, *Al-Hikmah al-Arsyiah*, Ter. Jalaluddin Rakhmat dan James Winston Morris, *Kearifan Puncak*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001), Cet. 1, hlm. 125

²“Keapaan” suatu benda, yaitu esensinya sebagai lawan *'anniyah*, “keituan” suatu benda adalah alasan mengapa ia ada atau apa ia sebenarnya; eksistensi atau keberadaannya. Lihat M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. *A Dictionary of Muslim Philosophy*, penerj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 145

³Syaifan Nur, *Filsafat Wujud Mulla Sadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), Cet. 1, hlm. 8

⁴Berasal dari bahasa Latin *esentia* dari *esse* (ada). Istilah sepadan dengan Yunani ialah *ousia*. Esensi adalah apa yang membuat sesuatu menjadi apa adanya. Esensi mengacu pada aspek-aspek yang lebih permanen dan mantap dari suatu yang berlawanan dengan yang berubah-ubah, persial atau fenomenal. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), hlm. 215

⁵Berasal dari bahasa Inggris : *existence* dari bahasa Latin *existere* artinya muncul, ada, timbul, memiliki keadaan aktual. Berasal dari kata *ex* (keluar) dan *sistere* (muncul, tampil). *Ibid*, hlm. 183

adalah tentang teori idenya. Konsep idenya disejajarkan dengan konsep bentuk (*idea of form*). Ide merupakan kenyataan riil dari manifestasi universal semua *wujûd*. Alam idelah *wujûd* yang sebenarnya dan idelah yang membimbing budi dan yang menjadi contoh dari semua yang terjadi di dunia empiris ini.⁶ Ide-ide adalah realitas hakiki dari *wujûd* jagat raya ini. Ide-ide hakiki ini, memungkinkan manusia untuk dapat memperoleh pengetahuan tentang segala sesuatu yang mereka alami yang ada di dunia ini. Ide-ide dalam filsafat Plato adalah bentuk immateri segala sesuatu.⁷

Sintesa besar tersebut dapat disimpulkan bahwasanya Plato lebih mengutamakan esensi dari pada eksistensi. Sedangkan Aristoteles murid dari Plato berpendapat sebaliknya, yakni eksistensi lebih utama dari pada esensi dengan mengemukakan konsep kesatuan bentuk dan materi. Jika persoalan mendasar yang ada dalam konsepsi Plato mengenai kosmos ialah bagaimana ide abadi yang spiritual bisa bersatu dengan materi fana maka menurut Aristoteles, yang ada adalah yang konkrit. Misalnya, manusia “ini” dan manusia “itu”. Ide manusia tak pernah ada dalam kenyataan. Menurutnya, ide-ide tidak pernah akan terpisah dari elemen materil yang didapati dalam bagian sesuatu. Setiap sesuatu yang nyata selalu merupakan penyatuan antara bentuk dan materi. Betul bahwa seseorang dapat memikirkan sesuatu itu terpisah, namun kedua-duanya

⁶Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik*, (Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2005), Cet, 1, hlm. 79-80

⁷Amroeni Drajat, *Filsafat Illuminasi: Sebuah Kajian terhadap Konsep Cahaya Suhrawardi*, (Jakarta: Riora Cipta, 2001), Cet, 1, hlm. 38

tidak akan ada dan muncul dengan sendirinya. Hanya satu yang muncul dengan sendirinya, yaitu Tuhan.⁸

Selain filosof Yunani, filosof Muslim juga membahas tentang *wujûd*, di antaranya adalah al-Kindi. Dalam masalah *wujûd* merujuk pada konsep ketuhanan al-Kindi. Menurut Sirajuddin Zar, pandangan al-Kindi tentang ketuhanan sesuai dengan ajaran Islam dan bertentangan dengan pendapat Aristoteles dan Plato. Allah adalah *wujûd* yang sebenarnya, bukan berasal dari *wujûd* yang tiada kemudian ada. Ia mustahil tidak ada dan selalu ada dan akan ada selamanya. Allah adalah *wujûd* yang sempurna dan tidak didahului *wujûd* lain. *Wujûd* -Nya tidak berakhir, sedangkan *wujûd* lain disebabkan *wujûd* -Nya. Allah yang benar pertama dan yang benar tunggal, selain dari-Nya mengandung arti banyak.⁹ Dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa menurut al-Kindi, Allah adalah *wujûd* murni, dan wujud selain-Nya *wujûd* yang terkait dengan *wujûd* murni itu sendiri karena *wujûd* selain-Nya ada disebabkan *wujûd* murni.

Selain al-Kindi, Ibnu Sina adalah seorang filosof muslim yang juga mengemukakan pandangannya tentang Tuhan. Menurut Sirajuddin Zar, Ibnu Sina dalam membuktikan adanya Tuhan (*Isbat Wujûd Allah*) dengan dalil *wajib al- wujûd* dan *mumkinul al- wujûd* mengesankan duplikat al-Farabi. Sepertinya tidak ada tambahan sama sekali. Akan tetapi dalam

⁸Amroeni Drajat, *Suhrawardi: Kritik Falsafah Paripatetik, op. cit.*, hlm.97

⁹Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta:Rajawali Pers, 2014), Cet, 6, hlm.51-52

filsafat *wujud*-nya bahwa bagi segala yang ada ia bagi pada tiga tingkatan dipandang memiliki kreasi tersendiri.¹⁰

Akan tetapi Fazlur Rahman menjelaskan, kaum filosof *Masya'iyah*¹¹, seperti Ibnu Sina, punya pendapat lain walaupun sama-sama menganggap tinggi logika Yunani. Tuhan itu ada dan sifat-sifat-Nya juga ada, hanya saja keberadaan Dzat Tuhan berbeda dengan keberadaan sifat-sifat Tuhan. Dzat atau Subtansi keberadaan Tuhan bersifat primer, sedangkan yang keberadaan sifat-sifat Tuhan, termasuk esensinya bersifat sekunder. Tidak dapat di bayangkan yang kedua tanpa yang pertama. Jadi eksistensi Ilahi mendahului sifat. Dzat dan sifat, sama-sama merupakan realitas yang nyata. Begitulah pandangan mazhab *Parepatisme* Islam atau *Hikamatul Masya'iyah* yang ditegakkan para pendirinya yang menggunakan nalar rasioanal terhadap konsep-konsep intelektual. Berbeda dengan ontologi kalam yang hanya memahami dua realitas yang mutlak (dzat dan sifat) dan nisbi, para filosof mengakui adanya gradasi antara keduanya.¹²

¹⁰*Ibid*, hlm. 98

¹¹Kelompok *Paripatetik* (yakni orang-orang yang berjalan berkeliling), nama yang diberikan kepada pengikut Aristoteles, karena ia mengajar murid-muridnya sambil berjalan-jalan di kebun Lyceum dekat Atena, dan dari kata itu pulalah dipungut istilah *paripatetik*. M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. *A Dictionary of Muslim Philosophy*, penerj. Machnun Husein, *op, cit.*, hlm. 154

¹²Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Ter. *The philosoy of Mulla Shadra*, Penerj. Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka,2000), hlm. xiv

Kaum teolog Islam berangkat dengan pendekatan *tanzîh*,¹³ sedangkan kaum sufi dengan pendekatan *tasybîh*.¹⁴ Akan tetapi para ahli sufi aliran *wujûdiah*, misalnya Ibnu ‘Arabi, pandangannya berbeda dengan filosof. Menurutny *wujûd* itu hanya satu, yaitu Tuhan. Benda-benda lain tidak punya *wujûd* apalagi sifat-sifatnya. Sedangkan sifat-sifat Tuhan yang mereka sebut realitas-relitas tetap itu adalah bentuk-bentuk dalam pengetahuan-Nya.¹⁵

Tokoh-tokoh spiritual seperti Ibnu ‘Arabi (1165-1240 M), Jalaluddin Rumi (1207-1273), dan Sadr al-Din al-Qunawi (606-673 H/1210-1274 M) adalah tokoh-tokoh sezaman. Akan tetapi, dengan bentuk doktrinya yang intelektual, sufisme aliran Ibnu ‘Arabi lebih besar pengaruhnya terhadap Mulla Shadra. Melalui muridnya langsung, yaitu Sadr al-Din al-Qunawi dan juga para komentatornya, seperti Sa’id al-Din al-Fargani (w. 695 H/1295 M) dan Abd al-Rahman Jami (w. 898 H/1429 M), mengembangkan suatu metafisika yang terperinci.¹⁶

Wahdah al- wujûd biasanya dihubungkan dengan Ibnu ‘Arabi karena tokoh ini dianggap sebagai pendirinya. Karena itu tidak mengherankan jika selama ini anggapan yang lebih umum berlaku ialah

¹³*Tanzih* secara etimologi berasal dari kata *nazzaha* berarti menjauh, berjarak, dan membersihkan. Lihat Sirajuddin Zar, *Konsep Kosmologi dalam pemikiran Islam, Sains, dan al-Quran*, (Padang: suku Bina, 2013), lihat dalam cover

¹⁴*Ibid*, *tasybih* berasal dari kata *syabbaha* yang berarti menyerupakan sesuatu dengan sesuatu yang lain, bahwa Tuhan mempunyai kemiripan dengan alam akan tetapi bukan Tuhan.

¹⁵*Ibid*, hlm. xiv

¹⁶Syaifan Nur, *Filsafat Wujûd Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 36

wahdah al- wujûd berasal dari atau diciptakan oleh Ibnu ‘Arabi.¹⁷ Menurut Kautsar Azhari Noer, Ibnu ‘Arabi mendefinisikan *wujûd* yaitu semua yang ada ini hanya satu dan *wujûd* makhluk adalah *‘ain wujûd khaliq*. Tidak ada perbedaan antara keduanya dari segi hakikat. Adapun kalau ada yang mengira bahwa antara *wujûd khaliq* dan *makhlûq* ada perbedaan, maka hal itu hanya dari segi pancaindra yang lahir dan akal yang terbatas kemampuannya dalam menangkap hakikat apa yang ada padanya.¹⁸ Seluruh realitas yang ada ini, meskipun tampak beragam, adalah satu adanya, yakni Tuhan sebagai satu-satunya realitas dan realitas sesungguhnya. Adapun selain Dia tidak bisa dikatakan *wujûd* yang sebenarnya. Dengan kata lain alam semesta adalah *tajalli* Tuhan dan demikian segala sesuatu dan segala yang ada di dalamnya tidak lain adalah perwujudan-Nya.¹⁹ *Wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi di atas dapat penulis simpulkan bahwasanya Ibnu ‘Arabi memprioritaskan eksistensi (*wujûd*) terhadap esensi (*Mahiyah*).

Mulla Shadra melihat *wujûd* bukan sebagai objek-objek yang ada (*maujudat*), tapi sebagai realitas tunggal. Keanekaan *wujûd* yang tampak seperti terpisah-pisah di alam semesta terjadi akibat pembatasan *wujûd* tunggal tersebut oleh esensi-esensi (*mahiyat*).²⁰ Sekalipun demikian, *wujûd* tunggal (keesaan *wujûd*) dan keanekaragaman yang *maujûd*, tidak

¹⁷Kautsar Azhari Noer, *Ibnu ‘Arabi: Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 43

¹⁸Ris’an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 138-139

¹⁹Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), cet, 1, hlm. 163

²⁰Mulyadhi Kartanegara, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, (Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006), hlm. 37

berarti meniadakan prinsip keesaan *wujûd* dan *maujûd*, yang merupakan keyakinan kaum sufi. Dengan demikian, ia berusaha mensintesis kedua pandangan dari pengikut filosof *isyraqî* dan pandangan para sufi terkemuka, terutama aliran Ibnu ‘Arabi.²¹

Akan tetapi seperti yang dinyatakan Syaifan Nur, sekalipun cocok, pemikiran Mulla Shadra merupakan hasil sintesis dari berbagai aliran pemikiran sebelumnya, namun tidak berarti bahwa sintesis yang diciptakannya hanya sekedar “rekonsiliasi” dan “kompromi” secara dangkal, melainkan didasari oleh suatu prinsip filosofis yang matang yang dikemukakan dan dijelaskannya untuk pertama kali dalam sejarah pemikiran Islam. Di dalam tulisan-tulisannya tidak saja ditemukan kutipan-kutipan atau peminjaman-peminjaman dari berbagai pemikir sebelumnya sebagai pendukung, tetapi juga kritikan, sanggahan, modifikasai, serta pernyataan-pernyataannya sendiri menunjukkan pemikirannya yang khas.²²

Berdasarkan uraian di atas, penulis tertarik mengkaji konsep *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra. Meskipun terkesan Mulla Shadra mengadopsi paham Ibnu ‘Arabi ternyata antara keduanya terdapat persamaan dan perbedaan yang signifikan.

²¹Syaifan Nur, *op. cit*, hlm. 188

²²*Ibid*, hlm. 2-3

B. Rumusan dan Batasan Masalah

Dalam penulisan skripsi ini yang menjadi rumusan masalah adalah *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra. Agar tidak melebar maka permasalahan akan dibatasi pada:

1. Bagaimana pemikiran *wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi?
2. Bagaimana pemikiran *wahdah al- wujûd* Mulla Shadra?
3. Apa persamaan dan perbedaan *wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra?
4. Bagaimana relevansi *wahdah al- wujûd* dengan masa kini?

C. Penjelasan Judul

Untuk mudahnya memahami permasalahan yang dibahas dalam skripsi ini, maka penulis menjelaskan judul skripsi ini sebagai berikut:

Wahdah al- wujûd : Adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdah* dan *al- wujûd*. *Wahdah* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al- wujûd* berarti ada. Dengan demikian *wahdah al- wujûd* berarti kesatuan *wujûd*.²³

Sedangkan maksud *wahdah al- wujûd* dalam judul skripsi ini yaitu konsep untuk mengenal realitas, yaitu *wujûd* Tuhan dan selain-Nya, apakah keduanya bersatu atau terpisah. Kemudian apakah

²³Abudin Nata, *Akhlaq Tasawuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 247

wujûd identik dengan esensi atau eksistensi dan yang mana yang mandahului antara keduanya.

Ibnu ‘Arabi : Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Ali Ahmad al-Hatimi al-Thaiy. Namun namanya yang terkenal kemudian Muhyi al-Din Ibnu al-‘Arabi.²⁴

Adapun yang dimaksud penulis dalam skripsi ini adalah Muhyi al-Din Ibnu al-‘Arabi.

Mulla Sadra : Nama lengkapnya adalah Muhammad Ibnu Ibrahim Yahya al-Qawami al-Syirazi, yang bergelar “Shadr al-Din” dan lebih populer dengan Mulla Shadra atau *Shadr al-Muta’alihin*. Dikalangan murid-muridnya dan pengikutnya disebut “Akhund”.²⁵

Adapun yang penulis maksud dalam skripsi ini Mulla Sadra yang digelari Akhund.

Adapun penjelasan judul secara keseluruhan adalah pemikiran *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra dengan memaparkan bagaimana persamaan dan perbedaan *wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra tersebut. Kemudian relevansi *wahdah al- al-wujûd* dengan masa kini

²⁴Ris’an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), Cet. Ke-1, hlm. 131

²⁵Syaifan Nur, *op. cit.*, hlm. 42

D. Tujuan dan Manfaat Penelitian

1. Tujuan Penelitian

- a. Menjelaskan pemikiran *wahdah al- wujud* Ibnu ‘Arabi.
- b. Menjelaskan pemikiran *wahdah al- wujud* Mulla Shadra.
- c. Menjelaskan persamaan dan perbedaan *wahdah al- wujud* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra
- d. Menjelaskan relevansi *wahdah al- wujud* dengan masa kini

2. Manfaat Penelitian

- a. Sebagai salah satu persyaratan untuk meraih gelar sarjana yaitu kesarjanaan Strata Satu (S1) dalam bidang ilmu aqidah dan filsafat Islam, pada fakultas Ushuluddin dan Studi Agama UIN Imam Bonjol Padang.
- b. Diharapkan mampu menambah khazanah pengetahuan keislaman tentang *wahdah al- wujud* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra.
- c. Diharapkan mampu menambah khazanah pengetahuan keislaman tentang persamaan dan perbedaan *wahdah al- wujud* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra.
- d. Diharapkan mampu menambah khazanah pengetahuan keislaman tentang relevansi *wahdah al- wujud* dengan masa kini.

E. Tinjauan Kepustakaan

Penelitian yang terkait dengan tokoh Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra telah ada dilakukan, diantara sebagai berikut:

1. *Ashâlah al- wujûd* menurut Mulla Shadra, skripsi ini ditulis oleh Abdul Muhaimin (2017), jurusan Aqidah dan Filsafat Islam, Fakultas Ushuluddin UIN Imam Bonjol Padang. Penelitian ini membahas tentang bagaimana pandangan Mulla Shadra tentang *wujûd*, yang terdiri atas prinsip dan pengertian *ashâlah al- wujûd* Mulla Shadra, serta pengaruhnya terhadap filosof sesudahnya.
2. Filsafat *Wujûd* Mulla Shadra, tesis ini ditulis oleh Reni Susanti (2003), jurusan Konsentrasi Pemikiran Islam, Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang. Penelitian ini membahas tentang bagaimana hakikat *wujûd* dalam filsafat Mulla Shadra, yang terdiri dari *wahdah al- wujûd*, *ashalah al- wujûd*, *tasykik al- wujûd*, dan *harakah al- wujûd*.
3. Filsafat Mulla Shadra tentang Jiwa, tesis yang ditulis oleh Efendi (2002), jurusan Konsentrasi Pemikiran Islam, Program Pascasarjana UIN Imam Bonjol Padang. Penelitian ini berisi tentang bagaimana jiwa menurut Mulla Shadra.
4. Konsep *Wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita, skripsi ini ditulis oleh Uswatun Hasanah, jurusan Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin UIN Walisongo

Semarang. Penelitian ini berisi bagaimana *wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita.

5. Ibnu ‘Arabi: *Wahdah al- wujûd* dalam Perdebatan. Ditulis oleh Kautsar Azhari Noer jurusan Perbandingan Agama, Fakultas Ushuluddin, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta. Penelitian ini berisi tentang *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan polemik istilah Pantaisme untuk *wahdah al- wujûd*.
6. Keesaan dan Keragaman *wujûd* dalam Pandangan Mulla Shadra. Skripsi ini ditulis oleh Asep Hidayatullah (2013), jurusan Aqidah dan Filsafat, Fakultas Ushuluddin dan Pemikiran Islam, UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta. Penelitian ini berisi tentang studi kritis pandangan keesaan dan keragaman *wujûd* dalam pandangan Mulla Shadra yaitu persoalan *wujûd* dan gerak substansial, pluralitas dalam keesaan *wujûd*.

Sementara penelitian yang akan penulis lakukan dengan judul *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, yang akan terlihat perbedaanya dengan penelitian diatas.

F. Metode Penelitian

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini adalah penelitian kepustakaan (*library research*), suatu jenis penelitian yang membatasi kegiatannya hanya pada bahan-

bahan koleksi perpustakaan dan studi dokumen tanpa memerlukan penelitian lapangan (*field research*).²⁶

2. Sumber Data

Dalam penulisan ini yang menjadi data primernya adalah buku yang ditulis Ibnu ‘Arabi *Futūhāt al-Makkiyyah*, buku ini telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Harun Nur Rosyid, buku Ibnu ‘Arabi *Fusūs al-Hikam* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Ahmad Sahidin dan Nurjannah Arianti, *Hikmah al-Arsyiah* Mulla Shadra diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh Damitri Mahayana dan Dedi Djuniardi. Adapun sumber sekunder penulis merujuk kepada buku-buku, tesis, dan juga jurnal yang berhubungan dengan pembahasan skripsi ini.

3. Teknik Pengumpulan Data

Langkah awal yang dilakukan penulis dalam penelitian ini adalah mengklasifikasikan data-data yang berhubungan dengan masalah penelitian, yaitu buku-buku yang membahas tentang konsep *wahdah al-wujūd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, selanjutnya membandingkan konsep *wahdah al-wujūd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Sadra, serta relevansinya dengan masa kini.

4. Metode Analisis Data

Dalam pengolahan data yang telah berhasil penulis kumpulkan, maka penulis menggunakan metode:

²⁶Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN IB Padang, *Pedoman Akademik, Pedoman Kemahasiswaan, dan Penulisan Karya Ilmiah*, (Padang: IAIN Padang, 2015), hlm.74

a. Metode Komparatif

Dalam penelitian filsafat sendiri komparasi itu dapat diadakan di antara tokoh-tokoh atau naskah-naskah; dapat diadakan di antara sistem atau konsep. Perbandingan itu dapat dilakukan diantara hanya dua hal/pribadi, atau diantara yang lebih banyak. Mereka dapat sangat serupa, atau dapat berbeda sekali. Dalam komparasi tersebut sifat-sifat hakiki dalam objek penelitian dapat menjadi lebih jelas dan lebih tajam. Justru perbandingan itu memaksa untuk dengan tegas menentukan kesamaan dan perbedaan, sehingga hakikat objek dipahami dengan semakin murni.²⁷

b. Metode Deskriptif

Metode ini adalah pemikiran masing-masing filsuf atau aliran diuraikan dengan lengkap tetapi ketat, sehingga kesamaan dan perbedaan mereka dapat disajikan dengan jernih dan tepat.²⁸

c. Metode Analisis

Metode ini adalah metode yang menerangkan dari keseluruhan kompleks ke bagian yang sederhana atau dari fakta-fakta atau gejala-gejala ke hakikat atau syarat-syarat.²⁹

²⁷Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metodologi Penelitian Filsafat*, (Yogyakarta: Kanisius, 1990), Cet, Ke-1, hlm. 51

²⁸*Ibid*, hlm. 65

²⁹*Ibid*, hlm. 30

G. Sistematika Penulisan

Untuk memudahkan penulisan skripsi ini penulis susun secara sistematis yang termuat dalam beberapa bab yang saling berkaitan satu sama lainnya yang tertera sebagai berikut:

- BAB I: Pendahuluan, dalam bab ini digambarkan hal yang melatarbelakangi diangkatnya permasalahan ini. Dalam bab ini juga dicantumkan rumusan dan batasan masalah, penjelasan judul, tujuan dan manfaat penelitian, tinjauan kepustakaan, metode penelitian, dan sistematika penulisan.
- BAB II: Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, dalam bab ini berisikan riwayat hidup dan karya-karya Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra.
- BAB III: *Wahdah al- wujûd*, pada bab ini berisikan pengertian *wahdah al- wujûd*, sejarah munculnya *wahdah al- wujûd*, esensi dan eksistensi dalam filsafat *wujûd*.
- BAB IV: Pandangan Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra tentang *wahdah al- wujûd*, dalam bab ini berisikan bagaimana *wahdah al- wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, kemudian analisis penulis bagaimana persamaan dan perbedaan pemikiran *wahdah al- wujûd* Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra tersebut. Kemudian memaparkan relevansinya dengan masa kini.

BAB V: Penutup, bab ini merupakan akhir dari rangkaian pembahasan skripsi. Sebagaimana lazimnya akhir dari suatu karya ilmiah maka dalam bab ini akan dipaparkan kesimpulan yang diperoleh sebagai jawaban dari rumusan masalah yang disusun. Dalam bab ini juga akan disertakan saran-saran yang berkaitan erat dengan permasalahan skripsi ini yang rasa diperlukan.



BAB II

IBNU 'ARABI DAN MULLA SHADRA

A. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Ibnu 'Arabi

1. Riwayat Hidup Ibnu 'Arabi

Dalam sejarah pemikiran Islam ada dua tokoh terkemuka yang mempunyai nama yang sama, yaitu Ibnu 'Arabi. Pertama adalah Abu Bakr Muhammad Ibnu 'Abdullah Ibnu 'Arabi Ma'arifi, seorang ahli hadits di Seville. Ia pernah menjadi hakim di kota itu, tapi kemudian mengundurkan diri dari kedudukan itu dan mengabdikan dirinya bagi kegiatan ilmiah baik mengajar maupun menulis. Kedua yaitu Muhammad Ibnu 'Ali Ibnu Muhammad Ibnu 'Arabi At-Tai Al-Hatimi, seorang sufi termasyur dari Andalusia.³⁰

Tokoh pertama tidak menjadi objek pembicaraan dalam tulisan ini, yang menjadi objek di sini adalah tokoh yang kedua, sang sufi. Ia dilahirkan tanggal 17 Ramadhan 560 H/ 1165 M di Mursia, Spanyol bagian Tenggara.³¹ Pada waktu kelahirannya Mursia diperintah oleh Muhammad Ibnu Said Ibnu Mardanisy. Sufi ini adalah seorang keturunan suku Arab kuno *Tayy*. Ia lebih dikenal dengan nama Ibnu al-'Arabi (dengan al-), atau Ibnu 'Arabi (tanpa al-) untuk membedakanya dengan Ibnu 'Arabi yang lain. Dua gelarnya paling termasyur ialah *Muhyi al-Din* (Penghidup Agama) dan *al-Syaykh al-Akbar* (Syaiikh Terbesar). Gelar

³⁰Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Al-'Arabi : Wahdah Al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 17

³¹Ris'an Rusli, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2013), hlm. 131

terakhir nampaknya lebih terkenal dari pada gelar pertama. Kelurganya sangat taat beragama. Ayahnya dan tiga orang pamannya adalah sufi.³²

Pada usia delapan tahun keluarganya pindah ke kota Sevilla, tempat Ibnu Arabi kecil mulai belajar Al-Quran, fiqh, tafsir, hadist, hukum Islam, adab, kalam dan filsafat skolastik. Singkatnya pada usia sangat muda ia menguasai berbagai disiplin ilmu keagamaan. Karena kecerdasannya yang luar biasa, dalam usia belasan tahun ia pernah menjadi sekretaris beberapa gubernur di sevilla. Pada periode itu ia menikahi seorang wanita muda yang shalehah, Maryam. Suasana guru-guru sufi dan kesertaan istrinya itu dalam mengiginkankanya mengikuti jalan sufi adalah faktor kondusif yang mempercepat pembentukan diri Ibnu 'Arabi menjadi seorang sufi. Ia memasuki jalan sufi (tarekat) secara formal pada 580/1184, saat berusia duapuluh tahun.³³

Selama menetap di Seville, Ibnu 'Arabi sering melakukan perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara. Kesempatannya itu dimamfaatkannya untuk mengunjungi para sufi dan sarjana terkemuka. Salah satu kunjungannya sangat mengesankan adalah ketika berjumpa dengan Ibnu Rusyd³⁴ di Kordova. Percakapannya dengan Ibnu Rusyd membuktikan kecermerlangannya yang luar biasa dalam

³²Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 17

³³*Ibid*, hlm. 18

³⁴Nama lengkap Abu Al-Walid Muhammad Ibnu Rusyd. Ia adalah seorang filosof muslim yang terakhir muncul di dunia Islam belahan Timur. Ia lahir di Kordova pada tahun 520/1126. Ia menguasai ilmu fiqh, ilmu kalam dan sastra Arab dengan baik. Selain itu juga menekuni matematika, fisika, astronomi, kedokteran, logika dan filsafat. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falasafi dalam Islam*, (Padang: IAIN-IB Press Padang, 1999), hlm. 113

wawasan spiritual dan intelektual. Ibnu ‘Arabi adalah seorang mistikus yang sekaligus seorang guru filsafat *Paripatetik*, sehingga ia bisa atau lebih tepat memfilsafatkan pengalaman spiritual batinnya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis maha besar sebagai mana terlihat dalam hubungan dengan struktur metafisikanya dalam *wahdah al-wujûd*.³⁵

Tahun 599/1202, Ibnu ‘Arabi melakukan perjalanan haji ke Mekkah, dan dari sana mengadakan perjalanan meluas ke daerah-daerah pusat Islam. Menetap beberapa waktu lamanya di Mesir, Irak, Suriah dan Rum (Turki saat ini), namun tidak pernah pergi ke Iran.³⁶ Mekkah bagi Ibnu ‘Arabi bukan sekedar tempat melaksanakan ibadah haji, tawaf di sekitar Ka’bah dan ibadah-ibadah lain. Mekkah baginya adalah tempat meningkatkan kualitas kehidupan mistiknya. Ka’bah sebagai “pusat kosmik” merupakan tempat khusus memperoleh pengalaman rohani yang tidak mungkin diperoleh di tempat lain. Kunjungan-kunjungan ke Ka’bah secara teratur untuk beribadah dan bermeditasi membuahkan pengalaman-pengalaman rohani.

Selama menetap di Mekkah, Ibnu ‘Arabi mempergunakan banyak waktu untuk belajar dan menulis. Pada masa itu, ia mulai menulis karya ensiklopedi monumentalnya *al-Futûhât al-Makkiyyah*. Ia juga menyelesaikan empat karyanya yang lebih pendek: *Misykât al-Anwâr*, *Hilyat al-Abdâl*, *Tâj al-Rasâil*, dan *Rûh al-Quds*. Pada 612/1215 Ibnu

³⁵Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 18-19

³⁶Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu ‘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 1, (Yogyakarta: Darul Futuhat, 2016), hlm. xvi

‘Arabi kembali mengunjungi Asia Kecil. Ia bertemu dengan Kay Kaus di Malatia, tempat ia menggunakan banyak waktu selama empat sampai lima tahun untuk mengajar dan mengayomi murid-muridnya. Ibnu ‘Arabi mengunjungi Aleppo. Di sana ia disambut dengan hangat oleh al-Malik al-Zahir. Hubungannya yang sangat baik dengan para penguasa, terutama Kay Kaus dan al-Malik dan al-Azhar, tidak menyenangkan para ulama kalam dan fiqh karena pengaruhnya semakin besar.³⁷

Akhirnya Ibnu ‘Arabi memutuskan untuk memilih Damaskus sebagai tempat menetap sampai akhir hayat. Keputusannya itu diambilnya untuk memanfaatkan ajaran penguasa Damaskus saat itu, al-Malik al-Adl untuk tinggal di kota itu. Raja tersebut dan anaknya, al-Malik sangat menghormati Ibnu ‘Arabi. Ia mulai menetap di Damaskus pada 620/1223.³⁸

Ibnu ‘Arabi menghabiskan masa hidupnya dengan belajar, menulis, dan mengajar. Di saat yang sama, beliau juga terlibat dalam kehidupan sosial dan politik di masyarakat. Beliau memiliki hubungan yang baik dengan sekurang-kurangnya tiga raja setempat yang salah satu di antaranya menguasai dengan baik karya-karyanya. Dalam sebuah dokumen tahun 632/1234, *Ijâzah li al-Malik al-Muzaffar*, Ibnu ‘Arabi memberikan izin kepada Ayyubid Muzaffarun Musa, yang berkuasa di Damaskus antara tahun 627/1229 -635/1238, untuk mengajarkan seluruh karyanya yang menurut beliau sendiri berjumlah 290 karya. Dalam

³⁷ Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 21-22

³⁸ *Ibid*, hlm. 23

dokumen yang sama, Ibnu ‘Arabi menyebutkan nama 90 orang guru ilmu-ilmu agama beliau pernah belajar kepada mereka.³⁹

Ibnu ‘Arabi wafat pada 22 Rabi’al al-Tsani 638/November 1240 di Damaskus. Ia di makamkan di Salihyyah, di kaki bukit Qasiyun di bagian Utara kota Damaskus, di tempat yang sering dikunjungi kaum muslimin karena mereka menganggap tempat itu disucikan semua nabi, khususnya al-Khadir. Sejak Syaikh terbesar ini di makamkan di sana, tempat itu makin sering di kunjungi orang.⁴⁰

2. Karya-Karya Ibnu ‘Arabi

Di antara para pemikir Muslim, Ibnu ‘Arabi adalah salah seorang penulis yang paling produktif. Jumlah yang pasti karya-karyanya tidak diketahui. Berbagai angka telah disebutkan oleh para sarjana. Menurut C. Brockelman seperti dikutip oleh Kautsar Azhari Noer mencatat tidak kurang dari 239 karya. Meskipun ia mungkin mencatat beberapa karya yang sama dengan judul-judul yang berbeda-beda yang dihitungnya menurut jumlah judul itu, ia tidak dapat memanfaatkan sepenuhnya sumber-sumber yang terdapat di perpustakaan-perpustakaan Istanbul dan Anatolia. Ini berarti penelitian yang dilakukanya belum sempurna, masih ada karya-karya Ibnu ‘Arabi yang belum dicatatnya.

Osman Yahia, dalam karya bibliografinya yang sangat berharga, menyebut 846 judul, namun ia menyimpulkan bahwa diantaranya hanya

³⁹Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-‘Arabi, *op, cit.*, hlm. xvi

⁴⁰Kautsar Azhari Noer, *op, cit.*, hlm. 24

sekitar 700 yang asli dan dari yang asli itu hanya 400 yang masih ada. Menurut Ibnu ‘Arabi yang juga dikutip Kautsar Azhari Noer pernah menyebutkan 289 judul. Sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, yang jelas keproduktifannya masih banyak yang berupa manuskrip.⁴¹

Tulisan atau karya Ibnu ‘Arabi sebagaimana dikemukakan oleh penulis sebagai berikut:

- 1) *Al-Futûhât Al-Makkiyyah*. Judul lengkap karya pertama ini adalah *Kitab Al-Futûhât Al-Makkiyyah fî Ma’rifat Al-Asrâr Al-Makkiyyah wa Al-Mulkiyyah*. Karya ini mulai disusun di Makkah pada 598/1202 dan selesai di Damaskus pada 629/1231. Dalam kitab ini Ibnu ‘Arabi membicarakan dengan sangat mendetail mengenai Al-Quran, hadits, berbagai peristiwa dalam kehidupan Rasul, aturan-aturan mendetail dari syariat, prinsip-prinsip fikih, nama-nama dan sifat-sifat Ilahi, keterkaitan antara Allah dan alam semesta, struktur kosmos, penciptaan manusia, berbagai macam tipe manusia, tingkatan-tingkatan para wali, jalan untuk meraih keparipurnaan manusia, fase-fase di dalam mi’raj menuju Allah, berbagai peringkat dan macam malaikat, alam jin, karakteristik ruang dan waktu, simbol-simbol huruf, sifat alam penengah antara kematian dan hari kiamat, status ontologis dari surga dan neraka, dan lain sebagainya.⁴²

⁴¹*Ibid*, 24-25

⁴²Asy-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, *op. cit.*, hlm. xvi

- 2) *Fusûs Al-Hikam*. Buku ini ditulis pada tahun-tahun terakhir kehidupan Ibnu ‘Arabi, secara jelas di suguhkan sebagai ringkasan ajaran-ajaran mistik sang guru Andalusia ini dan sebagai adanya tidak diragukan menjadi salah satu karyanya yang paling penting, yang berhubungan dengan semua tema pokok pemikirannya sangat orisinal dan berpengaruh besar. Sebagian besar karya ini ditulis di Damaskus di mana Ibnu ‘Arabi menghabiskan masa sepuluh tahun terakhirnya di sana.⁴³
- 3) *Insyâ’ Al-Dawâ’ir*, *‘Uqlat Al-Mustawfîz* dan *Al-Tâdbirât Al-Ilâhiyyah*. Tiga karya yang membahas mengenai metafisika dan kosmologi. Ketiga karya ini sudah diedit, diberi suatu pengantar dan terjemahan ringkas ke dalam bahasa Jerman oleh H. S Nyberg.
- 4) *Risâ’il Ibnu ‘Arabi* tentang Sufisme antara lain diberinya judul: *Kitab Al-Fana’ Al-Musyadah* diterjemahkan ke dalam bahasa Perancis oleh Michel Valsan dengan judul “*Le Livre de l’extinction dans la Contemplation*”
- 5) *Kitâb Al-Isrâ’* diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh R.T Harris.
- 6) *Kitâb fî Su’âl Ismail Ibnu Sawakin* ke dalam bahasa Perancis oleh M. Valsan.⁴⁴
- 7) *Risâlah Anwâr* diterjemahkan oleh R.T Harris ke dalam bahasa Inggris dengan judul “*Journey to the Lord of Power*”

⁴³Ibnu ‘Arabi, *Fusus Al-Hikam*, Terj. *The Bezels of Wisdom The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York*, penerj. R.W.J. Austin, (Yogyakarta: Islamika, 2004), hlm. xxxi

⁴⁴Duski Samad, *Studi Tasawuf II: Pasca Ibn Arabi*, (Jakarta: Nuansa Madani, 1999), hlm. 9

- 8) *Risâlah fî Sua'âl Isma'il Ibnu Sawdakîn* diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam bahasa Perancis dengan judul “ *Textes sur la Connaissance Supreme*”
- 9) *Risâlah Ila Al-Imâm Fakhr Al-Dîn Al-Râzî* diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam bahasa Perancis dengan judul “ *L Epite adreesee a Fakhr Al-Din Razi*”
- 10) *Hilyat Al-Abdâl* diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam bahasa Perancis dengan judul “ *La Parure des Abda*”
- 11) *Kitâb Naqsy Al-Fusûs* di terjemahkan oleh W.C. Chittick ke dalam bahasa Inggris dengan judul “ *Ibnu Arabi's own Summary of the Fusus: The Imprint of the Bezels of Wisdom*”
- 12) *Kitâb Al-Wasiyyah* diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam bahasa Perancis dengan judul “ *Conseil a un ami*”
- 13) *Kitâb Istilâhât Al-Sûffiyyah* diterjemahkan oleh R.T. Harris ke dalam bahasa Inggris dengan judul “ *Sufi Terminology: Ibnu 'Arabi's Al-Istilah Al-Suffiyyah*”
- 14) Menurut Kautsar Azhari Noer, karya lain Ibnu 'Arabi yang tak boleh dilupakan ialah *Rûh Al-Quds*, yang disusunnya di Makkah pada 600/1203. Melalui karya ini Ibnu 'Arabi mengkritik penyimpangan-penyimpangan dalam praktek Sufisme dan mengungkapkan banyak informasi tentang para sufi yang mengajarnya dan yang ditemuinya di Andalusia. Bagian biografis karya ini telah diterjemahkan oleh M.

Asin Palacios ke dalam bahasa Spanyol dengan judul *Vidas de Santones Andaluces*.⁴⁵

- 15) *Al-Durrat Al-Fâkhirah*. Bagian-bagian biografis dalam *Ruh Al-Quds* dan *Al-Durrat Al-Fakhirah* telah tersedia dalam terjemahan Inggris Austin dengan judul “*Sufs of Andalusia*”.
- 16) *Syajarat Al-Kawn* adalah karya Ibnu ‘Arabi yang memaparkan doktrinnya tentang person Muhammad saw. dalam hubungannya dengan Allah, manusia dan alam secara keseluruhan. Karya ini telah diterjemahkan oleh A. Jeffery dengan judul “*Ibnu ‘Arabi’s Shajarat Al-Kawm*”, dan oleh M. Gloton ke dalam bahasa Perancis dengan judul *L’Arbre du Monde*.
- 17) *Mâ lâ Budda minhu li al-Murîd*, yang ditulis di Mosul pada 601/1205, adalah jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang harus diimani dan apa yang harus dilakukan oleh pencari pada permulaan, sebelum yang lain. Terjemahan karya-karya ini telah dicetak dalam beberapa kesempatan, dalam bahasa Turki oleh Mahmud Mukhtar Bey dengan judul *Adâb Al-Murîd*, dalam bahasa Spanyol hanya untuk sebagian oleh M. Asin Palacios, dalam bahasa Inggris oleh A. Jeffery, dan juga dalam bahasa Inggris oleh T.B. Al-Jerrahi dengan judul “*What the Student Needs: Ibn ‘Arabi’s Mâ lâ Budda minhu lil-Murîd*”.

⁴⁵Kautsar Azhari Noer, *op. cit.*, hlm. 27

18) *Kitâb Al-I'lâm bi Isyarat Ahl Al-Ilham*. Karya ini telah diterjemahkan oleh M. Valsan ke dalam bahasa Perancis dengan judul *Le livre d'Enseignement par les Formules Indicatives des Gens Inpires*.

Beberapa karyanya yang lain bisa disebut: *Misykât Al-Anwâr*, *Mâhiyyat Al-Qalb*, *'Anqa' 'Anqâ' Mughrib*, *Al-Ittihâd Al-Kawnî fî Hadrat Al-Isyhâd Al-'Aynî*, *Isyarat Al-Qur'ân*, *Al-Insân Al-Kullî*, *Bulghat Al-Ghawwâs*, *Tâj Al-Rasâ'il*, *Kitâb Al-Khalwah*, *Syarh Khal' Al-Na'layn*, *Mir'ât Al-'Arifîn*, *Ma'rifah Al-Kanz Al-'Azîm*, *Mafâtîh Al-Ghayb*, *Daa'wat Asmâ' Allâh Al-Husnâ*, dan *Kitâb Al-Haqq*.⁴⁶

B. Riwayat Hidup dan Karya-Karya Mulla Shadra

1. Riwayat Hidup Mulla Shadra

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi, yang bergelar "*Sadr al-Dîn*" dan lebih populer dengan sebutan Mulla Sadra atau *Sadr al-Muta'alihîn*, dan di kalangan murid-murid serta pengikutnya disebut "*Akhûnd*". Mulla Shadra dilahirkan di Syiraz sekitar tahun 979-80 H/1571-72 M dalam sebuah keluarga yang cukup berpengaruh dan terkenal, yaitu keluarga Qawam. Ayahnya adalah Ibrahim bin Yahya al-Qawami al-Syirazi, salah seorang yang berilmu dan saleh, dan dikatakan pernah menjabat sebagai Gubemur Provinsi Fars.

⁴⁶*Ibid*, hlm. 28-29s

Secara sosial politik, ia memiliki kekuasaan yang istimewa di kota asalnya, Syiraz.⁴⁷

Ketika Ibrahim Ibnu Yahya al-Qawami belum punya anak, ia bernazar pada Allah untuk memberikan sebagian hartanya pada kaum fakir miskin serta para penuntut ilmu jika Allah mengaruniainya seorang anak laki-laki yang shaleh. Lalu Allah mengabulkan doanya, dengan lahirnya Mulla Sadra. Sebagai anak semata wayang dari bapaknya, ia sangat diperhatikan oleh ayahnya dan diarahkan untuk menuntut ilmu dengan baik. Mulla Sadra ditinggalkan ayahnya untuk selama-lamanya pada saat ia melakukan perjalanan ke Isfahan sebagai pusat ilmu pengetahuan dan kesultanan untuk menyempurnakan pengetahuannya.

Mulla Shadra adalah seorang anak yang cerdas dan cakap, yang mementingkan ilmu pengetahuan, sehingga telah menghabiskan harta peninggalan orangtuanya untuk menuntut ilmu. Sebagai gurunya yang pertama adalah Syaikh Bahauddin al-Amili (935-1031), seorang Syaikh Islam yang terkenal pada waktu itu.⁴⁸ Darinyalah ia mempelajari ilmu-ilmu *naqliyah*. Kemudian ia belajar dengan Mir Damad (w.1041 H/1631 M). Diceritakan ketika Mir Damad membaca karya Mulla Shadra, ia menangis karena gembiranya mempunyai murid yang sangat pintar. Tetapi ia juga merasa berduka karena tulisan Mulla Shadra akan

⁴⁷M. Zainal Abidin, *Dimensi Spritual-Intelektual Filsafat Mulla Sadra dan Kontekstualisasinya bagi Kehidupan Modern*, Pdf, Alumni Filsafat Islam Program Pascasarjana IAIN Sunan Kalijaga; Ketua Divisi Pendidikan dan Pelatihan Pusat Studi Islam Universitas Islam Indonesia. Millah Vol. III, No. 2, Januari 2004

⁴⁸Reni, Suasanti, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2003, hlm. 21-22

menenggelamkan popularitasnya. Konon, tulisan Mulla Shadra lebih mudah untuk dipahami dari pada Mir Damad.⁴⁹

Informasi yang aktual tentang kehidupan Mulla Shadra sangat jarang. Meskipun telah dilakukan beberapa penelitian tentang dirinya, tetapi belum ditemui satu penelitian yang betul-betul komprehensif. Hanya beberapa pengecualian yang menunjukkan telah adanya penelitian tentang Mulla Shadra seperti yang dilakukan oleh Comte de Gobineau dalam *les Philosophies et Religius dan's L' Asie Centrale*. Kemudian pada awal abad ini, Muhammad Iqbal, Edward G. Browne dan Max Horten juga telah melakukan penelitian khusus tentang Mulla Shadra, tetapi apa yang dilakukan penelitian ini belumlah sepenuhnya mengungkap biografi maupun karya-karya Mulla Shadra. Hanya Henry Corbinlah yang agak lengkap menjelaskan tentang filosof Persia ini, ketika Corbin sedang melakukan penelitian terhadap Suhrawardi al-Maqtul setelah perang dunia kedua. Dalam penelitian ini ia menemukan satu bentuk kajian metafisika yang baru sama sekali yang dilakukan oleh Mir Damad dan Mulla Shadra.⁵⁰

Mulla Shadra juga dikenal sebagai seorang yang menghidupkan kembali filsafat dan ilmu pengetahuan manusia pada orang Persia. Karena sejak jatuhnya kaum Buwaihi sampai munculnya kaum Safawi, Iran selalu diselubungi oleh kegelapan. Kepala-kepala ortodoks melarang orang

⁴⁹Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Terj. *The Philosophy of Mulla Sadra*, Penerj. Munir A. Mu'in, (Bandung: Pustaka, 2002), Cet, 1, hlm. 1

⁵⁰Efendi, "Ontologi Filsafat Mulla Shadra", *Jurnal Ilmu al-Aqidah*, Vol. 7, edisi. 2, Desember 2015, t. t. hlm. 147.

mempelajari filsafat dan ilmu pengetahuan, bahkan dengan nama Ibnu Sina⁵¹ saja orang benci sehingga karya-karya dibakar di muka umum. Maka dalam menghadapi masalah inilah akhirnya Mulla Shadra berhasil mengembalikan masyarakatnya kepada sistem berfikir rasionalisme, seperti pada aliran teologi Muktazilah.⁵²

Secara teologis, Mulla Shadra dikenal sebagai pembela ajaran-ajaran *ushuli*, salah satu anak sekte dari syiah *imamiah* atau kaum *isna-asy'ariyyah*. Tidak ada perbedaan prinsip antara keduanya antara kaum *ushuli* dan *akhbari* dalam persoalan keimanan atau hak keturunan Imam sampai terakhir. Tapi perbedaan mereka terdapat dalam pendapat sejauh mana orang boleh berpegang kepada tafsiran para mujtahid, yang menyebut dirinya wakil Imam. Kaum *ushuli* menolak sama sekali kekuasaan penafsir hukum untuk membelenggu pendapatnya sendiri. Menurut mereka hukum sudah jelas dan kewajiban imam itu adalah menafsirkan untuk dirinya sendiri, dan wahyu Tuhan bukanlah sesuatu yang harus disembunyikan artinya dalam kata-kata yang sukar. Dengan demikian tidak ada alasan yang menghalangi seseorang untuk melepaskan diri dari tarekat kepada mujtahid secara taklid.⁵³

⁵¹Nama lengkapnya adalah Abu 'Ali Al-Husain Ibnu Abd Allah Ibnu Hasan Ibnu Ali Ibnu Sina. Ibnu Sina dilahirkan di Afsyana dekat Bukhara pada tahun 980 M dan meninggal dunia pada tahun 1037 M dalam usia 58 tahun. Jasadnya dikuburkan di Hamadzan. Ibnu Sina sejak usia muda telah menguasai beberapa disiplin ilmu seperti matematika, logika, fisika, kedokteran, astronomi, hukum dan lain-lainnya. Lihat Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 93-93

⁵²Reni, Suasanti, *Filsafat Wujûd Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 23

⁵³Effendi, "Filsafat Mulla Shadra tentang Jiwa", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2002, hlm. 23

Bagi kaum *ushuli*⁵⁴ hadis pun sebagai pernyataan Nabi harus betul-betul diseleksi, terutama bisa diterima akal, dan hadis yang kelihatannya bertentangan dengan semangat ajaran al-Quran, dianggap palsu. Mereka para kaum *ushuli* tidak tertarik pada tafsiran mujtahid, jika menurut mereka pendapat ini bertentangan dengan hukum yang diwahyukan Al-Quran atau dengan hati nurani mereka. Hal ini bertentangan dengan kaum akhbari yang menerima hadis tanpa kritik.⁵⁵

Menurut Reni Susanti ada tiga tahap atas fase kehidupan Mulla Shadra. Tahap *Pertama* adalah fase belajar dan mengikuti pemikiran-pemikiran kalam dan filsafat. Pada masa ini dia belum mendalami pemikiran-pemikiran kalam dan filsafat serta ‘irfan (*gnosis*). Hal ini disebabkan karena ia terlalu menyibukkan diri dalam mengakaji kitab-kitab filsafat, sehingga ia mengira itulah pengetahuan yang ada, sampai suatu ketika menemukan dirinya dalam pengetahuan yang ditopang oleh kekuatan *dzauq*⁵⁶ dan *wijdan*⁵⁷, sehingga akhirnya dia mampu mengetahui makna hakiki dari ilmu *mukasyafah*. Bahkan ia merasakan telah begitu larut dalam pemikiran filsafat ilmu kalam.⁵⁸

⁵⁴Kaum yang menolak sama sekali kekuasaan penafsir hukum untuk membelenggu pendapatnya sendiri. Menurut mereka hukum sudah jelas dan kewajiban imam itu adalah menafsirkan untuk dirinya sendiri, dan wahyu Tuhan bukanlah sesuatu yang harus disembunyikan artinya dalam kata-kata sukar. *Ibid*, hlm. 23

⁵⁵*Ibid*, hlm. 24

⁵⁶ Cita rasa atau pengalaman spiritual langsung. Atau cita rasa batin, yakni merasakan kehadiran pengetahuan-pengetahuan tanpa aktivitas berpikir. Lihat Totok Jumantoro, dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Amzah, 2005), hlm. 34

⁵⁷Perasaan, emosi, suara hati. Lihat <https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/>. Diakses tgl 21 Januari 2018, pukul 20.00 wib.

⁵⁸Reni, Suasanti, *Filsafat Wujūd Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 23

Setelah Mulla Shadra memahami tradisi-tradisi filsafat masa lalu yaitu paripatisme dan iluminasionisme, ia ingin menulis suatu karya mandalam yang menyatukan pemikiran-pemikiran (hikmah) para guru terdahulu dengan penemuan-penemuan intelektualnya sendiri. Akan tetapi tujuan mulia ini terhalang dengan munculnya perlawanan dari kaum agamawan yang menganut paham tradisional yang kuat dan pandangan lahiriah yang begitu kaku dalam beragama, yang menganggap hal yang diperbuat oleh Mulla Shadra adalah salah satu bentuk penyelewengan dari keyakinan keagamaan yang umum, bid'ah dan inovasi yang berbahaya.⁵⁹

Menurut Reni Susanti, walaupun Shadra tidak menerangkan secara jelas persoalan yang menjadi ganjaran utama kaum penentang pemikirannya, namun dalam pengantar kitab *Al-Asfar Al-Arba'ah*, Mulla Shadra mengungkapkan bahwa ia mendukung paham kesatuan *wujûd* (*wahdah al-wujûd*) yang tidak bisa diterima oleh ulama konservatif di masanya. Berdasarkan hal demikian Mulla Shadra melihat hanya ada dua alternatif yang harus dilakukan, yaitu *pertama*, perang secara ofensif terhadap mereka dan *kedua*, mengundurkan diri. Ternyata pilihan kedua yang dilakukan oleh Mulla Shadra, yang akhirnya ia pergi mengasingkan diri ke satu daerah terpencil.⁶⁰ Dalam *Al-Asfâr Al-Arba'ah* diungkapkan bahwa, ia melihat kebobrokan yang begitu menjadi-jadi pada masanya,

⁵⁹Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra, op. cit.*, hlm. 3

⁶⁰Reni, Suasanti, *Filsafat Wujud Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 24

masyarakat lebih senang sebagai pembela kehinaan, hingga muncul kebodohan, kefasikan dan kekejian.⁶¹

Fase *kedua*, periode kepergian Mulla Shadra untuk mengasingkan diri merupakan tahap dari perjalanan hidupnya atau yang disebut *marhalat al-tsaniah*. Adapun kepergian Mulla Shadra untuk mengasingkan diri ke Kahak satu daerah kecil dekat Qum itu punya alasan tersendiri. Alasan kepergian Mulla Shadra yaitu untuk beruzlah bukan dikarenakan tekanan atau perasaan benci yang ditampilkan oleh masyarakat, tetapi yang lebih tepatnya sebagai satu proses pengembangan diri dan proses pendidikan spiritual. Mulla Shadra dalam pencarian kebenaran itu, ingin membuktikan kemungkinan adanya kebenaran yang didapatkan tidak berdasarkan rasio dan pengolahan akal manusia, sehingga kepergiannya beruzlah Mulla Shadra sangat berharap bisa mendapatkan satu bentuk pengetahuan lain.⁶²

Fase *ketiga* dimintanya Syah Abbas II oleh Mulla Shadra menjadi pengajar, dan Allahwirdi Khan, Gubernur Syiraz ketika itu, membangun sebuah lembaga di Syiraz yang dilengkapi dengan sebuah mesjid besar dan mengundangnya untuk mengajar di sana. Menurut Syah, Mulla Shadra kembali ke kota asalnya untuk memulai fase terakhir kehidupannya. Selama periode inilah dia menulis sebagian besar karya-karyanya dan mendidik murid-muridnya.

Selama jangka waktu sampai 30 tahun, yang diisi dengan mengajar dan menulis, Mulla Shadra melaksanakan ibadah haji ke Mekkah sebanyak

⁶¹*Ibid*, hlm. 24

⁶²*Ibid*, hlm. 25

tujuh kali. Sekembalinya dari perjalanan ke Mekkah untuk yang ketujuh kalinya, ia menderita sakit di Basrah dan meninggal dunia di sana pada tahun 1050 H/1640 M.⁶³

2. Karya-Karya Mulla Shadra

Menurut Syaifan Nur, karya-karya Mulla Shadra berkisar dari yang bersifat monumental sampai pada risalah-risalah kecil, yang terdiri atas beberapa halaman saja. Karya-karyanya tersebut belum bisa diklasifikasikan secara kronologis, karena beberapa di antaranya tidak diketahui waktu penulisannya, meskipun sebagian telah ditulis selama periode kedua kehidupannya. Barangkali kesulitan utama penetapan waktu tersebut terletak pada watak dari karya-karya sendiri, karena dia selalu menambahkan atau memberikan perubahan-perubahan tertentu pada setiap karyanya. Akan tetapi, mayoritas atau seluruh tulisannya mengikuti metode khusus yang sama, yaitu harmonisasi antara agama dan ilmu, serta kesatuan antara intuisi dan penalaran.⁶⁴

Fazlur Rahman menyebutkan bahwa karya Mulla Shadra berjumlah 32 atau 33 risalah, dan sebagian besar karya-karyanya itu telah dipublikasikan semenjak seperempat terakhir abad XIX.⁶⁵

Berdasarkan sumber yang ada, karya-karya Mulla Shadra bisa diperinci sebagai berikut:

⁶³Syaifan Nur, *Filsafat Wujûd Mulla Shadra*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002), hlm. 53

⁶⁴*Ibid*, hlm. 58

⁶⁵Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra, op. cit.*, hlm. 23

- 1) *Al-Hikmah Al-Muta'aliyah fi Al-Asfâr Al-'Aqliyyah Arba'ah*. Ini merupakan karya terpenting dan terbesar dari Mulla Shadra, induk dari seluruh karyanya yang lain. Karya ini ditulis selama periode ketiga kehidupannya. Di dalam karya ini juga Mulla Shadra membahas secara terperinci mengenai empat perjalanan intelektual, yaitu: membahas persoalan metafisika ontologi, filsafat kealaman, ilmu ketuhanan, dan psikologi eskatologi.
- 2) *Al-Mabda' wa Al-Ma'âd*. Salah satu di antara karya penting Mulla Shadra yang berkenaan dengan metafisika kosmogoni, dan eskatologi, yang terdiri atas halaman dalam ukuran sedang. Dicitak di Teheran pada tahun 1341 H di sertai komentar dari Sabzawari, dan diterbitkan kembali setelah direvisi secara kritis oleh S.J. Sytiyani, yang didasarkan pada manuskrip dari 'Abd Al-Razzaq Lahiji, murid dan menantu Mulla Shadra di Taheran pada tahun 1396 H, disertai prolegomena dan catatan-catatan dari S.J. Asytiyani serta pengantar dalam bahasa Inggris dan Persia dari Seyyed Hossein Nasr.⁶⁶
- 3) *Tharh Al-Kaunun*, adalah salah satu buku yang dikemukakan sendiri oleh Mulla Shadra di dalamnya ia mengkaji tentang kesatuan *wujûd*. Ia mengemukakan *wujûd*. Ia mengemukakan bahwa *wujûd* yang sebenarnya adalah *wujûd* Tuhan sedangkan yang lain adalah merupakan penampakan dari *wujûd* Tuhan. Barangkali karya inilah salah satunya yang ditulisnya sebelum *Al-Asfar Al-Arba'ah* yang

⁶⁶Syafan Nur, *Filsafat Wujûd Mulla Shadra, op, cit.*, hlm. 59-60

dipandang bid'ah tentang kesatuan semua wujud, yang karenanya Mulla Shadra dianiaya sehingga ia mencabut pandangannya itu, dan dia sendiri mengakui bahwa pandangannya pada bukunya itu berbeda dengan yang ia kemukakan dalam *Al-Asfar*.⁶⁷

- 4) *Al-Hasyr* (tentang kebangkitan). Buku ini terdiri atas delapan bab yang menjelaskan hari kebangkitan dan semua ciptaan Tuhan, benda materi, manusia dan tumbuhan akan kembali kepada-Nya.
- 5) *Al-Hikmah Al-'Arasyiyah* (hikmah diturunkan dari 'Arsy Ilahi). Buku ini menjelaskan Tuhan dan kebangkitan dan kehidupan manusia setelah mati. Buku ini mendapat kritik dari para ulama kalam.
- 6) *Hudûs Al-'Âlam* (penciptaan alam) membicarakan tentang asal-usul penciptaan alam dan kejadian dalam waktu berlandaskan atas *al-harakah al-jauhariyyah* dan penolakan atas pemikiran Mir Damad.
- 7) *Kasr Al-Ashnâm Al-Jâhiliyah Fi Dkaimni Al-Mutasawwifin* (pemusnahan berhala jahiliyyah dalam mendebati mereka yang berpura-pura menjadi ahli sufi).⁶⁸
- 8) *Al-Syawâhid Al-Rubûbiyyah* (penyaksian Ilahi akan jalan ke arah kesederhanaan rohani). Merupakan ringkasan doktrin Mulla Shadra yang paling lengkap yang ditulis berdasarkan tinjauan 'irfan.
- 9) *Asrâr Âl-Ayât* (rahasia-rahasia ayat). Mengandung inti kajian sekitar rahasia-rahasia ayat-ayat Allah serta hikmahnya.

⁶⁷Effendi, *Filsafat Mula Shadra tentang Jiwa, op, cit.*, hlm. 35

⁶⁸Mustafa Hasan, *Sejarah Filsafat Islam: Geneologis dan Tranmisi Filsafat Timur ke Barat*, (Bandung: Pustaka Setia, 2015), hlm. 256

- 10) *Al-Masyâ'ir* (kitab penebusan Metafisika), salah satu dari kitab Mulla Shadra yang paling banyak dipelajari dalam tahun belakangan ini mengandung ringkasan tentang teori ontology.
- 11) *Syarh Al-Hidâyah Al-'Atsîriyyah* (komentar tentang buku-buku petunjuk). Kitab ini mengemukakan kemampuan dan uraian Mulla Shadra tentang matematika.
- 12) *Syarh Ilâhiyyat Al-Syifâ* (komentar atas kitab *Al-Syifa*)⁶⁹
- 13) *Risâlah Ittishâf Al-Mâhiyyat bi Al-Wujûd* (risalah tentang penyifatan esensi dengan eksistensi), berisikan tentang diskusi hubungan sekitar hubungan eksistensi dan Quaditas ('Ardh)
- 14) *Risâlah Al-Tasyikhish*
- 15) *Risâlah Al-Qhadha'i wa Al-Qadr* (tentang masalah qodo dan qadar dalam perbuatan manusia).
- 16) *Risâlah Al-Waridah Al-Qalbiyyah*
- 17) *Risâlah ikri Al-Arifina*, berisikan tentang perbedaan antara kajian-kajian kalam dan falsafah.
- 18) *Risâlah ila Al-Mauli Syamsya Al-Jalaiani*, berisikan jawaban Mulla Shadra atas pertanyaan-pertanyaan yang dikemukakan oleh Syam al-Jailani, dalam persoalan *term*.
- 19) *Ajwabat Al-Masâ'il al-Tsalats* (jawaban atas pertanyaan)
- 20) *Risâlah al-Tashawwaur wa Al-Tashadîq* (risalah tentang tasawuf dan *tasdiq*)

⁶⁹Efendi, *Ontologi Filsafat Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 190

- 21) *Risâlah ittihâd al-‘Âqîl wa Al-Ma’qûl*. Membicarakan tentang kesatuan antara intelek dan yang dipikirkan
- 22) *Kasr Al-‘Ashnâm Al-Jâhiliyyah* (penghancuran atas berhala orang bodoh).⁷⁰
- 23) *Jawabat Al-Masa’il al-‘Awwishah*
- 24) *Risâlat hillu Al-Asykalat Al-Falakiyyat Fi Al-Iradah*
- 25) *Ha Syiat ‘Alay Syarkh Al-Hikmah Al-Isyraqi li-al-Syuhrawardi*
- 26) *Risâlah fi Al-Harakah Al-Jawhariyyah*
- 27) *Hasyimytu ‘Ala Al-Rawasyihlil Saidi Al-Damad*
- 28) *Syarh ‘Ushûli Al-Kâfi*
- 29) *Risâlah Al-Mazâhir Al-Ilâhiyyah fâ ‘Asrâr al-‘Ulûm Al-Kamâliyah*
- 30) *Mafâtih Al-Ghaib*
- 31) *Tafsir Al-Qur’ani Al-Karim*⁷¹



⁷⁰Syafan Nur, *Filsafat Wujûd Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 67-68

⁷¹Efendi, *Ontologi Filsafat Mulla Shadra, op. cit.*, hlm. 190-191

BAB III

WAHDAH AL-WUJÛD

A. Pengertian *Wahdah al-Wujûd*

Usaha untuk mengetahui hakikat segala sesuatu, ada tiga pendekatan yang bisa dilakukan, yaitu pendekatan *ontology*, *epistemology* dan *axiology*. Adapun *ontology* membicarakan ke”apa”an sesuatu, *epistemology* berbicara tentang sumber dan cara memperoleh sesuatu, dan *axiology* membicarakan tentang kegunaan sesuatu.⁷² Kajian mengenai “yang ada” (*al-maujûd, being*) merupakan kajian yang paling penting dalam filsafat dan menjadi topik pembicaraan yang panjang di kalangan filosof sejak zaman Yunani.

Menurut Reni Susanti, dalam pemikiran Islam ada tiga aliran yang mempersoalkan tentang “*wujûd*”. Ketiga aliran itu adalah: *ijadiyyah*, *wujûdiyyah* dan *syuhudiyyah*. *Ijadiyyah* adalah golongan yang meyakini bahwa Tuhan terpisah dari makhluk-Nya dan Tuhan merupakan ekstra kosmos yang menciptakan bumi dan langit dalam enam hari. *Wujudiyyah* adalah golongan yang meyakini bahwa hanya ada satu *wujûd* yaitu Tuhan, kemudian Tuhan termanifestasikan dalam ciptaan-Nya. Sedangkan *syuhudiyyah* meyakini adanya dua zat, yaitu yang nyata dan tidak nyata atau Tuhan Abadi. Dari ketiga aliran itu yang merupakan topik utama di

⁷²Lihat Jujun S. Suriasumantri, *Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999), hlm. 35

sini adalah *wujûdiyyah (wujûd)*, dalam kaitanya dengan *wahdah al-wujûd*.⁷³

Wahdah al-wujûd adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata, yaitu *wahdah* dan *wujûd*. *Wahdah* artinya sendiri, tunggal atau kesatuan, sedangkan *al-wujûd* artinya ada. Dengan demikian *wahdah al-wujûd* berarti kesatuan *wujûd*. Kata *wujûd* selanjutnya digunakan untuk arti yang bermacam-macam. Di kalangan ulama klasik ada yang mengartikan *wujûd* sebagai sesuatu yang zatnya tidak dapat dibagi-bagi pada bagian yang lebih kecil. Selain itu kata *wahdah* digunakan pula para ahli filsafat dan sufistik sebagai suatu kesatuan antara materi dan roh, substansi (hakikat) dan forma (bentuk), antara yang tampak (lahir) dan yang batin, antara alam dan Allah, karena alam dari segi hakikatnya *qadim* dan berasal dari Tuhan.⁷⁴

Dalam kamus ilmu tasawuf dijelaskan bahwa *wujûd* adalah kesendirian Tuhan. *Wahdah* adalah suatu keadaan berada di antara keesaan Tertinggi (*al-Hadiyyah*) dan Ketunggalan Unik (*al-Wahidiyyah*). Di dalam Keesaan Tertinggi sang hamba muncul di dalam Allah. Inilah Kesempurnaan yang banyak di dalam Yang Satu, dan Yang Satu di dalam yang banyak.⁷⁵

⁷³Reni Suasanti, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2003, hlm. 57

⁷⁴Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006), hlm. 247

⁷⁵Totok Jumantoro, dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, (Jakarta: Amzah, 2005), hlm. 277

Kata *wujûd*, bentuk *masdar* dari *wajada* atau *wujida*, yang berasal dari akar *w j d*, tidak terdapat dalam al-Qur'an bentuk *masdar* dari akar yang sama, yang terdapat dalam al-Qur'an adalah *wujd* (Qs. 65:6) yang berbunyi:

أَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُضَارُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمَلٍ

فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ ۗ وَأْتَمِرُوا بَيْنَكُمْ

بِمَعْرُوفٍ وَإِنْ تَعَاَسَرْتُمْ فَسْتَزِعُوا لَهُ أٰخَرٰى ﴿٦﴾

Artinya: *Tempatkanlah mereka (para isteri) di mana kamu bertempat tinggal menurut kemampuanmu dan janganlah kamu menyusahkan mereka untuk menyempitkan (hati) mereka. dan jika mereka (isteri-isteri yang sudah ditalaq) itu sedang hamil, Maka berikanlah kepada mereka nafkahnya hingga mereka bersalin, kemudian jika mereka menyusukan (anak-anak)mu untukmu Maka berikanlah kepada mereka upahnya, dan musyawarahkanlah di antara kamu (segala sesuatu) dengan baik; dan jika kamu menemui kesulitan Maka perempuan lain boleh menyusukan (anak itu) untuknya (QS Ath Thalâq 6).*

Adapun bentuk *fi`il* dari akar yang sama banyak terdapat dalam al-Qur'an (Qs. 3:37, 18:86, 27:23, 93:7, 4:43, 18:69 dan 7:157). Kata *wujud* tidak hanya mempunyai pengertian obyektif dan juga subyektif. Dalam pengertian obyektif, kata *wujûd* adalah *masdar* dari kata *wujida* yang berarti "ditemukan", biasanya diartikan dalam bahasa Inggris dengan *being* atau *existence*. Sedang dalam pengertian subyektifnya, kata *wujûd*

adalah *masdar* dari kata *wajada*, yang berarti “menemukan”, dan diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan *finding*.⁷⁶

Secara terminologi istilah *wujûd* dapat dilihat dalam dua pengertian yang berbeda yaitu: (1) *Wujûd* sebagai suatu konsep; ide tentang *wujûd* eksistensi (*wujûd bil ma'na al-masdari*), dan (2) *Wujûd* yang berarti bisa mempunyai *wujûd* yakni yang ada (*exist*) atau yang hidup (*subsist*) (*wujûd bil ma'na maujud*).⁷⁷

Jadi *wujûd* bisa diartikan dengan “menemukan” dan juga “ditemukan”. Kata *wujûd* yang berarti “menemukan” berkaitan dengan aspek epistemologis. Sedangkan dalam pengertian “ditemukan” berkaitan dengan ontologis. Maksudnya pada aspek epistemologis yang dikaji adalah sumber tentang segala sesuatu dan pada aspek ontologis yang dikaji adalah tentang keberadaan segala sesuatu. Maka dengan demikian, dalam memahami kata-kata *wujûd* ada dua aspek yang dikaji yaitu *epistemologi* dan *ontologi*.⁷⁸

Pada dasarnya kata *wujûd* itu sulit untuk diterjemahkan ke dalam bahasa lain. Menurut Marijon Mole seperti yang dikutip dari Kautsar Azhari Noer mengakui sulit untuk menterjemahkan kata *wujûd* secara tepat. Senada dengan hal di atas William C. Chittikpun sulit untuk

⁷⁶Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arabi: Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 42

⁷⁷Istilah *wujûd mutlak* (*al-wujûd al-mutlaq*) atau *wujûd* Universal yang digunakan Ibnu 'Arabi dan murid-muridnya adalah untuk menunjukan suatu realitas yang merupakan puncak dari semua yang ada. Lihat A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, Terj: A Mistical Philosophy Muhyiddin Ibn 'Arabi, Penerj. Sjahrir Mawi, Nandi Rahman, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), hlm.13

⁷⁸Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arabi: Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, op. cit., hlm. 42

menemukan suatu terjemahan *wujûd* dalam bahasa Inggris, walaupun *wujûd* diterjemahkan dengan *being* atau *existence* yang juga dipahami berbeda oleh para pemikir Barat. Karena kesulitan-kesulitan itulah, W. C. Chittiek selalu memakainya dengan istilah *wujûd* dengan pengertian satu.⁷⁹

sebagai syarat mutlak menurut Ibnu ‘Arabi mempunyai empat pengertian, yakni:

- a. Mutlak dalam pengertian bahwa *wujûd* itu terbatas kepada bentuk khusus apapun tetapi umum bagi semua bentuk.
- b. Mutlak dalam pengertian bukan *wujûd* dalam semua bentuk, tetapi *wujûd* yang mentransendensikan semua bentuk.
- c. Mutlak sebagai makna “penyebab” dari segala sesuatu, artinya “sesuatu penyebab” langsung dan dinamakannya sebagai *wujud* yang menghidupkan diri sendiri dan mutlak bebas.
- d. Kadang-kadang Ibnu ‘Arabi mengidentifikasikan yang “mutlak” sebagai relitas dari segala realitas.⁸⁰

Wujûd dalam pemikiran Islam dihubungkan dengan *mahiyyah*. Menurut Sachiko Murata yang dikutip Reni Susanti bahwasanya *mahiyyah* sering digunakan sebagai sinonim bagi istilah-istilah realitas (*haqiqi*), entitas (*‘ayn*), sesuatu (*syay’*) dan objek pengetahuan Ilahi (*ma’lum*). Bagaimanapun batasan dan defenisi yang diberikan pada *wujud* hanya berlaku pada kuiditas (esensi), bukan pada *wujûd*. Kuiditas sesuatu bisa

⁷⁹*Ibid*, hlm. 43

⁸⁰E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, Terj: A Mistical Philosophy Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, Penerj. Sjahrir Mawi, Nandi Rahman, *op. cit.*, hlm. 14

diketahui, namun bukan *wujûd* yang memungkinkannya untuk hadir dalam pengalaman atau pengetahuan. Untuk mengetahui *wujûd* itu sendiri, hanya dengan memanifestasikan kuintas-kuintas yang ada. Kadang-kadang *wujûd* bisa dideskripsikan sebagai sesuatu yang tidak tampak dalam dirinya sendiri, sembari menyebabkan segala sesuatu yang lain akan tampak. Maka dalam hal ini ia diidentik dengan cahaya.⁸¹

Dalam kamus filsafat Islam bahwa *mâhiyyah* adalah “keapaan” suatu benda yaitu esensinya sebagai lawan ‘*aniyyah*, atau “keituan” suatu benda, yaitu eksistensi atau keberadaannya. Esensi suatu benda adalah alasan mengapa ia ada atau apa ia sebenarnya; eksistensi keberadaan atau keberadaan adalah aktualitas esensi itu. Hanya ada satu Zat saja yang esensi adalah eksistensi-Nya juga, dan itulah Allah, *wujûd* yang wajib adanya. Dalam hal ini semua benda lainnya, yang keberadaannya masih mungkin atau tidak pasti, esensinya tidak selalu menunjukkan atau ada dalam eksistensinya karena dapat diperkirakan adanya esensi sesuatu (ciptaan) tanpa mengetahui apakah ia ada atau tidak.⁸²

Apabila kedua istilah di atas yaitu *wahdah* dan *wujûd* digabungkan menjadikan istilah “*wahdah al-wujûd*”. *Wahdah al-wujûd* adalah kesatuan eksistensi. Tema sentral pembicaraan *wahdah al-wujûd* adalah mengenai bersatunya Tuhan dengan alam atau dengan kata lain Tuhan meliputi alam. Dalam pengertian lebih dalam, kata *wahdah al-wujûd* berarti paham yang cenderung menyamakan Tuhan dengan alam semesta, paham ini mengakui

⁸¹Reni Suasanti, “Filsafat Wujud Mulla Shadra”, *op. cit.*, hlm. 62

⁸²M. Sa'id Syaikh, *Kamus Filsafat Islam*, terj. *A Dictionary of Muslim Philosophy*, penerj. Machnun Husein, (Jakarta: Rajawali, 1991), hlm. 145

tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan makhluk, walaupun ada maka hanya pada keyakinan bahwa Tuhan itu adalah totalitas, sedangkan makhluk adalah bagian dari totalitas tersebut, dan Tuhan (Allah SWT) menampakkan Diri pada apa saja yang ada di alam semesta, semuanya adalah penjelmaan-Nya, tidak ada sesuatu apapun di alam ini kecuali Dia.⁸³

Wahdah al-wujûd , kalau disarikan dari beberapa para pakar tasawuf adalah kesatuan *wujûd* Tuhan dengan manusia, yakni bahwa Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai *wujûd haqiqi*, sementara *wujud* makhluk hanya mempunyai *wujûd* yang bergantung di luar darinya, yaitu Tuhan.⁸⁴

Di kalangan orientalis *wujûd al-wujûd* diidentikan dengan *Pantheisme*. *Pantheisme* adalah seluruh kenyataan bersifat tunggal dan merupakan manifestasi aneka ragam mengenai dasar tunggal itu, yakni Tuhan. Tuhan disamakan dengan dunia dan kenyataan. Tuhan itu imanen dan tidak berpribadi. Makhluk-makhluk hanya merupakan modus mengenai Zat Tunggal Mutlak. Dengan niscaya Zat Tunggal itu menampakkan diri seperti manusia menampakkan diri lewat sifat-sifatnya. Tak ada perbedaan antara Zat Tunggal Yang Mutlak dan makhluk-makhluk yang terbatas.⁸⁵

⁸³Azyumardi Azra dkk, *Ensiklopedi tasawwûf: III*, (Bandung: Angkasa, 2008), cet.I, hlm.1438

⁸⁴Bachrun Rif'i, Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*. (Bandung: PustakaSetia, 2010), hlm. 327

⁸⁵Lihat Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, (Jakarta: Rajawali, 1986), hlm.76

Sedangkan menurut penulis dari uraian di atas dapat disimpulkan bahwa *wahdah al-wujûd* adalah suatu istilah yang membahas tentang keberadaan Tuhan dan hubungan dengan alam. Kajian tentang keberadaan ini dikaitkan dengan esensi dan eksistensinya. Penulis di sini membahas tentang persoalan *eksistensi* dan *esensi*.

B. Sejarah Munculnya *Wahdah al-Wujûd*

Dalam melihat sejarah *wahdah al-wujûd*, penulis memulainya dari masa Yunani yaitu Plato dan Aristoteles. Plato telah berusaha mengembangkan antara alam azali dengan alam lahir atau antara kesempurnaan dan kebaikan, atau alam rohani dengan alam materi. Hal ini digambarkan Plato dalam “teori ide”.⁸⁶ Menurut Plato ada dua *wujûd* yaitu yang menjadi pokok dan yang keluar dari padanya atau yang menjadi bayangan. Plato membagi kenyataan pada dua bagian yaitu yang bersifat akal (*ideas, intelligibles*) dan yang bersifat inderawi (*Sensibles*). Maksudnya bahwa yang *aqli* itulah yang sebenarnya ada, abadi dan tidak pernah berubah.⁸⁷ Bagi Plato manusia sebagai gagasan universal lebih penting ketimbang manusia dalam *wujûd* nyata secara individual. Karena menurutnya, yang universal itu lebih langgeng ketimbang yang individual.⁸⁸ Adapun teori Plato ini, pada dasarnya mirip dengan khayalan

⁸⁶Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1991), hlm. 33

⁸⁷Asmoro Achhmadi, *Filsafat Umum*, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2012), hlm. 51

⁸⁸Fuad Hassan, *Pengantar Filsafat Barat*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm. 40

yang merupakan gabungan antara teori Heroclitus,⁸⁹ tentang alam yang bergerak secara terus menerus dan dengan teori Parmenides,⁹⁰ yang mengatakan bahwa alam ini bersifat statis dan hanya ada satu alam. Dengan demikian bahwasanya pemikiran Plato adalah sintesa pemikiran sebelumnya, yaitu Heraclitus dan Parmenides, antara alam yang dinamis dan alam yang statis. Artinya bahwa majunya pola pikir seseorang tidak terlepas dari pengaruh pola pikir sebelumnya dan sezamannya, maksudnya perkembangan ide pemikiran seseorang adalah merupakan rangkaian historis atau merupakan anak zamannya.⁹¹

Sedangkan bagi Aristoteles, bahwasanya sesuatu yang dapat didefinisikan sebagai suatu objek adalah dengan mengacu pada sifat-sifat yang dimilikinya, karena itulah Aristoteles dikenal sebagai seorang tokoh realisme⁹². Bahkan dalam pemikirannya juga terlepas dari khalayan, baginya yang sempurna (yang ada dengan sendirinya) atau *form* murni menarik pada yang tidak sempurna yang disebut alam mungkin atau

⁸⁹Pemikiran Heraclitus yaitu segala sesuatu yang ada di alam semesta itu mengalir, berubah-ubah.. tidak ada sesuatu pun yang tinggal mantap tanpa mengalami perubahan. Apa yang menjadi sumber perubahan itu? Sumber perubahan itu api. Api (panas) adalah lambang perubahan. Karena api, semua dapat berubah. Air menjadi uap, kayu menjadi uap, kayu menjadi abu, warna menjadi pudar, dan seterusnya. Lihat Zainal Abidin, *Pengantar Filsafat Barat*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 90

⁹⁰Parmenides terkenal dengan ajaran aliran *elea* yang mengatakan bahwa semua wujud adalah satu, tidak ada yang banyak. Dan yang satu tersebut tetap dan dalam alam ini tidak ada perubahan. Maka kedua pendapat yang berlawanan itulah yang dipadukan Plato dengan mengatkan adanya dua alam yaitu alam yang nyata (riil) dan alam indrawi (sensibel). Lihat Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam, op. cit.*, hlm. 28

⁹¹Mohammad Hatta, *Alam Pemikiran Yunani*, (Jakarta: Tintamos, 1941), hlm. 100

⁹²Ajaran yang percaya bahwa dengan sesuatu atau dengan lain cara, ada hal-hal yang hanya terdapat di dalam dan tentang dirinya sendiri, serta yang hakikatnya tidak dipengaruhi oleh seseorang. Lihat Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama :Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2009), hlm. 39

“benda”.⁹³ Dengan demikian jelas bahwa Aristoteles menentang ajaran gurunya tentang keberadaan dunia ide. Bagi Aristoteles, yang ada itu berada pada hal-hal yang khusus dan konkrit.

Walaupun titik tolak ajaran pemikiran filsafatnya adalah ajaran Plato tentang ide, namun realitas yang sungguh-sungguh ada bukanlah yang umum dan yang tetap seperti yang dikemukakan Plato, tetapi realitas terdapat pada yang khusus dan yang individual. Dengan demikian realitas itu terdapat pada yang konkrit, yang bermacam-macam, yang berubah-ubah. Itulah realitas yang sesungguhnya.⁹⁴

Setelah Plato dan Aristoteles, muncul Plotinus yang juga berusaha untuk menggabungkan antara dua *wujûd* tersebut dengan cara lain. Sebagai pokok pikirannya adalah bahwa di antara semua *wujûd* ini ada *wujûd* yang tertinggi yang disebut dengan “*wujûd* pertama” dan *wujûd* yang terendah yaitu alam materi.⁹⁵ Plotinus membagi *wujûd* keseluruhan atas empat bagian yaitu: 1. Yang pertama (*al-awwal*), yaitu bahwa Tuhan adalah pandangan Philo, yaitu realitas yang tidak mungkin bisa dipahami melalui sains, indra ataupun logika. Kita hanya dapat memahami esensinya bahwa Tuhan merupakan pokok yang ada di belakang akal dan jiwa kita, 2. Akal (*nous*), Akal (*nous*) merupakan gambaran dari Yang Esa yang di dalamnya terdapat ide-ide Plato, 3. Jiwa alam (*an-nafs al-kulliyah, first soul, the world soul*) merupakan makna satu jiwa dunia yang mempunyai dunia-dunia kecil. Jiwa dunia dapat dilihat dari dua aspek, yaitu aspek

⁹³Reni Susanti, “Filsafat Wujud Mulla Shadra”, *op. cit.*, hlm. 65

⁹⁴ Asmoro Achhmadi, *Filsafat Umum, op. cit.*, hlm. 58

⁹⁵Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam, op. cit.*, hlm. 34

intelek yang tunduk pada aspek reinkarnasi dan aspek irasional. dan 4. *Wujud* alam materi (*al-maddah*), yaitu jiwa tidak bergantung pada materi, dengan kata lain jiwa aktif dan materi pasif. Alam diciptakan melalui proses emanasi yang berlangsung tidak dalam waktu, karena ruang dan waktu dalam emanasi terletak pada tingkatan yang paling bawah.⁹⁶

Dari penjelasan di atas dapat diketahui bahwa pada dasarnya ketiga filosof Plato, Aristoteles dan Plotinus sama-sama mempunyai ide pemikiran tentang *wujûd*, punya keinginan untuk menyatukan dua alam yang berbeda tetapi dengan cara yang berbeda, sehingga ketiga filosof itu punya dasar pemikiran yang berbeda pula. Berarti persoalan *wujûd* ini sudah disinggung oleh Plato dan Aristoteles.

Selain filosof Yunani di atas, filosof Islam juga membahas tentang persoalan *wujûd*, mulai dari al-Kindi, al-Farabi, Ibnu Sina, Suhrawardi sampai pada Mulla Shadra (wafat 873 M). Menurut al-Kindi Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Tuhan Maha Esa, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak. Tuhan adalah *Wujûd* Yang Sempurna dan tidak didahului *wujûd* lain. *Wujûd*-Nya tidak berakhir, sedangkan *wujûd* lainnya disebabkan *wujûd*-Nya.⁹⁷ Hakekat Tuhan adalah *wujûd* yang benar (*al-Haqq*) adalah satu-satunya sebab, bukan yang asalnya tidak ada kemudian menjadi ada. Ia selalu mustahil tidak ada, Ia selalu ada dan akan selalu ada. Oleh karena itu Tuhan adalah *Wujûd*

⁹⁶Endah Kusumawardani, *Kajian Tokoh Filsafat Abad Pertengahan*, pdf, 2012, hlm. 3

⁹⁷Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2015), hlm. 19

Sempurna yang tidak didahului oleh *wujûd* lain, tidak berakhir *wujûd*-Nya dan tidak ada *wujûd* kecuali dengan-Nya.⁹⁸

Menurut Sirajuddin Zar, dalam pembahasan tentang ketuhanan al-Farabi⁹⁹ mengompromikan antara filsafat Aristoteles dan Neo-Platonisme, yakni *al-Maujûd al-Awwal* (*Wujûd* Pertama) sebagai sebab pertama bagi segala yang ada.¹⁰⁰ *Wujûd* Pertama bagi al-Farabi mempunyai ciri-ciri sebagai berikut: 1). Sempurna, bebas dari segala kekurangan sehingga dia tidak terdahulu dan terungguli, 2). Abadi, tidak mengalami kehampaan (*Privation*), kebisa-ada-an (*contingency*) dan potensialitas, 3). Bukan gabungan dari materi dan bentuk dan 4). Tidak bersifat ketergantungan.¹⁰¹

Dengan demikian dapat diketahui bahwa *Wujûd* Pertama itu begitu unik, sehingga mustahil kiranya ada yang menyekutui-Nya. Sebagai Zat yang sama sekali *mujarrad* (*immaterial*) dan Dia laksana “intelekt yang senantiasa beraksi”. *Wujûd* Pertama ini, dengan mengikuti pendapat Aristoteles adalah niscaya berperikehidupan. Dalam persoalan mana yang

⁹⁸Ahmad Hanafi, *Pengantar Filsafat Islam, op, cit.*, hlm. 77

⁹⁹Nama lengkap Abu Nashr Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Uzlagh Ibnu Turkhan Al-Farabi, hidup pada 259-339 H/872-950 M. Al-Farabi mendapat gelar kehormatan sebagai guru kedua setelah Aristoteles. Besar dugaan bahwa gelar kehormatan itu diberikan berdasarkan penilaian dan pengakuan bahwa ia adalah tokoh paling terkemuka setelah Aristoteles dalam lapangan logika. Pemikiran yang teramat, mendalam, matang dan sistematis, dan berkat tulisannya Ibnu Sina dapat menguasai kesulitan dalam memahami metafisika Aristoteles. Lihat Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi dalam Islam*, (Padang: IAIN-IB Press, 1999), hlm. 51-52

¹⁰⁰Lihat Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam:Filosof dan Filsafatnya*, (Jakarta: Rajawali Pers, 2014), hlm. 72

¹⁰¹Reni Susanti, *op, cit.*, hlm. 67

lebih utama *esensi*¹⁰² dan *eksistensi*,¹⁰³ Al-Farabi lebih cenderung pada pendapat bahwa *wujûd* tidak dipengaruhi oleh unsur, artinya adanya unsur atau *esensi* dalam *wujûd* atau *eksistensi* dipandang sebagai suatu yang aksiden. Maksudnya secara metafisik esensi mendahului eksistensi atau (*wujûd*).¹⁰⁴

Selanjutnya bagi Ibnu Sina, dalam filsafat -nya, segala yang ada ia bagi pada tiga tingkatan sebagai berikut: 1). *Wajib al-wujûd*, esensi yang mesti mempunyai *wujûd*. Di sini esensi tidak bisa dipisahkan dari *wujûd*; keduanya adalah sama dan satu. Esensi ini tidak dimulai dari tidak ada, kemudian ber*wujûd*, tetapi ia wajib dan mesti ber*wujûd* selama-lamanya. 2). *Mumkin al-wujûd*, esensi yang boleh mempunyai *wujûd* dan boleh pula tidak ber*wujûd*. Dengan kata lain, jika ia diandaikan tidak ada atau diandaikan ada, maka ia tidaklah mustahil, yakni boleh ada dan boleh tidak ada. 3). *Mumtani' al-wujûd*, esensi yang tidak dapat mempunyai *wujûd*, seperti adanya sekarang ini juga kosmos lain selain kosmos yang ada ini.¹⁰⁵

Ibnu Sina dalam membedakan *wujûd murni* dengan *eksistensi* dunia membuat suatu pembedaan yang fundamental antara wajib (*wujub*),

¹⁰²Berasal dari bahasa Latin *esentia* dari *esse* (ada). Istilah sepadan dengan Yunani ialah *ousia*. Esensi adalah apa yang membuat sesuatu menjadi apa adanya. Esensi mengacu pada aspek-aspek yang lebih permanen dan mantap dari suatu yang berlawanan dengan yang berubah-ubah, persial atau fenomenal. Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama), hlm. 215

¹⁰³Berasal dari bahasa Inggris : *existence* dari bahasa Latin *existere* artinya muncul, ada, timbul, memiliki keadaan actual. Berasal dari kata *ex* (keluar) dan *sister* (muncul, tampil). *Ibid*, hlm. 183

¹⁰⁴Oemar Amin Housein, *Filsafat Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1961), hlm. 128

¹⁰⁵Sirajuddin Zar, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, *op. cit.*, hlm. 98-99

kemungkinan (*imkan*) dan ketidakmungkinan (*imtina*). *Wujûd* yang wajib adalah realitas yang harus ada dan tidak bisa tidak ada, realitas yang tidak eksis menunjukkan suatu hal kontradiksi dengan *wujûd* yang eksis. Hanya ada satu realitas, dan itu adalah *wujûd* yang wajib yakni Tuhan. Sedangkan *wujûd* yang tidak mungkin adalah kuaditas yang tidak ada secara objektif. Semua *wujûd* yang terlepas dari *wujûd* yang wajib adalah *wujûd-wujud* yang *mumkin al-wujûd* yang dianggap kuaditas, ia dapat eksis dan dapat pula tidak eksis. Pemisahan ini adalah satu bagian yang fundamental dalam sejarah filsafat yang menyeluruh. Pemisahan yang mendasar ini dengan sendirinya berhubungan dengan pemisahan mendasar antara *eksistensi (wujûd)* dan esensi atau kuaditas atau *mâhiyyah*.¹⁰⁶

Namun pemisahan *esensi* dan *eksistensi* ini tidak terjadi pada Tuhan, sebab Tuhan itu bukanlah dua unsur dalam satu *wujûd* tapi adalah satu unsur atomik dalam *wujûd* yang tunggal. Jadi Tuhan itu adalah hakikat Dia (Tuhan) identik dengan *eksistensi*-Nya. Hal ini tidak terjadi pada *wujûd* yang lain, karena tidak ada kejadian lain yang eksistensinya identik dengan esensinya. Bagi Ibnu Sina bentuk dan materi itu sangat berhubungan dengan Tuhan dan lebih jauh lagi bahwa *eksistensi* yang tersusun juga tidak bisa disebabkan oleh bentuk dan materi saja, tetapi harus terdapat sesuatu yang lain.

Dalam pemikiran Barat, ide filsafat *wujûd* dikenal dengan eksistensialisme. Karena di Barat yang diutamakan adalah materi atau

¹⁰⁶ Reni Susanti, *op. cit.*, hlm. 68

yang tampak. Paham eksistensialis ini sangat berkembang di Barat dengan banyaknya tokoh-tokoh Barat yang mempersoalkan tentang *eksistensi* dan esensi.

Sedangkan dalam tasawuf, *wahdah al-wujûd* biasanya dihubungkan dengan tokoh sufi yaitu Ibnu 'Arabi. Meskipun *wahdah al-wujûd* dihubungkan dengan Ibnu 'Arabi, ternyata Ibnu 'Arabi sendiri tidak pernah menggunakan istilah tersebut.¹⁰⁷ Adapun yang berperan dalam mempopulerkan istilah *wahdah al-wujûd* adalah Taqi al-Din Ibnu Taimiyah, ia adalah penganut keras Ibnu 'Arabi dan pengikutnya, sejak zaman Ibnu Taimiyah dan seterusnya. istilah *wahdah al-wujûd* secara umum digunakan untuk menunjukan seluruh doktrin yang diajarkan Ibnu 'Arabî dan para pengikutnya. Pengertian *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu Taimiyah berbeda dengan pengertian *wahdah al-wujûd* Ibnu 'Arabî. Menurut Ibnu Taimiyah *wahdah al-wujûd* adalah penyamaan Tuhan dengan alam, perbedaannya dengan Ibnu 'Arabi ialah bahwa dia tidak melihat aspek *tanzîh* dalam ajaran yang sama, dia hanya melihat dari sisi *tasybîh* dalam ajaran Ibnu 'Arabi. Padahal kedua aspek (*tanzîh* dan *tasybîh*) ini berpadu menjadi satu dalam ajaran Ibnu 'Arabi.¹⁰⁸

¹⁰⁷Kautsar Azhari Noer, *Ibnu 'Arabi : Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, op, cit., hlm, 34

¹⁰⁸*Ibid*, hlm. 39-40

C. Esensi dan Eksistensi dalam Filsafat *Wujud*

1. Pengertian Eksistensi dan Esensi

Dalam Kamus Filsafat kata eksistensi berasal dari bahasa Inggris yaitu *existence*, dengan bahasa Latinnya *existere* yang berarti muncul, ada, timbul, memiliki keberadaan aktual. Yang terdiri dari *ex* artinya keluar dan *sistere* artinya tampil, muncul. Jadi pengertian eksistensi yaitu: 1. Apa yang ada, 2. Apa yang memiliki aktual, 3. Segala sesuatu (apa saja) yang dialami. Menekankan keapaan sesuatu (apa sebenarnya sesuatu itu sesuai dengan kodrat inherennya), 4. Lebih jauh, eksistensi (*esse*) adalah kesempurnaan. Dengan kesempurnaan ini sesuatu menjadi satuan eksisten (*ens*).¹⁰⁹ Eksistensi menekankan keutamaan manusia bereksistensi sebagai penanda kesadaran dan segala upaya untuk memaknai hidup.¹¹⁰ Eksistensi adalah berdiri dengan keluar dari diri sendiri.¹¹¹ Artinya apa yang ada, apa yang dimiliki aktualitas, atau apa saja yang dialami, membuat sesuatu itu ada.¹¹² Yang dimaksud eksistensi di sini adalah cara manusia berada di dunia ini. Artinya cara ini khusus bagi manusia dan yang bereksistensi itu hanyalah manusia. Sedangkan dalam istilah lainya eksistensi berarti adanya keberadannya.¹¹³

¹⁰⁹Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996), hlm. 183-184

¹¹⁰Misnal Munir, *Aliran-Aliran Filsafat Barat Kontemporer*, (Yogyakarta: Lima, 2008), hlm. 100

¹¹¹Ahmad Tafsir, *Filsafat Umum: Akal dan Hati sejak Thales sampai Capra*, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2012), hlm. 218

¹¹²Save M. Dagon *Filsafat Eksistensi*, (Jakarta: Rineka Cipta, 1990), hlm. 19

¹¹³Eksistensi tidak sama dengan berada, tiap sesuatu yang ada adalah mengada. Tapi bukanlah setiap yang ada itu bereksistensi, yang bereksistensi itu hanyalah manusia. Ada itu dari manusia atau cara manusia itu berada. Lihat N. Drijarkara S. J. *Percikan Filsafat*, (Jakarta: Pembangunan, 1982), hlm. 55

Sedangkan esensi Berasal dari bahasa Latin *esentia* dari *esse* (ada). Istilah sepadan dengan bahasa Yunani ialah *ousia*. Esensi adalah apa yang membuat sesuatu menjadi apa adanya. Esensi mengacu pada aspek-aspek yang lebih permanen dan mantap dari suatu yang berlawanan dengan yang berubah-ubah, persial atau fenomenal.¹¹⁴ Dalam kamus bahasa Indonesia Esensi berarti hakikat, inti, hal yang pokok.¹¹⁵ Di sini esensi mengacu kepada aspek-aspek yang lebih permanen dan mantap dari sesuatu yang berlawanan dengan yang berubah-ubah dan fenomenal. Menurut konsep eksistensi, satu-satunya faktor yang membedakan setiap yang ada dengan tiada adalah fakta. Setiap yang ada itu mempunyai eksistensi atau adanya sesuatu itu eksistensi. Eksistensi adalah kesempurnaan fundamental dari setiap eksistensi atau partisipasi dalam eksistensi.¹¹⁶

Kajian eksistensi manusia ini, merupakan kajian filsafat eksistensi yang muncul pada abad ke-20. Filsafat eksistensi ini dalam memahami manusia adalah bahwa eksistensi lebih penting ketimbang esensi.¹¹⁷

Manusia sebagai esensi adalah hasil abstraksi, sehingga pengetahuan yang diperoleh tidak meliputi manusia sebagaimana dalam kenyataannya. Namun pada kenyataannya manusia dalam keseluruhannya adalah eksistensi yang terus menerus terjalin dalam dialog, atinya manusia

¹¹⁴Lihat Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, *op. cit.*, hlm. 215

¹¹⁵Lihat Dendy Sugono, *Kamus Bahasa Indonesia/Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa*, (Jakarta: Pusat Bahasa, 2008), hlm. 398

¹¹⁶Save M. Dagun, *op. cit.*, hlm. 20

¹¹⁷Fuad Hasan, *Pengantar Filsafat Barat*, (Jakarta: Pustaka Jaya, 2001), hlm.

senantiasa terlibat dalam dialog dengan manusia sesamanya atau dengan dirinya sendiri atau dengan Tuhan.¹¹⁸

2. Eksistensi dan Esensi dalam Filsafat *Wujûd*

Persoalan eksistensi dan esensi pada dasarnya tercakup dalam masalah *wujûd* (filsafat *wujûd*). persoalan ini yang menjadi pertentangan para filosof pada umumnya dan pada filosof Islam pada khususnya. Karena dalam persoalan ini manakah yang lebih penting (berperan) esensi ataukah eksistensi. Namun sebahagiannya ada yang mengatakan esensilah yang diutamakan, tetapi ada juga yang mengatakan bahwa eksistensilah yang lebih berperan.¹¹⁹

Persoalan esensi dan eksistensi dalam filsafat *wujûd* ini, adalah mana yang berperan antara esensi dan eksistensi. Hal ini menjadi perdebatan di kalangan para filosof Islam, seperti Ibnu Rusyd, Ibnu Sina, Suhrawardi, Ibnu Arabi sampai akhirnya Mulla Shadra. Ibnu Ruyd dalam persoalan ini menyatakan bahwa meskipun eksistensi dan esensi bisa dibedakan seacara logika, namun ia bisa juga dibedakan menjadi kemungkinan formal dan kemungkinan nyata. Untuk mewujudkan sesuatu itu memerlukan sesuatu yang selain dari dirinya. Sebagai contoh saat kain katun dilalap api, maka akan timbul abu.¹²⁰ Abu adalah sesuatu yang dihasilkan lewat proses tertentu sehingga keberadaannya tidak jauh dari esensinya. Dan juga abu niscaya menjadi abu karena ia adalah abu dan

¹¹⁸Ahmad Tafsir, *op, cit.*, hlm. 219

¹¹⁹Reni Susanti, *op, cit.*, 91

¹²⁰*Ibid*, hlm. 92

tidak ada daya lain yang berkehendak untuk menjadikannya selain abu. Demikian esensi kain katun akan terbakar bila dijilat api, karena esensi api adalah membakar maka pasti akan timbul abu. Jadi eksistensi (keberadaan) abu merupakan bagian dari esensi (dasar-dasar kea-apa-an) yang mewujudkannya. Dalam hal ini berarti adanya dua kemungkinan yaitu kemungkinan esensi dan kemungkinanan eksistensi. Kedua teori ini menyatakan bahwa yang membuat sesuatu itu membutuhkan sebab adalah kemungkinanan.¹²¹

Pandangan Ibnu Sina tentang esensi dan eksistensi yaitu eksistensi Ilahi mendahului esensi-Nya atau lebih mengutamakan eksistensi dari pada esensi. Dalam bahasa ilmu kalam Dzat mendahului sifat. Keduanya sam-sama merupakan relitas nyata, tapi keberadaan Dzat Tuhan berbeda dengan sifat-sifat Tuhan Dzat (eksistensi) bersifat primer, sedangkan sifat-sifat Tuhan termasuk esensi-Nya bersifat sekunder.¹²²

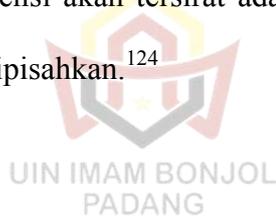
Sedangkan Suhrawardi berusaha mengekspresikan pengalaman mistiknya dalam pandangan sama sekali lain, yaitu *wujûd* (eksistensi) hanya ada dalam pikiran manusia. Yang benar-benar ada hanyalah esensi-esensi itu tak lain dari pada bentuk-bentuk cahaya dari Maha Cahaya yang tak lain dari pada Tuhan. Cahaya itu Satu dan benda-benda yang banyak lagi berbeda-beda itu hanyalah gradasi intensitasnya atau

¹²¹ Reni Susanti, *op, cit*, hlm. 92-93

¹²²Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Terj. *The philosoy of Mulla Shadra*, Penerj. Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka,2000), hlm . xiv

kebenderangannya. Dalam pandangan ini berarti esensi lebih fundamental atau mendahului eksistensi.¹²³

Dalam filsafat Islam, yang selalu membicarakan tentang eksistensi dan esensi dikenal dengan istilah filsafat eksistensi Islam. Adapun kesimpulan persoalan eksistensi dan esensi dalam filsafat *wujûd* adalah melihat keberadaan (*wujûd*) sesuatu itu dari aspek esensi atau dari aspek eksistensinya. Paham eksistensialis melihat sesuatu itu dari aspek eksistensinya, sedangkan paham esensialis melihat keberadaan sesuatu itu dari aspek esensinya. Namun kedua aspek itu sama-sama menunjang akan terwujudnya sesuatu, sebab dalam eksistensi tersirat adanya esensi dan begitu juga dengan esensi akan tersirat adanya eksistensi. Artinya kedua unsur itu tidak dapat dipisahkan.¹²⁴



¹²³ *Ibid*, hlm. xv

¹²⁴ Reni Susanti, *op, cit*, hlm. 94

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 karya-karyanya.¹²⁵

Menurut Ris’an Rusli, istilah *wahdah al-wujûd* bukan berasal dari Ibnu ‘Arabi, tetapi berasal dari Ibnu Taimiyah, tokoh paling keras dalam mengecam dan mengkritik *wahdah al-wujûd* Ibnu ‘Arabi tersebut dan setidaknya Ibnu Taimiyah yang berjasa dalam mempopulerkannya ke tengah masyarakat Islam.¹²⁶

¹²⁵Kautsar Azhari Noer, *Ibnu ‘Arabi : Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 34

¹²⁶Dijelaskan juga bahwa *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu Taimiyah adalah penyamaan Tuhan dengan alam. Penjelasananya 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 Rus’an 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)*.”¹²⁷

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*”.¹²⁸ 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.¹²⁹

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

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

¹²⁷Kautsar Azhari Noer, “Ibnu ‘Arabi”, *op. cit.*, hlm. 35

¹²⁸Asy-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

¹²⁹*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*.¹³⁰

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.¹³¹ 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*.¹³²

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.¹³³ Alam semesta adalah *maujûd* melalui Allah, bukan melalui dirinya sendiri atau untuk dirinya sendiri. *Wujûdnya*

¹³⁰Lihat 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

¹³¹Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-'Arabi, *op. cit.*, hlm. 30

¹³²Kautsar Azhari Noer, "Ibnu 'Arabi", *op. cit.*, hlm. 47

¹³³Asy-Syaikh Al-Akbar Muhyiddin Ibnu al-'Arabi, *op. cit.*, hlm. 31

terbatas dengan *wujûd al-Haqq* dalam diri-Nya, sehingga *wujûd* alam semesta tidak mungkin ada sama sekali kecuali melalui *wujûd al-Haqq*.¹³⁴

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”.¹³⁵ 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

¹³⁴Kautsar Azhari Noer, “Ibnu ‘Arabi”, *op, cit*, hlm, 49

¹³⁵ *Ibid*, hlm. 53-54

di dalamnya adalah tanda-tanda *al-Haqq*. *Al-Haqq* diketahui melalui alam. Tanpa alam *al-Haqq* tidak dapat diketahui.¹³⁶

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.¹³⁷

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

¹³⁶*Ibid*, hlm. 55

¹³⁷*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.¹³⁸

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.¹³⁹

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

¹³⁸*Ibid*, hlm. 57

¹³⁹*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.¹⁴⁰

Dapat dianalisis bahwa *tajallî* yang dimaksudkan Ibnu ‘Arabi memang benar bahwa *wujûd* Allah hanya satu, tapi penampakkannya 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.

¹⁴⁰*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.¹⁴¹ Menurut A. E. Afifi transendensi dan immanensi (*tanzîh* dan *tasybîh*) harus digunakan dalam pengertian yang berbeda.¹⁴²

¹⁴¹ *Ibid*, hlm. 87

¹⁴² A. E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibnu 'Arabi, op. cit.*, hlm. 38

Menurut antropomorphis¹⁴³ 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.¹⁴⁴

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

¹⁴³Keyakinan 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

¹⁴⁴A. 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.¹⁴⁵

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

¹⁴⁵*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.¹⁴⁶

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

¹⁴⁶Kautsar 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.¹⁴⁷

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,¹⁴⁸ 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

¹⁴⁷*Ibid*, hlm. 90

¹⁴⁸Dilahirkan 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*.¹⁴⁹

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*

¹⁴⁹*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.¹⁵⁰

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).¹⁵¹

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

¹⁵⁰*Ibid*, hlm. 187-188

¹⁵¹Mulla 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 kutup Tiada mutlak ke kutup Ada mutlak.¹⁵²

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.¹⁵³

¹⁵²Fazlur Rahman, *Filsafat Shadra*, Ter. *The philosoy of Mulla Shadra*, Penerj. Munir A. Muin, (Bandung: Pustaka,2000), hlm. xv-xvi

¹⁵³Reni 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).¹⁵⁴

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.¹⁵⁵

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

¹⁵⁴*Ibid*, hlm. 102

¹⁵⁵*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 manampakannya, 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.¹⁵⁶ 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

¹⁵⁶Effendi, *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.¹⁵⁷

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

¹⁵⁷*Ibid.* hlm. 196

dunia dan semua makan “menjadi” dari sudut pandangan yang Mahatetap dan Mahakekal.¹⁵⁸ 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.¹⁵⁹

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.

¹⁵⁸Khudori Soleh, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2016), cet, 1, hlm. 181

¹⁵⁹Effendi, *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 keimannya. 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.¹⁶⁰

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.

¹⁶⁰Mulyadi 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.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berdasarkan dari uraian bab-bab di atas dapat disimpulkan sebagai berikut:

1. *Wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi adalah *wujûd* yang ada hanya satu yaitu Allah, sedangkan selain-Nya adalah *tajalli* (penampakan-Nya). Satu-satunya *wujûd* adalah Allah, tidak ada *wujûd* selain *wujûd*-Nya. Dengan kata lain, *wujûd* dalam pengertian hakiki hanya milik Allah, segala sesuatu selain Allah tidak memiliki *wujûd*.
2. *Wahdah al-wujûd* menurut Mulla Shadra adalah semua yang ada adalah *wujûd*, akan tetapi dibedakan oleh tingkatan-tingkatan kesempurnaan, kekurangan, mendahului, nyata dan tersembunyi yang memiliki karakter khusus. menginterpretasikan *wujûd* dari sudut pandang keesaan dan tingkatan *wujûd*. 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*.
3. Persamaan *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra yaitu keduanya menyatakan bahwa *wujûd* yang hakiki adalah hanya milik Allah. Dalam artian bahwa keduanya memprioritaskan eksistensi (*wujûd*) terhadap esensi (*mahiyyah*).

Perbedaan *wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra yaitu Ibnu ‘Arabi melihat keekaragaman makhluk yang ada di alam semesta sebagai *tajalli*. 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 *wujud* tetapi dibedakan oleh tingkatan-tingkatan kuintitasnya atau bobot intensitasnya. Keanekaan yang nampak terpisah-pisah di alam semesta terjadi akibat pembatasan *wujûd* Tunggal tersebut oleh esensi-esensi (*mâhiyyah*). 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.

4. Relevansi *wahdah al-wujûd* dengan masa kini yaitu dengan membaca, mempelajari dan mendalami *wahdah al-wujûd*, manusia akan merasakan energi yang luar biasa di luar dirinya. 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. 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.

B. Saran-Saran

1. Kajian tentang filsafat adalah salah satu bagian penelitian yang terpenting dalam kajian ilmu-ilmu keislaman. Karena filsafat adalah metode berpikir dalam menemukan kebenaran, pemberdayaan filsafat sebagai basis keilmuan sangat menentukan dalam membangun paradigma baru tentang dunia dan kehidupan. Itulah sebabnya menggali dan mengembangkan filsafat adalah suatu keniscayaan.
2. *Wahdah al-wujûd* menurut Ibnu ‘Arabi dan Mulla Shadra, seharusnya terus ditiupkan. Jangan terulang lagi proses stagnasi dalam perkembangan pemikiran filsafat Islam dan juga tasawuf. Walaupun Mulla Shadra dikenal puncak filsafat Islam yang telah mengadopsi pemikiran sebelumnya, tetapi bukanlah berarti perkembangan pemikiran Islam berhenti sampai di situ. Melainkan apa yang telah digagas oleh Mulla Shadra haruslah terus terwujudkan dalam bentuk semangat visi, misi dan aktivitas nyata.
3. Kepada pemikir Muslim hendaklah menjadikan tokoh-tokoh pemikir terdahulu sebagai panutan dalam memformulasikan dan mensosialisasikan pemikirannya. Karena setiap sasaran dan tujuan akan tercapai ide pemikiran yang diformulasikan relevan dengan kondisi masyarakat yang menerima pemikiran tersebut.
4. Khususnya, penulis sangat berharap pada pimpinan UIN Imam Bonjol Padang, untuk memperbanyak referensi-referensi yang berkaitan dengan filsafat, tasawuf, pemikiran Islam, agar setiap mahasiswa yang hendak melakukan penelitian skripsi tidak ada kendala dalam mencari referensi.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Abidin M Zainal, "Dimensi Spritual Intelektual Filsafat Mulla Shadra dan Kontekstualisasinya bagi Kehidupan Modern", *Pdf*, Millah Vol. III, No. 2, Januari, 2004.
- , *Pengantar Filsafat Barat*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- Achmadi Asmoro, *Filsafat Umum*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012.
- Afifi A E, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, Terj: A Mistical Philosophy Muhyiddin Ibnu 'Arabi, Penerj. Sjahrir Mawi, Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- 'Arabi Ibnu, *Futuh al-Makkiyyah: Risalah tentang Ma'rifah Rahasia-Rahasia Sang Raja dan Kerajaa-Nya*, Terj. Al-Futuh Al-Makkiyyah, Penerj. Harun Nur Rosyid, Yogyakarta: Darul Futuh, 2016.
- , *Fusus Al-Hikam*, Terj. *The Bezels of Wisdom The Missionary Society of St. Paul the Apostle in the State of New York*, penerj. R.W.J. Austin, Yogyakarta: Islamika, 2004.
- Azra Azyumardi dkk, *Ensiklopedi tasawwuf: III*, Bandung: Angkasa, 2008.
- Bakhtiar Amsal, *Filsafat Agama :Wisata Pemikiran dan Kepercayaan Manusia*. Jakarta: Rajawali Pers, 2009.
- Bagus Lorens, *Kamus Filsafat*, Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1996.
- Bakker Anton dan Zubair Achmad Charris, *Metodologi Penelitian Filsafat*. Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Dahlan Abdul Aziz, *Pemikiran Falasafi dalam Islam*, Padang: IAIN-IB Press Padang, 1999.
- Drajat Amroeni, *Filsafat Illuminasi: Sebuah Kajian terhadap Konsep Cahaya Suhrawardi*, Jakarta: Riora Cipta, 2001.
- , *Suhrawardi: Kritik Falsafah Peripatetik*, Yogyakarta: PT LKiS Pelangi Aksara Yogyakarta, 2005.

- Dagun Save M, *Filsafat Eksistensi*, Jakarta: Rineka Cipta, 1990.
- Efendi, "Ontologi Filsafat Mulla Shadra", *Jurnal Ilmu al-Aqidah*, Vol. 7, edisi.2, Desember, 2015.
- , "Filsafat Mula Shadra tentang Jiwa", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2002.
- Hanafi Ahmad, *Pengantar Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1991.
- Hatta Mohammad, *Alam Pemikiran Yunani*, Jakarta: Tintamos, 1941.
- Hartoko, *Kamus Populer Filsafat*, Jakarta: Rajawali, 1986.
- Housein Oemar Amin, *Filsafat Islam*, Jakarta: Bulan Bintang, 1961.
- Hassan Fuad, *Pengantar Filsafat Barat*, Jakarta: Pustaka Jaya, 2001.
- J N Drijarkara S, *Percikan Filsafat*, Jakarta: Pembangunan, 1982.
- Jumantoro Totok dan Amin Samsul Munir, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2005.
- Kartanegara Mulyadi, *Menyelami Lubuk Tasawuf*, Jakarta: Penerbit Erlangga. 2006.
- Kusumawardani Endah, *Kajian Tokoh Filsafat Abad Pertengahan*, pdf, 2012
- Munir Misnal, *Aliran-Aliran Filsafat Barat Kontemporer*, Yogyakarta: Lima, 2008.
- Nata Abudin, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Nasution Hasyimsyah, *Filsafat Islam*, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2015.
- Noer Kautsar Azhari, *Wahadah al-Wujud dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995.
- Nur Syaifan, *Filsafat Wujud Mulla Shadra*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2002.
- Rahman Fazlur, *Filsafat Shadra*, Ter. *The philosoy of Mulla Shadra*. Penerj. Munir A. Muin, Bandung: Pustaka, 2000.

- Rif'i Bachrun dan Mud'is Hasan, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Rusli Ris'an, *Tasawuf dan Tarekat: Studi Pemikiran dan Pengalaman Sufi*, Jakarta: Rajawali Pers, 2013.
- Samad Duski, *Studi Tasawuf II: Pasca Ibnu 'Arabi*. Jakarta: Nuansa Madani, 1999.
- Susanti Reni, "Filsafat Wujud Mulla Shadra", *Tesis Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol Padang*, 2003.
- Shadra Mulla, *Kearifan Puncak*, Terj. *Al-Hikmah al-Arsyiah*, Penerj. Jalaluddin Rakhmat, James Winston Morris, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.
- Soleh Khudori, *Filsafat Islam: dari Klasik hingga Kontemporer*, Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2016.
- Sugono Dendy, *Kamus Bahasa Indonesia/Tim Penyusun Kamus Pusat Bahasa*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Suriasumantri Jujun S, *Filsafat Ilmu*, Jakarta: Pustaka Sinar Harapan, 1999.
- Syaikh M. Sa'id, *Kamus Filsafat Islam*, Jakarta: Rajawali, 1991.
- Tafsir Ahmad, *Filsafat Umum: Akal dan Hati Sejak Thales Sampai Capra*, Bandung: PT Remaja Rosdakarya, 2012.
- Tim Penyusun Buku Pedoman IAIN IB Padang. *Pedoman Akademik, Pedoman Kemahasiswaan, dan Penulisan Karya Ilmiah*. Padang: IAIN Padang, 2015.
- Zar Sirajuddin, *Filsafat Islam: Filosof dan Filsafatnya*, Jakarta: Rajawali Pers, 2014.
- , *Konsep Kosmologi dalam pemikiran Islam, Sains, dan al-Quran*. Padang: Suku Bina, 2000.
- <https://www.almaany.com/id/dict/ar-id/>. Diakses tgl 21 Januari 2018, pukul 20.00 wib.

BIODATA PENULIS

Nama : Depria Murti
NIM : 1415020009
Prodi : Aqidah dan Filsafat Islam
Fakultas : Ushuluddin dan Studi Agama
Tempat/Tanggal Lahir: Lubuk Gadang/23 Desember 1995
Alamat : Lubuk Gadang, Kec. Koto Balingka, Kab. Pasaman Barat
NO. HP : 085271443230
Motto : *Kesungguhan dan Kesabaran adalah dua hal menuju Keberhasilan*
Email : depriamurti@gmail.com
Facebook : [Depria Murty](#)



Orang Tua

- Ayah : Sasni
Pekerjaan : Tani
Alamat : Lubuk Gadang, Kec. Koto Balingka, Kab. Pasaman Barat
- Ibu : Tirtawati
Pekerjaan : Tani
Alamat : Lubuk Gadang, Kec. Koto Balingka, Kab. Pasaman Barat

Saudara:

- Nini Saipah
- Alpia Suti
- Alsea Sespri
- Alif Verta

Pendidikan:



UIN IMAM BONJOL
PADANG

- SDN 03 Koto Balingka, Jorong Lubuk Gadang, Kec. Koto Balingka, Kab. Pasaman Barat (2002-2008)
- MTs. S Lubuk Gadang, Kec. Koto Balingka, Kab. Pasaman Barat (2008-2011)
- MAN 02 Pasaman, Ujung Gading, Kab. Pasaman Barat (2011-2014)
- UIN Imam Bonjol Padang (2014-2018)

Pelatihan yang Pernah Diikuti:

- Pelatihan Kepemimpinan Mahasiswa Tingkat Dasar Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama 2016
- Pelatihan Teknologi Informasi dan Komunikasi Senat Mahasiswa Fakultas Ushuluddin dan Studi Agama 2017

Pengalaman Organisasi

- HMJ Aqidah dan Filsafat Islam (Ket. Anggota bidang intelektual), 2017-2018
- Badan Semi Otonom (BSO) Aqidah dan Filsafat Islam (anggota) 2016

Prestasi:

- Bintang Prodi Aqidah dan Filsafat Islam sebagai mahasiswa berprestasi semester ganjil 2014/2015

