

TEOLOGI NEGATIF IBN ‘ARABI
(Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan)



S K R I P S I

**Diajukan Kepada Fakultas Ushuluddin
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Untuk Memenuhi Sebagian Syarat Guna Memperoleh
Gelar Sarjana Filsafat Islam**

Oleh:

**Muhammad Al-Fayyadl
NIM: 02510895**

Pembimbing:

- 1. Dr. Fatimah Husein, MA.**
- 2. Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.**

**JURUSAN AQIDAH DAN FILSAFAT
FAKULTAS USHULUDDIN
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN KALIJAGA
YOGYAKARTA
2009**

**PENGESAHAN**

Nomor: UIN.02/DU/PP.00.9/1380/2009

Skripsi/Tugas Akhir dengan judul : *Teologi Negatif Ibn 'Arabi*
(Sebuah Kritik atas Metafisika Ketuhanan)

yang dipersiapkan dan disusun oleh

Nama : Muhammad Al-Fayyad
NIM : 02510895

Telah dimunaqosyahkan pada: Selasa, tanggal 25 Agustus 2009, dengan nilai: **97 / A**
dan dinyatakan telah diterima oleh Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga.

PANITIA UJIAN MUNAQOSYAH:

Ketua Sidang

Dr. Fatimah, MA

NIP. 19651114 199203 2 001

Pengaji I

Drs. H. Muzairi, MA
NIP. 19530503 198303 1 004

Pengaji II

Dr. Alim Roswantoro, M.Ag.
NIP. 19681208 199803 1 002

Yogyakarta, 25 Agustus 2009

UIN Sunan Kalijaga

Fakultas Ushuluddin

D E K A N

Sekar Ayu Aryani, M.Ag.
NIP. 19591218 198703 2 001

MOTTO

“Setiap kali kau mengira bahwa engkau tahu siapa dirimu yang sebenarnya,
larilah dari citra-diri itu dan peluklah Dia yang tak bisa dijelaskan oleh apa pun”

— **Mawlana Jalal al-Din al-Rumi**

“Dan Dia berkata kepadaku: ‘Pengetahuan terbakar dalam makrifat,
dan makrifat terbakar dalam ketertegunan’”

— **Al-Niffari, *Kitab al-Mawaqif***

“Aku berdoa kepada Tuhan untuk membebaskan aku dari Tuhan”

— **Meister Eckhart**

Zidni ʃika tahkyyuran

“[Tuhan …] Buatlah aku semakin kebingungan pada-Mu”

— **Nabi Muhammad SAW***

* Sebagaimana dikutip Ibn ‘Arabi, *Futuḥat*, I:410; VI:53, 281.

PERSEMBAHAN

untuk-Mu

KATA PENGANTAR

Segala puji bagi Allah *azza wa jalla*, dan rasa syukur yang tiada terkira, serta shalawat dan salam atas Utusan-Nya, Nabi Muhammad SAW, penulis ucapkan. Selesainya skripsi ini sungguh merupakan karunia tak terhingga dari-Nya.

Setelah melewati sekian banyak *fatrakh*, masa-masa vakum dan keterputusan, masa-masa yang melelahkan karena harus hidup dalam senyapnya “pengasingan kata-kata”, masa-masa yang sarat dengan diskontinuitas dan pencarian, akhirnya skripsi ini rampung juga, dan bisa hadir ke hadapan pembaca. Seorang teman pernah berkelakar, bahwa menulis tentang *teologi negatif* ternyata membuat penulis banyak mengalami langsung pengalaman dan peristiwa-peristiwa *negatif*. Sebuah komentar yang cerdas dan “tepat sasaran”.

Barangkali benar, andai tak ada orang-orang yang berjasa bagi proses penulisan skripsi ini, mungkin penulis akan terperangkap dalam kebuntuan-kebuntuan itu. Tetapi, orang-orang ini menyadarkan penulis, menghela penulis untuk keluar dari setiap tikungan kebuntuan, membangunkan penulis dari “tidur dan kemalasan dogmatis”, dan membuka mata penulis pada kesegaran-kesegaran baru. Mereka adalah “*futuḥat*” yang dikirimkan Tuhan untuk penulis. Mereka yang layak diberi haturan terima kasih, antara lain:

- Kedua orangtua penulis, Aba dan Ummi, yang tak lelah mendukung penulis selama studi dengan doa dan kasih sayangnya. Penulis tak akan pernah bisa membalas kebaikan budi *Antum* berdua.

- Pembimbing I skripsi penulis, Dr. Fatimah Husein, MA., yang tak jera mengingatkan “Sudah sampai mana?” dan selalu memotivasi penulis untuk cepat menyelesaikan studi. Terima kasih atas bimbingannya.
- Pembimbing II Dr. Alim Roswantoro, M.Ag., yang selalu memberi kepercayaan kepada penulis untuk bangkit dan melanjutkan riset ini. Terima kasih atas motivasinya.
- Bapak Fachruddin Faiz M.Ag, selaku Ketua Jurusan Aqidah-Filsafat, yang selalu menyinggung kelanjutan skripsi ini. Terima kasih atas perhatiannya.
- Semua guru dan dosen penulis selama penulis menempuh kuliah, terima kasih atas “berkah” ilmu dan inspirasinya.
- Semua teman kelas penulis di “AF 2002”, terima kasih atas persahabatan dan kehangatannya.
- Semua teman penulis di “GK I/575”, yang selalu menjadi sahabat baik dalam suka-duka: Zayyadi, Imron, Rofiq, Dik Miftah, Man Abdur, Syamsul, Waid, Wawan, Kak Ramdhan, Saiful, Man Mu’tashim, Dik Faqih Mahfouz dan lainnya yang tidak dapat disebut satu per satu; juga teman-teman alumni Annuqayah dan Nurul Jadid, terima kasih atas persahabatan dan kebersamaannya.
- Semua teman penulis di komunitas kajian filsafat *Being Community* (Ridwan, Najib, Chairil, Rif'an, Aal, Bernando, Dimas, Ian, Kekal, Suluh, Rifqi, dan lain-lain); di Forum Filsafat Kanisius (F2K): Rangga, Krishna; terima kasih atas dukungan, interaksi ide, dan kebersamaannya.

- Sahabat-sahabat senior penulis: Dr. Carold Poulin dari Université de Québec, Montreal (terima kasih atas diskusi dan kebersamaannya selama di Yogyakarta, dan atas buku-buku Prancis-nya); Nukila Amal (terima kasih atas kiriman bukunya); Trisno S. Sutanto (terima kasih atas kebersamaannya selama di Jakarta, dan atas buku-buku teologinya), Hasan Basri dari CRCS UGM (terima kasih atas inspirasinya), M. Jadul Maula dari LKiS dan Pondok Pesantren Kaliopak (terima kasih atas diskusi tasawufnya), M. Mushthafa, M. Ma'mun (terima kasih telah memperkenalkan Ibn 'Arabi di usia penulis yang masih dini, nun silam sewaktu di pesantren dulu), dan pihak-pihak lain yang tak dapat disebut satu per satu.
- Adik-adik penulis yang selalu memotivasi penulis untuk menyelesaikan studi dan menjadi penghibur dalam keluarga.
- Dan terakhir, DH, seseorang di ufuk barat benua, yang selalu, tanpa kenal waktu, mendukung penulis untuk mencapai setiap ci(n)ta. Terima kasih atas curahan doa, kebersamaan, dan kesehatiannya.

Yogyakarta, 8 Agustus 2009

Muhammad Al-Fayyadl

ABSTRAKSI

Sebuah tema yang tidak pernah hilang dari pembicaraan manusia adalah tema “ketuhanan”. Menurut Karen Armstrong, sudah lebih dari 4.000 tahun umat manusia mengangkat Tuhan jadi persoalan yang selalu diperbincangkan. Mengapa Tuhan selalu hadir dalam pembicaraan manusia? Jawabannya, karena manusia memang tidak dapat menghilangkan kerinduan religiusnya—and kerinduan itu hanya akan terobati ketika ia percaya dan beriman kepada Tuhan.

Dalam pembicaraan tentang Tuhan, teologi memegang peranan penting. Dilihat dari akar katanya, *theos* (Tuhan) dan *logos* (ilmu), teologi memang sejak awal merupakan disiplin ilmu yang khusus berbicara tentang Tuhan dan ihwal ketuhanan. Karena berupa sebuah disiplin ilmu, maka yang menjadi objek formal dalam pembicaraan teologi adalah *Tuhan* itu sendiri. Perkembangan teologi di tiga agama Islam, Kristen, dan Yahudi memperlihatkan bagaimana disiplin ini lambat-laun kemudian melahirkan suatu pandangan yang sistematis, teoretis, dan filosofis tentang Tuhan dan ketuhanan.

Semula, teologi hanya sekadar memperkenalkan Tuhan menjadi sebuah bahan renungan untuk dijadikan refleksi dan upaya memperdalam keimanan. Dalam hal ini, teologi belum menjadi sebuah disiplin sistematis dan konstruksi epistemologis tentang Tuhan. Dengan kata lain, teologi belum punya pretensi untuk menjadi satu-satunya penjelas yang otoritatif tentang Tuhan dan ketuhanan. Akan tetapi, rupanya lambat laun, sekadar menjadi refleksi dan bahan renungan tentang Tuhan tidak cukup bagi teologi. Teologi kemudian berkembang pesat menjadi sebuah disiplin keilmuan yang sistematis, totalistik, dan komprehensif, yang pada gilirannya ingin menjadikan Tuhan sebagai objek keilmuan

Di sini, teologi kemudian berubah menjadi sebuah *metafisika ketuhanan*. Persinggungan antara *teologi* dan *metafisika* melahirkan suatu persoalan besar bagi teologi, karena *Tuhan* yang ingin diperbincangkan dalam teologi ternyata tidak sepenuhnya dapat dijelaskan dengan nalar teologis. Nalar teologis yang ada memiliki keterbatasan-keterbatasan dalam mengungkap Tuhan secara transparan, mengingat Tuhan tetap merupakan Misteri terbesar dalam kehidupan yang tidak akan terjawab sepenuhnya dengan argumen teologis yang rasional.

Teologi negatif yang menjadi tawaran dalam penelitian ini adalah suatu pendekatan kritis terhadap *metafisika ketuhanan* yang menjadi ciri khas teologi selama ini, khususnya dalam Islam, Kristen, dan Yahudi. *Teologi negatif* merupakan kritik terbuka, bahkan subversi, terhadap *teologi positif* yang cenderung membakukan Tuhan menjadi sebuah tema atau objek yang sudah “pasti” dan “final”. Di titik ini, *teologi negatif* berusaha melampaui metafisika dengan memperlihatkan keterbatasan-keterbatasan teologi tradisional yang menjadi acuan dogmatik kaum beriman.

Dengan menelusuri motif-motif *teologi negatif* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, yang melakukan eksperimentasi kritis atas *teologi Islam (kalam)*, penelitian ini bertujuan menggali kembali relevansi *teologi negatif* dalam konteks perkembangan *kalam*, dan pemikiran Ibn ‘Arabi. Dengan metode *fenomenologi* dan *kritik metafisika*, penelitian ini menunjukkan kontribusi filosofis teologi negatif Ibn ‘Arabi bagi diskursus ketuhanan *kalam* dan teologi pada umumnya.

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
NOTA DINAS	ii
PENGESAHAN	iv
PEDOMAN TRANSLITERASI	v
MOTTO	viii
PERSEMBAHAN	ix
KATA PENGANTAR	x
ABSTRAKSI	xiii
DAFTAR ISI	xiv
BAB I: PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Rumusan Masalah	13
C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian	13
D. Telaah Pustaka	14
E. Metode Penelitian	20
1. Pengumpulan Data	20
a. Jenis dan Sumber Data	20
b. Teknik Pengumpulan Data	22
2. Pengolahan Data	22
a. <i>Langkah-langkah Penyajian</i>	22
b. <i>Pendekatan atau Metode Analisis</i>	23
F. Sistematika Pembahasan	30

BAB II: BIOGRAFI INTELEKTUAL DAN SPIRITAL IBN ‘ARABI .. 33

A. Kehidupan Ibn ‘Arabi	33
B. Momen-momen Negatif	46
C. Hubungan Ibn ‘Arabi dengan Filsuf dan Teolog pada Zamannya	56

BAB III: MEMAHAMI TEOLOGI NEGATIF 70

A. Memahami “Teologi” secara Umum	72
1. Mendefinisikan “Teologi”	72
2. Epistemologi Teologi	80
a. Sumber Pengetahuan	80
b. Prosedur Pengetahuan	87
c. Tujuan Pengetahuan	93
3. Teologi sebagai Metafisika Ketuhanan	96
a. <i>Thematization of being</i>	100
b. <i>Positivity of being</i>	104
c. <i>Economy of being</i>	107
B. Memahami Teologi Negatif	110
1. Mendefinisikan “Teologi Negatif”	110
2. Sejarah Teologi Negatif	117
a. Ibrahim	117
b. Yahudi	119
c. Kristen	128

d. Agama Non-Abrahamik	142
3. “Depistemologi” Teologi Negatif	146
a. Sumber Pengetahuan	148
b. Prosedur Pengetahuan	152
c. Tujuan Pengetahuan	161
4. Teologi Negatif sebagai Kritik atas Metafisika Ketuhanan	164
a. <i>Infinity of being</i>	165
b. <i>Paradoxicality of being</i>	168
c. <i>Heteronomy of being</i>	171

BAB IV: TEOLOGI NEGATIF IBN ‘ARABI: KRITIK METAFISIKA

KETUHANAN DALAM TEOLOGI ISLAM	177
-------------------------------------	-----

A. Ibn ‘Arabi dan “Teologi Negatif”:

Berbagai Argumen dan Pendasaran	177
---------------------------------------	-----

B. *Wahdat al-Wujud* dan *Tanaqudjal-Wujud*:

Mencari “Negativitas Ketuhanan” Ibn ‘Arabi	183
--	-----

1. <i>Wahdat al-Wujud</i>	183
---------------------------------	-----

2. *Tanaqudjal-Wujud*:

Sebuah Interpretasi Filosofis atas “Negativitas”	200
--	-----

C. Tiga Konsep Ketuhanan: Kritik Ibn ‘Arabi atas Metafisika

Ketuhanan dalam Teologi Islam (<i>Kalam</i>)	211
--	-----

1. <i>Dzat</i>	211
----------------------	-----

2. Sifat/Nama Tuhan	234
---------------------------	-----

3. Pengetahuan	259
----------------------	-----

BAB V: PENUTUP	277
A. Kesimpulan	277
B. Saran-saran	279
DAFTAR PUSTAKA	281
APENDIKS	286
CURRICULUM VITAE	302

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Masalah Tuhan selalu menarik diperbincangkan. Hampir tak ada wacana yang begitu intens dibicarakan dari waktu ke waktu selain wacana tentang Tuhan. Mengapa persoalan Tuhan menduduki porsi yang demikian istimewa dalam perbincangan manusia?—hal itu masih menjadi pertanyaan besar bagi umat manusia.

Sebagian orang menyebut bahwa pada kodratnya manusia adalah *homo religiosus*. Di antara pengamat yang mengutarakan pendapat itu adalah Karen Armstrong. Dalam bukunya *A History of God*, penulis kontemporer ini menulis bahwa ada alasan kuat untuk mempercayai kodrat religius manusia.¹ Berangkat dari data-data sejarah yang dipelajarinya, ia menunjukkan bahwa sejak dahulu kala manusia telah menyembah dewa-dewa. Mereka meyakini bahwa di balik alam semesta ini terdapat kekuatan supranatural yang mengatur dan menciptakan mereka. Kekuatan ini tidak tampak, tetapi mereka percaya atas keberadaannya.

Keyakinan tersebut kemudian bergeser jauh seiring lahirnya agama-agama. Tidak ada yang memastikan agama apa yang pertama kali dipeluk manusia, tetapi menurut Armstrong, sejauh agama didefinisikan dalam kaitannya dengan wahyu ketuhanan, agama pertama yang tercatat adalah yang dibawa oleh Ibrahim.²

¹ Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine, 1993), hlm. xix.

² *Ibid.*, hlm. 13.

Tokoh yang hidup pada sekitar 2000 tahun sebelum Masehi ini membawa suatu pola keberagamaan yang berbeda dari keyakinan-keyakinan sebelumnya yang politeistik. Ia memperkenalkan suatu pandangan ketuhanan baru yang didasarkan pada keyakinan bahwa hanya ada satu Tuhan di alam semesta. Pandangan monoteisme inilah yang kemudian menjadi cikal bakal pandangan ketuhanan tiga agama besar di dunia: Islam, Yahudi, dan Kristen.

Monoteisme yang diajarkan oleh Ibrahim pada awalnya bertolak dari pencarian ketuhanan secara radikal. Ibrahim sendiri mencontohkan pencarian tersebut dengan upayanya yang keras untuk mengenal Tuhan. Dalam Al-Qur'an diceritakan bahwa Ibrahim mencari Tuhan dengan susah payah dan penuh dengan perjuangan. Pada mulanya, ia menduga bahwa bintang adalah Tuhannya. Dugaan ini kemudian ditolaknya sendiri ketika ia melihat bulan dan mengira bahwa itulah Tuhan yang ia cari. Ibrahim terus melakukan pencarian hingga akhirnya ia melihat matahari dan sadar bahwa semua yang dilihatnya bukan Tuhan yang sebenarnya.

Monoteisme Ibrahim sering disebut-sebut sebagai "monoteisme radikal", karena dia sampai pada kesadaran tentang Tuhan setelah melewati serangkaian pencarian yang terus-menerus dan tanpa kenal lelah. Ketika akhirnya Ibrahim menemukan Tuhan, ia pertama-tama tidak menemukan-Nya dengan keyakinan, melainkan dengan pencarian. Setelah pencarian tersebut, barulah ia meyakini bahwa hanya Allah satu-satunya Tuhan yang layak ia sembah. Dalam hal ini, monoteisme Ibrahim sebenarnya dimulai dari pencarian, dan ketika akhirnya ia beriman, keimanan itu juga dimaknai dalam kerangka pencarian.

Semangat monoteis itu terus tumbuh setelah Ibrahim wafat dan meninggalkan pengaruh mendalam pada generasi sesudahnya. Sesudah Ibrahim, spirit monoteis itu mulai menemukan perwujudannya dalam agama-agama besar yang kelak disebut sebagai agama-agama Abrahamik, yaitu agama Yahudi, Kristen, dan Islam. Ketiga agama tersebut berkembang dengan klaim monoteismenya masing-masing dan, dengan merujuk kepada Ibrahim, agama-agama tersebut mengklaim sebagai pihak yang paling berhak terhadap warisan monoteismenya.

Dengan klaim tersebut, sebuah tradisi baru pun muncul dalam agama-agama Abrahamik. Keimanan yang dicapai dan diperoleh dengan pencarian, mulai dicoba untuk dipahami dan dirumuskan dalam sebuah bentuk konseptualisasi. Adanya wahyu yang resmi dan terbukukan dalam ketiga agama tersebut membuat keimanan yang semula berada dalam taraf pencarian, mulai dirumuskan dalam sebuah konsep baku yang kemudian disebut sebagai “teologi”.

Teologi merupakan sebuah *penemuan* penting dalam agama-agama wahyu. Berbeda dengan ketiga agama Abrahamik tersebut, agama-agama lain yang tidak menjadikan wahyu sebagai tolok ukur kebenarannya—seperti agama Buddha misalnya—tidak mempunyai teologi dalam konsep ketuhanannya.³ Sebagai sebuah penemuan, munculnya teologi menunjukkan adanya sesuatu yang berubah dalam cara umat beragama dalam mendekati Tuhan. Perubahan itu bersifat *paradigmatis* dan menyeluruh: dengan adanya teologi, pola keimanan dari yang

³ *Ibid.*, hlm. 209; bdk. Amsal Bakhtiar, *Filsafat Agama* (Jakarta: Logos, cet. II 1999), hlm. 196.

sebelumnya berbasis pada pencarian, mulai bergeser menjadi berbasis pada kepercayaan atas doktrin.

Teologi, harus diakui, merupakan sebuah jalan untuk mendekati Tuhan. Namun, berbeda dengan pendekatan yang berbasis pada pencarian, teologi memperlakukan Tuhan sebagai “sesuatu” yang secara *a priori* “dapat diketahui”. Hal ini yang membuat kehadiran teologi (*theologia*, θεολογική) benar-benar menjadi *logos* tentang Tuhan (*theos*).

Secara harfiah, *logos* (λόγος) dalam bahasa Yunani memiliki banyak varian makna.⁴ Di antara makna terpenting *logos* adalah “sabda” atau “perkataan”. Dalam kaitannya dengan teologi, maka *teologi* berarti “perkataan atau sabda tentang Tuhan”. Definisi ini membuka banyak dimensi dalam teologi, yang menunjukkan bahwa teologi merupakan sebuah upaya untuk membicarakan Tuhan.

Namun demikian, tidak sekadar “membicarakan” dalam pengertian verbal, *logos* dalam teologi juga berarti “pengetahuan”.⁵ Dengan kata lain, teologi, karena pembicaraannya menyangkut Tuhan, pada akhirnya akan membawa sang pembicara kepada “pengetahuan tentang Tuhan”. Pengetahuan ini bersifat niscaya karena lahir dari pembicaraan yang mendalam tentang Tuhan. Akan tetapi, itu belumlah segalanya, karena *logos* di sisi lain juga berarti “kebenaran”, yaitu

⁴ Daud Soesilo, “Logos, Kalam, Firman, Sabda”, *Forum Biblika*, Edisi 3 (1992), hlm. 60-64.

⁵ Muhammad ‘Aqil Ibn ‘Ali al-Mahdi, *Dirasat fi-al-Falsafat al-Islamiyyah wa Syllatihā bi al-Falsafat al-Yunaniyyah* (Cairo: Dar al-Hadith, t.t.), hlm. 10.

“kebenaran” yang diperoleh setelah orang berhasil dalam membicarakan Tuhan dan mengetahui-Nya.

Dari beragam makna di atas, tampak secara implisit bahwa teologi bertumpu pada tiga hal, yaitu “pembicaraan”, “pengetahuan”, dan “kebenaran”. Ketiga matra ini tidaklah terpisahkan satu sama lain. Ketiganya lah yang menjadikan teologi sebagai sebuah *disiplin ilmu* tentang Tuhan yang berbeda dengan ilmu-ilmu lainnya. Perbedaan ini sangatlah fundamental dan mendasar, karena, sebagai sebuah disiplin ilmu, teologi mempunyai objeknya yang khas untuk dibicarakan, dan objek tersebut adalah sesuatu yang transcendental (Tuhan). Karena ketranscendentalannya, maka teologi, sebagai akibatnya, juga mempunyai status transcendental dan menduduki posisi yang istimewa di antara ilmu-ilmu yang lain.

Analisis makna *logos* dalam *theologia* ini dengan implisit menunjukkan bagaimana teologi mengalami transformasi dalam dirinya. Teologi ternyata bukan hanya wacana tentang Tuhan, tetapi juga suatu *sistem pengetahuan* yang, pada gilirannya, mengidentifikasi apa arti “kebenaran”. Dengan kata lain, ia menjadi suatu *sistem* yang bertugas menentukan mana yang “benar” dan “tidak benar”, dan mendefinisikan, membatasi, sekaligus memisahkan secara tegas hubungan antara keduanya. Pada titik ini, teologi mengintervensi wacana tentang Tuhan dengan menegaskan bahwa ada wacana tertentu yang “benar”, dan sebaliknya, ada wacana-wacana yang lain yang “tidak benar” atau “menyimpang dari kebenaran”.

Sejarah teologi dalam tiga agama Abrahamik adalah sejarah identifikasi “kebenaran” dalam pengertian di atas. Dalam identifikasi tersebut, muncul pembagian yang ketat sekaligus antagonistik antara pemahaman yang dianggap

“ortodoks” dan “heterodoks”. Sebuah pemahaman disebut ortodoks jika ia dianggap sejalan dengan wahyu (seberapa pun ambigunya penafsiran atas wahyu tersebut), dan sebaliknya pemahaman dianggap heterodoks jika tidak sesuai dengan wahyu yang ada.

Dengan mendasarkan diri pada pemahaman semacam itu, teologi lalu mencoba memahami Tuhan dalam hakikat-Nya yang terdalam. Keinginan untuk memahami Tuhan itu tentu saja tidak lain bertujuan untuk meyakinkan umat beragama akan kebenaran imannya. Namun, keinginan ini tampaknya memiliki paradoksnya sendiri, karena sementara teologi ingin memahami Tuhan dengan pemahaman yang komprehensif, realitas ketuhanan itu sendiri tidak akan sepenuhnya dipahami. Demikian pula, sementara teologi ingin membicarakan Tuhan dalam kerangka yang telah dirumuskan, realitas ketuhanan ternyata tidak mudah dan tidak dapat sepenuhnya dibicarakan.

Paradoks inilah yang menghantui teologi sedemikian mendalam hingga menimbulkan krisis dalam sistem teologi itu sendiri sebagai disiplin pengetahuan sekaligus tatanan kebenaran. Krisis ini memunculkan persoalan serius dalam teologi yang mempertanyakan, apakah masih mungkin membicarakan Tuhan? Jika mungkin, lebih jauh lagi apakah masih mungkin memahami dan dengan demikian mengetahui Tuhan dalam hakikat-Nya yang terdalam?

Sederet pertanyaan tersebut tidak dapat dijawab dengan mudah karena teologi yang diwarisi dan diajarkan dalam tiga agama Abrahamik sarat dengan asumsi-asumsi metafisik. Metafisika yang dimaksud di sini adalah pandangan bahwa Tuhan dapat dibicarakan dalam kerangka “ontologis” tertentu. Salah satu

manifestasi dari pandangan ini terlihat dari perdebatan banyak teolog tentang *Dzat Tuhan*. Kaum teolog, misalnya, dengan tanpa problematis membicarakan bagaimana *Dzat Tuhan* memiliki sifat-sifat tertentu yang membedakannya dari dzat-dzat lainnya. Mereka mengkonseptualkan apa yang mereka maksud dengan *Dzat Tuhan*, karena mereka percaya bahwa Dzat tersebut dapat dijangkau dengan pengetahuan dan merupakan suatu konsep yang terbukti dengan sendirinya (*self-evident concept*). Konsep-konsep itu kemudian dipercaya sebagai gambaran yang merepresentasikan secara utuh dan langsung realitas ketuhanan itu sendiri.

Pandangan ontologis ini bersumber dari keterkaitan yang sejak semula tak terpisahkan antara *teologi* dan *metafisika*. Hubungan antara keduanya sangatlah primordial namun jarang sekali disadari, karena pada umumnya orang melihat bahwa keduanya bekerja dalam dua wilayah yang berbeda: teologi terfokus pada Tuhan, sementara metafisika memfokuskan diri pada “ada” dan “yang-ada” (*being and beings*). Keduanya seolah-olah tidak terkait satu sama lain; padahal jika diteliti secara cermat, asumsi-asumsi yang dianut dalam teologi mengandaikan asumsi-asumsi metafisis tertentu dalam pandangannya sehingga teologi dapat juga disebut sebagai sebuah *metafisika ketuhanan*.

Dalam hal apa teologi dan metafisika bertemu dan terkait satu sama lain? Menggunakan analisis Luigi Bogliolo, ada beberapa level titik temu antara teologi dan metafisika.⁶ Pertama, dari segi terminologis, teologi adalah disiplin ilmu yang mengkaji persoalan-persoalan ketuhanan, sementara metafisika sering didefinisikan sebagai ilmu yang mengkaji hakikat dari “ada” (*being*). Dalam

⁶ Luigi Bogliolo, *Rational Theology* (Bangalore: Theological Publications in India, 1987), hlm. 6-8; bdk. Bakhtiar, *Filsafat Agama*, hlm. 23.

teologi, ada asumsi metafisis yang kemudian dianut juga dalam metafisika, bahwa Tuhan identik dengan “ada” itu sendiri.⁷ Berbekal asumsi ini, Tuhan yang dibicarakan dalam teologi dengan mudah “diontologisasikan” ke dalam satu konsep tertentu yang diterima secara *taken for granted* tanpa kemungkinan untuk dipersoalkan kembali.

Titik temu yang kedua adalah pada objek material dan objek formalnya. Setiap ilmu memiliki objek material dan objek formalnya. Objek material adalah sesuatu yang dijadikan sasaran penyelidikan, sedangkan objek formal adalah perspektif atau pendekatan yang digunakan untuk melakukan penyelidikan tersebut.⁸

Dalam teologi, objek materialnya adalah Tuhan itu sendiri sehingga semua konsep teologis terpusat pada objek tersebut. Sementara objek formalnya adalah pendekatan yang rasional dan menyeluruh untuk memahami Tuhan. Di sisi lain, metafisika mengkaji Ada sebagai objek materialnya, sehingga objek formalnya adalah pendekatan yang rasional dan menyeluruh untuk memahami hakikat Ada. Bagaimana kedua hal tersebut terkait satu sama lain? Teologi dan metafisika, dalam objek yang dibicarakan, sebenarnya sama-sama berbicara tentang Yang Absolut. Jika teologi memaknai Yang Absolut itu sebagai Tuhan, maka metafisika mengidentikkannya dengan Ada. Walaupun sekilas tampak berbeda, namun dalam

⁷ Hal yang sebaliknya juga bisa terjadi: bahwa dalam metafisika, ada asumsi teologis bahwa Tuhan adalah Ada (*God is Being*). Pemikiran al-Kindi tentang *Wujud*, sebagai contoh, mengilustrasikan secara jelas hal ini. Filsuf Arab pertama ini mengatakan bahwa Allah adalah *Wujud* itu sendiri, sehingga ketika seseorang mengatakan *Wujud*, maka *Wujud* adalah Allah. Lihat Muhammad 'Aqil, *Dirasat fi'l-Falsafat*, hlm. 37.

⁸ Bakhtiar, *Filsafat Agama*, hlm. 1.

keinginannya untuk mencapai Yang Absolut itu, teologi sebenarnya bisa dikatakan adalah metafisika dalam bentuknya yang lain.

Kesatuan antara metafisika dan teologi itu diistilahkan dengan baik oleh Jacques Derrida sebagai *logosentrisme*. “Logosentrisme” adalah keterpusatan segala wacana pada *logos* yang diyakini sebagai sesuatu yang sudah niscaya dan tidak perlu ditanyakan lagi. Pada tingkat wacana, kecenderungan logosentris ini tampak dari legitimasi suatu wacana sebagai satu-satunya wacana yang paling benar, sehingga meniscayakan bahwa wacana “lain” yang tidak sejalan dengan wacana tersebut dengan sendirinya “tidak benar”. Kecenderungan ini yang membuat unit-unit wacana yang muncul seolah tidak dapat dipertanyakan lagi.

Logosentrisme merupakan awal dari ketertutupan setiap wacana. Dengan menampilkan kebenaran sebagai sesuatu yang sudah niscaya dan karenanya tidak perlu dipertanyakan lagi, maka sebuah pemikiran akan cenderung untuk menerima suatu hal secara *a priori* tanpa pertanyaan lebih lanjut. Dalam wacana ketuhanan, tendensi logosentris tersebut tampak dari pembakuan pencarian ketuhanan ke dalam suatu “konsep” tertentu. Konsep tersebut kemudian dianggap “hadir dengan sendirinya” (*self-present*), dan “kehadiran” ini mengandaikan bahwa konsep itu pada gilirannya menunjuk langsung kepada objek yang dituju (Tuhan).

Teologi negatif (*negative theology*) muncul sebagai kritik terhadap pembakuan konsep ketuhanan dalam teologi pada umumnya. Seperti tergambar dari namanya, teologi ini menawarkan pandangan negatif tentang Tuhan yang bersumber dari ketidakpuasan atas argumen ontologis di atas tentang keidentikan Tuhan dengan “ada” (*being*). Argumen ontologis menawarkan penjelasan bahwa

Tuhan adalah realitas objektif yang dapat didekati secara metafisis. Sebagai konsekuensinya, maka “Tuhan” adalah realitas yang dapat dikonseptualkan dengan pengetahuan manusia. Sementara bagi teologi negatif, penjelasan objektif tersebut menyimpan paradoksnya sendiri, karena “Tuhan” *bukan* realitas yang objektif, bahkan *bukan* realitas dalam pengertian seperti umumnya dipahami.

Munculnya pandangan ini, yang tidak lazim karena coraknya yang negatif, menarik didiskusikan lebih jauh dalam konteks pencarian ketuhanan. Adanya teologi negatif menunjukkan suatu problematika serius dalam paham metafisika ketuhanan yang dianut oleh teologi selama ini. Dalam agama-agama Abrahamik, survei historis menunjukkan bahwa kemunculan teologi negatif ternyata sudah berlangsung sejak lama. Tercatat dalam sejarah, paham ini berkembang di lingkungan mistikus dan filsuf Yahudi yang mengembangkan filosofi Kabbalah. Demikian pula dalam agama Kristen, paham ini berkembang cukup luas di tangan figur-figur spiritualis besar seperti Dionisius *the Aeropagite*, St. Augustinus, St. Bonaventura, Meister Eckhart, St. Juan dari Salib, dan penulis anonim *The Cloud of Unknowing*.⁹

Motif-motif teologi negatif ini, diam-diam, ternyata berkembang juga di dunia Islam lewat paham Isma’iliyyah dan lebih khusus lagi, lewat pemikiran Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi.¹⁰ Figur satu ini dikenal luas di dunia Islam sebagai seorang sufi besar yang mengajarkan *wahdat al-wujud* dalam metafisikanya. Ajaran Ibn ‘Arabi yang terkenal tentang “kesatuan Ada” ini telah mengangkatnya

⁹ Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

¹⁰ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 112.

menjadi seorang tokoh sufi dalam sejarah pemikiran Islam. Namun, kesimpulan bahwa ia hanya seorang sufi tampaknya tidak memadai untuk mengungkap kompleksitas pemikirannya di sisi lain. Sebab, pada dasarnya Ibn ‘Arabi bukan hanya seorang sufi seperti yang umum dipahami, tetapi juga seorang teoretikus dan pemikir yang merumuskan paham ketuhanan dengan caranya sendiri.

Dilihat dari segi ini, Ibn ‘Arabi sebenarnya layak disebut juga sebagai seorang “teolog”, meski dalam pengertian yang berbeda. Ia mendekati Tuhan dan menteorikan pengalaman itu dengan caranya sendiri, yang berbeda dengan cara para teolog muslim merumuskan paham ketuhanan mereka. Hingga taraf tertentu, ia bahkan mengkritik para teolog itu, yang menurutnya telah membakukan konsep ketuhanan dalam satu bentuk tertentu sehingga melahirkan pemahaman ketuhanan yang tertutup dan eksklusif.

Pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi, jika direkonstruksi secara teoretis, akan membawa implikasi yang serius terhadap konsep ketuhanan yang diyakini *kalam* karena ia mengkritik asumsi metafisis yang dianut dalam ilmu tersebut. Kritik Ibn ‘Arabi yang sangat mendasar, misalnya, adalah menyangkut konsep “Tuhan” itu sendiri. Bagi Ibn ‘Arabi, Tuhan sebagaimana diyakini oleh *mutakallimun* adalah “Tuhan kepercayaan” (*ilāh al-mu’taqad*), “Tuhan yang dipercayai” (*al-ilāh al-mu’taqad*), “Tuhan dalam kepercayaan” (*al-ilāh fi al-i’tiqad*), “Tuhan yang dipercaya” (*al-hāqq al-i’tiqadi*), “Tuhan yang dalam kepercayaan” (*al-hāqq alladzi fi al-mu’taqad*), atau “Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan” (*al-hāqq al-lāzim fī al-mu’taqad*).

*al-makhluq fi-al-i'tiqad).*¹¹ “Tuhan” itu bukan Tuhan yang sebenarnya, melainkan “Tuhan” yang menjadi Tuhan karena ia dipercayai. Karena lahir dari kepercayaan, maka dengan sendirinya “Tuhan” itu bersifat konsepsional dan bukan Tuhan pada diri-Nya atau Tuhan itu sendiri sebagaimana adanya (*God as God as such*).

Lebih jauh Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa Tuhan pada diri-Nya adalah Tuhan yang tidak dapat diketahui (*al-ilah al-majhûb*), yang transenden (*al-ilah al-munazzah*), yang tidak terikat dengan atribut atau identitas apa pun. Dibahasakan secara lain, Ia adalah “yang tak pasti dari segala yang tak pasti”, “yang paling tidak diketahui dari semua yang tak diketahui” (*ankar an-nakirat*). Dalam ke-Dia-an-Nya yang hakiki (*huwiyyah*), kata Ibn ‘Arabi, Ia adalah “Misteri yang Absolut” (*al-ghayb al-mutlaq*) atau “Misteri yang Paling Suci” (*al-ghayb al-aqdas*).¹² Dengan kata lain, Ia adalah “Negativitas” dalam bentuknya yang paling negatif.

Motif-motif teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi itulah yang mengundang penulis untuk meneliti lebih jauh dalam tulisan ini. Menyebut Tuhan dengan cara “negatif” tentu memberikan nuansa lain dalam cara umat Islam berteologi. Pendekatan semacam itu akan membuat paham ketuhanan yang sudah dianut secara dogmatis dan positif selama ini akan tampak problematik, karena Tuhan ternyata bukan seperti apa yang kita bayangkan. Bagaimana implikasi pandangan ini terhadap bangunan *kalaam* ke depan? Dan bagaimana pengaruh teologi ini serta relevansinya bagi diskursus ketuhanan? Berbagai

¹¹ Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang diciptakan dan Tuhan yang sebenarnya: sebuah eksperimen teologi apofatik”, dalam bukunya *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003), hlm. 96.

¹² *Ibid.*, hlm. 102.

kemungkinan semacam itu akan muncul dengan sendirinya setelah studi ini dilakukan.

B. Rumusan Masalah

Dengan latar belakang masalah di atas, maka ada tiga persoalan yang menjadi fokus penelitian ini:

1. Apakah teologi negatif itu?
2. Bagaimana teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi?
3. Bagaimana kritik metafisika Ibn ‘Arabi terhadap *kalaṣ* dalam teologi negatifnya?

C. Tujuan dan Kegunaan Penelitian

Atas dasar dua masalah tersebut, maka penelitian ini memiliki beberapa tujuan dan kegunaan:

1. Tujuan Penelitian
 - a. Memahami bentuk teologi negatif secara umum, dan lebih khusus lagi dalam teologi Islam pada pemikiran Ibn ‘Arabi.
 - b. Memahami kembali problem-problem dalam pemahaman ketuhanan lewat teologi negatif Ibn ‘Arabi.
2. Kegunaan Penelitian
 - a. Melihat “sisi lain” pemikiran Ibn ‘Arabi yang luput dari perhatian beberapa penelitian sebelumnya.
 - b. Sebagai sumbangsih bagi pemikiran keislaman dalam bidang filsafat, teologi, dan tasawuf.

D. Telaah Pustaka

Ibn ‘Arabi tentu bukan sosok yang asing bagi kalangan akademis di negeri ini. Berbagai kajian dan artikel tentang pemikirannya telah banyak diterbitkan dalam kurun waktu sepuluh tahun terakhir. Namun, kajian yang membahas tentang teologi negatif dalam pemikirannya, sejauh pengamatan penulis, boleh dibilang masih sangat langka.

Ada beberapa kajian tentang Ibn ‘Arabi yang layak disebut di sini. Kajian-kajian tersebut di luar tema teologi negatif yang menjadi fokus penelitian ini:

1. Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*.¹³ Karya ini membicarakan tentang hakikat ajaran *wahdat al-wujud* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Analisis dalam buku ini sangat mendalam, namun tidak ada penjelasan memadai yang spesifik tentang teologi negatif Ibn ‘Arabi di dalamnya.
2. Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*.¹⁴ Seperti tersirat dari judulnya, buku ini merupakan biografi Ibn ‘Arabi yang merekam perjalanan hidupnya. Beberapa momen penting tercatat dengan baik di dalamnya, namun khusus dalam kaitannya dengan tema teologi negatif, buku ini tidak menawarkan penjelasan sedikit pun.

¹³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995).

¹⁴ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004).

3. Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘Arabi*.¹⁵ Mirip seperti Addas, buku ini pun juga bercerita tentang kehidupan Ibn ‘Arabi, meski dalam versi yang lebih ringkas. Tentang teologi negatif, buku ini juga tidak menawarkan penjelasan apa-apa.
4. Sachiko Murata, *The Tao of Islam*.¹⁶ Buku ini secara mendalam membahas tentang pandangan Ibn ‘Arabi mengenai relasi gender. Namun meskipun mengambil sudut pandang teologi dan kosmologi, tidak ada pembahasan tentang teologi negatif di dalamnya.
5. William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity*.¹⁷ Buku ini membahas secara mendalam dan analitik relevansi pemikiran Ibn ‘Arabi bagi pluralisme agama. Namun seperti tersirat dari judulnya, fokus mendasar kajian Chittick adalah pada imajinasi, bukan teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi.

Meskipun studi tentang teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi terbilang langka, beberapa kajian pernah ditulis tentang motif-motif teologi ini dalam pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi. Beberapa studi tersebut memberi bahan yang cukup memadai bagi penelitian ini untuk merekonstruksi tema ini secara lebih mendalam dan komprehensif.

¹⁵ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001).

¹⁶ Sachiko Murata, *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS Nasrullah (Bandung: Mizan, cet. IX 2004).

¹⁷ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).

1. Kautsar Azhari Noer, “Tuhan yang diciptakan dan Tuhan yang Sebenarnya”. Tulisan Kautsar ini berupa artikel pendek yang termuat dalam antologi tulisannya, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*.¹⁸ Di sini Kautsar untuk pertama kalinya membahas tentang kemungkinan membicarakan teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Kajian seminal ini, dengan cukup jeli, juga me-review teologi negatif dalam agama-agama lain di luar Islam, dan membandingkannya dengan pemikiran Ibn ‘Arabi. Sayangnya tulisan ini terlalu pendek untuk menguraikan lebih mendalam tema tersebut. Kautsar juga tidak berbicara tentang teologi negatif sebagai kritik atas metafisika ketuhanan serta implikasi gagasan ini secara teoretis bagi filsafat dan teologi ke depan.
2. Mukhlis, “Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabi”.¹⁹ Artikel ini membahas tentang agama menurut Ibn ‘Arabi. Selama ini Ibn ‘Arabi dikesangkan memiliki pandangan yang pluralis dalam melihat perbedaan agama. Kajian ini ingin meluruskan asumsi tersebut, karena Ibn ‘Arabi pada dasarnya juga menetapkan standar yang ketat dalam melihat pluralitas agama. Artikel ini sedikit menyinggung teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi namun tidak mendalam.

¹⁸ Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial: Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: Serambi, 2003).

¹⁹ Mukhlis, “Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabi”, *Al-Jami’ah*, Vol. 43, No. 2 (2005), hlm. 455-474.

3. Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*.²⁰

Corbin dikenal sebagai pengkaji terbesar studi-studi filsafat Timur di Barat, dan buku ini merupakan *magnum opus*-nya. Di dalam buku ini Corbin mengkaji secara mendalam banyak hal dalam pemikiran Ibn ‘Arabi dengan pendekatan fenomenologi agama. Secara umum buku ini memang tidak membahas tentang teologi negatif, namun jika dibaca secara cermat, di Bagian Pertama Corbin banyak berefleksi tentang kemungkinan teologi negatif walaupun tidak terlalu sistematis dan komprehensif. Uraian Corbin sangat inspiratif bagi penelitian ini.

4. David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina-Maimonides-Aquinas*.²¹

Buku Burrell juga merupakan studi pertama tentang teologi negatif dalam tradisi agama Abrahamik. Tiga tokoh yang diangkat mencerminkan kesejajaran antara tiga agama ini dalam pandangan teologi negatifnya, yaitu Ibn Sina (Islam), Maimonides (Yahudi), dan Thomas Aquinas (Kristen). Sayangnya karena ini kajian tokoh, Burrell tidak banyak berbicara teologi negatif secara tematik. Di dalamnya tidak disinggung juga pemikiran Ibn ‘Arabi.

5. Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*.²²

Karya ini merupakan studi rintasan pertama yang penulis ketahui tentang teologi negatif dalam pemikiran Kristen. Dalam buku

²⁰ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969).

²¹ David B. Burrell, *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina-Maimonides-Aquinas* (Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986).

²² Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

ini tidak ditemukan penjelasan tentang teologi negatif dalam agama-agama lain, khususnya Islam. Namun secara teoretis, Turner memberikan kontribusi besar bagi penelitian ini.

6. Eric Geoffroy, “L’Apophatisme chez les mystiques de l’islam”.²³

Tulisan Geoffroy secara khusus menyoroti teologi negatif dalam pandangan kaum sufi. Namun karena artikel ini terlalu general, tidak ada pembahasan mendalam tentang teologi negatif, khususnya dalam pemikiran Ibn ‘Arabi.

Langkanya kajian tentang teologi negatif Ibn ‘Arabi juga terlihat dari tidak adanya kajian akademis di UIN Sunan Kalijaga tentang tema ini. Ada beberapa skripsi yang pernah ditulis tentang Ibn ‘Arabi, namun tidak ada satu pun yang membahas tentang teologi negatif dalam pemikirannya.

1. Skripsi Abdul Gazali, *Al-Haqiqah al-Muhammadiyah dalam Pemikiran Mistik Ibn ‘Arabi (Sebuah Tinjauan Tasawuf-Falsafi)*,²⁴ mengangkat tentang konsep *al-haqiqah al-muhammadiyah* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi dan penafsirannya tentang figur Nabi Muhammad. Dalam skripsi ini, tidak ada uraian tentang pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi, apalagi yang terkait dengan teologi negatif.
2. Ahmad Muflih dengan skripsi *Agama menurut Pandangan Ibn ‘Arabi (Studi atas Konsep Kesatuan Agama-agama)*.²⁵ Skripsi ini membahas

²³ Eric Geoffroy, “L’Apophatisme chez les mystiques de l’islam”, *Revue des sciences religieuses*, 72, No. 3 (1998), hlm. 394-402.

²⁴ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2004.

²⁵ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

tentang pandangan Ibn ‘Arabi tentang agama, mirip seperti kajian Mukhlis di atas. Namun tidak ada pembahasan yang mendalam tentang paham ketuhanan Ibn ‘Arabi.

3. Skripsi Muhammad Habib, *Dimensi Esoteris Seksualitas Manusia: Studi atas Pemikiran Ibn ‘Arabi*,²⁶ membahas tentang makna spiritual dari seksualitas manusia dalam pandangan Ibn ‘Arabi. Kajian ini juga tidak membahas pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi.
4. Muzammal dengan skripsi *Pemaknaan Simbolis Huruf-huruf Basmalah Ibn ‘Arabi dalam “al-Futuḥat al-Makkiyyah”*.²⁷ Skripsi ini mempelajari rahasia di balik huruf-huruf Basmalah dalam Al-Qur'an menurut Ibn ‘Arabi. Tidak ada penjelasan juga tentang paham ketuhanan Ibn ‘Arabi di dalamnya.
5. Skripsi Saltana, *Hubungan Kualitatif antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibn ‘Arabi*,²⁸ meskipun membahas tentang relasi Tuhan dan manusia dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, tidak menyinggung tentang pandangan ketuhanannya secara khusus.
6. Skripsi Muhammad Hasan, *Shalat dalam Pandangan Ibn ‘Arabi: Telaah Mistis Filosofis*,²⁹ juga tidak membahas secara spesifik pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi. Skripsi ini memfokuskan kajiannya pada pemikiran Ibn ‘Arabi tentang ibadah shalat saja.

²⁶ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2005.

²⁷ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2004.

²⁸ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2003.

²⁹ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta, 2006.

7. Dan terakhir, baru-baru ini, skripsi Ali Usman, *Peran Imajinasi dalam Tasawuf Ibn ‘Arabi*.³⁰ Kajian ini membahas tentang posisi epistemologis imajinasi dalam tasawuf Ibn ‘Arabi. Namun, tidak seperti karya Corbin, tidak ada pembahasan tentang konsep ketuhanan di dalamnya. Demikian juga, karena fokusnya pada tasawuf Ibn ‘Arabi, pandangan Ibn ‘Arabi tentang teologi dan filsafat sama sekali tidak disinggung dalam skripsi ini.

Dari sekilas tinjauan pustaka di atas, dapat disimpulkan bahwa kajian yang diangkat di sini tergolong baru. Kajian ini, selain berusaha memberi perspektif orisinal, diharapkan dapat memperkaya kajian-kajian Ibn ‘Arabi yang sudah ada selama ini.

E. Metode Penelitian

Penelitian ini merupakan riset filosofis yang berbasis pada spekulasi (*speculative research*) sekaligus riset berbasis pustaka (*library-based research*), yaitu penelitian dengan mengumpulkan data, sekaligus meneliti referensi-referensi yang terkait dengan subjek yang dikaji. Metode dalam penelitian ini adalah sebagai berikut:

1. Pengumpulan Data

a. Jenis dan Sumber Data

Dalam konteks riset berbasis pustaka, ada dua jenis data yang diperlukan dalam penelitian ini, yaitu *data-data primer* dan *data-data sekunder*. Keprimeran sebuah data sangat ditentukan oleh relevansinya

³⁰ Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta: 2007.

dengan Ibn ‘Arabi sebagai subjek kajian. Sementara itu, sebuah data disebut sekunder apabila relevansinya tidak terlalu kuat. Meskipun klasifikasi ini terlihat ketat, dalam penerapannya nanti penelitian ini tidak memandang sebelah mata signifikansi data-data sekunder dalam mencari kemungkinan dan perspektif baru terhadap subjek kajian.

Data-data primer diambil langsung dari karya-karya Ibn ‘Arabi yang menjadi sumber utama penelitian ini: *al-Futuḥat al-Makkiyyah*,³¹ *Fusūṣ al-Hikam*,³² dan antologi 28 risalah pendek Ibn ‘Arabi, *Rasaṣil Ibn ‘Arabi*.³³ Karya-karya ini berisi pandangan-pandangan Ibn ‘Arabi sendiri sebagai subjek kajian. Sementara itu, data-data sekunder dikutip dari berbagai tulisan dan karya tentang Ibn ‘Arabi yang tersebar dalam format buku, artikel, maupun esai di jurnal ilmiah.

Selanjutnya, ada beberapa literatur yang memberi kerangka filosofis bagi penelitian ini. Literatur tersebut sebagian bersifat primer dan sebagian lagi bersifat sekunder. Data-data primer untuk kajian adalah

³¹ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), 9 Jilid. Karya ini telah terbit dalam berbagai edisi, dan edisi yang digunakan dalam penelitian ini adalah salah satu edisi terbaru yang telah diedit, diberi indeks, dan disempurnakan dengan *shakl* (harkat). Selanjutnya disingkat dengan *Futuḥat*.

³² Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fusūṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.). Selanjutnya disebut *Fusūṣ*. Sebagai bandingan, penelitian ini sesekali juga menggunakan komentar atas *Fusūṣ* oleh ‘Abd al-Razzaq al-Qashani, *Syarḥ Fusūṣ al-Hikam* (Cairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1306 H).

³³ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Rasaṣil Ibn ‘Arabi*, ed. Muhammad ‘Abd al-Karim al-Namri (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007). Ke-28 risalah tersebut adalah *Kitab al-Fana fi-al-Mushākādah*, *Kitab al-Alif*, *Kitab Ayyām ash-Sha’n*, *Kitab al-I’lām bi Ishārat Ahl al-Ilhām*, *Risālah al-Qism al-Ilāhi*, *Kitab al-Azal*, *Kitab al-Isrā’ ila Maqām al-Asra*, *Risālah La-Yu’awwal ‘Alaih*, *Kitab al-Tarājim*, *Risālah al-Intishār*, *Kitab al-Masaṣil*, *Kitab al-Isfār ‘ind Nataṣṣij al-Asfar*, *Kitab Ḥilyah al-Abda*, *Kitab al-Wasīlyah*, *Kitab al-Jalaṭ wa al-Kamāk*, *Kitab al-Jalakah*, *Kitab al-Qurbah*, *Kitab al-Mim wa al-Waw wa al-Nun*, *Kitab al-Ya’*, *Risālah al-Anwār*, *Risālah ila al-Imām al-Rāzī*, *Kitab ash-Shāhid*, *Kitab Manzil al-Qutb wa Maqāmihī wa Ḥabīhi*, *Kitab al-Kutub*, *Kitab at-Tajalliyāt*, *Kitab al-Washyā*, *Kitab Naqsh al-Nusūṣ*, *Kitab Istilāḥat al-Sūfiyyah*.

karya Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*³⁴ dan buku William Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*.³⁵ Buku-buku itu secara langsung maupun tidak langsung memberi kerangka pada pola pikir penelitian ini. Sementara itu, bahan-bahan sekunder untuk memperkaya pendekatan cukup banyak, antara lain buku Joko Siswanto, *Metafisika Sistematik*,³⁶ serta berbagai buku dan artikel lain yang relevan.

b. Teknik Pengumpulan Data

Data-data primer dan sekunder dikumpulkan dari buku maupun jurnal. Data-data tersebut lalu diklasifikasi berdasarkan relevansi dan sumbangannya terhadap kajian ini, karena banyak di antara bahan-bahan yang ada seperti tidak terkait, tetapi sebenarnya saling mendukung dan memberi informasi tambahan yang diperlukan untuk penelitian ini.

2. Pengolahan Data

a. Langkah-langkah Penyajian

Dari data yang telah diseleksi, penulis kemudian melakukan telaah dan penyajian. Penyajian dilakukan dengan pertama-tama mendeskripsikan apa yang dimaksud dengan *teologi negatif* dan memetakan secara mendasar *kritik metafisika* dalam *teologi negatif* secara umum. Setelah itu, penulis kemudian masuk pada langkah

³⁴ Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

³⁵ William Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*, terj. Willie Koen (Yogyakarta: Kanisius, 2001).

³⁶ Joko Siswanto, *Metafisika Sistematik* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004).

berikutnya dengan mendeskripsikan *teologi negatif* dalam pemikiran Ibn ‘Arabi dan *kritik metafisika* yang dibawakannya terhadap teologi Islam.

b. Pendekatan atau Metode Analisis

Penelitian ini merupakan sebuah riset filosofis yang menggunakan *fenomenologi* dan *kritik metafisika* sebagai acuan metodologisnya. *Fenomenologi* digunakan karena ini adalah kajian tentang metafisika, sedangkan *kritik metafisika* digunakan karena kajian ini meletakkan metafisika tersebut dalam kerangka kritik.

Fenomenologi adalah metode filosofis yang mendasarkan diri pada penyelidikan asumsi-asumsi untuk sampai kepada “esensi” suatu fenomena (*Wesen*). Penyelidikan tersebut bertujuan untuk mengungkap inti mendasar dari suatu fenomena (ide atau pengalaman), agar fenomena tersebut tampak benar-benar dalam realitasnya yang riil tanpa prasangka objektif atau subjektif (*Wirklichkeit*). Tujuan dari *fenomenologi* adalah tercapainya “kesadaran murni” (*pure consciousness*) tentang suatu hal kepada subjek yang mengamati dan mendekatinya. Prinsip *fenomenologi* adalah seperti yang diperkenalkan oleh Edmund Husserl, yaitu “kembali-kepada-sesuatu-itu-sendiri” (*back to Thing Itself*).³⁷

Ada beberapa prinsip penting yang meng karakterisasi *fenomenologi*: Pertama, *fenomenologi* merupakan *refleksi transendental* atas suatu fenomena, yaitu refleksi filosofis yang bertolak dari asumsi-asumsi

³⁷ Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, terj. W.R. Boyce Gibson (New York: Collier Books, 1962).

konseptual tentang suatu fenomena, untuk melepaskan asumsi-asumsi tersebut dan masuk ke dalam inti fenomena itu sendiri.

Kedua, *fenomenologi* menekankan *intensionalitas* dalam telaah filosofisnya. *Intensionalitas* adalah keterarahan subjek kepada fenomena karena fenomena tersebut menuntut penghayatan sungguh-sungguh dari subjek untuk dapat dikenali secara menyeluruh eksistensi, keberadaan, dan realitasnya. Karena itu, *fenomenologi* menuntut keterlibatan subjek dalam fenomena yang ditelaahnya. Dengan demikian, *fenomenologi* mengatasi dikotomi subjek-objek dalam tindakan mengetahui.

Dan *ketiga*, *fenomenologi* menekankan *kejernihan* sebagai keutamaan filosofis. *Kejernihan* ini menjadi penting, karena fenomena (*phainomenon*, θαϊνόμενον) tidak mungkin menampakkan diri “apa adanya” selama diselubungi asumsi-asumsi yang telah ada sebelumnya. Dengan begitu, *fenomenologi* menginginkan *penampakan* fenomena sebagai fenomena itu sendiri. *Penampakan* tersebut kepada subjek adalah saat yang akan mendekatkan subjek kepada kebenaran (*moments of truth*).

Adanya *fenomenologi* dalam kajian ini bertujuan untuk melihat teologi negatif itu sendiri secara jernih, karena signifikansi teologi negatif dapat tampak jika dikaji dengan metafisika. Namun, *fenomenologi* tidak mungkin mengungkap keterbatasan-keterbatasan konseptual yang ada secara utuh kecuali jika dilengkapi dengan *kritik metafisika*. Karena itu, dalam kajian ini digunakan juga *kritik metafisika*,

untuk melihat sejauh mana, secara metafisis, teologi negatif membawa pengaruh terhadap wacana teologi yang ada dan seberapa mendasar dimensi kritis yang dibawa olehnya.

Kritik metafisika adalah metode filosofis yang mengkhususkan diri untuk mengkaji metafisika; ia adalah filsafat tentang metafisika, atau metafisika tentang metafisika. *Kritik metafisika* merupakan kajian terhadap aspek internal metafisika, yang muncul karena problem-problem dalam metafisika itu sendiri sehingga menuntutnya untuk diatasi.

Untuk memperjelas apa yang dimaksud dengan *kritik metafisika*, beberapa dimensi dari *kritik metafisika* dapat disebutkan dalam hal ini:

Pertama, *kritik metafisika* bertugas untuk mengungkap *batas-batas konseptual* yang melingkupi setiap filsafat atau metateori. Setiap filsafat tentu memiliki objek yang dipikirkan di dalamnya, dan tugas *kritik metafisika* adalah melihat objek apa yang *belum* atau *tidak* dipikirkannya dan sejauh mana pemikiran tersebut menggariskan batas-batas konseptualnya sendiri. *Kritik metafisika*, dalam hal ini, ingin memahami batas-batas *kemungkinan* dalam metafisika, dan bersamaan dengan itu, mengenali juga batas-batas *ketidakmungkinannya*. Hal ini seperti yang dilakukan oleh Immanuel Kant dalam pembukaan

Prolegomena-nya, ketika ia bertanya: “*Whether such thing as metaphysics is even possible at all?*”³⁸

Kedua, kritik metafisika selalu ditandai oleh “pertanyaan ontologis”, yaitu pertanyaan yang berangkat dari “rasa heran” filosofis (*thaumazein*) terhadap makna keberadaan (*being*). Pertanyaan ini berbeda dengan pertanyaan biasa, yang disebut Martin Heidegger sebagai “pertanyaan ontis”, yang sekadar bertanya sambil-lalu tentang sesuatu. Pertanyaan ontologis bertanya karena menginginkan kejernihan atas status ontologis sesuatu. Pertanyaan ini tidak sekadar bertanya, tetapi juga memunculkan pertanyaan lanjutan, yang menjadi dasar dari refleksi filosofis.³⁹

Ketiga, karena bertanya sekaligus *mempertanyakan*, maka *kritik metafisika* akan mengungkap kontradiksi-kontradiksi dan kekerasan-kerasan yang terdapat dalam konsep-konsep metafisika, yang dirumuskan oleh Emmanuel Levinas sebagai “ketertekanan transendental” (*transcendental oppression*),⁴⁰ yaitu kontradiksi dan kekerasan yang diakibatkan oleh penekanan satu konsep atas konsep lain sehingga menimbulkan *dominasi metafisis* dalam wilayah konseptual.

³⁸ Immanuel Kant, “Prolegomena to Every Future Metaphysics that may be Presented as A Science”, dalam Immanuel Kant, *The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich (New York: The Modern Library, 1949), hlm. 41.

³⁹ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of ‘Sein und Zeit’*, terj. Joan Stambaugh (New York: State University of New York Press, 1996), hlm. 9.

⁴⁰ Jacques Derrida, “Violence and Metaphysics: An Essay on the Thought of Emmanuel Levinas”, dalam Jacques Derrida, *Writing and Difference*, terj. Alan Bass (Chicago: The University of Chicago Press, 1978), hlm. 83.

Keempat, kritik metafisika sebagai konsekuensinya, merupakan *radikalialisasi metafisika*, yaitu metafisika yang mempertanyakan ulang dasar-dasar asumsinya, sekaligus merupakan *strukturisasi metafisika*, yaitu metafisika yang menata ulang dasar-dasar asumsinya untuk membuka diri kepada kemungkinan-kemungkinan baru. Kata kunci dalam hal ini adalah apa yang diistilahkan oleh Heidegger sebagai *pembukaan* atau *keterbukaan (the Opening)*,⁴¹ yaitu bahwa metafisika meradikalisasikan dirinya dan menstruktur dirinya karena *keterbukaan* yang implisit di dalamnya, dan *keterbukaan* itu membuka kemungkinan lain dalam bermetafisika. *Fenomenologi* dan *kritik metafisika* diterapkan dalam penelitian ini secara organik, dalam artian tidak terpisah satu sama lain.

Karena penelitian ini merupakan riset filosofis, maka pendekatan yang dipakai juga menuntut penyajian secara filosofis, yaitu secara *diskursif*. Dalam pendekatan *diskursif* ini, subjek kajian (Ibn ‘Arabi dan teologi negatifnya) coba diabstraksikan pada level konseptual, kemudian dikaji pada tataran konsep, sebelum dipersoalkan juga dengan konsep. Bentuk pendekatan diskursif ini dipakai karena kajian ini mengangkat persoalan metafisika yang memang berada pada tataran spekulatif-konseptual.

⁴¹ Mark C. Taylor, *Altarity* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), hlm. 236.

Ada beberapa langkah teknis yang dilakukan sejalan dengan digunakannya *fenomenologi* dan *kritik metafisika* sebagai acuan metodologis:

- a. *Perumusan sistematis.* Dalam level ini, peneliti merekonstruksi suatu sistem yang kira-kira akan dipergunakan untuk membaca objek kajian. Tentu saja sistem tersebut bersifat tentatif dan sementara, serta terbuka untuk dikoreksi kembali. Dalam penelitian ini sistem tersebut adalah *teologi sebagai sebuah bentuk metafisika ketuhanan.*
- b. *Penyelidikan asumsi dasar.* Dari sistem tersebut peneliti kemudian mencari asumsi-asumsi dasar yang ada pada objek yang dikaji. Di sini, hal-hal yang sudah dianggap jelas kembali dipertanyakan. Dalam kaitannya dengan subjek kajian, maka *sistem teologi* tersebut kembali diselidiki untuk dipertanyakan asumsi-asumsinya.
- c. *Pencarian alternatif.* Peneliti berusaha menemukan sistem *alternatif* atau kemungkinan lain yang akan membawa konsekuensi pada sistem awal yang sudah dianggap “mapan”. *Alternatif* tersebut, dalam penelitian ini, adalah *teologi negatif*. Tentu saja alternatif ini masih bersifat hipotetis.
- d. *Perhatian bagi kontradiksi.* Peneliti mencari inkonsistensi dalam sistem yang ada dengan memperlihatkan kontradiksi-kontradiksi internal yang ada pada sistem. Berarti, *sistem teologi* itu secara

hipotetis diasumsikan mempunyai kontradiksi internal. Peneliti mencari kontradiksi internal tersebut untuk membuka dimensi baru dalam kajian.

- e. *Kepekaan pada masalah-masalah.* Data-data yang dikaji menyimpan banyak masalah, sebab semua data tersebut adalah teks yang tidak menutup kemungkinan untuk diinterpretasikan secara lain. Langkah ini pada gilirannya membawa peneliti pada temuan *teologi negatif* Ibn ‘Arabi dalam data-data yang ada.

Banyak data primer dan sekunder yang digunakan secara intertekstual dalam penelitian ini. Pada bab pertama—karena bab ini berbicara pada tataran metodologis, dirujuk buku-buku yang memberi kerangka metodologis bagi penelitian ini, yaitu buku-buku metafisika. Menginjak bab kedua, data-data biografi tentang Ibn ‘Arabi banyak digunakan. Pada bab tiga, pembahasan mulai masuk pada teologi negatif secara umum. Di sini, banyak digunakan karya-karya *kalam* untuk mengungkap ciri-ciri pendekatan teologi secara umum. Kemudian dipakai juga data-data tentang teologi negatif dalam agama-agama. Buku-buku tentang metafisika umum (*general metaphysics*) juga intens dikaji pada bab ini. Masuk pada bab empat, yang merupakan fokus bahasan, karya Ibn ‘Arabi mulai mendapat banyak perhatian. Konsep-konsep teologi negatif Ibn ‘Arabi diabstraksikan pada bab ini. Bab lima atau penutup, tidak memerlukan data apa pun selain mencoba menarik kesimpulan dari bab-bab sebelumnya.

F. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini disusun dengan menggunakan sistematika pembahasan sebagaimana yang diwajibkan secara normatif dalam karya-karya ilmiah. Meskipun tentu saja model pembahasan ini terlihat konvensional, sistematika pembahasan masih berguna untuk melihat poin-poin penting tentang topik yang dikaji.

Secara keseluruhan, penelitian ini terdiri atas lima bab. Pada bab pertama, bab pendahuluan, dikemukakan tentang latar belakang topik kajian, signifikansi, dan metodologi yang akan diterapkan. Bab ini penting untuk melihat secara singkat kontur pembahasan pada bab-bab selanjutnya.

Kemudian, pada bab dua, akan diuraikan latar belakang kehidupan Ibn ‘Arabi secara umum. Seperti telah disinggung di atas, pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi serta kritiknya terhadap teologi (*kalam*) dilatari oleh pengalaman spiritualnya. Momen-momen penting dalam perjalanan spiritual Ibn ‘Arabi itu sedikit banyak mempengaruhi pendiriannya tentang Tuhan. Dalam pengalaman batinnya, Ibn ‘Arabi merasakan bahwa konsepsi ketuhanan yang ia yakini selama ini dari *kalam* tidak lagi memadai. Karena itulah ia kemudian mengembangkan suatu visi ketuhanan tersendiri yang tidak lagi bersandar pada gaya berpikir kaum teolog. Uraian biografis pada bab ini pasti berguna untuk melihat lebih lanjut bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan masalah itu.

Bab tiga berisi uraian teoretis dari penelitian ini. Setelah melihat pergulatan Ibn ‘Arabi dalam pandangan ketuhanannya, pada bab ini akan diuraikan dengan sangat mendalam apa yang dimaksud dengan “teologi negatif”. Konsep *teologi*

negatif mungkin masih terdengar asing bagi sebagian pengkaji agama. Tetapi konsep ini sebenarnya sudah cukup populer dalam diskursus metafisika ketuhanan di Barat pada abad ke-20. Konsep ini merupakan perspektif baru untuk melihat wacana ketuhanan dalam kerangka kritik terhadap metafisika yang banyak bermunculan sejak munculnya ateisme dan skeptisme terhadap agama. Berbeda dengan teologi pada umumnya, yang banyak didasarkan pada argumen-argumen ontologis, *teologi negatif* menekankan argumen “negativitas” dalam berteologi, bahwa Tuhan pada dasarnya tidak akan berhasil dijelaskan secara ontologis. Pada bab ini akan dipersoalkan makna teologi secara umum, karakteristiknya, dan pola epistemologisnya, kemudian dijelaskan makna “negativitas” dalam teologi negatif, sejarah pemikiran teologi negatif itu sendiri dalam agama-agama, perbedaannya dengan diskursus teologi secara umum, dan pengaruhnya secara metafisik terhadap teologi. Karena luas dan mendalamnya pembahasan pada bab tiga ini, maka bab ini menjadi sentral untuk memasuki bab berikutnya.

Pada bab empat, yang menjadi fokus kajian ini, terlihat bahwa teologi negatif juga berkembang subur dalam tradisi Islam. Ibn ‘Arabi adalah salah satu tokoh yang memiliki kecenderungan kuat ke arah itu. Kritik Ibn ‘Arabi terhadap *kalam*, serta pandangan-pandangannya tentang persoalan Dzat Tuhan (*al-Z̄h̄t*), Nama Tuhan (*asma’ Allah*), dan Pengetahuan (‘ilm dan *ma’rifah*) menunjukkan suatu perdebatan menarik antara Ibn ‘Arabi dan para teolog (*mutakallimūn*), dan bagaimana Ibn ‘Arabi tiba pada suatu kritik yang mendasar terhadap diskursus ketuhanan dalam *kalam*.

Akhirnya, bab lima menutup seluruh rangkaian pembahasan pada bab-bab sebelumnya. Bab ini berisi kesimpulan dan masukan untuk kajian selanjutnya.]

BAB II

BIOGRAFI INTELEKTUAL DAN SPIRITUAL IBN ‘ARABI

A. Kehidupan Ibn ‘Arabi

Ada dua figur besar dalam dunia Islam yang menyandang nama “Ibn ‘Arabi”. Keduanya berasal dari Andalusia. Pertama, Abu Bakr Muhammad Ibn ‘Abd Allah Ibn al-‘Arabi al-Ma‘afiri (468-543/1076-1148), seorang pakar hadis dari Sevilla. Ia adalah seorang bekas *qaḍī* di kota ini, tetapi kemudian mengundurkan diri dan mengabdikan hidupnya sepenuhnya dengan menulis dan mengajar. Kedua, Muhammad ibn ‘Ali ibn Muhammad ibn al-‘Arabi al-Ta’i al-Hatimi, seorang sufi dari Andalusia.¹ Ibn ‘Arabi inilah yang menjadi fokus kajian ini.

Nama Ibn ‘Arabi tentu sudah tak asing lagi. Mengenal sosoknya, berarti berkenalan dengan sebuah figur yang sangat kompleks. Selain masyhur sebagai seorang sufi, Ibn ‘Arabi juga dikenal luas dalam kapasitasnya sebagai pengarang dan penyair yang sangat produktif. Ribuan halaman yang berisi ajaran-ajaran tasawuf lahir dari tangannya.

Kepopuleran Ibn ‘Arabi ini bisa dipahami mengingat kehidupannya yang unik dan pemikirannya yang kontroversial. Dalam sepuluh abad terakhir, kebesaran nama Ibn ‘Arabi di dunia Islam mungkin hanya bisa ditandingi oleh al-Ghazali, seorang pemikir yang dikenal luas berpengaruh terhadap dunia Sunni. Namun, sedikit berbeda dengan al-Ghazali, pengaruh Ibn ‘Arabi agaknya lebih

¹ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, cet. I 1995), hlm. 17.

luas sehingga ia diterima oleh hampir semua kalangan, baik Sunni maupun Syi'ah.² Karakter ajarannya yang memiliki keunikan dan orisinalitas tersendiri memberi dimensi lain pada pemikirannya.

Ibn ‘Arabi lahir pada 17 Ramadhan 560 H, atau 28 Juli 1165 M, di Mursia, Spanyol bagian tenggara. Tahun kelahirannya yang bertepatan dengan tahun wafatnya sufi besar Syekh ‘Abd al-Qadir al-Jilani menimbulkan spekulasi bahwa Ibn ‘Arabi memang dilahirkan untuk mengantikan kedudukan spiritual Syekh ini, yang dikenal luas di dunia Islam sebagai seorang *wali* atau “kekasih Tuhan”.

Ibn ‘Arabi lahir di tengah situasi Andalusia yang tak menentu. Perang dan pemberontakan menjadi ancaman yang sewaktu-waktu muncul ke permukaan. Penyebab tidak stabilnya kondisi ini adalah ancaman penaklukan Andalusia oleh sekelompok tentara Kristen yang menyebut diri mereka sebagai *Reconquista (Para Penakluk)*. Upaya Reconquista yang dimulai dengan penaklukan Toledo pada 1085 oleh Alphonso VI dan berlanjut dengan penaklukan Saragosa pada 1118, dengan segera mendapat tanggapan keras dari dinasti al-Murabithun yang berkuasa waktu itu. Perang dan perebutan kekuasaan sejak al-Murabithun berkuasa hingga kemudian digantikan oleh Dinasti al-Muwahhidun, sejak saat itu selalu mendominasi suasana sosial dan politik Andalusia.

Di tengah suasana itulah Ibn ‘Arabi tumbuh dan berkembang dewasa. Ibn ‘Arabi beruntung lahir di tengah keluarga yang terpandang. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi istana al-Muwahhidun yang terkenal saleh dan terpercaya. Ia menduduki jabatan sebagai orang kepercayaan istana berturut-turut pada dua

² Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 412-413.

masa kepemimpinan Abu Ya'qub Yusuf dan raja al-Mu'min III, Abu Yusuf al-Manshur. Sedangkan dari pihak ibu, Ibn 'Arabi memiliki seorang paman yang juga penguasa di Tlemcen bernama Yahya ibn Yughan al-Shanhaji.³

Hidup di keluarga terpandang menjadi anugerah tersendiri bagi Ibn 'Arabi sekaligus memberinya peluang untuk tidak terlibat dalam suasana politik saat itu yang tidak menentu. Meskipun Ibn 'Arabi berpeluang menjadi pejabat pada zamannya, ia tidak memilih jalan itu. Sebaliknya, ia lebih tertarik memilih jalan lain yang sedikit berbeda dari kecenderungan umum keluarganya. Ia memilih jalan tasawuf sebagai jalan hidupnya. Itu terjadi pada usia dua puluh tahun ketika Ibn 'Arabi akhirnya bertobat dan memilih meninggalkan semua atribut sosialnya untuk menjadi seorang sufi.

Sejak saat itu Ibn 'Arabi berkelana ke berbagai tempat di Spanyol⁴ dan Afrika Utara. Kegemaran untuk melakukan perjalanan jauh ini membawa Ibn 'Arabi muda berkenalan dengan banyak intelektual pada zamannya. Dalam interaksinya dengan para cendekiawan itu, Ibn 'Arabi tidak membeda-bedakan para sufi dengan para teolog serta sarjana-sarjana yang lain. Semua orang yang bisa ditemuinya, dijadikannya guru dan sahabat untuk terus memperkaya wawasan dan pengalaman religiusnya. Tidak heran bila guru-guru Ibn 'Arabi sangatlah banyak dan mencakup banyak mazhab dan aliran.

³ *Ibid.*, hlm. 43.

⁴ Seyyed Hossein Nasr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn 'Arabi* (Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, cet. II 1969), hlm. 92.

Genap pada usia 28 tahun pada 1193, untuk pertama kalinya Ibn ‘Arabi mengadakan perjalanan keluar Semenanjung Iberia.⁵ Pada tahun itu ia pergi ke Tunis dan di sana ia belajar kitab *Khal’ al-Na’layn* yang dikarang oleh Ibn Qashi, pemimpin sufi yang memberontak terhadap Dinasti al-Murabithun di Algarve. Ibn ‘Arabi menulis sebuah ulasan atas kitab ini yang memperlihatkan keagumannya kepada Ibn Qashi sekaligus kekecewaannya karena ternyata pengarang *Khal’ al-Na’layn* itu hanya seorang pembohong. Kekecewaan Ibn ‘Arabi beralasan, mengingat Ibn Qashi adalah seorang sufi yang pernah mengaku sebagai seorang Mahdi yang akan menjadi juru selamat bagi Andalusia.⁶

Pada tahun yang sama pula Ibn ‘Arabi mengunjungi ‘Abd al-‘Aziz al-Mahdawi, seorang guru sufi yang sangat dihormati Ibn ‘Arabi lantaran kedalaman wawasannya tentang filsafat dan tasawuf. Dari al-Mahdawi, Ibn ‘Arabi mempelajari karya Ibn Barrajan yang cukup monumental pada saat itu, *Kitab al-Hikmah*.⁷ Seperti halnya Ibn Qashi, Ibn Barrajan dikenal luas sebagai seorang sufi yang suka memberontak terhadap penguasa setempat. Ia terlibat konflik dengan penguasa al-Murabithun karena ajaran-ajarannya yang dianggap menyesatkan. Namun kedalaman ajarannya serta kegigihannya dalam mempertahankan keyakinan, membuatnya tetap dihormati sebagai salah seorang sufi yang paling berpengaruh di Andalusia.

Setahun kemudian, Ibn ‘Arabi kembali mengadakan perjalanan, kali ini ke Fez di Maghrib (sekarang Maroko). Kepindahannya ke Fez sempat menimbulkan

⁵ Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi*, hlm. 19.

⁶ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 90.

⁷ *Ibid.*, hlm. 89.

dugaan bahwa ia ingin menghindar dari perang yang berkecamuk saat itu di Andalusia. Namun, menurut Addas, kepindahan ini sebenarnya lebih bersifat spiritual karena Fez saat itu merupakan tempat berkumpulnya para guru sufi di Afrika Utara.

Di Fez, Ibn ‘Arabi mengalami sejumlah momen spiritual. Untuk pertama kalinya, ia mencapai suatu kedudukan spiritual (*maqam*) yang memungkinkannya untuk mengetahui apa yang akan terjadi di masa depan. Keistimewaan ini, yang diistilahkan dalam tasawuf sebagai *karamah*, memungkinkan Ibn ‘Arabi mengetahui situasi sosial-politik Andalusia saat itu tanpa perlu menyaksikannya dengan mata kepala. Di Fez pula, Ibn ‘Arabi mencapai *maqam* Cahaya, sebuah *maqam* yang memungkinkannya mengetahui hakikat jiwa dan badan. Pencapaian spiritual ini disempurnakan oleh sebuah *maqam* lain yang juga diperolehnya di Fez, yaitu *maqam fana'* atau Peniadaan-Diri. Pada *maqam* ini Ibn ‘Arabi merasakan seluruh dirinya diselimuti oleh cahaya dan lebur di dalamnya.⁸

Selama tinggal di Fez, intensitas pergaulan Ibn ‘Arabi dengan para ulama dan sufi pada zamannya juga meningkat pesat. Dua tokoh sufi yang telah lama ia ketahui ajaran-ajarannya sejak di Andalusia, Abu ‘Abd Allah al-Daqqaq dan Ibn Hirzihim, ditemuinya langsung di kota ini. Ibn ‘Arabi sebetulnya tidak pernah mengenal dua tokoh ini kecuali secara lisan dari penuturan murid-murid mereka.⁹ Tetapi, dengan bertatap muka di Fez, Ibn ‘Arabi dapat lebih dekat mengetahui ajaran-ajaran mereka secara langsung.

⁸ *Ibid.*, hlm. 206.

⁹ *Ibid.*, hlm. 198.

Di Fez, Ibn ‘Arabi juga bertemu dengan ahli hadis Muhammad Ibn Qasim Ibn ‘Abd al-Rahman al-Tamimi al-Fasi. Al-Fasi bukan ahli hadis biasa; ia juga seorang sufi yang memiliki reputasi tinggi di kalangan ulama Maghrib. Dalam pertemuan tersebut al-Fasi menyerahkan sebuah *khirqah* kepada Ibn ‘Arabi. *Khirqah* adalah sebuah jubah atau pakaian khusus yang biasa dikenakan oleh seorang sufi untuk menunjukkan derajat spiritual tertentu.¹⁰ Dalam tradisi tasawuf, pewarisan *khirqah* dari satu sufi ke sufi yang lain menandakan bahwa kedua orang tersebut telah terikat secara spiritual dalam hubungan guru-murid, dan inilah yang diwarisi Ibn ‘Arabi dari al-Fasi. Jauh sebelum di Fez, Ibn ‘Arabi sebenarnya telah menerima *khirqah* pertama dari gurunya, Abu al-‘Abbas al-‘Uryabi yang disebut sebagai *khirqah khad̄jriyyah* karena mewarisi derajat spiritual Khidhir.¹¹ Namun, penahbisan Ibn ‘Arabi dengan *khirqah* untuk kesekian kalinya di Fez semakin mengukuhkan hubungan spiritual Ibn ‘Arabi dengan banyak sufi pada zamannya.

Hubungan Ibn ‘Arabi dengan para sufi sebenarnya lebih berupa sebuah persahabatan (*sh̄abbah*) daripada hubungan hierarkis yang formal. Para sufi yang menjadi sahabatnya sering kali bukan para sufi yang terkenal dan memiliki otoritas spiritual tertentu dalam sebuah lembaga tarekat atau perkumpulan kaum sufi. Ini terlihat dari persahabatan Ibn ‘Arabi dengan dua sufi Fez lainnya, Abu ‘Abd Allah al-Mahdawi dan Ibn Takhmist. Abu ‘Abd Allah al-Mahdawi bukan figur sufi yang menampakkan diri di hadapan publik; menurut penuturan Ibn ‘Arabi, dia adalah seorang *malāni*, yaitu sufi yang biasa melakukan tindakan-tindakan aneh di depan orang untuk menyembunyikan kesufiannya. Demikian

¹⁰ *Ibid.*, hlm. 210.

¹¹ *Ibid.*, hlm. 98.

pula ‘Abd Allah Ibn Takhmist. Kedua sufi tersebut sering kali melakukan perilaku-perilaku kontroversial yang kadang tampak melanggar syariat di hadapan orang lain, dengan tujuan menyamarkan identitas mereka sebagai sufi.¹²

Persahabatan demikianlah yang menjadi bekal Ibn ‘Arabi dalam perjalananannya kemudian. Setelah empat tahun tinggal di Fez dan sekitarnya (1194-1198), maka bersama sahabatnya, Badr al-Habasyi, Ibn ‘Arabi memulai kembali pengembaraannya. Sebelum pergi, Ibn ‘Arabi kembali ke Andalusia untuk mengucapkan salam perpisahan kepada guru-gurunya. Dalam suratnya kepada Abu Yahya Ibn Abi Bakr al-Shanhaji, Ibn ‘Arabi menulis: “Berakhir sudah daftar semua orang yang pernah kukunjungi, dan aku tak akan mengunjungi siapa pun selama aku tinggal di sini” (*la>azuru ah&dan ba‘dha>ma>baqitu*).¹³ Dari Fez, Ibn ‘Arabi bergerak ke Alcazaquivir, terus menyeberang menuju Algeciras. Dari sana ia terus berjalan menuju Ronda, terus ke Sevilla, Kordoba, Granada, hingga Murcia, kampung halamannya sendiri. Dalam perjalanan panjang itu Ibn ‘Arabi bertemu dengan banyak sufi, salah satunya adalah Abu Madyan, guru pertamanya. Pertemuan dengan guru-guru pertamanya meninggalkan kesan yang mendalam pada Ibn ‘Arabi sehingga ia merasa sangat berat harus meninggalkan mereka.¹⁴

Ibn ‘Arabi kemudian pergi Almeria dengan berjalan kaki. Karena sebuah mimpi dan ilham yang diterimanya, Ibn ‘Arabi menyempatkan diri menulis

¹² *Ibid.*, hlm. 199.

¹³ *Ibid.*, hlm. 246.

¹⁴ *Ibid.*, hlm. 249.

sebuah kitab berjudul *Mawaqi' al-Nujum*, yang ditulisnya selama sebelas hari.¹⁵

Kitab tersebut rupanya adalah karangan terakhir Ibn 'Arabi sebelum meninggalkan Andalusia. Selama dua tahun sejak 1198 hingga 1199 M, Ibn 'Arabi sama sekali tidak mencatat apa pun tentang dirinya. Baru pada tahun 1200 M, ia menulis bahwa ia kini berada di Maroko dalam perjalanan menuju Marrakech.

Selama melewati rute-rute panjang perjalannya, Ibn 'Arabi terus menjalin hubungan dengan para sufi. Di Marrakech, ia berkenalan dengan seorang sufi yang kurang terkenal namun memiliki hubungan mendalam dengannya bernama Muhammad al-Marrakusyi. Al-Marrakusyi, menurut Ibn 'Arabi, adalah orang yang sabar; ia tak pernah terlihat menderita karena kesabarannya. "Dia menghadapi musibah dengan hati yang riang dan tenang. Dia juga sangat disiplin dalam beribadah. Tak pernah kutemui orang yang setara dengannya dalam *maqam* ini". Namun kesabaran ini luluh ketika dia harus berpisah dengan Ibn 'Arabi; al-Marrakusyi sangat terpukul atas kepergian Ibn 'Arabi.¹⁶

Dari Marrakech, Ibn 'Arabi bertolak ke Fez kembali. Karena sebuah mimpi yang lagi-lagi dialaminya pada saat itu, Ibn 'Arabi kembali menemui Muhammad al-Hashshar, sahabat lamanya di Fez, dan memintanya untuk menemani perjalannya.¹⁷ Bertiga bersama Habasyi dan al-Hashshar, Ibn 'Arabi kemudian pergi ke Ifriqiya. Ia singgah di Tlemcen, lalu bergerak melewati pesisir hingga ke Bougie. Di tempat terakhir ini Ibn 'Arabi masih terus bertemu dengan sejumlah

¹⁵ *Ibid.*, hlm. 250.

¹⁶ *Ibid.*, hlm. 257.

¹⁷ *Ibid.*

sufi dari berbagai penjuru Maghrib, antara lain seorang *malamī*> yang berpura-berpura gila, Abu ‘Abd Allah al-‘Arabi. Dari Bougie, Ibn ‘Arabi menyeberangi teluk hingga tiba di Tunis. Di tempat ini, sembilan bulan lamanya, Ibn ‘Arabi tinggal bermukim sebelum akhirnya meninggalkan Maghrib menuju wilayah Timur-Islam pada 1201 M.

Ibn ‘Arabi pergi ke Timur dengan tujuan utama menunaikan ibadah haji di Makkah. Namun, di tengah perjalanan, Ibn ‘Arabi sering singgah di berbagai tempat yang menjadi pusat perkumpulan kaum sufi. Kota pertama yang dikunjunginya adalah Cairo, yang saat itu tengah dilanda endemi kelaparan. Di Cairo, Ibn ‘Arabi bertemu dengan Abu ‘Abbas al-Hariri, yang salah seorang putranya, Muhammad al-Khayyath, pernah menjadi guru Al-Qur’ān Ibn ‘Arabi sewaktu kecil.¹⁸ Bersama al-Khayyath, Ibn ‘Arabi berencana meninggalkan Mesir menuju Makkah, namun malangnya—karena wabah tersebut—ia sakit parah dan tidak mungkin menemani Ibn ‘Arabi. Sahabatnya yang lain, Muhammad al-Hashshar, juga secara mengejutkan dan menyedihkan terserang wabah tersebut dan wafat di Mesir tahun itu juga.

Dengan bekal dan teman seadanya, Ibn ‘Arabi akhirnya meninggalkan Mesir menuju Makkah. Namun, tidak seperti para jamaah haji pada umumnya yang bertolak dari Cairo menuju Makkah, Ibn ‘Arabi bergerak ke Makkah dengan berniat singgah ke Palestina terlebih dulu. Sebelum Palestina, tepatnya di Hebron, Ibn ‘Arabi berdoa di pusara Nabi Ibrahim, kemudian ke Yerusalem, dan salat di Masjid al-Aqsha. Dari sana ia langsung berangkat menuju Madinah dan

¹⁸ *Ibid.*, hlm. 280.

berkunjung ke makam Nabi, sebelum akhirnya menginjakkan kaki di Makkah, tepat pada musim haji 598 H (1202 M).¹⁹

Mengapa Ibn ‘Arabi lebih memilih rute yang lebih panjang daripada biasanya? Ada sedikitnya dua alasan untuk menjelaskan pilihan itu. Alasan pertama adalah pertimbangan keamanan. Rute Cairo-Makkah tidak sepenuhnya aman, seperti yang antara lain dijelaskan oleh Ibn Baththutah. Karena itu, untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan, Ibn ‘Arabi memilih rute yang lebih jauh.

Kemungkinan ini masuk akal. Namun, ada alasan kedua yang dapat menjelaskan mengapa Ibn ‘Arabi memilih demikian. Alasan ini lebih bersifat spiritual: bahwa Ibn ‘Arabi ingin berziarah ke kuburan para nabi yang pernah hadir dalam mimpinya. Dalam sebuah mimpi yang secara simbolik menggambarkan pengembalaan spiritualnya, Ibn ‘Arabi melakukan *mi’raj* ke tujuh langit dengan ruhnya. Di langit pertama, ia bertemu dengan Nabi Adam dan berbincang dengannya. Berturut-turut di langit berikutnya, ia bertemu dengan Nabi ‘Isa, Nabi Yusuf, Nabi Idris, Nabi Harun, Nabi Musa, hingga akhirnya bertemu dengan Nabi Ibrahim di langit ketujuh. Ziarah Ibn ‘Arabi ke makam Ibrahim di Hebron secara simbolik menandai bahwa ia telah sampai di langit ketujuh. Dan dari langit ketujuh, dengan tibanya Ibn ‘Arabi di Makkah, berarti ia telah tiba pula di hadapan Allah. Inilah puncak pengembalaan spiritual yang

¹⁹ *Ibid.*, hlm. 284-286.

dilalui Ibn ‘Arabi sejak muda. Di Makkah, Ibn ‘Arabi telah sampai pada tahap *wusūl*, yaitu “tibanya seorang hamba di Hadirat Tuhan”.²⁰

Makkah memiliki kedudukan khusus di hati Ibn ‘Arabi. Di Makkah, untuk pertama kalinya, ia bermimpi dinobatkan sebagai Pewaris Nabi Muhammad, yang mewarisi hikmah dari ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan kewaliannya. Dengan penobatan ini, Ibn ‘Arabi dianugerahi suatu kewalian yang membuatnya mengerti seluruh rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapat apa yang disebut *ḥaqiqah muḥammadiyyah* (“Hakikat Muhammad”) yang menjadi sumber kewalian sejak zaman azali hingga akhir zaman.²¹ Dalam mimpi tersebut, Ibn ‘Arabi mendapat amanat untuk menyebarluaskan ajaran Nabi yang menjadi rahmat bagi alam semesta kepada siapa pun yang ditemuinya.

Di Makkah pula, Ibn ‘Arabi mengalami momen yang sangat membekas pada dirinya, ketika ia bertemu dengan seorang gadis yang cantik di sekitar Ka’bah dan terpukau oleh kecantikannya. Gadis tersebut, yang diketahuinya kelak bernama Nizham, putri salah seorang imam Masjidil Haram, mengilhaminya untuk menulis sebuah kumpulan syair yang diberinya judul *Tarjuman al-Ashwaq*, “Penafsir Kerinduan”. Syair-syair ini secara khusus dipersembahkannya untuk mengenang Nizham, yang kecantikannya menyadarkan Ibn ‘Arabi pada keindahan Tuhan pada diri wanita. Karya ini sempat dituduh mengajarkan “erotisme” oleh sebagian ulama Aleppo, namun Ibn ‘Arabi menyanggahnya dengan mengatakan bahwa ia menulis syair-syairnya murni untuk tujuan-tujuan spiritual.²²

²⁰ *Ibid.*, hlm. 286.

²¹ *Ibid.*

²² Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Tarjuman al-Ashwaq* (Beirut: Dar Shadir, cet. III 2003), hlm. 9.

Memasuki usianya yang keempat puluh, kematangan spiritual dan intelektual Ibn ‘Arabi semakin terlihat menonjol. Berbagai mimpi silih ganti ia alami; mimpi-mimpi yang mengilhaminya untuk terus menulis dan berkarya. Di Makkah, Ibn ‘Arabi menyelesaikan beberapa risalah yang merekam berbagai pengalaman batinnya. *al-Futuḥat al-Makkiyyah* (“Pencerahan-pencerahan Makkah”),²³ karya monumental Ibn ‘Arabi—sebagaimana tersirat dari namanya—ditulis pertama kali di kota suci ini. Ibn ‘Arabi membutuhkan waktu 19 tahun untuk menyelesaikan karya yang ketebalannya mencapai 6000 halaman lebih ini. Sedangkan karya-karya lain yang lebih pendek seperti *Hilyat al-Abda*, *Taj al-Rasa'il*, *Misykat al-Anwar*, dan *Ruh al-Quds*, ditulisnya di sela-sela penulisan *Futuḥat*.²⁴

Sementara itu, di tengah meningkatnya visi spiritual yang dialaminya di Makkah, aktivitas fisik Ibn ‘Arabi juga meningkat. Antara tahun 600 dan 617 H, ia tercatat berkunjung ke Syria, Palestina, Mesir, Iran, dan Hijaz. Selama kurun waktu yang panjang itu produktivitasnya juga meningkat: 50 karya lahir pada masa itu.²⁵ Karya-karya tersebut umumnya terdiri dari tulisan-tulisan pendek yang dikerjakan dengan cepat dan ditulis untuk tujuan yang spesifik, seperti menjawab persoalan yang diajukan seseorang kepada dirinya. Dalam fase kedua pengembaraannya di Timur itu, Ibn ‘Arabi menarik minat sejumlah besar orang yang bertemu dengannya di kota-kota tersebut. Orang-orang itu kemudian

²³ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006).

²⁴ Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabi*, hlm. 21-22.

²⁵ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 316.

membentuk suatu komunitas yang menjadi pendengar setia pembacaan karyanya.

Ibn ‘Arabi tak pernah tinggal lama di negeri yang dikunjunginya. Di Cairo, ancaman dan sambutan tidak ramah dari sebagian ulama negeri itu membuatnya harus keluar dari Mesir untuk kembali ke Makkah. Di Makkah ia hanya tinggal setahun pada 604 H/1207 M. Setelah itu, ia pergi lagi ke Asia Kecil melalui Aleppo, kemudian menetap sebentar di Konya atas permintaan Majd al-Din Ishaq al-Rumi, ayah murid terdekatnya, Shadr al-Din al-Qunawi. Dari Konya, ia meneruskan perjalanannya ke Timur menuju Armenia, dan ke Selatan menuju lembah Eufrat, dan sampai di Baghdad pada 608 H/1211 M. Dari Baghdad, pada 611/1214 M ia kembali untuk ketiga kalinya ke Makkah dan menulis *al-Dhakhaṣir wa al-A’laq*²⁶ sebagai komentar atas *Tarjuman al-Ashwaq*.²⁷ Setahun kemudian, pada 612 H/1215 M, ia kembali lagi ke Malatya di Asia Kecil dan menetap selama empat sampai lima tahun di sana. Di tempat terakhir ini ia kehilangan sahabat setia yang menemaninya selama perjalanannya di Timur, Badr al-Habasyi.

Karena usianya yang mulai uzur, tak banyak perjalanan lagi yang dilakukan Ibn ‘Arabi. Maka, pada 620 H/1223 M ia pun memutuskan menetap di Damaskus dan tinggal selama mungkin di sana. Masa-masa ini sekaligus menandai fase ketiga dari perjalanannya ke Timur, di mana Ibn ‘Arabi menghabiskan seluruh waktunya hingga akhir hayat di tempat ini. Di tempat yang disebut-sebut ahli

²⁶ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Dhakhaṣir wa al-A’laq* (Beirut: Dar Shadir, cet. III 2003).

²⁷ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 321.

geografi sebagai “surgaloka Timur” ini,²⁸ Guru Terbesar itu melewatkkan masa tuanya untuk mengajar, menulis, dan mendidik murid-muridnya.

Di Damaskus pada 627 H/1229 M, Ibn ‘Arabi menulis kitab *Fusus al-Hikam*,²⁹ yang, menurut pengakuannya, didiktekan langsung oleh Nabi Muhammad dalam sebuah mimpi.³⁰ Kitab ini lebih ringkas dan lebih cepat penggerjaannya daripada *Futuhat* namun jauh lebih sulit. Dua tahun setelah menulis *Fusus*, Ibn ‘Arabi merampungkan naskah *Futuhat*. Ia membagi waktunya antara mengajar, menulis sejumlah karya, serta merevisi *Futuhat*, sampai akhirnya ia wafat 12 tahun kemudian pada 638 H/1240 M. Tidak ada penjelasan mengenai hari wafatnya. Menurut sebuah kabar yang tidak dapat dipastikan kebenarannya, Ibn ‘Arabi dibunuh oleh sekelompok ahli fikih yang menentang keras ajarannya.³¹ Namun, tidak satu pun pencatat biografinya membenarkan cerita ini. Ibn Syamah, salah seorang pencatat terpercaya, menulis bahwa Ibn ‘Arabi “dimakamkan baik-baik”.³² Makamnya di Salihiyyah, Damaskus utara, terus dikunjungi orang hingga kini dan menjadi saksi bisu bagi kebesaran Ibn ‘Arabi dan pesona ajarannya.

B. Momen-momen Negatif

Selama hidupnya yang panjang, telah banyak pengalaman ketuhanan yang dirasakan Ibn ‘Arabi. Berbagai pengalaman tersebut merupakan ekspresi pencarian diri Ibn ‘Arabi sekaligus bentuk pencarian paham ketuhanan yang

²⁸ *Ibid.*, hlm. 351.

²⁹ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.)

³⁰ *Ibid.*, 17.

³¹ *Ibid.*, hlm. 409.

³² *Ibid.*, hlm. 411.

paling ideal dan cocok untuk dirinya. Seperti sering diungkapkan, tasawuf pada hakikatnya merupakan sebuah upaya untuk mengenali diri. Dalam sebuah ungkapan yang menjadi landasan kaum sufi, disebutkan bahwa “barangsiapa mengenal dirinya, maka ia telah mengenal Tuhannya” (*man ‘arafa nafsahu>faqad ‘arafa rabbahu*).

Namun, dalam kasus Ibn ‘Arabi, pencarian diri dalam rangka mencapai pengenalan Tuhan itu berlangsung unik dan sekaligus tidak lazim. Dari sudut pandang teologi yang menjadi fokus penelitian ini, Ibn ‘Arabi dapat dikatakan mengalami momen-momen perjumpaan dengan Tuhan yang terkadang berlangsung secara negatif, baik dalam upayanya mengenali dirinya maupun mengenal Tuhannya.

Pencarian diri Ibn ‘Arabi, seperti disinggung di atas, bermula dari pertobatan (*tawbah*). Momen yang terjadi pada usianya yang sangat dini itu (sebelum 20 tahun) diawali dengan kesadarannya pada suatu malam, bahwa selama ini ia terlalu terlena oleh dunia. Ibn ‘Arabi menceritakan secara detail perubahan itu—perubahan yang membuatnya tersadar tentang masa mudanya yang “berlumuran dosa”:³³

Malam mengakhiri persahabatanku yang buruk dan aku akan segera beranjak tidur lantaran penat setelah semalam suntuk menari (*wa qad ta’ibna>min kathrati maraqasha*). Kami akan segera ke tempat tidur dan sebentar lagi azan subuh berkumandang. Kami kemudian berwudu selekas mungkin—yang rasanya kurang layak disebut berwudu—and ingin sesegera mungkin pergi ke masjid. Tetapi, waktu sepanjang itu kami gunakan untuk memikirkan kemungkinan melaksanakan salat di

³³ *Ibid.*, hlm. 50. Meminjam istilah St. Fransiskus dari Assisi. Istilah ini digunakan oleh Addas untuk menggambarkan kemiripan pertobatan antara santo Kristen tersebut dengan pertobatan Ibn ‘Arabi. Kemiripan ini bukan tak mungkin. Dalam khazanah spiritualitas mana pun, setiap pertobatan adalah fase penting yang menandai transformasi total seorang pencari Tuhan. Sejak Siddharta Gautama hingga St. Paulus di zaman klasik, juga sejak Tolstoy hingga Karen Armstrong di zaman modern, pertobatan selalu hadir sebagai momen penting yang pasti dialami dalam pencarian Tuhan.

rumah dengan membaca surah al-Fatihah dan al-Kautsar … Tiba-tiba saja ketika aku merasa lebih yakin daripada yang lain, aku ingin berwudu dan pergi ke masjid. Jika setibanya di sana salat telah usai, hal itu tidak akan membuatku risau, namun justru sebaliknya … Jika aku tiba tepat waktu dan dapat bersalat di belakang imam, satu dari dua hal berikut ini akan terjadi. Apakah aku benar-benar tenggelam mengenang malam menakjubkan yang baru saja kuhabiskan dengan mendengarkan lagu-lagu indah yang dialunkan pemain musik? Dalam hal ini, aku akan menghabiskan salatku sambil terus-menerus mengulang ingatan yang sama hingga aku tak tahu lagi apa yang dilakukan imam atau yang dibaca orang-orang yang bersalat itu, selain cuma melihat mereka melakukan sesuatu dan mengikuti gerakan mereka … Atau rasa kantuk akan menyergapku, dan untuk itu aku akan mengawasi apakah imam lekas-lekas menyelesaikan salatnya? Bacaan yang panjang akan terdengar melelahkan dan aku mulai mencercaya dalam hati: “Seharusnya dia tidak membaca surah al-Hasyr atau al-Waqi‘ah! Tidak bisakah dia membaca surah al-Infithar atau al-Fajr? Bukankah Nabi sendiri mengajurkan agar tidak memberatkan makmum?”³⁴

Kesaksian panjang ini memberi ilustrasi singkat tentang proses pertobatan Ibn ‘Arabi dari seorang yang terlena kenikmatan dunia menuju pengalaman baru menjadi seorang sufi. Dalam pengalaman religius seorang sufi, pertobatan awal yang dilakukannya sebenarnya menjadi indikasi awal bahwa ia akan benar-benar berubah. Dan perubahan ini, dilihat dari segi ontologis, sebenarnya bersifat negatif karena berarti “penyangkalan-diri” (*self-denial*). Dalam momen pertobatan, seorang sufi menyangkal apa yang telah dilakukan dirinya dan menegasikan eksistensinya untuk masuk ke dalam eksistensi baru sebagai seorang penempuh jalan spiritual (*sâlik*).

Tetapi, apakah Ibn ‘Arabi benar-benar berubah? Melihat kutipan di atas, tampak Ibn ‘Arabi mengalami dua momen negatif. Pertama-tama, ia menyangkal diri dan menyesali apa yang telah dilakukannya, dan memasuki eksistensi baru sebagai seorang sufi. Namun, kendati telah menyesal, hal itu belumlah cukup, karena Ibn ‘Arabi ternyata *belum* mengetahui kepada siapa ia harus bertobat. Seperti ditulis oleh Addas, Ibn ‘Arabi masih belum mampu mengenal Tuhan

³⁴ *Ibid.*, hlm. 56-57.

secara hakiki. Pengenalannya tentang Tuhan masih samar dan ia masih ragu untuk melangkah.³⁵

Pengalaman ini, untungnya, memang tak berlangsung lama. Tak lama setelah penyesalannya, Ibn ‘Arabi mendapat “pencerahan” (*fath*) yang dinantinya. Dalam usia yang masih muda, ia mengaku telah mendapatkan rahasia tentang jalan tasawuf yang akan dijalannya. Pencerahan itu ia peroleh setelah selama 40 bulan menyendiri dan mengasingkan diri dari dunia.

Fath secara etimologis, berarti “pembukaan” atau “keterbukaan”. Dalam istilah Yunani kuno, *fath* bisa dibandingkan dengan *alētheia* yang berarti “ketersingkapan”, terbukanya suatu hal yang dinanti atau diharap-harapkan secara tidak terduga. Ketersingkapan ini menunjukkan adanya suatu rahasia yang datang dari sesuatu yang lain di luar diri seseorang. Dalam kasus Ibn ‘Arabi, *fath* datang dari Tuhan yang belum dikenalnya. Jika sebelum itu Ibn ‘Arabi masih ragu untuk menempuh tasawuf, maka adanya *fath* memberinya sedikit kepastian.

Namun, *fath* yang dialami Ibn ‘Arabi pun sebenarnya juga berlangsung secara negatif. Menurut pengakuannya, selama masa-masa *fath* pada saat yang bersamaan ia juga mengalami *jadhbah* atau ekstase.³⁶ Dalam kondisi *jadhbah*, ia sering *kehilangan* kesadaran dan akal sehatnya karena kekuatan Tuhan yang datang secara tiba-tiba dan tidak terduga. *Jadhbah* biasanya dialami seorang sufi yang telah mencapai *maqam* yang tinggi dalam tasawuf. Namun Ibn ‘Arabi telah

³⁵ *Ibid.*, hlm. 57.

³⁶ *Ibid.*, hlm. 61.

mengalami hal itu jauh lebih dini justru ketika pertama kali ia memasuki jalan sufi.

Ibn ‘Arabi tidak hanya satu atau dua kali mengalami momen negatif. Dalam upayanya mengenal Tuhan, berkali-kali ia mengaku dihantui kegagalan. Perkenalannya dengan Tuhan pun ia alami begitu sendiri tanpa kehadiran siapa pun. Ia bahkan tidak memiliki seorang guru yang dapat membimbingnya. Satu-satunya guru yang memperkenalkannya kepada Tuhan adalah Nabi ‘Isa yang ditemuinya dalam mimpi, dan bukan secara fisik seperti umumnya kaum sufi.³⁷ Untuk mengenal Tuhan, ia tidak memiliki perantara apa-apa selain kesungguhan dan usaha kerasnya dalam beribadah.

Ibn ‘Arabi menuturkan bahwa Nabi ‘Isa-lah sosok yang selalu mendorongnya untuk mencapai pengabdian yang lebih baik. ‘Isa memotivasi Ibn ‘Arabi untuk bersikap zuhud dan selalu menyucikan diri. Atas anjurannya, Ibn ‘Arabi akhirnya memutuskan untuk meninggalkan seluruh kekayaannya dan memilih menjadi orang miskin yang tidak memiliki apa-apa selain pengabdiannya kepada Allah. Pada saat itulah ia mulai mencicipi manisnya pengabdian murni kepada Allah tanpa terikat dengan apa pun di dunia.

Semenjak aku mencapai *maqam* ini (pengabdian murni), aku tidak memiliki apa-apa, bahkan selembar pakaian pun. Aku hanya memakai pakaian yang dipinjamkan kepadaku, dan cuma berhak mengenakannya. Jika aku memiliki sesuatu, aku akan melepaskannya dengan menyedekahkannya kepada orang lain atau membebaskannya, jika ia budak. Demikianlah tekadku ketika aku ingin menjalankan pengabdian tertinggi (*‘ubudiyah al-ikhtisar*) dalam berhubungan dengan Allah. Waktu itu, ada yang berkata kepadaku: “Itu tidak akan mungkin bagimu, selagi seorang makhluk masih berhak menuntut sesuatu darimu”. Kujawab: “Tuhan sendiri tak akan dapat menuntut apa pun dariku!” Ia lalu menyahut: “Bagaimana mungkin?” Kujawab: “Tuntutan hanya terjadi pada orang yang mengingkari [kemiskinan ontologis mereka] dan bukan orang yang mengakuinya; pada orang yang menyatakan

³⁷ *Ibid.*, hlm. 67.

diri sebagai pemilik hak dan harta, dan bukan orang yang menyatakan ‘Aku tidak punya hak atau kepemilikan dalam hal apa pun’”.³⁸

“Pengabdian tertinggi” yang dimaksud Ibn ‘Arabi adalah penyerahan absolut kepada Tuhan tanpa embel-embel kepemilikan apa pun. Secara ontologis, pengabdian ini tentu saja mensyaratkan suatu pelepasan total dari segala atribut apa pun yang dimiliki oleh seorang hamba, sehingga satu-satunya yang dimiliki hanyalah status ontologisnya sebagai “hamba” dan bukan yang lain. Dengan pelepasan tersebut, seorang sufi menegaskan dirinya dari apa pun yang bukan Tuhan dan menyerahkan hidupnya semata-mata untuk Tuhan.

Dalam berbagai tulisannya, Ibn ‘Arabi berkali-kali menegaskan pentingnya *maqam* pengabdian dalam pencarian Tuhan. Di mata Ibn ‘Arabi, derajat pengabdian mengungguli semua derajat lain yang mungkin dicapai oleh seorang sufi. Tidak ada derajat lain yang menandingi pengabdian seorang hamba. Mengapa demikian? Karena pengabdian membawa hamba pada “ketiadaan ontologis” yang merupakan asal keberadaannya.³⁹ Ketiadaan ini bersifat negatif, dan semakin seseorang menegaskan dirinya hingga mencapai titik ketiadaan yang paling rendah dengan menjadi seorang hamba, semakin terbuka kemungkinan baginya untuk lebih mengenal Tuhan.⁴⁰

³⁸ *Ibid.*, hlm. 69.

³⁹ *Ibid.*, hlm. 98; lebih lanjut tentang “hamba murni” (*al-‘abd al-mahbi*), lihat Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fusus* hlm. 59.

⁴⁰ Para sufi dengan jelas menunjukkan signifikansi “pengabdian” dalam pengalaman ketuhanan. Abu ‘Ali al-Daqqaq, seorang sufi dari masa-masa awal Islam, mengatakan bahwa “pengabdian lebih sempurna daripada ibadah” (*al-‘ubudiyyah atamm min al-‘ibadah*). Ini disebabkan karena pengabdian tidak menuntut apa pun dari Tuhan, sementara ibadah dilakukan karena tujuan tertentu. Perbedaan antara ibadah dan pengabdian ini menarik digarisbawahi, karena ibadah dilakukan untuk mengharapkan sesuatu yang “positif” dari Tuhan, baik berupa pahala ataupun surga. Sementara dalam pengabdian, sang sufi tidak mengharapkan apa pun (“negatif”). Meminjam ungkapan Dzu al-Nun al-Mishri, “Pengabdian adalah bahwa engkau harus menjadi

Pengabdian menjadi titik tolak Ibn ‘Arabi dalam menempuh jalan sufi. Namun, dalam menjalani itu semua, Ibn ‘Arabi juga kerap kali dihadang oleh sejumlah cobaan. Cobaan paling berat yang dialaminya adalah ketika ia harus menjalani masa *fatrah*. Secara etimologis, *fatrah* menunjuk pada masa “keterputusan wahyu” di antara dua nabi. Namun istilah ini digunakan di dunia tasawuf untuk menunjuk masa-masa cobaan ketika seorang sufi merasa ditinggalkan oleh Tuhan. *Fatrah* adalah masa-masa diskontinuitas seorang sufi dengan Tuhan, ketika Tuhan seolah tidak lagi mempedulikannya.

Ibn ‘Arabi pernah mengalami hal itu dalam masa awal pengabdiannya. Ia merasa bahwa Tuhan tidak lagi peduli padanya. Selama kurun waktu yang lama, Ibn ‘Arabi merasakan Tuhan tidak pernah hadir lagi kepadanya, meski ia selalu berdoa dan mengingat-Nya. Pada masa-masa ini, Ibn ‘Arabi nyaris putus asa, hingga akhirnya suatu malam ia bermimpi melihat Tuhan membacakan sebuah ayat Al-Qur’ān untuknya.⁴¹

Masa-masa *fatrah* menunjukkan beratnya upaya Ibn ‘Arabi mengenal Tuhan. Usaha kerasnya untuk mendekati Tuhan secara utuh tidak selamanya berjalan sesuai yang diinginkan. Namun kendati berat dan tampak mustahil untuk

hamba-Nya dalam segala hal, sebagaimana Dia menjadi Tuhanmu dalam segala hal”. Dengan kata lain, di dalam pengabdiannya, seorang sufi benar-benar total dan *tidak* menyisakan apa pun. Ia hanya seorang hamba, dan kondisi ini adalah “murni negatif”. Al-Qushairi memberikan beberapa definisi singkat tentang pengabdian dalam karyanya, *al-Risakah al-Qushayriyyah*. Lihat Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim Hawazin al-Qushairi al-Nisaburi, *al-Risakah al-Qushayriyyah fi ’Ilm al-Tashawwuf*, ed. Ma’ruf Zurayq & ‘Ali ‘Abd al-Hamid Balthaji (t.t.), hlm. 198.

Ibn ‘Arabi sendiri secara eksplisit dalam *Futuḥat* mengakui “negativitas” ini—negativitas seseorang yang menyadari kehambaannya di hadapan Tuhan. Ia mengatakan: “Tidak akan ada seorang pun yang mengetahui nikmatnya memiliki sifat kehambaan, kecuali orang yang pernah merasakan sakitnya memiliki sifat ketuhanan” (*la-yā’rif ladhdhata al-ittishāf bi al-‘ubudiyyah illa man dhaqa al-akān ‘inda ittishāfihi-bi al-rububiyyah*). Lihat, Ibn ‘Arabi, *Futuḥat*, I, 264.

⁴¹ Addas, *Mencari Belerang Merah* ..., hlm. 72.

mencapai pemahaman yang utuh tentang Tuhan, selalu ada jalan bagi Ibn ‘Arabi untuk lolos dan melangkah ke jalan berikutnya. Tuhan selalu menjadi penyelamat di saat-saat kritis.

Ibn ‘Arabi menceritakan bahwa bukan hanya dirinya yang pernah mengalami *fatrah*. Ketika lima belas tahun kemudian, pada 595 H ia pergi ke Granada, ia bertemu dengan Ibn Saydabun, murid Abu Madyan, yang juga mengalami masa-masa *fatrah*:

Sang Terkasih meninggalkannya, dan Sahabatnya enggan menyapanya karena alasan-alasan yang hanya bisa dikemukakan secara tertutup dan bersifat pribadi. Meskipun demikian, niat syekh itu terpuji dan usahanya baik. Sungguh sayang, kekuatan atas dunia yang berada dalam genggamannya terlepas sudah ...⁴²

Bagi seorang sufi, masa *fatrah* menjadi momen yang genting dan menyakitkan karena Tuhan yang ia cintai telah meninggalkan dirinya. Momen ini benar-benar negatif, karena dengan begitu, sang sufi berarti ditinggal dalam kesendiriannya yang menakutkan. Keterasingan dari dunia dan manusia, yang biasa dijalani seorang sufi di awal pengabdiannya, masih dapat diterima. Namun tidak demikian halnya bila sufi tersebut terasing dari Tuhan. Keterasingannya dari Tuhan merupakan puncak dari segala cobaan yang sangat menyakitkan, karena jika itu yang terjadi, berarti ia terasing dari Kekasih yang dicintainya lebih dari yang lain.⁴³

⁴² *Ibid.*, hlm. 249.

⁴³ Apa yang dialami oleh para sufi dalam menjalani *fatrah* sebenarnya mendekati pengalaman para Nabi ketika dihadapkan kepada ujian ini. Dalam keadaan merasa ditinggal oleh Tuhan, Nabi sebagai manusia biasa juga merasakan kesedihan yang mendalam karena merasa dirinya sendiri, dan tak memiliki siapa pun di dunia. Hal ini pernah dialami oleh Nabi Muhammad yang sempat gundah karena mengira Allah telah meninggalkan dirinya. Selama beberapa waktu lamanya Nabi tidak pernah menerima wahyu, hingga orang-orang musyrik mengatakan: “Tuhanmu telah meninggalkannya dan benci kepadanya”. Menanggapi hal tersebut Allah pun menurunkan ayat 3 dalam surah al-Dhuha: *Tuhanmu tidak meninggakan kamu dan tidak (pula) benci kepadamu* (Q.S. 93:3).

Setelah pernah menjalani masa-masa *faträh* yang sulit dan berhasil lolos dengan usaha kerasnya, perjalanan Ibn ‘Arabi dalam mencari Tuhan tampaknya semakin mudah. Setelah cobaan berat itu, Ibn ‘Arabi beberapa kali mendapatkan anugerah yang belum pernah diterimanya. Misalnya, pada 586 H, di Kordoba ia bermimpi bertemu dengan para nabi dan rasul. Mimpi itu meneguhkan sejumlah visi spiritual yang pernah dilihatnya. Tidak lama sesudah itu, di Sevilla pada tahun yang sama ia juga bermimpi melihat Hari Kiamat. Dalam mimpi terakhir ini, Ibn ‘Arabi diberi anugerah untuk memberi syafaat kepada siapa pun yang ia kehendaki.⁴⁴ Puncaknya pada tahun 590 H, ia bermimpi memasuki “Bumi Hakikat” yang menjadi tempat arwah para nabi dan rasul. Di bumi ini ia diajari berbagai rahasia tentang hakikat ruh dan raga.⁴⁵

Namun, masa-masa sulit itu bukannya tidak terjadi lagi. Kenangan masa *faträh* masih terus membayangi pikiran Ibn ‘Arabi. Dalam perjalannya kemudian, ujian itu kembali datang ketika Ibn ‘Arabi pertama kali menginjakkan kaki di Syria. Di negeri yang kelak menjadi tempat terakhir dalam hidupnya ini, ia mengalami suatu perasaan aneh yang membuatnya bergelora sedemikian rupa

Faträh tentu saja adalah kondisi yang ganjil bagi seorang sufi, dan benar-benar tidak lazim dilihat dari sudut pandang orang pada umumnya (*common sense*). Bagaimana mungkin seorang sufi yang “dekat” dengan Tuhan ditinggal oleh Tuhan? Tetapi kondisi ini memang menimpa para sufi dan merupakan ujian yang harus mereka lewati dalam menempuh jalan tasawuf. Sejauh mana ujian ini akan bertahan? Tidak ada kepastian. Menurut Ibn ‘Arabi, ada dua kemungkinan ketika *faträh* itu terjadi. Pertama, sang sufi kembali ke jalan spiritual dengan kondisi yang lebih baik, atau kedua, yang lebih buruk lagi, kondisi ini bertahan lama dan sufi itu tidak pernah berhasil mengatasinya. (Lihat Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 72). Tidak adanya kepastian dalam masa-masa *faträh* ini memunculkan pertanyaan lebih lanjut: apakah *faträh* adalah *maqam* yang permanen dan selamanya, ataukah *hal* yang temporer dan dapat berubah sewaktu-waktu? Sejauh ini belum ada jawaban yang pasti; Al-Qusyairi, dalam *al-Risakah al-Qushayriyyah*-nya, juga tidak menjawab persoalan ini.

⁴⁴ Addas, *ibid.*, hlm. 116.

⁴⁵ *Ibid.*, hlm. 176.

hingga ia bahkan tidak mampu untuk sekadar menyebut nama Tuhan. Ibn ‘Arabi menceritakan:

Cinta paling mulia yang pernah kurasakan adalah cinta yang membuat seseorang merasakan hasrat batin, hasrat bergelora, takluk dan hening, yang membuat orang tidak dapat tidur dan makan, membuatnya tak tahu untuk siapa atau karena siapa ... Aku merasakannya sendiri ketika pertama kali aku tiba di Syria. Aku merasakan hasrat aneh (*maydan majhukan*) selama beberapa saat, di tengah-tengah pengembalaan spiritual dan imajinal dalam bentuk ragawi (*fi>qish</i> *ilahiyyah mutakhayyilah fi>shratin jasadiyyah*) ... Aku mencintai, namun aku tak tahu siapa yang kucintai. Adakah Kekasihku Penciptaku, ataukah Dia citraku? ... Pernahkah seorang pecinta mengatakan hal ini?⁴⁶*

Ini pengalaman negatif Ibn ‘Arabi yang terakhir, dan tampaknya paling menegangkan selama hidupnya. Dibanding pengalaman-pengalaman sebelumnya, pengalaman kali ini jauh lebih personal dan memberi kesan mendalam. Hal itu bisa dilihat pada pengaruhnya terhadap sebagian ajarannya. Bisa diduga bahwa kecenderungan negatif Ibn ‘Arabi dalam memandang Tuhan sedikit banyak bersumber dari pengalaman ini.

Ibn ‘Arabi tidak mampu menyebut nama Tuhan, karena ia merasa nama tersebut terlalu agung untuk diucapkan. Ia juga mengetahui bahwa ia begitu mencintai Tuhan, namun ia tidak tahu apakah cinta itu sebenarnya, dan mengapa ia mencintai-Nya. Ia lebih jauh bahkan tidak tahu dengan nama apa ia harus menyebut objek yang dicintainya. Pengalaman *apophasis* ini ternyata mirip dengan apa yang pernah dirasakan St. Augustinus beberapa abad sebelumnya. Dalam sebuah pengembalaannya, mistikus Kristen itu pernah bertanya-tanya kepada dirinya, siapa yang sebenarnya ia cintai ketika ia mencintai Tuhan.

Tidak dengan bimbang, tetapi dengan penuh keyakinan
hati nuraniku mencintai-Mu, ya Tuhan.
Telah Kau ketuk hatiku dengan firman-Mu

⁴⁶ Ibn ‘Arabi, *Futuḥat*, III, hlm. 485-486.

dan mulailah aku mencintai-Mu.
Tetapi lihatlah, baik langit maupun bumi
serta segala yang ada di dalamnya
dari segala penjuru berkata kepadaku supaya aku mencintai-Mu.
Tak henti-hentinya mereka mengatakannya kepada semua orang,
supaya mereka tidak dapat berdalih ...

Namun, apakah yang kucintai bila aku mencintai-Mu?
... Apakah yang kucintai bila aku mencintai Allah-ku?⁴⁷

Dalam *Confessions*, Augustinus menulis bahwa ia bertanya kepada langit, bumi, dan alam semesta tentang Tuhan yang ia cari. Namun ia tidak menemukan jawaban atas pertanyaan itu. Demikian juga Ibn ‘Arabi. Ia bertanya kepada dirinya, siapa yang sebenarnya ia cintai ketika ia mencintai Tuhan. Namun ia pun tidak kunjung juga menemukan jawaban yang memuaskan.

Relevansi teologis dari pengalaman ini sebenarnya sangatlah samar, tetapi ada satu hal yang diambil Ibn ‘Arabi dari pencarian ketuhanannya itu: ia semakin yakin bahwa Tuhan tidak dapat dikonsepsikan dengan pikiran. Pengalaman-pengalaman negatif semacam ini mendorongnya untuk menyadari keterbatasan wacana apa pun yang berbicara tentang Tuhan. Dari sini dapat dipahami mengapa kemudian ia mengkritik pendirian para teolog dan filsuf pada zamannya dan memberikan pandangan ketuhanannya sendiri yang, boleh dikatakan, memiliki tendensi negatif tertentu baik dalam bobot maupun pendekatannya (“teologi negatif”).

C. Hubungan Ibn ‘Arabi dengan Filsuf dan Teolog pada Zamannya

Ibn ‘Arabi menjalin hubungan yang baik dengan semua orang yang pernah ditemuinya. Tidak peduli teolog, filsuf, filolog, ahli hadis, atau *faqih* (ahli fiqh), semua orang yang pernah ia temui dijadikan teman dialog sekaligus guru yang

⁴⁷ Augustinus, *Pengakuan-pengakuan*, terj. Winarsih Arifin & Dr. Th. Van den End (Yogyakarta: Kanisius, cet. I, 1997), hlm. 284.

memperkaya pemikirannya.⁴⁸ Ibn ‘Arabi tercatat berhubungan dekat dengan kaum *Zāhiriyah* maupun *Batiniyyah*. Selain itu, ia juga dikenal dekat dengan kaum sufi dan fukaha. Kelompok-kelompok ini sering terlibat pertentangan dogmatis yang keras dan sengit pada masa itu, namun Ibn ‘Arabi lebih sering tidak mempedulikan hal itu dan melihatnya sebagai pertentangan biasa yang tidak luput dari salah dan benar.

Namun, terhadap kaum teolog dan filsuf, Ibn ‘Arabi tampaknya memiliki pendirian khusus yang berbeda dari perlakuannya terhadap kaum fukaha dan sufi. Perlakuan ini terkait dengan pandangan mereka tentang Tuhan. Dari penilaian-penilaianya tentang para teolog dan filsuf pada zamannya, terlihat ada keberatan tersendiri pada diri Ibn ‘Arabi. Apakah keberatan itu objektif atau sekadar luapan perasaan subjektif belaka, hal itu bisa dikaji dari sejauh mana Ibn ‘Arabi berdialog secara intelektual dengan mereka.

Sudah sejak muda sebenarnya, Ibn ‘Arabi bertemu dan tercatat memiliki hubungan dengan para filsuf dan teolog pada zamannya. Di antara yang terpenting adalah pertemuannya dengan Ibn Rusyd pada usia ketika ia belum genap 20 tahun.⁴⁹ Ibn ‘Arabi menceritakan:

Pada suatu hari aku bertandang ke Kordoba untuk mengunjungi *qadi* Abu al-Walid Ibn Rusyd. Ia ingin bertemu denganku sejak ia mendengar pencerahan yang dianugerahkan Allah kepadaku selama masa penyendirianku. Ia mengungkapkan rasa kagum ketika memperhatikan apa yang dikatakan orang-orang perihal diriku. Ayahku adalah salah seorang sahabatnya. Karena itu, beliau mengutusku kepadanya untuk berpura-pura melakukan beberapa kesalahan atau semacamnya, meskipun tujuan sesungguhnya agar ia dapat bercakap-cakap bersamaku. Waktu itu aku masih muda, tak sehelai pun tumbuh bulu halus di wajahku ...⁵⁰

⁴⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 142 dst.

⁴⁹ William C. Chittick, *Ibn ‘Arabi: Heir to the Prophets* (Oxford: Oneworld, 2005), hlm. 5.

⁵⁰ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 59-60.

Ibn Rusyd adalah seorang filsuf muslim terkemuka pada masa itu. Filsuf yang bernama lengkap Abu al-Walid Muhammad ibn Ahmad ibn Rusyd *al-hafid* ini dikenal luas sebagai penafsir Aristoteles. Ia dikenal terutama lewat tulisannya yang menentang pemikiran al-Ghazali, *Tahafut al-Tahafut*. Selain sebagai filsuf, ia juga termasyhur karena pemikirannya di bidang hukum. Reputasi ini membuatnya diangkat menjadi dokter pribadi Abu Yusuf Ya'qub dan hakim tertinggi (*qaadi*) di Kordoba waktu itu.⁵¹

Melihat reputasi filsuf seperti Ibn Rusyd, menarik melihat apa yang terjadi pada pertemuan itu. Ibn 'Arabi menceritakan:

Ketika aku masuk, sang filsuf bangkit dari kursinya dan datang menghampiriku dengan sangat bersahabat dan santun, lalu memelukku. Kemudian ia berkata: "Ya". Aku pun menjawab, "Ya". Setelah itu rasa senangnya bertambah ketika ia menyadari bahwa aku memahaminya. Tapi ketika lantas kusadari sesuatu yang menarik rasa senangnya, aku menambahkan "Tidak". Tiba-tiba Ibn Rusyd menjadi agak gusar. Rona wajahnya memerah dan kelihatannya ia meragukan pikirannya sendiri. Ia mengajukan pertanyaan ini kepadaku: "Jawaban apa yang kamu peroleh melalui pencerahan dan ilham Tuhan? Apakah sama seperti yang kami ketahui dari pemikiran spekulatif?" Kujawab: "Ya dan tidak. Antara ya dan tidak, jiwa meninggalkan jasadnya dan leher terpisah dari badan". Ibn Rusyd seketika pucat. Kulihat ia mulai gemetar. Ia mengucapkan bacaan suci *tak ada kekuatan kecuali milik Allah* karena ia memahami apa yang kukatakan.⁵²

Sejauh ini, tidak ada penjelasan detail tentang topik apa yang dibicarakan dalam pertemuan tersebut. Namun sebuah sumber menuturkan, Ibn Rusyd dan Ibn 'Arabi tengah membicarakan persoalan kebangkitan jasad pada hari kiamat. Persoalan ini memang telah lama menjadi problem yang sangat pelik dan menjadi perdebatan di kalangan filsuf muslim. Masalah ini mendapat sorotan luas sejak al-Ghazali menuliskannya dalam *Tahafut al-Falasifah*. Dalam buku yang menjadi

⁵¹ Dominique Urvoy, "Ibn Rushd", dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy: Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 330.

⁵² Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 64.

masterpiece-nya ini al-Ghazali mengkritik para filsuf yang dianggapnya telah kafir karena mengingkar kebangkitan jasmani pada hari kiamat.

Ibn Rusyd membantah gugatan al-Ghazali dengan menegaskan bahwa para filsuf tidak menolak doktrin kebangkitan di hari kiamat. Hanya saja, sebagian filsuf menilai kebangkitan tersebut terjadi pada aspek ruhani saja dan bukan secara fisik, dan ada pula sebagian yang berpendapat bahwa aspek ruhani dan jasmani sekaligus yang dibangkitkan.⁵³

Tampaknya, Ibn Rusyd mencari pemecahan itu dengan berdialog bersama Ibn ‘Arabi. Ia rupanya ingin mengetahui lebih jauh bagaimana persoalan ini dipecahkan dari sudut pandang seseorang yang mengalami langsung pengalaman spiritual. Karena itu, Ibn Rusyd bertanya kepada Ibn ‘Arabi, “Jawaban apa yang kamu peroleh melalui pencerahan dan ilham Tuhan? Apakah sama seperti yang kami ketahui dari pemikiran spekulatif?”

Ibn ‘Arabi menjawab pertanyaan ini dengan jawaban singkat yang sebenarnya memperjelas posisinya dalam berhadapan dengan kaum filsuf. Ia menjawab “ya dan “tidak”. Jawaban pertama, “ya”, dapat diartikan bahwa Ibn ‘Arabi mengakui dirinya mendapatkan pengetahuan tentang masalah kebangkitan jasmani langsung dari Tuhan dalam sebuah “pencerahan” dan *fath*. Namun segera ia menambahkan “tidak”, yang menunjukkan bahwa pengetahuan tersebut sama sekali berbeda dengan pengetahuan yang diperoleh Ibn Rusyd dari pemikiran spekulatif.

⁵³ Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. II 2001), hlm. 125.

Nashr Hamid Abu Zayd memberi penilaian menarik tentang pertemuan ini. Ia memandang bahwa pertemuan Ibn ‘Arabi dengan Ibn Rusyd adalah tonggak penting dari pertemuan dua rumpun pendekatan yang berbeda dalam soal ketuhanan. Pendekatan pertama, yang diambil oleh Ibn Rusyd, adalah pendekatan spekulatif yang berbasis pada penalaran akal. Pendekatan ini digunakan oleh para filsuf yang berusaha membuktikan pengalaman metafisik seperti kebangkitan tubuh dengan logika demonstratif. Pendekatan ini berbeda dengan pendekatan kedua yang diambil oleh Ibn ‘Arabi. Dalam pendekatan terakhir, yang menjadi sumber pengetahuan bukan akal, melainkan pencerahan spiritual.

Namun, Nashr mencatat, meskipun berbeda pandangan, Ibn ‘Arabi tidak menyalahkan pendirian Ibn Rusyd. Ia tetap menghargai pendekatan filosofis yang dianut oleh Ibn Rusyd.⁵⁴ Hal ini tercermin dari penghormatannya kepada filsuf tersebut dan sikapnya yang tidak berubah sejak pertemuannya yang pertama.

Lama sesudah itu, Ibn ‘Arabi menceritakan bahwa dirinya bertemu kembali dengan filsuf Kordoba itu. Pertemuan ini agak unik, karena terjadi di alam mimpi. Ibn ‘Arabi bermimpi melihat Ibn Rusyd tengah berpikir keras tentang sesuatu, namun ia tidak melihat kehadiran Ibn ‘Arabi di sampingnya. Ibn ‘Arabi menceritakan bahwa antara dirinya dan Ibn Rusyd terdapat sebuah tabir cahaya yang memisahkan mereka. Karena begitu terlena, Ibn Rusyd tidak memperhatikan bahwa Ibn ‘Arabi ada di sampingnya, sehingga Ibn ‘Arabi pun membatin dalam hati: “Ini bukanlah orang yang ditakdirkan untuk mengikuti jalan yang sama dengan jalanku”.

⁵⁴ Nashr Hamid Abu Zayd, *Hakadha-Takallama Ibn ‘Arabi* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, cet. II 2004), hlm. 173.

Setelah itu Ibn ‘Arabi tidak pernah bertemu lagi dengan Ibn Rusyd. Ia baru sempat mengunjungi filsuf itu setelah dikuburkan di Kordoba pada 595 H, ketika ia tengah melakukan perjalanan pertamanya keluar Andalusia.

Selain Ibn Rusyd, siapa lagi filsuf yang pernah ditemuinya langsung? Dalam catatan Claude Addas, hanya ada satu orang filsuf tidak dikenal yang pernah bertemu langsung dengan Ibn ‘Arabi. Itu terjadi pada 586 H dalam sebuah pertemuan di Andalusia. Namun, berbeda dengan perlakuannya terhadap Ibn Rusyd yang sangat dihormatinya, terhadap filsuf ini Ibn ‘Arabi melontarkan kecaman yang sangat keras karena filsuf tersebut menolak adanya mukjizat.

Ini terjadi padaku ketika aku menghadiri sebuah pertemuan pada 586 H. Seorang filsuf (*shaykh filasuf*) yang hadir, seseorang yang mengingkari kenabian dalam pengertian yang disepakati umat muslim, menolak mukjizat yang dimiliki para nabi dan berpendapat bahwa realitas tidak dapat diubah-ubah (*al-hiqqa-iq la-tatabaddal*). Ini terjadi pada musim dingin, ketika cuaca terasa menusuk, dan di hadapan kami terdapat sebuah perapian arang (*manqal*) yang besar. Pendusta tak masuk akal ini menjelaskan bahwa meskipun orang awam menyatakan bahwa Ibrahim dilempar ke dalam api yang tidak membakarnya, sebenarnya sifat dasar api adalah membakar apa saja yang mudah terbakar. Karena itu, api yang disebutkan oleh Alquran dalam kisah Ibrahim tak lain merupakan ungkapan [simbolik] dari amarah dan kekejaman Namrudz; dengan kata lain, ia benar-benar merupakan api amarah...⁵⁵

Bertemu dengan seseorang yang mengingkari mukjizat, suatu hal yang secara dogmatis tentu saja berseberangan dengan keyakinan umat muslim, rupanya membuat Ibn ‘Arabi marah dan tidak setuju dengan sikap tersebut. Namun, apa yang terjadi pada pertemuan itu menarik diikuti:

Ketika dia mengakhiri ucapannya, salah seorang hadirin yang telah mencapai *maqam* ini [*maqam* meninggalkan wibawa] berkata kepadanya: Apakah itu [ia menunjuk perapian arang] bukan api yang membakar?" "Ya," jawab lelaki lain. "Maka rasakanlah!" teriaknya sambil melemparkan sebagian arang, tepat mengenai bagian dada lelaki itu. Arang itu tetap menempel di bajunya, hingga pria itu mengembalikan arang menyala tadi dengan tangannya. Ketika si kafir melihat bahwa arang menyala itu tidak membakarnya, dia merasa heran, dan arang itu pun diletakkan kembali ke dalam perapian. Kemudian [orang itu] berkata kepadanya: "Sekarang letakkan

⁵⁵ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 160-161.

tangan Anda di dekat api”. Dia melakukan hal itu dan tangannya pun terbakar... Si kafir kemudian bertobat, dan sejak saat itu dia mengakui [mukjizat].⁵⁶

Seperti sudah bisa ditebak sebelumnya, filsuf tersebut akhirnya kalah dan harus mengakui kebenaran mukjizat, meski sebelumnya ia begitu kukuh pada pendirian filosofisnya bahwa mukjizat tidak mungkin secara rasional. Hal menarik dari episode ini adalah proses pembuktian kebenarannya. Filsuf anonim ini menggunakan argumen rasional untuk mendukung pendapatnya tentang kemustahilan mukjizat. Namun argumen tersebut kemudian terbantah oleh suatu pengalaman spiritual yang membuktikan kebenaran mukjizat tersebut.

Seperti dalam pertemuannya dengan Ibn Rusyd, peristiwa ini membuktikan sikap Ibn ‘Arabi yang kritis terhadap para filsuf. Sikap tersebut ditunjukkan dengan respons yang berbeda-beda sesuai dengan situasi yang terjadi. Terhadap Ibn Rusyd, Ibn ‘Arabi tidak melontarkan kecaman yang keras, kemungkinan besar karena ia masih melihat bahwa dalam filsafat Ibn Rusyd ada kebenaran, dan cara berpikirnya tidak bertentangan langsung dengan keyakinan dasar dalam Islam. Sementara, terhadap filsuf yang mengingkari mukjizat ini, Ibn ‘Arabi tidak segan-segan melontarkan kritikan yang pedas dan bahkan menyebutnya dengan “pendusta” dan “kafir”.

Sikap Ibn ‘Arabi terhadap filsafat, jika dilihat sekilas, memang tampak ambigu. Terkadang, ia moderat seperti dalam sikapnya terhadap Ibn Rusyd. Namun di lain waktu, terkadang ia melangkah lebih jauh dengan menolak secara langsung seperti yang dilakukannya terhadap filsuf yang mengingkari mukjizat di atas. Namun demikian, walaupun tampak ambigu dan mendua, tidak dapat

⁵⁶ *Ibid.*, hlm. 161.

dipungkiri bahwa Ibn ‘Arabi sendiri sebenarnya menaruh apresiasi yang mendalam terhadap filsafat.

Addas mencatat betapa Ibn ‘Arabi menyimpan kekaguman luar biasa terhadap Plato. Filsuf Yunani kuno ini, menurutnya, memiliki kualitas yang membedakannya dari para filsuf yang lain. Bagi Ibn ‘Arabi, Plato bukan hanya seorang filsuf yang mengembangkan ide-ide filosofisnya dari penalaran demonstratif, tetapi juga seorang pakar ketuhanan yang memiliki wawasan kontemplatif yang mendalam. Kualitas spiritual ini yang menurut Ibn ‘Arabi menjadikan Plato layak untuk disebut sebagai “*Aflatun al-Ilahi*”.⁵⁷

Akan tetapi hingga kini masih menjadi pertanyaan besar, apakah Ibn ‘Arabi sungguh-sungguh mempelajari filsafat Plato secara mendalam? Jika menengok tulisan-tulisannya, kemungkinan besar Ibn ‘Arabi tidak pernah membaca langsung karya Plato. Ia membaca Plato dari rujukan sekunder. Addas mencatat bahwa Ibn ‘Arabi kemungkinan besar mengetahui ajaran Plato dari karya-karya Ibn Masarra dan Ikhwan al-Shafa. Dari kedua filsuf ini ia kemudian menafsirkan ajaran Plato dengan caranya sendiri dan memadukannya dengan pengalaman spiritualnya.⁵⁸

Dari Ibn Masarra, selain menyerap gagasan-gagasan Plato, Ibn ‘Arabi juga mengenal filsafat Empedokles. Gagasannya tentang Tuhan kemungkinan besar juga dipengaruhi kuat oleh filsuf ini. Salah satu gagasan filosofis Empedokles yang menyita perhatian Ibn ‘Arabi adalah idenya tentang emanasi. Meskipun Ibn ‘Arabi tidak pernah membicarakan hal ini dalam tulisan-tulisannya, pada zamannya konsep emanasi memiliki pengaruh yang sangat luas. Banyak filsuf

⁵⁷ Ibn ‘Arabi, *Futuhat*, IV, hlm. 227.

⁵⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 164.

muslim yang tertarik dan mengembangkan ide ini, seperti antara lain al-Farabi dan Ibn Sina.

Sejauh ini belum ada catatan sampai sejauh mana pengaruh Ikhwan al-Shafa terhadap Ibn ‘Arabi. Tetapi kemungkinan besar, dari Ikhwan al-Shafa Ibn ‘Arabi belajar tentang numerologi atau filsafat angka. Numerologi adalah ilmu langka yang diilhami oleh Pythagoras.⁵⁹ Ilmu ini meyakini bahwa alam semesta dan realitas metafisik mempunyai keteraturan matematis yang bisa diukur dengan angka-angka.

Selain dari Ikhwan al-Shafa, Ibn ‘Arabi juga kemungkinan besar banyak mempelajari pemikiran Pythagoras dari Ibn Sid dari Badajoz (w. 521/1127). Karya Ibn Sid yang terkenal pada masa itu, *Kitab al-Huda-iq*, banyak dipelajari terutama di lingkungan intelektual Yahudi di Andalusia. Dari karya ini kemungkinan besar Ibn ‘Arabi mengembangkan idenya tentang Keesaan Tuhan.⁶⁰

Dari penjelasan di atas, tampak bahwa Ibn ‘Arabi sejak awal memang telah akrab dengan ide-ide Plato atau Platonisme yang pada saat itu menjadi tren umum para filsuf di zamannya. Namun, kendati akrab dengan ide-ide filsafat, Ibn ‘Arabi rupanya membatasi perhatiannya pada filsafat Platonis atau yang terpengaruh ide-ide Platonisme namun tidak melangkah jauh dengan memperdalam juga filsafat Aristotelian.

Hal ini tercermin dari sikapnya terhadap para filsuf Aristotelian seperti al-Farabi. Seperti dalam sikapnya terhadap Ibn Rusyd, ada dugaan bahwa Ibn ‘Arabi

⁵⁹ Ian Richard Netton, “The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa’)\”, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy: Part I* (London & New York: Routledge, 1996), hlm. 224.

⁶⁰ Addas, *Mencari Belerang Merah*, hlm. 163

menaruh keberatan terhadap cara berfilsafat al-Farabi sehingga kurang simpatik dengannya. Tidak dijelaskan oleh Addas, bagaimana “cara berfilsafat” apa yang dimaksud, dan mengapa Ibn ‘Arabi bersikap demikian. Tetapi dalam sebuah kesempatan, Ibn ‘Arabi pernah membaca karya al-Farabi, *al-Madinah al-Fadillah*, dan melemparkannya karena filsuf tersebut sama sekali tidak menyebut “Allah” dalam karyanya.⁶¹

Ibn ‘Arabi juga tidak pernah menyebut Ibn Sina, al-Kindi, atau Ibn Thufayl yang bahkan hidup sezaman dengannya. Hal ini mungkin agak mengherankan mengingat pada masanya hidup banyak filsuf besar yang menjadi ikon bagi filsafat Islam Abad Pertengahan. Apakah absennya nama-nama itu mencerminkan ketidakpedulian Ibn ‘Arabi terhadap filsafat Islam masa itu, hal itu masih menjadi pertanyaan besar. Namun jika terdapat kemungkinan lain, dapat ditafsirkan bahwa dalam membangun ide-ide ketuhanannya Ibn ‘Arabi ingin menempuh jalan yang berbeda dari paradigma para filsuf tersebut.

Sikap kritis Ibn ‘Arabi yang ia tunjukkan tanpa mengurangi apresiasinya yang mendalam terhadap filsafat, juga terlihat dari perlakuannya terhadap teologi (*‘ilm al-kalam*). Ibn ‘Arabi menjalin hubungan yang baik secara personal dengan kaum teolog pada zamannya,⁶² namun ia tetap memiliki penilaian kritis tersendiri. Baginya teologi spekulatif yang dikembangkan oleh *mutakallimun* berguna, tetapi kegunaannya terbatas. Teologi hanya berguna untuk mempertahankan keimanan dari serangan kaum rasionalis yang mengingkari Tuhan. Namun untuk memberi

⁶¹ *Ibid.*, hlm. 162-163.

⁶² Di antara para teolog yang ditemui Ibn ‘Arabi, tercatat nama Ibn al-Kattani, seorang teolog terkemuka di Maghrib yang bertemu dengannya di Fez pada sekitar 591 H. *Ibid.*, hlm. 200.

penjelasan yang mendalam tentang Tuhan, teologi, menurut Ibn ‘Arabi, tidaklah memadai.

Kendati begitu, Ibn ‘Arabi tetap mendalami argumen-argumen kaum teolog. Dalam *Futuḥat* berulang kali ia mengutip Imam al-Haramayn, al-Ghazali, serta Abu Ishaq al-Isfara’ini dan menaruh hormat terhadap pemikiran mereka. Dari dialognya dengan karya-karya *mutakallimun* terdahulu, terlihat bahwa Ibn ‘Arabi benar-benar mempelajari ilmu *kalam* meskipun ia tidak tertarik untuk berkecimpung jauh dalam perdebatan mereka.

Pada masanya, para teolog memang kerap kali terlibat pertentangan dogmatis mengenai masalah keimanan. Asy’ariyyah, yang menjadi mazhab paling dominan di Andalusia dan bahkan di seluruh dunia Islam misalnya, sering terlibat perselisihan dengan Mu’tazilah. Demikian juga kelompok-kelompok lain seperti *Zhāriyyah* dan *Batiniyyah*. Dalam menghadapi perdebatan mengenai soal-soal teologis seperti itu, Ibn ‘Arabi tidak pernah memihak salah satu kelompok. Dalam satu kesempatan, pendapatnya terkadang sejalan dengan satu kelompok, namun dalam kesempatan lain ia terkadang membenarkan kelompok lain.

Salah satu isu yang hangat diperdebatkan saat itu adalah soal kemungkinan melihat Tuhan di hari kiamat. Ibn ‘Arabi membenarkan pendapat Mu’tazilah yang mengatakan bahwa melihat Tuhan adalah mustahil. Ia berargumen bahwa penglihatan telanjang hanya akan mencapai Tabir Keagungan Tuhan, sementara Tabir itu adalah makhluk itu sendiri yang menjadi lokus penampakan-Nya. Karena itu, melihat Tuhan berarti melihat makhluk-Nya. Namun hanya dalam beberapa baris kemudian, ia juga membenarkan pendapat Asy’ariyyah yang

mempercayai kemungkinan melihat Tuhan karena ia berargumen bahwa Tabir menatap Dia yang ditutupinya.⁶³

Ibn ‘Arabi tampaknya melihat, akar pertentangan dalam teologi terletak pada keyakinan yang berlebihan terhadap kemampuan akal. Di sana ia merasakan banyak hal yang tidak memuaskan untuk dijawab dengan kemampuan akal semata. Karena itu, ia pun memilih tidak memihak mazhab apa pun dan mencari Tuhan dengan caranya sendiri. Dan, seperti al-Ghazali tua, Ibn ‘Arabi memilih tasawuf sebagai jalan hidupnya sekaligus jalan pencarinya atas Tuhan.

Komitmen untuk tetap konsisten di jalur tasawuf ini tercermin dari korespondensinya dengan teolog terkenal pada masa itu, Fakhr al-Din al-Razi. Dalam sebuah suratnya, Ibn ‘Arabi mempertanyakan sikap al-Razi yang masih tetap memilih pemikiran spekulatif, dan mengajaknya untuk beralih ke jalan tasawuf. Ada metafor yang menarik yang digunakan Ibn ‘Arabi mengenai kedua pilihan itu. Ia menyebut pemikiran spekulatif sebagai “jurang” yang dapat menghambat pencarian ketuhanan. Sementara, ia mengistilahkan tasawuf dengan “jalan”. Perbedaan antara “jurang” dan “jalan” melambangkan perbedaan antara teologi spekulatif dan tasawuf dalam mendekati Tuhan. Seperti halnya “jurang”, pemikiran spekulatif yang berlebihan akan menjerumuskan seseorang pada kebuntuan. Dalam pencarian Tuhan, kebuntuan ini yang menyebabkan teologi menjadi arena pertentangan yang kontraproduktif, sehingga daripada berkutat terlalu lama di jurang teologi, Ibn ‘Arabi mengajak al-Razi untuk kembali ke “jalan” pencarian Tuhan.

⁶³ *Ibid.*, hlm. 158-159.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi menjalin hubungan yang baik dengan para filsuf dan teolog pada zamannya. Secara personal, hubungan baik ini tampak dari pertemuannya dengan sejumlah filsuf dan teolog pada masanya dan upayanya untuk mendalami argumen-argumen mereka. Tetapi yang menarik, meskipun secara personal tampak apresiatif, Ibn ‘Arabi memiliki penilaian tersendiri tentang pemikiran para filsuf dan teologi pada masa itu yang menurutnya memiliki kelemahan mendasar dalam persoalan ketuhanan.

Ibn ‘Arabi tidak pernah menyebut secara objektif apa kelemahan-kelemahan yang ia maksud. Dengan kata lain, pandangan-pandangannya tentang teologi dan filsafat tidak terlalu sistematis dan umumnya bersifat general. Tidak seperti Ibn Rusyd yang menulis sebuah karya tersendiri untuk menyanggah argumen-argumen lawannya, Ibn ‘Arabi hanya melontarkan pendapatnya secara eksplisit tentang teologi dan filsafat dalam beberapa bagian tulisannya atau dalam beberapa kesempatan yang tidak memberinya kemungkinan untuk berdialog lebih mendalam dengan mereka.

Meskipun begitu, jika ditarik secara objektif, sebenarnya ada alasan mendasar mengapa Ibn ‘Arabi menaruh keberatan terhadap filsafat dan teologi. Dari pandangan-pandangannya tentang Tuhan sebagaimana yang tertuang dalam berbagai tulisannya, Ibn ‘Arabi merasakan ketidakpuasan terhadap filsafat dan teologi karena keduanya berusaha *menjelaskan* Tuhan. Padahal baginya, Tuhan adalah misteri, dan metafisika yang mendasari argumen filsafat dan teologi tidak dapat menjelaskan kemisteriusan tersebut secara memuaskan.

Hal inilah yang membuat pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi sarat “teologi negatif”. Kemungkinan bahwa Ibn ‘Arabi menganut pendirian teologis seperti ini terungkap dari cara berpikirnya tentang Tuhan yang berbeda dari pendekatan kaum teolog pada umumnya. Dalam berbagai pandangannya tentang Tuhan, misalnya, ia mengkritik “konseptualisasi” apa pun tentang Tuhan dan memandang bahwa Tuhan pada dasarnya tidak terdefinisikan. Dengan caranya sendiri, ia menunjukkan bahwa Dzat Tuhan tidak pernah diketahui, karena yang kita ketahui sebenarnya hanyalah manifestasi dan penampakan-Nya (*tajalliyat*).

Fakta bahwa Ibn ‘Arabi pernah belajar dari seorang *rabbi* (pendeta Yahudi) juga memperkuat kemungkinan ini. Ibn ‘Arabi dikisahkan pernah mempelajari filsafat dan mistisisme Yahudi (Kabbalah) dari sejumlah filsuf Yahudi pada masanya di Andalusia. Dari filsafat dan mistisisme Yahudi itu, kemungkinan besar Ibn ‘Arabi mempelajari doktrin yang mengajarkan ketidakmungkinan mengetahui Tuhan.⁶⁴

Dalam bab-bab berikutnya, kita akan melihat bagaimana gagasan teologi ini beroperasi dalam pemikiran Ibn ‘Arabi. Namun sebelum menguraikan itu semua, akan terlebih dulu dijelaskan secara mendalam definisi “teologi”, dan bagaimana “teologi” tampak problematik menurut teologi negatif, serta bagaimana teologi negatif muncul sebagai sebuah kritik atas keterbatasan teologi.[]

⁶⁴ *Ibid.*, hlm. 165; tentang Kabbalah, lihat bab 3 berikut ini.

BAB III

MEMAHAMI TEOLOGI NEGATIF

Bericara tentang “teologi”, pertama-tama tentu saja berbicara tentang suatu hal yang sangat umum dibicarakan. Dalam kajian agama, seseorang tidak mungkin mendiskusikan agama tanpa berbicara tentang “teologi” yang mendasari paham keagamaan tersebut. Sebegitu sering dan umumnya istilah ini digunakan, hingga sering kali orang tidak perlu lagi memahami lebih detail apa itu teologi dan terbiasa membicarakannya tanpa perlu merefleksikannya secara mendalam.

Kecenderungan ini menyiratkan perlunya sebuah pemahaman yang murni dan radikal atas pengertian teologi itu sendiri. Pemahaman yang murni, sebagaimana dikatakan oleh kaum fenomenolog, didorong oleh fakta bahwa begitu banyak asumsi yang beredar tentang suatu hal didasari sering kali bukan atas dasar pemahaman yang sungguh-sungguh atas hal tersebut, melainkan sekadar merupakan pengulangan atas pemahaman yang telah ada. Sebagai akibatnya, asumsi tentang sesuatu lebih berupa asumsi tentang sesuatu sebagaimana dikatakan orang tentangnya, dan bukan sesuatu sebagai sesuatu itu sendiri.

Fenomenologi memberi panduan yang rigorous untuk memahami “sesuatu” secara radikal. Untuk sampai kepada esensi dari suatu hal yang diinginkan, menurut kaum fenomenolog, pertama-tama seseorang harus bertanya tentang perihal yang ingin disadari. Kualitas kesadaran seseorang atas sesuatu, menurut fenomenologi, ditentukan oleh kualitas pertanyaan yang diajukan untuk

menyingkap hakikat “sesuatu” itu. Dilihat dari segi ini, ada dua jenis pertanyaan menurut Martin Heidegger yang menandai kesadaran seseorang atas sesuatu, yaitu pertanyaan *ontis* dan pertanyaan *ontologis*.¹

Pertanyaan *ontis* adalah pertanyaan yang didasari keinginan untuk mengetahui sesuatu secara apa adanya. Dalam mendekati sebuah objek, seseorang hanya ingin sekadar mengetahui kondisi faktual “sesuatu” itu tanpa keinginan lebih lanjut untuk merefleksikannya secara mendalam. Pertanyaan ini dilakukan oleh orang-orang pada umumnya dalam kehidupan sehari-hari. Modus pertanyaan ini adalah “sekadar bertanya” (*just asking around*) untuk “sekadar mengetahui” fakta tentang sesuatu.

Tidak butuh refleksi mendalam untuk sekadar menjawab pertanyaan *ontis*. Pertanyaan ini dapat dirumuskan secara sederhana dalam bentuk “apakah itu” (*quid est/what is*), dan tidak butuh jawaban yang kompleks untuk menjawabnya. Tetapi, berbeda dengan pertanyaan *ontis*, pertanyaan *ontologis* bukan pertanyaan yang sederhana, tetapi pertanyaan yang didasari keinginan mengetahui hakikat sesuatu. Pertanyaan *ontologis* adalah cara untuk mengetahui hakikat sesuatu dengan jernih dan radikal. Pertanyaan ini tidak sekadar bertanya, tetapi mempertanyakan; tidak sekadar mengajukan pertanyaan, tetapi memperkaya pertanyaan.² Dapat dikatakan, jika pertanyaan *ontis* adalah pertanyaan ilmuwan, pertanyaan *ontologis* adalah pertanyaan filsuf.

¹ Martin Heidegger, *Being and Time: A Translation of ‘Sein und Zeit’* (New York: State University of New York Press, 1996), terj. Joan Stambaugh, hlm. 7, 9.

² *Ibid.*, hlm. 4-5.

Dengan demikian, “teologi”—sesuatu yang telah umum didengar dan diwacanakan selama ini—perlu dihadapkan pada pertanyaan ontologis jika ingin dibedah secara filosofis.

Untuk memahami hakikat “teologi negatif”, pertanyaan mendasar yang radikal tentang “teologi” harus terlebih dulu diajukan. Memahami hakikat teologi, secara konseptual, akan memudahkan seseorang untuk memahami keterbatasan bahasa teologi, dan sejauh mana “teologi negatif” muncul sebagai wacana lain dalam diskursus ketuhanan.

A. Memahami “Teologi” secara Umum

1. Mendefinisikan “Teologi”

Untuk keperluan metodologis, “teologi” perlu terlebih dulu dibagi ke dalam dua aspek: yang pertama adalah teologi sebagai *sistem keyakinan*; dan yang kedua adalah teologi sebagai *kajian*.

Sebagai sistem keyakinan, teologi menunjuk pada pandangan dunia yang dibentuk oleh cita-cita ketuhanan (*ideals of divinity*) yang secara intrinsik terkandung di dalam praktik keberagamaan itu sendiri. Sebagai sistem keyakinan, teologi adalah seperangkat doktrin yang diyakini dalam suatu agama, dan dijalankan secara penuh sadar oleh pemeluknya. Karenanya dalam konteks ini, teologi merupakan sesuatu yang historis dan kontekstual. Ia bersifat historis karena terjadi di dalam suatu lingkup kesejarahan tertentu (misalnya, kemunculan Gereja dalam agama Kristen, atau peristiwa *tahkim* dalam Islam, yang kemudian melahirkan *kalam*). Selanjutnya, ia bersifat

kontekstual karena disituasikan oleh konteks tertentu, yang historis dan partikular.

Sementara itu di sisi lain, teologi muncul sebagai sebuah *kajian*. Sebagai sebuah kajian, teologi menunjuk pada wacana yang dikembangkan dari studi, telaah, dan pendekatan atas konsep-konsep ketuhanan. Dalam konteks ini, sebagai sebuah kajian, teologi lebih bersifat kritis daripada normatif. Karena ia terdiri dari sekumpulan wacana, maka teologi dalam pengertian ini adalah sebuah diskursus filosofis tentang konsep ketuhanan. Teologi ini mengkaji pandangan-pandangan ketuhanan yang sangat inti dan pelik, dan karena itu pendekatannya tidak lagi bersifat historis sebagaimana teologi dalam pengertian pertama, melainkan bersifat epistemologis dan ontologis.

Klasifikasi di atas menjadi penting jika ingin diperoleh suatu definisi yang mendasar dan hakiki tentang teologi. Dilihat dari dua aspek itu, banyak definisi yang beredar selama ini dalam literatur ilmiah sebenarnya hanya melihat teologi pada aspek pertama, yakni teologi sebagai sistem keyakinan dalam konteks yang spesifik dan historis.

Definisi “teologi” yang terkenal pernah dirumuskan di masa-masa awal, antara lain oleh St. Eusebius dari Caesarea pada abad ke-4 Masehi. St. Eusebius, salah seorang peletak teologi Kristen setelah St. Origenes, merumuskan suatu definisi teologi dalam bahasa paling gamblang pada zamannya. Menurutnya, teologi (*theologia*) adalah “pengetahuan tentang Tuhan umat Kristen dan tentang Kristus”. Ia mengemukakan definisi ini untuk

membersihkan teologi dari mitos-mitos pagan yang diwariskan oleh Neo-Platonisme dan para filsuf Yunani Kuno.

Lama sesudah itu, di Abad Pertengahan, St. Thomas Aquinas (w. 1274) memberi sentuhan lain dalam rumusan teologi. Aquinas mendefinisikan “teologi” sebagai *sacra doctrina*, pengetahuan suci dan sakral tentang ajaran-ajaran utama agama Kristen. Jika Aquinas menekankan pada doktrin, beberapa teolog Kristen yang lain seperti St. Iranaeus alih-alih menekankan aspek spiritual teologi. Menurut mereka, teologi adalah *true gnosis*, “pengetahuan sejati” tentang Kristus.³ Kedua definisi yang sekilas tampak bertentangan ini kemudian coba didamaikan oleh St. Basilius, salah seorang teolog mazhab Kapadokia, yang mendefinisikan teologi sebagai *kerygma* sekaligus *dogma*. Teologi adalah *kerygma*, ajaran umum Gereja berdasarkan kitab suci, sekaligus *dogma*, kebenaran dalam pengalaman religius dari penghayatan kitab suci.⁴

Dalam Islam, definisi teologi juga berkembang sedemikian rupa dan beragam, dengan berbagai dimensi dan variasinya. Sebagai sebuah agama wahyu, Islam tentu saja memiliki sistem keyakinannya tersendiri yang bersifat doktrinal dan mengikat. Dalam hal ini, tradisi Islam memperkenalkan setidaknya lima terminologi untuk mendefinisikan “teologi”. Pertama, ‘ilm al-*kalam* atau sering disingkat “*kalam*”. Teologi disebut *kalam* karena faktor historis terjadinya perdebatan yang sengit di antara kaum teolog Islam tentang

³ Yves Congar, “Christian Theology”, dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan, 1987), vol. XIV, hlm. 456.

⁴ Karen Armstrong, *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam* (New York: Ballantine, 1993), hlm. 113-114.

status keabadian *kalam* atau firman Allah. Perdebatan ini sangat terkenal dalam sejarahnya dan menjadi sumber sengketa dua aliran teologi besar dalam Islam: Mu'tazilah dan Asy'ariyyah. Di sisi lain, ia juga disebut *kalam* karena ilmu ini membicarakan sifat-sifat Allah, yang salah satunya adalah bahwa Allah Berfirman (*mutakallim*). *Kedua*, *'ilm ushu'l al-din* atau pengetahuan tentang dasar-dasar agama. Keyakinan dan keimanan adalah dasar-dasar agama, dan teologi adalah pengetahuan tentang bagaimana beriman secara benar. *Ketiga*, *'ilm al-tawhid* atau pengetahuan tentang Keesaan Allah. *Keempat*, *'ilm al-'aqaid* atau pengetahuan tentang keyakinan yang benar. Dan terakhir, *al-fiqh al-akbar* atau pengetahuan yang paling agung. Definisi terakhir ini lebih bersifat atributif, karena teologi berbicara tentang dasar-dasar keimanan yang merupakan pengetahuan terpenting dalam beragama.⁵

Agama wahyu yang lain, Yahudi, juga memiliki definisi tersendiri tentang teologi. Seperti halnya umat Islam, umat Yahudi menyebut teologinya juga sebagai *kalam*. Ini disebabkan, karena perkembangan teologi Yahudi sedikit banyak dipengaruhi oleh perkembangan *kalam* dalam Islam. Tokoh terpenting dalam *kalam* Yahudi, Saadia bin Joseph (w. 942), mendefinisikan teologi Yahudi sebagai pengetahuan tentang dasar-dasar keimanan yang bersumber dari kebenaran kitab suci dan penalaran akal.⁶ Dalam pengertian

⁵ Hassan Hanafi, *Min al-'Aqidah ila al-Thawrah: al-Muqaddamat al-Nazhriyyah* (Cairo: Maktabah Madbuli, t.t.), vol. I, hlm. 57-72.

⁶ Julius Guttmann, *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, terj. David W. Silverman (New York: Schocken Books, 1973), hlm. 70.

ini, teologi Yahudi sangat dekat dengan definisi mazhab Kapadokia tentang *kerygma* dan *dogma*.

Kajian historis terhadap teologi sebagai sistem keyakinan, seperti sudah dikemukakan di atas, akan memberikan gambaran betapa definisi teologi itu sendiri sangatlah beragam. Definisinya sangat kontekstual, historis, dan partikular, tergantung ke ranah mana teologi itu dipahami. Namun demikian, dalam rangka memenuhi tujuan ilmiah yang kritis dan memahaminya dalam sudut pandang yang benar-benar *filosofis*, berbagai macam definisi di atas belum dapat dikatakan memadai dan secara konseptual belum menunjukkan adanya suatu koherensi yang padu. Secara filosofis, berbagai definisi teologi yang ada dalam tradisi-tradisi besar agama perlu dijernihkan kembali untuk merumuskan suatu pemahaman tentang “teologi” secara *a priori* dan *pure* konseptual, yakni teologi sebagai sebuah *kajian*. Di sini ada satu pertanyaan mendasar yang penting untuk dipikirkan lebih jauh: *apakah “teologi” itu sendiri, jika ditinjau dari esensinya dan apa yang intrinsik di dalam dirinya?*

Bertanya tentang “sesuatu itu sendiri”, atau bertanya tentang “sesuatu secara apa adanya” (*something as something as such*), tentu mengisyaratkan adanya substansiasi yang radikal atas problem yang ditanyakan. Dalam hal ini, substansi apa yang bisa diambil dari “teologi” itu sendiri?

Pertama-tama, teologi berbicara tentang “Tuhan”; tidak ada teologi tanpa Tuhan. Sebagaimana tidak ada antropologi tanpa manusia, teologi tanpa Tuhan adalah sebuah *contradictio in terminis*. Memang benar bahwa bukan soal Tuhan *an sich* yang didiskusikan dalam teologi; secara tematik, teologi

memiliki banyak varian subjek yang dibicarakan seperti persoalan iman, dosa, eskatologi, atau kenabian (profetologi). Namun jika dibedah secara mendalam, dan semua problematika yang ada di dalamnya dijernihkan, wacana substantif dalam teologi itu sendiri berpusat pada “Tuhan”, dan konteks teologi selalu berarti konteks ketuhanan.

Jika demikian, bisa dikatakan bahwa Tuhan adalah “penanda” utama teologi; Tuhan adalah *Alpha* dan *Omega* teologi (Αλφα και Ωμέγα), titik berangkat sekaligus titik akhir dari refleksi dan pemikiran dalam teologi. Seluruh fondasi teologi dibangun atas kehadiran Tuhan sebagai faktor pertama. Karena demikian fundamentalnya pembicaraan tentang Tuhan dalam teologi, maka dapat disimpulkan bahwa subjek “Tuhan” adalah *eidos*, substansi, sekaligus *idea*, yang memungkinkan teologi ada sebagai sebuah wacana.⁷

Jika Tuhan adalah subjek “teologi” yang terpenting, yang tengannya seluruh refleksi teologis mungkin dilakukan, maka pertanyaan berikutnya yang perlu dijawab adalah: *dengan apa “Tuhan” dapat dibicarakan?* Atau dalam ungkapan lain: *medium apa yang memungkinkan “Tuhan” diungkap sekaligus dibicarakan oleh teologi?*

Sebagaimana terungkap dari akar terminologisnya, *theos* dan *logos*, teologi jelas merupakan sebuah pembicaraan, dan setiap pembicaraan

⁷ *Eidos* di sini dipahami—secara eidetik—dalam pengertian filsafat Husserlian. Husserl membedakan *eidos* dengan *idea*: *eidos* adalah “esensi murni” (*Wesen*) yang hanya bisa ditangkap secara intuitif dari suatu fenomena, sementara *idea* adalah gagasan yang tampak ke permukaan dari fenomena tersebut, yang kurang mendasar dibandingkan *eidos*. Lihat Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, terj. W.R. Boyce Gibson (New York: Collier Books, 1962).

merupakan langkah pertama menuju pengetahuan. Jelas, teologi adalah sebuah pengetahuan. Kalaupun pada mulanya ia tidak diniatkan sebagai pengetahuan yang berdiri sendiri, setidaknya ia adalah upaya untuk mengetahui. Upaya tersebut kemudian melahirkan pertanyaan, yang kemudian melahirkan jawaban dan pernyataan-pernyataan. Sebagai sekumpulan pernyataan, teologi kemudian membentuk wacana yang merupakan eksplisitasi dari suatu keyakinan religius tertentu—dan Tuhan dibicarakan, dikontestasikan, dan ditelaah dalam kerangka wacana itu.

Dengan demikian, kita menjumpai substansi kedua dari teologi selain substansi yang pertama tentang subjeknya yang terpusat pada “Tuhan”, yaitu fakta bahwa teologi merupakan *sebuah eksperimentasi pengetahuan* atau *wacana tentang “Tuhan”*. *Pengetahuan* atau *wacana* adalah medium di mana “Tuhan” dibicarakan dan ditelaah; satu-satunya medium yang memungkinkan teologi untuk mendekati tema ini sebagai suatu arena disiplin keilmuan tersendiri.

Di atas wacana ini, dalam aspeknya yang murni, apa yang tampak pada teologi adalah *transendentalitas objeknya*. “Tuhan” bukan hal yang sembarangan untuk dibicarakan; dan berupaya mengenali Tuhan bukanlah upaya main-main, melainkan upaya untuk mencapai “Yang Transenden” itu sendiri. *Transendentalitas* objek dalam teologi dapat dimaknai sebagai “sesuatu yang suci dan gaib”, yang berada di luar batas indra dan nalar manusia. Kajian teologi tentang “Yang Transenden” tadi memang mendekatkan teologi pada filsafat, tetapi teologi memiliki perbedaannya

tersendiri, karena tujuan teologi bukanlah pengetahuan itu sendiri, melainkan nanti apa yang disebut dengan “keimanan” (*faith*).

Dengan ketiga substansiasi di atas—“Tuhan”, wacana, dan transendentalitas—maka secara filosofis, sebuah definisi yang ketat sekaligus mewakili seluruh pergerakan teologi dapat dituliskan. Jika ada suatu definisi yang cukup sederhana sekaligus kompleks tentang teologi, kiranya definisi itu adalah berikut ini: teologi adalah “wacana pengetahuan tentang Tuhan sebagai Yang-Transenden”. Dengan definisi ini, maka menjadi jelas perbedaan *teologi* dengan *sains (ilmu alam)* dan *antropologi (ilmu manusia)*. Sains, dengan segala jenisnya—fisika, matematika, biologi, dan lain seterusnya—adalah wacana tentang apa yang belum tampak dalam konteks yang-tampak. Sains berbicara tentang segala hal yang belum tampak, untuk dimengerti dan dipahami dengan hukum-hukum alam yang tampak secara fisik. Sementara demikian juga, antropologi adalah wacana tentang apa yang belum tampak, untuk dimengerti dan dipahami dengan hukum-hukum manusia yang tampak. Teologi berbeda: ia ingin memahami yang tidak tampak, yang gaib dan transenden dari manusia—and kemudian mengimaninya.

Maka bisa dimengerti bila dalam Islam misalnya, teologi bertujuan untuk menebalkan “keimanan atas yang-gaib” (*al-iman bi al-ghayb*). Dalam bahasa yang kurang lebih serupa, St. Augustinus dari Kristen merumuskan bahwa teologi bertujuan mengantar kepada “misteri Kekristenan” (*Christian mystery*). Sementara dalam tradisi Yahudi, teologi tidak lain adalah sarana

untuk mencapai *Hokhmah*⁸ atau “kebijaksanaan tersembunyi” yang terselubung di balik semua fenomena kasatmata. “Yang-gaib”, “misteri”, dan “kebijaksanaan tersembunyi”—semua ini adalah ungkapan-ungkapan tentang persentuhan dan interaksi teologi dengan “yang-transenden”.

2. Epistemologi Teologi

Pendefinisian di atas baru sekulimit upaya untuk mengungkap dimensi terdalam “teologi”. Tetapi, sebuah definisi baru sebatas menangkap inti substansial dari suatu perkara, namun belum melangkah lebih jauh untuk mengungkap bagaimana suatu gagasan beroperasi.

Apa yang membedakan “teologi” dengan ilmu-ilmu lain sebenarnya terletak pada cara kerjanya, pada operasi konseptualnya, atau, dalam istilah yang lebih tepat: pada epistemologinya. Meski berbicara tentang yang-transenden, teologi berbeda dengan filsafat murni yang dalam hal tertentu juga berupaya memberikan jawaban tentang yang-transenden. Epistemologi teologi memiliki cara kerjanya sendiri yang mengkarakterisasi cara para teolog berpikir tentang ilmu ini, dan cara mereka menjelaskan objeknya (“Tuhan” dan yang-transenden) dengan kerangka ini.

Ada tiga aspek yang penting disorot dalam cara kerja epistemik teologi, yaitu aspek-aspek mengenai sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan produk pengetahuan.

a. Sumber Pengetahuan

⁸ Armstrong, *A History of God*, hlm. 67.

Teologi merupakan upaya untuk bernalar tentang Tuhan dan yang-transenden. Dalam proses menalar, para teolog berupaya mencari apa yang diistilahkan oleh Karl Rahner sebagai *fundamentum*, realitas mendasar yang dapat dijadikan pokok keimanan dan keyakinan. Maka, karena selalu berusaha mencari “realitas mendasar” dari yang-transenden, sebagai konsekuensinya, teologi pun senantiasa ingin mencari “asal-usul”, “sumber”, atau *origin* dari pengetahuannya. Ia bahkan tidak sekadar mencarinya, tetapi juga ingin kembali kepada “sumber” tadi karena sumber itu bukan sekadar titik tolak biasa, tetapi juga sumber pengetahuan sekaligus legitimasi bagi kebenarannya sebagai sebuah pengetahuan.

Secara umum, jika kita melakukan pembacaan atas teologi-teologi agama, sumber-sumber pengetahuan yang menjadi pijakan epistemik teologi dapat dipetakan setidaknya ke dalam tiga hal berikut: wahyu (*revelation*), nalar (*reason*), dan tradisi (*tradition*).

Wahyu membentuk dimensi normatif dari teologi; nalar membentuk dimensi rasionalitas dalam teologi; sedangkan tradisi membentuk suatu dimensi gabungan antara kedua dimensi tersebut. Wahyu menjadi sumber normatif dari teologi, karena wahyu merupakan himpunan pernyataan-pernyataan Tuhan yang paling otentik yang berasal langsung dari-Nya. Dalam teologi, peran wahyu menduduki posisi utama yang tidak tergantikan, karena tanpa wahyu, tidak ada satu referensi tekstual yang pasti yang dapat memberikan jaminan kebenaran bagi keimanan, sementara tugas teologi adalah memberikan jaminan itu.

Wahyu merupakan *logos* dalam pengertian yang sejati dan *origin-al* (asali) dari teologi, sebab wahyu adalah *firman* Tuhan itu sendiri—firman (*logos*) dari Tuhan, sang *logos*. Dengan merujuk kepada wahyu, maka teologi memperoleh bukan saja legitimasi ilmiah, tetapi juga legitimasi transendentalnya sebagai pengetahuan. Keprimeran wahyu adalah karena ia berisi pernyataan-pernyataan Tuhan tentang Diri-Nya secara langsung, dan semua pernyataan itu telah menjamin kebenaran dirinya secara langsung pula. Dalam arti ini, wahyu bersifat *taken for granted* sekaligus *self-evident*: jaminan kebenaran itu sudah terkandung secara internal dalam wahyu itu sendiri, tanpa membutuhkan perantara eksternal apa pun di luar dirinya.

Wahyu, yang memanifestasikan dirinya dalam *TeNaKh* (Yahudi), Yesus (Kristen), dan Al-Quran (Islam), menjadi sumber bagi kebenaran agama, dan juga kebenaran teologi dan validitas klaim pengetahuan dalam teologi. Teologi Yahudi, seperti ditulis Guttmann, adalah “*description of its underlying assumptions, implicit in the Bible and the Talmud,*” paparan tentang asumsi-asumsinya yang mendasar, yang tersirat dalam Injil dan Talmud.⁹ Teologi Kristen adalah pembedaran atas pewahyuan Tuhan melalui diri Yesus kepada umat manusia.¹⁰ Teologi Islam, demikian pun

⁹ Guttmann, *Philosophies of Judaism*, hlm. 5.

¹⁰ Congar, “Christian Theology”, hlm. 460.

dalam konteks ini, merupakan penjabaran atas ajaran-ajaran keimanan yang termaktub dalam Al-Quran.¹¹

Sumber kedua teologi adalah nalar atau akal pikiran. Yang dimaksud dengan nalar adalah daya rasional manusia untuk memikirkan sesuatu. Pengakuan terhadap peran nalar dalam teologi membentuk aspek konstitutif yang terpenting dari “rasionalitas” teologi. Rasionalitas ini penting untuk memberi pemahaman bahwa betapapun teologi berangkat dari suatu keyakinan dan keimanan yang subjektif sifatnya, dan hanya dapat dirasakan secara individual oleh masing-masing pemeluk agama, teologi punya dimensi yang lebih objektif, yakni sifatnya yang “rasional”. Siapa pun, selama mau berpikir, akan sampai pada kebenaran teologi.

Namun bagi para teolog, peran nalar tidaklah terpisahkan dari kedudukan wahyu sebagai sumber utama. Dalam kaitannya dengan wahyu, nalar dihadapkan pada dua kemungkinan: *Pertama*, dengan mengambil wahyu sebagai titik tolaknya, nalar berfungsi menafsirkan wahyu dan memberinya argumen-argumen rasional yang dapat diterima oleh pikiran manusia. Atau kemungkinan *kedua*, nalar menjadikan nalar itu sendiri sebagai titik tolak untuk mengkonfirmasi kebenaran wahyu. Nalar berpikir tentang hal-hal yang dapat dicerna oleh pikiran, kemudian mencocokkan apa yang diperolehnya dengan pernyataan wahyu. Pada situasi pertama,

¹¹ Disarikan dari definisi-definisi ‘ilm al-kalaṣī’ dari berbagai rujukan: Abu al-Hasan ‘Ali ibn Isma’il al-Asy’ari, *al-Ibārah ‘an Uṣūl al-Dīyah*, ed. ‘Abdullah Mahmud Muhammad ‘Umar (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 14 dst; ‘Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Muqaddimah Ibn Khaldūn* (Beirut: Dar al-Fikr, t.t.), hlm. 458; Muhammad ‘Abduh, *Risalah al-Tawhid* (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.), hlm. 5.

nalar menjadi *justifikasi* atas wahyu, sedangkan pada situasi kedua, wahyu menjadi *justifikasi* atas nalar.

Nalar sering kali menjadi justifikasi atas wahyu karena wahyu sendiri kadang terlalu ambigu untuk dipahami secara rasional. Pernyataan bahwa Tuhan mempunyai “tangan” di dalam Al-Quran, misalnya, menimbulkan banyak spekulasi; dan adalah fungsi nalar untuk memperjelas pernyataan itu sehingga tidak menimbulkan kepercayaan yang salah tentang Tuhan. Demikian juga, pernyataan Yesus sebagai “putra Allah” dalam Alkitab, juga berpotensi menimbulkan berbagai macam tafsir, dan tugas teolog dengan nalaranya untuk memperjelas ambiguitas itu.

Di sisi lain, tidak jarang, wahyu menjadi justifikasi atas apa yang dicapai oleh nalar. Dalam Al-Quran, seruan Tuhan untuk menggunakan nalar disambut para teolog dengan memikirkan banyak hal yang tidak banyak diterangkan oleh wahyu. Dalam soal pembuktian “eksistensi Tuhan”, misalnya, ada banyak argumen rasional yang diberikan oleh nalar namun tidak tertulis secara eksplisit dalam wahyu. Wahyu hanya memberikan justifikasi bagi kebenaran argumen-argumen itu sejauh dapat memperkuat dan mempertebal keimanan.

Karena fungsinya yang komplementer dengan wahyu itulah, dan karena ia mendapatkan justifikasi dari wahyu sekaligus memberikan justifikasi kepadanya, maka nalar yang digunakan dalam teologi bukanlah nalar yang sepenuhnya bebas seperti halnya dalam filsafat murni. Nalar

dalam teologi bukanlah—meminjam istilah Muhammad ‘Abid al-Jabiri—“nalar murni” (*al-‘aql al-mujarrad*), yakni nalar yang sepenuhnya ditujukan untuk perkembangan rasionalitas itu sendiri, melainkan nalar yang “terikat”.¹² Fungsi nalar hanya dimaksudkan untuk mengabdi kepada “keimanan” sebagai tujuan utama yang tertinggi dalam teologi.¹³

Namun demikian, kendatipun “terikat” dan “menggantung” kepada wahyu, peran nalar dalam melakukan konseptualisasi terhadap problem ketuhanan tetaplah besar. Tanpa nalar, bagaimana mungkin teologi menjadi ilmu? Nalar mempunyai ruang geraknya tersendiri yang memungkinkannya untuk menyusun doktrin-doktrin utama dalam teologi. Ketika doktrin itu telah terbentuk, dan problem ketuhanan menjadi terjelaskan, maka di saat itu mulai terbentuk apa yang disebut *tradisi*. Inilah sumber ketiga dari konstruksi epistemik teologi.

Apakah yang dimaksud dengan “tradisi”? “Tradisi” dapat didefinisikan sebagai akumulasi dari seluruh penafsiran terhadap wahyu yang diabadikan dalam sejarah. Tradisi adalah berbagai dimensi historis dan doktrinal dari pemahaman tentang wahyu, yang ditafsirkan oleh nalar dan direproduksi sepanjang zaman untuk mengukuhkan kebenaran wahyu itu sendiri.

¹² Al-Jabiri menyebut “nalar” dalam *kalaṣ* sebagai “nalar penakwil teks” (*al-‘aql al-mu’awwil li al-nasb*) lantaran masih adanya keterikatan pada wahyu. Lihat Muhammad ‘Abid al-Jabiri, *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi Dirasah Tahjīhiyyah Naqdiyyah li Nuzūl al-Ma’rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabiyyah* (Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, cet. III 1993), hlm. 154-155.

¹³ St. Anselmus merumuskan hal ini dalam ungkapan “*intellectus fidei*”, iman mencari pemahaman—dan pemahaman mencari iman. St. Augustinus memilih ungkapan lain: “*Intellige ut credas, crede ut intelligas*” (“Mengertilah agar engkau percaya, dan percayalah agar engkau mengerti”). Congar, “Christian Theology”, 457.

Tradisi menjadi sumber pengetahuan dalam teologi, sebagaimana wahyu juga menjadi sumber pengetahuan meski dengan tingkat kesahihan yang lebih tinggi. Ini disebabkan karena tradisi dianggap memberi jaminan kebenaran agama lantaran ia diwariskan dari penerima wahyu (para Rasul dan Nabi) di era awal berdirinya ajaran agama.

Karakteristik utama dari tradisi, yang dijadikan landasan ilmu oleh teologi, adalah *watak heresiografisnya*. Heresiografi adalah literatur tentang kelompok-kelompok yang dianggap menyimpang dari iman yang benar. Sifat heresiografis ini memberikan corak yang khas pada teologi sebagai ilmu yang membedakan “kebenaran” dan “kesesatan”. Agama Yahudi dan Kristen kaya dengan heresiografi yang membedakan, misalnya, antara kitab suci yang “asli” dan “palsu” (apokrif). Islam demikian pun juga penuh dengan sumber-sumber tradisional tentang “kelompok-kelompok sesat yang berbuat bid’ah” (*ahl al-ziyagh wa al-bid’ah*).¹⁴ Adanya tradisi dalam teologi, meski penting, sebenarnya bukanlah sumber pengetahuan yang otentik; ia lebih tepat disebut sumber reproduksi pengetahuan. Daripada menciptakan sesuatu yang baru, tradisi dalam teologi lebih bersifat *repetitif* dan *reproduktif*. Tradisi menciptakan “kuasi-pengetahuan” bagi teologi, dan bukan sumber pengetahuan yang kritis.¹⁵

¹⁴ Al-Asy’ari, *al-Ibañah*, hlm. 9. Lihat juga karya al-Asy’ari yang lain, *Maqādat al-Islāmiyyah wa Ikhtilaf al-Mušlliin*, ed. Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid (Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969).

¹⁵ Perlu dicatat, bahwa pemikiran ini tentu saja tidak bermaksud menghilangkan arti penting tradisi, tetapi melihat bahwa tradisi, dalam konteks perumusan gagasan-gagasan dalam teologi, lebih bersifat reproduktif daripada produktif. Tradisi mengulang-ulang apa yang sudah ada. Tetapi

b. Prosedur Pengetahuan

Dengan adanya nalar dan wahyu serta tradisi sebagai sumber pengetahuan, menjadi jelas bahwa teologi memiliki prosedur berpikir tersendiri. Untuk mengidentifikasi cara berpikir teologi, kita dapat melihat bagaimana kaum teolog membangun argumennya tentang persoalan-persoalan ketuhanan.

Dalam konteks ini, kaum teolog berpijak pada satu “logika” yang implisit dalam cara berpikir mereka. Ada dua logika yang dipakai dalam memberi basis pengetahuan dalam teologi: pertama, *logika kausalitas*; dan kedua, *logika analogi*.

Logika kausalitas menampilkan suatu cara berpikir yang meletakkan satu hal selalu terkait dengan yang lain dalam suatu relasi sebab-akibat. Logika ini dapat diilustrasikan sebagai berikut: setiap fenomena tidaklah terjadi dengan sendirinya. Ia ada karena ada yang menyebabkannya ada. Dengan kata lain, *being*-nya mengandaikan adanya *being* yang lain yang menjadi sebab atasnya. Eksistensi sesuatu tidak pernah mandiri, melainkan telah didahului oleh eksistensi sesuatu yang lain yang menjadi sebab bagi mewujudnya eksistensi itu di dunia nyata. Dengan demikian, maka

dalam konteks lain, yaitu dalam konteks pendasaran atas sumber-sumber keimanan yang otentik, tradisi bersama-sama dengan wahyu selalu menjadi sumber utama dan menduduki tempat terpenting dalam keimanan. Sebuah ayat Al-Quran menyatakan: “*Katakanlah (hai orang-orang mukmin): ‘Kami beriman kepada Allah dan apa yang diturunkan kepada kami, dan apa yang diturunkan kepada Ibrahim, Isma’il, Ishaq, Ya’qub dan anak cucunya, dan apa yang diberikan kepada Musa dan ‘Isa serta apa yang diberikan kepada nabi-nabi dari Tuhanmu...’*” (QS. al-Baqarah [2]: 136). Dalam Alkitab, dinyatakan: “Hal yang sangat penting telah Kusampaikan kepadamu, yaitu apa yang telah Aku terima juga” (1 Kor 13, 3). Tentang *tradisi* dalam konteks Kekristenan, lihat Adolf Heuken SJ, *Spiritualitas Kristiani* (Jakarta: Yayasan Ciptaloka Caraka, 2002), hlm. 8.

eksistensi yang pertama menjadi sebab, dan eksistensi kedua sebagai akibatnya.

Logika kausalitas bekerja dengan berangkat dari pertanyaan-pertanyaan awal tentang hakikat keberadaan. Ia mempertanyakan: jika sesuatu ada, maka tentu ada yang mengadakannya. Siapa yang mengadakannya? Dengan apa ia ada? Bagaimana ia berada? Dan sampai kapan keberadaannya itu berlangsung? Sederet pertanyaan ini dalam filsafat Aristotelian kemudian dirumuskan dalam empat jenis penyebab: penyebab efisien (*causa efficien*), penyebab material (*causa materialis*), penyebab formal (*causa formalis*), dan penyebab final (*causa finalis*).

Diilustrasikan dalam kasus sebuah meja, misalnya, penyebab efisien adalah faktor yang membuat meja itu ada (tukang kayu). Kemudian, penyebab materialnya adalah bahan dari mana meja itu dibuat (kayu); penyebab formalnya adalah bentuk yang menyusun bahan (misalkan: bentuk meja); dan penyebab final adalah tujuan meja itu dibuat (untuk tempat makan, misalnya).

Jika berangkat dari ilustrasi di atas, maka bisa ditebak bahwa teologi juga menerapkan logika kausalitas dalam cara berpikirnya. Logika kausalitas teologi berkisar terutama pada pencarian “penyebab efisien” realitas yang ada di alam ini. Jika ada sesuatu, tentu ada yang mengadakannya—andalah tugas teologi mencari “faktor pengada” itu.

Satu argumen terpenting dalam teologi yang dibangun seluruhnya dengan logika ini adalah argumen keberadaan Tuhan. Dalam teologi Islam,

misalnya, terdapat tiga status keberadaan sesuatu. Yang pertama adalah *mungkin al-wujud*, eksistensi yang mungkin; yang kedua, *mustahil al-wujud*, eksistensi yang mustahil ada; dan terakhir, *wajib al-wujud*, eksistensi yang niscaya ada. Segala yang ada di alam semesta bersifat mungkin (*mungkin al-wujud*).¹⁶ Segala sesuatu dapat mungkin ada sekaligus mungkin tidak ada. Karena kemungkinannya untuk ada maupun tidak ada, maka jika sesuatu ada, tentu ada yang menyebabkannya ada. Penyebab keberadaan ini pada akhirnya haruslah sesuatu yang lebih tinggi daripada segala yang mungkin. Keberadaannya mestilah niscaya, dan bagi teologi, ia adalah Tuhan. Karenanya, berbeda dengan segala yang mungkin, Tuhan bersifat niscaya ada (*wajib al-wujud*); Ia adalah penyebab efisien dari segala keberadaan di alam raya. Argumen semacam ini bukan hanya ditemui dalam teologi Islam. Teologi Kristen dan Yahudi juga mengulang pola yang sama, hanya dengan sedikit perbedaan istilah.

Logika kausalitas itu pada gilirannya terkait juga dengan logika yang lain dalam teologi, yakni logika analogi. Logika analogi dapat dipahami sebagai suatu cara berpikir yang meletakkan dua hal yang berbeda dalam satu identitas yang hampir serupa. Logika ini membandingkan dua hal yang berbeda dengan mencari titik persamaan antara beberapa atau seluruh aspek keduanya.¹⁷

¹⁶ 'Abduh, *Risalah al-Tawhid*, hlm. 15.

¹⁷ Bdk. definisi Aziz Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London: Croom Helm, 1986), hlm. 93-94: "Analogy is the equivalence of two terms brought about by the index of correlation; it is judgment passed upon a particular on the basis of the principles of another".

Kata kunci dalam logika ini adalah *ekuivalensi*, yakni mencari sejumlah kesamaan di antara dua hal yang berbeda dengan mengidentikkan satu aspek dari sesuatu dengan aspek lain dari sesuatu yang lain, dan *koneksi*,¹⁸ yakni mencari hubungan antara dua hal yang semula tampak tidak berkaitan. Bentuk-bentuk logika ini sudah sering dipakai oleh para ilmuwan logika (*logicians*) untuk menggambarkan kemiripan di antara dua hal atau memperjelas identitas satu hal dengan merujuk pada sifatnya dalam hal lain.

Teologi ternyata bekerja dengan logika analogi. Dalam *kalām*, analogi diistilahkan dengan *qiyas*. Secara terminologis, *qiyas* searti dengan *silogisme* dalam logika, tetapi dalam teologi, *qiyas* bukan berbentuk silogisme, melainkan “persamaan”. Al-Ghazali, salah seorang teolog sekaligus pakar hukum Islam, mendefinisikan *qiyas* sebagai “ungkapan tentang makna yang terhubung di antara dua hal” (*'ibarah 'an ma'nan idhāfiy bayn shay'ayn*).¹⁹

Al-Ghazali menuliskan definisi itu dalam konteks filsafat hukum Islam (*ushūl al-fiqh*). Namun, definisi itu berlaku juga dalam konteks teologi, meski tujuan logika analogi dalam hukum dan teologi berbeda. Dalam hukum, analogi dipakai dengan berangkat dari menarik “kesamaan” antara

¹⁸ Nicholas Rescher, *Studies in Arabic Philosophy* (Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1966), hlm. 116.

¹⁹ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 138.

dua hal dengan dugaan yang belum tentu pasti, sementara dalam teologi, “kesamaan” itu haruslah sesuatu yang sudah pasti dan definitif.²⁰

Jika demikian, maka dalam bentuk apa analogi itu dipakai dalam teologi? Al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar, pemikir teologi Mu’tazilah, memetakan empat bentuk logika analogi dalam penalaran kaum teolog.

Pertama, menganalogikan “sesuatu yang terlihat dengan kasatmata” (*al-shahid*) dengan “sesuatu yang tidak terlihat” (*al-ghaṣib*) karena keserupaan signifikansi keduanya. Hal ini dicontohkan dengan penalaran teologis tentang kemampuan Tuhan melakukan sesuatu (*qudrat Allah*). Bagaimana menetapkan suatu prinsip bahwa Tuhan kuasa melakukan segalanya? Menurut kaum teolog, jika di alam yang terlihat ini tindakan manusia menunjukkan bahwa ia mampu, demikian juga Tuhan—“yang tak terlihat”—mampu melakukan sesuatu karena Tuhan juga bertindak. Kemampuan manusia dianalogikan dengan kemampuan Tuhan, karena keduanya serupa dalam potensi “tindakan” yang bisa dimunculkan.

Kedua, menganalogikan “yang terlihat” dengan “yang tidak terlihat” karena keserupaan sebabnya. Dalam teologi Mu’tazilah, misalnya, ada suatu prinsip tentang kemustahilan Tuhan melakukan kejahatan. Prinsip itu dikukuhkan oleh analogi ini. Penalarannya demikian: jika kita sebagai manusia tidak mungkin melakukan kejahatan karena menyadari konsekuensi-konsekuensi negatifnya, demikian pun Tuhan tidak mungkin melakukan kejahatan karena Dia mengetahui konsekuensi negatifnya.

²⁰ *Ibid.*, hlm. 153.

Keserupaannya terletak pada sebab, yakni karena kesadaran akan kejahatan dan konsekuensi negatifnya.

Ketiga, menganalogikan “yang terlihat” dengan “yang tidak terlihat” karena keserupaan satu hal yang mirip seperti sebabnya. Bentuk analogi ini mendekati bentuk kedua, namun dengan sedikit perbedaan. Contoh yang diajukan misalnya adalah mengenai kuasa Tuhan untuk melakukan sesuatu. Penalarannya demikian: jika kita sebagai manusia memiliki kehendak, dan karena ada kehendak maka lahir suatu perbuatan, demikian pun Tuhan juga memiliki kehendak, dan kehendak-Nya melahirkan tindakan. Keserupaan keduanya pada satu hal yang mirip seperti sebab, yakni adanya kehendak yang mendorong pada tindakan.

Terakhir, menganalogikan “yang terlihat” dengan “yang tidak terlihat” karena keunggulan “yang tidak terlihat” daripada “yang terlihat”. Logika ini diilustrasikan dengan contoh: jika memberi makan kepada orang lain karena *menduga* orang tersebut lapar adalah suatu kebaikan, maka memberi makan kepada orang lain karena *benar-benar mengetahui* orang tersebut lapar, lebih-lebih adalah jelas kebaikan. Dalam teologi dicontohkan: jika bagi kita sebagai manusia melakukan kebaikan adalah suatu keharusan, maka lebih-lebih, bagi Allah melakukan kebaikan jelaslah suatu keharusan.²¹

²¹ *Ibid.*, hlm. 156-157. Uraian lebih detail tentang penggunaan logika analogi dalam epistemologi *kalam*, khususnya keterkaitannya dengan logika Aristotelian, lihat ‘Ali Sami al-Nasasyar, *Manahij al-Bahj̄h ‘inda Mufakkiri al-Islām wa Iktishaf al-Manhaj al-‘Ilmi-fi al-‘Akām al-Islāmi*(Cairo: Dar al-Salam, 2008), hlm. 103 dst.

Kedua bentuk logika kausalitas dan analogi tersebut menyajikan kepada kita sebuah upaya rasionalisasi atas pendasaran keimanan dalam teologi. *Rasionalisasi* berarti memasukkan fakta yang ada untuk dipikirkan secara logis, lalu ditarik suatu pembuktian yang menunjukkan kebenaran doktrin teologi tertentu. Rasionalisasi demikianlah yang menjadi prosedur dalam membangun “pengetahuan yang benar” dalam teologi.

c. Tujuan Pengetahuan

Dengan adanya sumber pengetahuan yang berbasis pada hubungan segitiga antara wahyu nalar, dan tradisi, dan pada gilirannya dari sumber-sumber tersebut ditarik upaya rasionalisasi yang menjadi pola epistemik dalam membangun legitimitas kebenaran teologi dengan logika kausalitas dan analogi, maka pertanyaan berikutnya: *untuk tujuan apa semua itu dilakukan, dan apa yang dihasilkan dari seluruh refleksi teologis?*

Pertanyaan ini merupakan penerjemahan aksiologis teologi, sebagai kelanjutan dari epistemologinya. Jika epistemologi teologi berusaha menjawab *bagaimana* teologi berpikir, aksiologi mengungkap *untuk apa* teologi berpikir.

Jika dilihat dari sudut pandang aksiologisnya, dapat dengan gamblang dikatakan, bahwa tujuan utama dari refleksi teologi adalah “*keimanan*”, yang disebut dalam bahasa teologi Islam sebagai *al-iman*, atau dalam teologi Kristen sebagai *fides*, atau dalam bahasa teologi Yahudi sebagai *akedah*, dan yang di zaman kontemporer disebut sebagai *faith*.

Apakah hakikat “keimanan” itu? Untuk memahami hakikat keimanan, terlebih dulu “keimanan” (*faith*) perlu dibedakan dari “kepercayaan” (*trust*). Kepercayaan adalah suatu perasaan kuat yang muncul dari relasi antara seseorang dan yang lain (baik manusia maupun realitas supranatural) karena penampakan salah satu pihak kepada yang lain sebagai sosok yang benar dan dapat diharapkan. Kepercayaan lahir dari kebenaran yang *tampak* kepada seseorang. Salah satu ekspresi dari kebenaran ini adalah kejujuran. X “percaya” kepada Y, karena Y tampak jujur dan benar (tidak berbohong) kepada X.

“Keimanan” berbeda dari “kepercayaan”. “Keimanan” pada awalnya berangkat dari “kepercayaan”, tetapi keimanan merupakan tahap yang lebih tinggi daripada “kepercayaan”, sebab dalam “keimanan”, “kepercayaan” itu telah mencapai puncak intensitasnya. Keimanan, karenanya, dapat dipahami sebagai suatu kepercayaan yang sangat kuat, yang muncul dalam relasi antara satu dan yang lain karena salah satu pihak *benar-benar* telah dapat dipercaya dan diharapkan. Dalam keimanan (*faith*), muncul *kesaksian* (*testimony*), *kepasrahan* (*submission*), dan *kesetiaan* (*fidelity*).

Maka, dapat disimpulkan bahwa pada kepercayaan, terdapat beberapa unsur berikut: Pertama, adanya relasi. Kedua, kebenaran pihak lain masih berupa penampakan; dan ketiga, kesediaan seseorang untuk memberikan kepercayaannya.

Sedangkan pada keimanan, unsur-unsurnya jauh lebih kuat: Pertama, adanya relasi. Kedua, kebenaran pihak lain telah menjadi kebenaran nyata; dan ketiga, kesediaan seseorang untuk memberikan kepercayaan, kesaksian, kepasrahan, dan kesetiaannya.

Kedua, pada tahap berikutnya, keimanan perlu dibedakan dari apa yang disebut sebagai “*belief*”, yang juga sering diterjemahkan sebagai “kepercayaan”. *Belief* biasanya sering dipahami dalam konteks non-agama, misalnya kepercayaan pada suatu ideologi atau mitologi. Ideologi merupakan sesuatu yang mirip seperti agama (*pseudo-religion*) karena menuntut para pengikutnya untuk percaya kepada kebenarannya. Namun, ideologi bukan agama, karena objek yang dipercaya bersifat sekuler. Demikian juga, mitologi merupakan suatu sistem kepercayaan pada sekelompok komunitas tentang satu hal, namun objek yang dipercaya bukan sesuatu yang religius, tetapi mirip dengannya seperti kepercayaan pada kekuatan sihir, dan lain sejenisnya.

Keimanan berbeda dari dua bentuk kepercayaan di atas—*trust* dan *belief*. Dalam keimanan, kepercayaan benar-benar telah sampai pada tingkat intensitasnya yang paling mendalam.

Apa yang terdapat di jantung keimanan sebenarnya adalah keyakinan yang tidak mengizinkan keraguan dalam dirinya, keyakinan yang dilindungi oleh harapan pada kebenaran absolut yang dipercaya olehnya. Setiap keyakinan yang muncul dalam keimanan dibangun dari

kepercayaan pada yang absolut sehingga keyakinan itu sendiri dengan sendirinya juga mensyaratkan suatu keabsolutan.

Teologi sesungguhnya adalah pengetahuan yang terarah untuk membangun keyakinan. Pengetahuan memberikan kerangka yang memungkinkan objeknya, yakni “Tuhan”, dapat ditampakkan *secara utuh* untuk dipahami dan kemudian diyakini. Dengan pengetahuan yang ketat dan sistematis, dengan sumber-sumber pengetahuan yang sudah ada, dan penalaran yang logis terhadap sumber-sumber itu, maka tujuan teologi tidak lain adalah membangun konstruksi keyakinan yang utuh tentang Tuhan. Keutuhan itu mengandaikan bahwa dengan sendirinya teologi dapat *memahami* Tuhan, dan dapat secara komprehensif menjadikan Tuhan sebagai sesuatu yang *jelas* dan *transparan* di hadapan nalar manusia.

3. Teologi sebagai Metafisika Ketuhanan

Akhirnya, kita akan masuk pada pembahasan terpenting dari bab ini, yang menjadikan semua pembicaraan di atas suatu alur panjang untuk memahami konsekuensi-konsekuensinya pada konteks ini. Setelah mencoba melihat teologi dari sudut pandang filosofis yang mengungkap prosedur epistemologis teologi, dalam sub-bab ini kita akan meneropong lebih jauh problem utama yang intrinsik dalam teologi. Ini barangkali merupakan sub-bab terpenting setelah sekian penjelasan semi-deskriptif tentang teologi di atas karena pendekatan yang dipakai di sini lebih mendalam.

Di atas, telah dijelaskan bahwa teologi berupaya mencari tahu tentang yang-transenden. Yang dimaksud lebih spesifik dengan yang-transenden dalam terminologi teologi adalah “yang gaib”, dan dalam konteks yang lebih spesifik lagi, “yang gaib” menunjuk pada “Tuhan”. Untuk mencari tahu tentang yang-transenden, teologi merujuk kepada wahyu untuk memastikan kebenaran tentang adanya (*being*) yang-transenden itu. Kecuali mendasarkan diri secara normatif kepada wahyu, yang terpenting, teologi berpikir dan melakukan rasionalisasi. Jika teologi berpikir dan melakukan rasionalisasi, itu artinya bahwa teologi mendekati objeknya secara logis untuk memastikan kesesuaian (*adequacy*) antara subjek (yang-berpikir) dan objeknya (yang-dipikirkan). Dengan kesesuaian tersebut, diyakini bahwa subjek *dapat sampai* kepada objeknya secara *langsung* untuk memahami dan menjelaskannya.

Setiap pikiran yang berpikir memiliki keinginan yang melekat pada dirinya dan bersifat intrinsik untuk memastikan bahwa pertama-tama objeknya *ada*. Karena itu, pikiran mengarahkan pemikiran pada *adanya yang-ada* (*being's own being*). Pikiran pertama-tama melihat bahwa yang-ada tidaklah ada begitu saja. Yang-ada (*being*) tampak kepada pikiran karena *adanya ia sebagai yang-ada* (*being's own being as being*) tidak menampakkan *adanya sebagaimana adanya* (*being as being as such*). Dengan kata lain, adanya yang-ada tadi menyembunyikan sesuatu yang *tidak tampak ada* atau *tampak tidak ada* kepada pikiran.

Untuk mengungkap apa yang *tidak tampak ada* atau *tampak tidak ada* tadi, lahirlah paradigma pemikiran tentang hakikat “ada”. “Ada” tidak mudah

diungkap karena “ada”, di sisi lain, menunjukkan apa yang *tidak ada*. Karena itu, apakah benar ada *yang tidak ada* di balik yang-ada, ataukah itu hanyalah sesuatu yang *tidak tampak ada* atau *tampak tidak ada*? Paradigma pemikiran tersebut ingin menjawab pertanyaan-pertanyaan ini. Paradigma itu adalah “metafisika”.

Secara kasar telah ditulis di atas, bahwa teologi adalah suatu upaya mengetahui (wacana) tentang Tuhan sebagai yang-transenden dan “yang-gaib”. Selanjutnya, ditulis bahwa teologi adalah “pengetahuan”, yang memenuhi syarat-syarat epistemologisnya seperti adanya sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan tujuan yang dicapai. Apa keterkaitan di antara keduanya?

Sekilas, tidak ada keterkaitan, selain bahwa teologi—sama seperti ilmu-ilmu lainnya—memiliki prosedur berpikir yang jelas dan sistematis, dan semua prosedur pengetahuan itu bertujuan untuk mengungkap “Tuhan” dan yang-transenden itu. Padahal, sebenarnya ada keterkaitan erat antara keduanya.

Keterkaitan itu terdapat dalam “logika ‘ada’” (*logic of ‘being’*) pada teologi. Teologi, demi tujuannya akhirnya untuk memperkuat keimanan, ingin mengetahui *adanya Tuhan*. Bahwa Tuhan ada, hal itu sudah ditegaskan oleh wahyu. Bukan fakta bahwa Tuhan ada yang ingin dipahami oleh teologi, tetapi bahwa adanya Tuhan belum sepenuhnya dapat dipahami. Memang Tuhan ada, tetapi bagaimana Ia ada dan apa hakikat keber-ada-an-Nya, itulah yang ingin diketahui dan dibuktikan oleh teologi.

Karena itu, teologi berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang-ada. Ketika berpikir tentang adanya Tuhan sebagai yang-ada, teologi dengan demikian secara logis akan berpikir bukan saja tentang status “ada” pada Tuhan, tetapi juga secara tidak langsung, tentang “Tuhan” itu sendiri. Berpikir tentang adanya sesuatu yang ada, secara tidak langsung berarti berpikir tentang sesuatu itu sendiri.

Jika teologi berpikir tentang “Tuhan”, “Tuhan” yang dipahami dalam kerangka “ada”, maka “Tuhan” yang dipikirkan di sini telah berada dalam suatu lingkup konseptual. Pengkonseptualan “Tuhan” dalam logika “ada” meniscayakan bahwa teologi, dengan sadar atau tidak sadar, mengarahkan proyeksi pemikirannya pada keinginan untuk mengungkap hakikat “‘ada’ Tuhan” di satu sisi dan hakikat “Tuhan sebagai yang-ada” di sisi lain.

Dengan argumen di atas, dapat ditarik sebuah proposisi yang jelas—proposisi yang dapat menimbulkan konsekuensi-konsekuensi serius dalam kritik pemikiran—bahwa dalam dimensi yang bersifat ontologis, *teologi pada hakikatnya tak lebih dari sebuah metafisika ketuhanan*. Teologi menampilkan cara berpikir yang khas metafisis; tidak saja menampilkan cara berpikir secara metafisis dalam pengertian yang performatif, teologi pun adalah metafisika itu sendiri, dan metafisika dalam hal ini, secara resiprokal, adalah teologis.

Bukti-bukti tentang fakta ini tidak saja terlihat dari penggunaan kosakata metafisika oleh kaum teolog, tetapi juga eksplorasi sistem metafisika dalam *epistēmē* teologi itu sendiri. Dalam hal ini, setidaknya ada tiga ciri penting yang menjadi tipikal sistem metafisika ketuhanan tersebut: pertama,

thematization of being; kedua, *positivity of being*; dan ketiga, *economy of being*.

a. *Thematization of being*

Teologi memang tidak berbicara tentang “ada” secara langsung, namun ia berbicara tentang “Tuhan” yang sering kali diidentikkan dengan “ada” itu sendiri. Dalam proses pembicaraan itu, ada asumsi yang mengandaikan *keterpahaman Tuhan (understandability of God)*, bahwa Tuhan dapat “dibicarakan” dalam kerangka yang kita pahami, dan bahwa penyebutan yang dilekatkan kepada-Nya dengan kerangka itu dapat mewakili “ada”-Nya. Inilah yang disebut sebagai *thematization of being*.

Jika kaum metafisikus mengidentikkan “ada” dengan *esensi, substansi*, atau *identitas*, kaum teolog demikian pun kerap kali ter dorong untuk mengidentikkan “Tuhan” dengan *esensi, substansi*, atau *identitas*. Ilustrasi-ilustrasi berikut ini memberikan contoh menarik kesejarahan teologi dan metafisika, dan bagaimana keduanya secara intrinsik menjelma ke dalam sebuah metafisika ketuhanan.

Ilmu *kalam* menyuguhkan suatu contoh penafsiran mengenai hakikat “ada” bagi Allah. Apakah yang dimaksud sesungguhnya dengan “keberadaan Allah” (*wujud Allah*)? Apakah arti “ada” (*wujud*) di sini?

Menurut para teolog, arti dari “keberadaan Allah” (*wujud Allah*) adalah bahwa “Allah itu ada” (*Allah mawjud*). Menurut mereka, ada perbedaan definitif antara ungkapan yang pertama (*wujud Allah*) dan ungkapan yang kedua (*Allah mawjud*). Dalam ungkapan pertama, “ada”

masih tidak menentu (masih bersifat *nakirah, indefinite*) dan baru sedikit dapat dipahami ketika kata itu dinisbahkan (di-*idha*-kan) dengan “Allah”, tetapi dalam ungkapan kedua, *Allah mawjud*, “ada” telah intrinsik dalam “Allah” itu sendiri sehingga maknanya dapat dimengerti. Arti “ada” bagi Allah adalah bahwa “Allah *mawjud*”.

Pendapat ini dinukil dari ungkapan Abu ‘Abdillah al-Bashri, yang dikutip muridnya—salah seorang pendiri mazhab Mu’tazilah, al-Qadhi ‘Abd al-Jabbar, ketika ‘Abd al-Jabbar mendiskusikan hakikat penyebutan *mawjud* pada Allah:

“Maka, adapun pengertian ‘*mawjud*’, berdasarkan apa yang disebutkan oleh guru kami, Abu ‘Abdillah al-Bashri (w. 367 H) dan guru-guru Baghdad kami lainnya, adalah bahwa *mawjud* berarti “yang ada” (*al-kašin*) yang bersifat tetap (*al-thabit*)”.²²

Allah, menurut al-Bashri, baru bisa dipahami status “ada”-Nya ketika kita memahaminya sebagai *mawjud*. Al-Bashri lebih lanjut merinci bahwa *mawjud* di sini berarti “yang-ada” dan “yang tetap”. Pertanyaannya kemudian: mengapa kaum teolog menganjurkan untuk mengubah kata *wujud* menjadi *mawjud*?

Hal ini tidak lepas dari sifat metafisis pada teologi. Teologi mengandaikan adanya tingkat keterpahaman tertentu akan “Tuhan”; ia mengasumsikan bahwa “Tuhan” dapat dipahami. Sesuatu yang tidak menentu seperti term “ada” akan mengaburkan keterpahaman itu sehingga “ada” (*wujud*) harus diterjemahkan sebagai “yang-ada” (*mawjud*). Dengan meletakkan “Tuhan” sebagai yang-ada (*mawjud*), sebagai konsekuensinya

²² Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 224.

maka “Tuhan” menjadi “yang-tetap” (*al-thabit*). Penyebutan al-Bashri tentang “*mawjud*” sebagai “yang-tetap” mengindikasikan bahwa Allah adalah *esensial* sehingga secara tidak langsung, kaum teolog telah menyebut Allah sebagai *esensi*.

Sementara itu di tempat lain, persoalan *wujud Allah* ini kemudian memancing perdebatan lebih jauh tentang apakah “Allah, jika *mawjud*, dapat disebut sebagai *sesuatu (ash-shay'*)”?²³ Persoalan ini tidak jauh berkisar dari pengidentifikasiannya Allah sebagai *esensi* di atas.

Allah, menurut kaum teolog, dapat disebut sebagai *sesuatu*. Penyebutan Allah sebagai *sesuatu* ini adalah logis karena jika Allah itu *mawjud*, maka satu-satunya istilah yang mencerminkan ke-*mawjud*-an-Nya adalah *sesuatu*. Al-Juwaini—yang dikenal sebagai Imam al-Haramain dan guru teologi al-Ghazali—dengan sangat eksplisit mengatakan:

“Pendapat yang dianut oleh Kelompok yang Benar (mazhab Asy’ariyyah) adalah bahwa esensi (*hakiqah*) sesuatu adalah *mawjud*. Setiap sesuatu adalah *mawjud*, dan setiap *mawjud* adalah sesuatu. Sesuatu yang tidak dapat disebut *sesuatu* tidak dapat diberi atribut ada, dan sesuatu yang tidak dapat diberi atribut ada tidak dapat disebut *sesuatu*.”²⁴

Menyebut Allah sebagai *sesuatu* tentu merupakan sebuah kesengajaan logis dari kaum teolog. Dalam hal ini, kaum Mu’tazilah, diwakili oleh al-Jubba’i, mengajukan penafsiran yang semakin memperjelas sejauh mana *thematization of being* ini tampak dalam pemikiran teologi. Jika al-Juwaini dan mazhab Asy’ariyyah mengatakan bahwa Allah bisa disebut *sesuatu*

²³ Al-Asty’ari, *Maqādat al-Islāmiyyah*, Vol. I, hlm. 147

²⁴ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 226.

karena *mawjud*, maka Mu'tazilah dengan versi yang sedikit berbeda mengatakan bahwa Allah bisa disebut *sesuatu* karena *ia dapat diketahui* (*ma'lum*). Al-Jubba'i menulis:

“Ada perkataan bahwa: *sesuatu* itu adalah nama bagi segala hal yang dapat diketahui, dan juga nama bagi segala hal yang mungkin disebut atau diberitakan ... [Karena itu] sesungguhnya perkataan bahwa Sang Pencipta (*al-Bari*) adalah *mawjud*, terkadang dapat bermakna *dapat diketahui*. Sesungguhnya, Sang Pencipta senantiasa mengadakan (*wajidan*) segala sesuatu, dalam arti Dia senantiasa mengetahui segala sesuatu. Dan segala yang diketahui (*ma'lumat*) senantiasa adalah sesuatu yang ada (*mawjudat*). Diketahui bagi Allah dalam artian, Allah senantiasa mengetahuinya. Maka terkadang [ungkapan] *Allah itu mawjud* berarti Allah senantiasa *diketahui*, dan bermakna bahwa Allah senantiasa adalah *yang-ada* (*ka'in*)”²⁵.

Al-Jubba'i berargumen bahwa, sebagaimana Allah disebut *sesuatu* karena Dia *mawjud*, secara paralel Allah juga disebut *sesuatu* karena Dia *ma'lum*, yakni “dapat diketahui”. Argumen tersebut didasarkan pada logika analogi sebagaimana pernah dijelaskan, yang memang menjadi logika terpenting dalam teologi.²⁶ Analoginya didasarkan pada apa yang terlihat dari semua ciptaan Allah. Karena semua ciptaan (makhluk) dapat diketahui, maka mereka disebut *mawjud*. Mereka *mawjud* dalam pengertian bahwa mereka dapat diketahui. Demikian juga Allah: Allah *mawjud*, dalam pengertian bahwa Allah dapat diketahui.

Meletakkan Tuhan dalam kerangka tertentu—entah dengan menyebut-Nya *sesuatu, yang-dapat-diketahui*, atau *mawjud*—ternyata intrinsik dalam setiap refleksi teologis. Hal ini terlihat dari pola yang hampir serupa dalam teologi Kristiani. Pemikiran St. Thomas Aquinas, tentang “atribusi ontologis”, pelekatan sifat-sifat yang melekat pada Tuhan, menggambarkan

²⁵ *Ibid.*, hlm. 225.

²⁶ Lihat “Prosedur Pengetahuan”, sub-bab “Epistemologi Teologi” di atas.

pergerakan pola di atas dalam wujud yang lain. Bagi Aquinas, Tuhan pertama-tama harus dipahami dalam kerangka *subsistensi* dan *substansialitas*. *Subsistensi* Tuhan berarti kehidupan-Nya dan keberadaan-Nya sebagai yang-ada. Tuhan adalah yang-ada yang subsisten secara absolut (*Absolute Subsistent Being*), dalam pengertian bahwa kehidupan-Nya dan keberadaan-Nya berbeda dari kehidupan lainnya yang bergantung dan relatif. Tuhan, sebagai yang-ada, keberadaan-Nya adalah sumber bagi segala yang-ada, dan bersifat mutlak tanpa ketergantungan pada apa pun di luar-Nya.

Namun, kata Aquinas, *subsistensi* Tuhan berkaitan dengan *substansialitas*-Nya. Sifat subsisten Tuhan (kehidupan-Nya) melekat dalam keberadaan-Nya sebagai *substansi*. Inilah sebabnya teolog yang mendapat julukan “Doctor Angelicus” itu menetapkan suatu prinsip bagi teologi Kristiani, *ipsum esse subsistens*: bahwa Tuhan adalah yang-ada yang subsisten.²⁷

b. Positivity of being

Asumsi tentang “keterpahaman Tuhan” dalam suatu “entitas” yang dapat dipahami, baik sebagai *sesuatu, yang-dapat-diketahui*, atau *mawjud* di atas, tentu mengandaikan suatu positivitas tertentu dalam konsep ketuhanan kaum teolog. Pembicaraan para teolog tentang Tuhan dalam skema di atas adalah sebuah entifikasi, yakni upaya menginklusikan suatu hal yang eksternal dan tidak dapat diketahui ke dalam suatu *entitas* kategorial

²⁷ Luigi Bogliolo, *Rational Theology* (Bangalore: Theological Publications in India, 1987), hlm. 69.

tertentu. Sementara, setiap identifikasi mensyaratkan adanya tingkat positivitas tertentu dalam penyikapan subjek kepada objeknya. Positivitas yang dimaksud adalah penghadiran “ada” dalam suatu gambaran positif yang memungkinkannya untuk dibicarakan, diimajinasikan, dan dikonstruksi untuk keperluan diskursif.

Kita menyadari bahwa “ada” (*being*) memang tidaklah hadir dengan sendirinya. “Ada” hadir karena kemungkinannya untuk dihadirkan. Kemungkinan untuk menghadirkan “ada” ini membuka jalan bagi kemungkinan mengetahui “ada”. Dalam konsepsi metafisika, yang menarik adalah bahwa penghadiran “ada” ini kemudian berarti menghadirkan “ada” (*being*) sebagai “yang-ada” (*a being*).²⁸ “Ada” pada gilirannya kemudian dipahami dalam konteks “yang-ada yang-hadir” (*the present being*), dan “yang-hadir” secara identik dipahami sebagai “yang riil” atau “yang-nyata” (*the real*).

Positivitas itu terjadi dalam identifikasi “ada” (*being*) sebagai “yang-ada (*a being*), dan lebih jauh dalam identifikasi “yang-ada” (*a being*) sebagai “yang-hadir” (*the present*). Dengan begitu, maka “yang-hadir” (*the present*) menjadi “yang positif hadir” (*the positive present*), dan positivitas ini memungkinkannya untuk di-“presentasi”-kan (“di-hadir-kan”) dan di-“representasi”-kan (“di-hadir-kan kembali”). Pada akhirnya, *positivity of being* berarti *representation of being*, “penghadiran-kembali yang-ada”, dan dalam konteks teologi, positivitas ini pada akhirnya berarti positivitas

²⁸ Catatan kaki nomor 6 pada Jacques Derrida, *Margins of Philosophy* (Sussex: The Harvester Press, 1982), hlm. 33.

“Tuhan” (*positivity of God*) dan penghadiran-kembali “Tuhan” sebagai suatu representasi (*representation of God*).

Merepresentasikan Tuhan dalam suatu representasi—atau menghadirkannya dalam penghadiran ontologis dari “ada” menjadi “yang-ada” tadi—ditunjukkan dalam tradisi teologi dalam tingkat yang beragam. Ilmu *kalam* menunjukkan keragaman itu dalam berbagai varian. Level yang sangat ekstrem adalah penggambaran Tuhan secara antropomorfis sebagaimana dianut oleh aliran minoritas *al-Mujassimah*. Mereka dengan eksplisit menyatakan bahwa Tuhan bertubuh (*jism*) dan memiliki bentuk ragawi (*jismiyah*). Level yang lebih halus dan menunjukkan sedikit kerumitan yang lebih tinggi adalah sekelompok aliran teologi yang disebut-sebut sebagai *al-Mushabbiyah* yang menyamakan Tuhan, dari segi Dzat atau sifat-Nya, dengan Dzat atau sifat makhluk-Nya.²⁹ Paham-paham ini, seperti sudah ditebak, dicap sesat oleh mayoritas teolog dan termasuk dalam paham-paham heretik (*bidah*) yang dianggap menyimpang dari “kebenaran”.

Namun demikian, penolakan terhadap doktrin antropomorfisme Tuhan tidak berarti menghindarkan para teolog dari pola representasi ontologis di atas; dalam level yang sangat subtil, para teolog mayoritas—yang umumnya diidentifikasi sebagai kaum Sunni—mau tidak mau juga melakukan representasi ontologis tertentu dalam pemikiran mereka. Kutipan dari al-Juwaini tentang konsep *mawjud* membuktikan adanya jejak representasi tersebut. Perbedaan pola representasi yang ditampilkan hanyalah pada

²⁹ ‘Abd al-Qahir ibn Dzahir ibn Muhammad al-Baghdadi, *al-Farq bayn al-Firaq*, ed. Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid (Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t.), hlm. 225-230.

perbedaan tingkat representasionalitas masing-masing aliran teologi tentang “Tuhan”. Pada kelompok *al-Mujassimah* dan *al-Mushabbiyah*, representasi itu ditampilkan secara vulgar dengan mengidentikkan “Tuhan” dengan “tubuh” atau materi, sedangkan pada kelompok Sunni, representasi itu ditampilkan secara halus dalam identifikasi “Tuhan” sebagai *mawjud*.

c. Economy of being

Pada gilirannya, kedua pola metafisik yang intrinsik dalam teologi di atas—*thematization of being* dan *positivity of being*—mengandaikan satu asumsi lagi dalam setiap refleksi teologis, yakni pengandaian bahwa subjek dan objek yang dibicarakan (“Tuhan”) berada dalam satu level yang sama, dan terlibat dalam satu relasi yang setara, seolah-olah tidak terdapat perbedaan atau keterpisahan di antara keduanya. Inilah yang disebut (dengan sedikit memodifikasi istilah Emmanuel Levinas)³⁰ sebagai *economy of being*.

Istilah *economy*, dalam bayangan kita, selalu diasosiasikan dengan tindak ekonomis berupa transaksi barang di antara dua pihak yang setara. Dalam tindak tersebut, terdapat relasi yang setara dan mengandaikan adanya keuntungan yang diperoleh oleh masing-masing pihak yang terlibat. Dalam diskursus metafisika, *economy* sering dimaksudkan untuk menunjuk suatu relasi yang tidak mengasumsikan perbedaan (*difference*) di dalamnya, relasi di mana pihak lain tidak dianggap sebagai “yang-lain” pada dirinya (*the*

³⁰ Emmanuel Levinas, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*, terj. Alphonso Lingis (Pittsburg: Duquesne University Press, 1969).

Other), melainkan bagian dari “ego” (*the I*) atau pihak yang sama dengan “ego” (*the Same*).

Teologi adalah suatu “ekonomi” dalam pembicaraan tentang Tuhan. Disebut demikian, karena kaum teolog membicarakan “Tuhan” pada tataran yang objektif, yang mengasumsikan “Tuhan” bukan sebagai sesuatu yang lain, yang eksternal dan “asing” (*the Other*), tetapi sebagai sesuatu yang akrab dan dapat dikenali. Di sini, “Tuhan” tampak sebagai “yang-sama” (*the Same*), dan bukan sebagai “yang-lain” (*the Other*). Tuhan tampak berada dalam jangkauan subjek yang membicarakannya, dan tampak setara dalam hubungannya dengan subjek tersebut dalam relasi yang berimbang dan objektif.

Economy ini terlihat salah satunya dalam penggunaan logika analogi dalam teologi. Logika ini, seperti dijelaskan di atas, bersandar pada penyerupaan antara “yang tidak terlihat” (*al-ghašib*) dengan “yang terlihat” (*al-shahid*). “Yang tidak terlihat”, yang gaib dan tidak terindra tidak tampak sebagai “yang-lain” bagi kaum teolog, sesuatu yang asing dan eksternal dari pengetahuan. Justru sebaliknya, “yang tidak terlihat” diasumsikan sebagai identik dengan “yang terlihat”; “yang tidak terlihat” dipahami setara, serupa, atau setidaknya mendekati serupa dengan “yang terlihat”. “Yang tidak terlihat”, sesuatu yang negatif, diandaikan pastilah memiliki hukum yang serupa dengan “yang terlihat”, yang positif. Karena itu, tidak ada yang perlu ditakutkan dari “yang tidak terlihat”, yang gaib dan tidak terjangkau tadi,

karena hukum yang berlaku *di sana* (diandaikan) serupa dengan hukum yang berlaku *di sini*, di dunia "yang terlihat".

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa ada setidaknya tiga pola metafisik yang menjadi karakteristik utama teologi, yaitu *thematization of being*, *positivity of being*, dan *economy of being*. Ketiga-tiganya tentu saja tidak bergerak dalam horizon yang otonom dan terpisah, namun terkait satu sama lain dalam menampilkan bentuk teologi yang representasional tentang "Tuhan". Persoalannya adalah: apakah teologi ini benar-benar *representatif* dan dapat menampilkan "Tuhan" itu sendiri apa adanya? Benarkah teologi ini dapat merepresentasikan "Tuhan" sebagai "Tuhan itu sendiri"?

Jika dapat disebut sebuah istilah yang cukup mewakili keseluruhan bentuk dan pola teologi di atas, maka dapat dikatakan bahwa setiap teologi, baik dalam bentuk ilmu *kalam* maupun *dogma*, pada dasarnya dan pertama-tama adalah "teologi positif" (*positive theology*). Dari akar katanya, *positere*, *posit* berarti "mengandaikan eksistensi sebuah entitas". Maka, *positif* berarti sekadar pengandaian, dan seperti ditulis oleh Hegel, "apa yang diandaikan bukan sekadar diafirmasi sebagai sesuatu yang nyata, melainkan sesuatu yang dibuat nyata" (*What is posited is not simply affirmed to be real, but is thereby made real*).³¹

Jika apa yang diandaikan oleh teologi (teologi positif) adalah afirmasi atas sesuatu yang *dibuat nyata* dan bukan sesuatu yang *nyata itu sendiri secara hakiki*, maka pertanyaannya, adakah *yang benar-benar nyata* tentang

³¹ Hent de Vries, *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida* (Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002), hlm. 213.

Tuhan? Adakah pendekatan lain yang dapat menampakkan sesuatu yang *lebih nyata* tentang Tuhan?

Sebuah pendekatan yang disebut sebagai “teologi negatif” layak diajukan di sini, sebagai sebuah alternatif kritis dari wacana teologi yang telah dijelaskan di atas. “Teologi negatif” akan menunjukkan bahwa bahasa yang positif dalam mempersepsikan Tuhan memiliki keterbatasannya; keterbatasan yang muncul karena ketidakmemadaiannya konsepsi ontologis dalam mendekati “Tuhan” itu sendiri.

B. Memahami Teologi Negatif

1. Mendefinisikan “Teologi Negatif”

Jika dalam menjelaskan tentang “teologi” di atas, kita perlu terlebih dulu mendefinisikan apa itu “teologi”, dan mencari substansi mendasar yang membentuk definisi tersebut, apakah hal yang sama juga berlaku dalam membicarakan “teologi negatif”? Jawaban atas pertanyaan ini mendua: ya dan tidak. Ya, karena “teologi negatif” adalah sebuah wacana yang perlu diidentifikasi batas-batas konseptualnya. Tidak, jika pendefinisian tersebut menyederhanakan kompleksitas gagasan yang terkandung di dalamnya.

“Teologi negatif” memang wacana yang sedikit ganjil di kalangan para pengkaji agama. Denys Turner, guru besar teologi dari Birmingham University, di dalam bukunya yang menjadi referensi penting untuk topik ini, *The Darkness of God*, lebih memilih tidak mendefinisikan apa itu “teologi

negatif”.³² Barangkali menurut Turner, “teologi negatif” *tidak* perlu didefinisikan karena hal itu lebih sesuai dengan namanya yang berkonotasi negatif. Sementara, sedikit berbeda dengan Turner, Mary-Jane Rubenstein dengan lebih eksplisit menyatakan bahwa “teologi negatif” hanya bisa diungkapkan dengan bahasa yang juga negatif.³³ Pendefinisian teologi negatif hanya bisa dilakukan dengan ungkapan yang juga negatif.

Kesulitan untuk mendefinisikan teologi negatif ini bukan mengada-ada; secara intrinsik, hal ini tampaknya disebabkan oleh tidak adanya kesepakatan tentang makna positif dari istilah itu. Sebagaimana disiratkan Derrida dalam sebuah risalahnya tentang persoalan ini, tidak ada pengertian tunggal tentang “teologi negatif”.³⁴ Setiap orang dapat memahami istilah ini dengan perspektif dan sudut pandang yang berbeda.

Namun, kalaupun literatur-literatur tentang persoalan ini tidak secara eksplisit mau mendefinisikannya, sebuah isyarat tetap dapat ditarik untuk memperjelas semua ambiguitas itu: “teologi negatif”, seperti tersirat dari namanya, adalah sebuah teologi dan pendekatan ketuhanan yang memilih mengungkapkan apa pun tentang “Tuhan” dengan cara negatif.

Sebagaimana dikatakan oleh Rubenstein dalam sebuah artikelnya, teologi negatif hanya bisa dipahami dalam relasinya—sebagai antitesis—terhadap teologi yang ada selama ini: jika teologi biasa mengungkapkan

³² Denys Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

³³ Mary-Jane Rubenstein, “Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology”, *Modern Theology*, 19 (July 2003), hlm. 394.

³⁴ “Comment ne pas parler: Dénégations”, dalam Jacques Derrida, *Pscyhé: Inventions de l'autre* (Paris: Galilée, 1987), hlm. 535.

Tuhan dengan statemen yang positif (sebagai contoh: “Tuhan dapat diketahui”, “Tuhan ada”, “Tuhan dapat dipikirkan”), teologi negatif sebaliknya memilih mengungkapkan Tuhan dengan statemen negatif (“Tuhan *tidak* dapat diketahui”, “Tuhan *tidak* ada”, “Tuhan *tidak* dapat dipikirkan”) atau—lebih radikal lagi—bahkan memilih *tidak* mengungkapkannya.

Dengan demikian, ada dua ciri yang penting dicatat jika mau diambil suatu definisi yang ketat tentang teologi negatif:

Pertama-tama, teologi negatif menunjukkan suatu pola “*saying-not*” tentang “Tuhan”, bahwa ungkapan apa pun tentang “Tuhan” harus dinegasikan. Teologi yang ada selama ini, misalnya, mengajarkan bahwa seseorang harus beriman dan percaya bahwa “Tuhan itu *ada*”, tetapi seseorang yang menganut teologi negatif akan mengatakan bahwa “Tuhan *tidak ada*”. Dengan mengatakan bahwa “Tuhan *tidak ada*”, seorang penganut teologi negatif tentu saja tidak hendak menafikan keberadaan Tuhan, tetapi hanya ingin menyiratkan bahwa kita tidak pernah benar-benar mengetahui keberadaan-Nya; bahwa keberadaan-Nya adalah misteri. Pola ini tergambar, misalnya, dari sebuah ungkapan indah yang disenandungkan oleh St. Thomas Aquinas ketika ia menyatakan “*quasi ignotus cognoscitur*”, “Tuhan dikenal sebagai Dia yang tak dikenal”. Pola inilah yang tampak dominan dalam sejarah teologi negatif. Seperti yang akan diuraikan nanti, sejarah teologi negatif begitu kaya dengan berbagai ungkapan dari pola ini.

Kedua, teologi negatif menunjukkan pola lain yang berbeda dari pola pertama, yakni *not-saying*, tidak berkata apa-apa tentang Tuhan. Pola ini

sedikit lebih radikal daripada pola pertama. Jika pola pertama, *saying-not*, “berkata-tidak” tentang Tuhan, mengindikasikan bahwa perkataan masih sanggup merumuskan sesuatu tentang Tuhan, meski dengan catatan harus diungkapkan dengan bahasa yang negatif, pola kedua ini—*not-saying*—mengindikasikan bahwa ketika berbicara tentang “Tuhan”, orang harus diam dan tak boleh berkata apa-apa. Pola ini antara lain terlihat misalnya dalam ajaran teologi negatif Yahudi, bahwa nama Tuhan tertinggi, YAHWEH, terlarang untuk diucapkan. Karena itu, orang Yahudi akan diam ketika akan menyebut nama itu, dan mereka biasa menuliskan nama itu menjadi YHWH, dengan menghilangkan huruf vokalnya agar tidak terbaca.

Kedua pola ini selintas mengungkapkan kepada kita sifat mendasar teologi negatif. Namun, jika dipersoalkan lebih jauh, bukankah kedua pola *saying-not* dan *not-saying* di atas hanya mencerminkan perbedaan ungkapan saja tentang Tuhan? Dan bukankah perbedaan ungkapan itu hanya menyangkut soal perbedaan *style* atau “gaya” dalam mendekati Tuhan? Adakah sesungguhnya tawaran yang lebih serius dari “teologi negatif”, dihadapkan *vis-à-vis* tradisi teologi yang ada?

Beberapa sarjana seperti Karen Armstrong dan Yves Congar memang beranggapan bahwa teologi negatif hanyalah merupakan gaya-ungkap (*style of expression*) yang berbeda dari teologi yang ada. Dengan kata lain, ini adalah versi yang lain dari teologi yang sama, teologi yang telah mentradisi dan telah dikaji di atas. Karena itu, teologi ini hanya menampilkan sisi kebalikan dari teologi yang dikenal. Jika teologi yang ada mengakui Tuhan dengan

menampilkan sisi positifnya (sehingga disebut teologi *via affirmativa*), teologi ini mengakui Tuhan dengan sisi negatif (sehingga disebut teologi *via negativa*). Atau jika teologi yang ada mengakui Tuhan dengan “membicarakkan-Nya”, sehingga lazim disebut teologi *katafatik* (*cataphasis* berarti “pembicaraan”), teologi ini mengakui Tuhan dengan “diam”, sehingga lazim disebut teologi *apofatik* (*apophasis* berarti “diam”).

Namun demikian, cukup adekuatkah anggapan itu? Anggapan-anggapan tersebut sebetulnya menyederhanakan signifikansi teologi negatif dalam wacana teologi. Bila ditelaah secara kritis, teologi negatif sesungguhnya bukan berurusan dengan sekadar perbedaan gaya-ungkap tentang Tuhan—yang tampak sekunder dalam konteks ini—tetapi lebih mendasar lagi, teologi ini menawarkan suatu diskursus yang orisinal untuk dihadapkan dengan teologi yang ada.

Teologi negatif menjadi penting karena di dalamnya terkandung dua gagasan mendasar yang dapat menjadi pertimbangan kritis bagi teologi, yaitu gagasan tentang *negasi* dan *negativitas*.

Negasi, secara harfiah, selalu dimaknai sebagai “penyangkalan” atau “pengingkaran” (*denial*). Dalam percakapan sehari-hari, negasi sering kali diletakkan sebagai lawan atau oposisi dari suatu afirmasi atau pernyataan positif tentang sesuatu. Jika seseorang menyatakan bahwa “X bukan Y”, hal itu menunjukkan bahwa X bertentangan terhadap Y, dan bahwa X dan Y adalah dua entitas yang berbeda yang tidak dapat diidentikkan. Gagasan

tentang *negasi* ini pada gilirannya melahirkan gagasan tentang *kontradiksi* dan *perbedaan*.

Jika *negasi* dapat dipahami sebagai penyangkalan atau pengingkaran atas pernyataan positif tentang suatu hal, maka *negativitas* adalah kondisi yang memungkinkan *negasi* itu terjadi. *Negativitas* adalah *state of denial*—kondisi aktual dari suatu pengingkaran. Sebagai contoh, jika di atas seseorang mengatakan “X *bukan* Y”, dan ungkapan *bukan* dalam statemen tersebut merupakan suatu *negasi*, maka *negativitas* dari pernyataan ini adalah alasan yang memungkinkan kita memahami, mengapa X *bukan* Y, dan apa hakikat dari *bukan* pada statemen tersebut. Bisa diistilahkan, jika *negasi* adalah sebuah *konsep*, maka *negativitas* adalah *konseptualitas* dari *konsep* itu (kondisi yang memungkinkan konsep itu ada); atau jika *negasi* adalah *fakta*, maka *negativitas* adalah *faktualitas*, yang memungkinkan *fakta* itu dipahami sebagai *fakta*. Gagasan tentang *negativitas* ini pada gilirannya melahirkan gagasan tentang *non-eksistensi* (*non-existence*) dan *non-identitas* (*non-identity*).

Teologi negatif memiliki perbedaan yang mencolok dan sangat *antithetical* dengan teologi yang ada karena di dalamnya terkandung dua prinsip *negasi* dan *negativitas* di atas. Secara teoretis, perbedaan ini—seperti akan diuraikan nanti—membawa konsekuensi-konsekuensi dan pola-pola pendekatan tertentu dalam mendekati “Tuhan” dan problem ketuhanan. Memang, teologi negatif tidak akan pernah terpisahkan dari teologi yang ada. Satu fakta yang perlu digarisbawahi, bahwa teologi negatif hanya bisa dipahami dan didefinisikan dalam hubungannya yang kontradiktoris dan

dialektis dengan teologi yang ada (teologi positif). Karena itu, jika kita mau mendefinisikan teologi negatif dalam pengertiannya yang konseptual dan dalam rangka penyelidikan filosofis ini, maka *teologi negatif adalah teologi yang didasarkan pada prinsip negasi dan negativitas*.

Dengan adanya kedua prinsip ini, prinsip negasi dan negativitas, lahirlah berbagai “ajaran inti” teologi negatif yang berpuncak—menurut Tracy—pada “*radical incomprehensibility of God*”, gagasan tentang ketidakmungkinan Tuhan untuk dipahami oleh pikiran manusia.³⁵ Teologi negatif mengajarkan bahwa satu-satunya cara untuk mengungkap pengalaman ketuhanan adalah dengan menegasikan pernyataan dan pemahaman kita tentang Tuhan. Maka, tentang Tuhan, kita hanya bisa berbicara dengan ungkapan yang negatif atau memilih diam dan tidak mengungkapkan apa-apa.

Dengan demikian dapat disimpulkan bahwa teologi negatif *berbeda* dari teologi yang ada, namun *sama* dengan teologi dalam hal pembicaraan keduanya tentang Tuhan. Apakah dengan demikian teologi negatif merupakan *cabang* atau *jenis* tertentu dari teologi? Jawabannya, antara ya dan tidak. Dari aspek pembicaraannya tentang Tuhan, teologi negatif bisa dikatakan merupakan salah satu *jenis* pendekatan dalam teologi. Namun, dari aspek cara pendekatannya terhadap Tuhan, teologi negatif melampaui (*beyond*) teologi. Teologi negatif ada di wilayah abu-abu (*the-in-between*) antara “teologi” dan “non-teologi”. Seperti akan kita lihat dalam sejarah perkembangannya, teologi negatif lahir dari persilangan antara teologi, filsafat, dan mistisisme. Banyak di

³⁵ David Tracy, “Hermeneutics of Naming God”, *The Irish Theological Quarterly*, No. 1 (1991: 1), hlm. 261.

antara mereka yang mengalaminya adalah para mistikus dan filsuf yang merefleksikan pengalaman religius mereka dengan bahasa teologi ini.

Penelusuran terhadap sejarah teologi negatif, akan sangat membantu memberikan gambaran tentang perkembangan dan motif-motif teologi ini dalam agama-agama besar dunia, agama-agama Abrahamik, Yahudi dan Kristen, serta agama non-Abrahamik seperti agama Buddha, sebelum nantinya pada Bab IV membahas tentang teologi negatif dalam Islam dengan Ibn ‘Arabi sebagai tokohnya.

2. Sejarah Teologi Negatif

a. Ibrahim

Nabi Ibrahim, tampaknya, adalah orang pertama dalam sejarah agama yang mengalami momen negatif dalam perjumpaannya dengan Tuhan. Kisah “Bapak Tiga Agama” itu terekam dalam Al-Qur’ān dan Perjanjian Lama.

Al-Qur’ān menyajikan sebuah kisah yang “dramatis”, bagaimana Ibrahim mencari Tuhan sebelum benar-benar menemukan-Nya. Pencarian ini menandakan bahwa keimanan Ibrahim berangkat dari *ketidaktahuannya* tentang Tuhan.

Dan demikianlah Kami perlihatkan kepada Ibrahim tanda-tanda keagungan (Kami yang terdapat) di langit dan di bumi, dan (Kami memperlihatkannya) agar Ibrahim itu termasuk orang-orang yang yakin.

Ketika malam telah menjadi gelap, dia melihat sebuah bintang, (lalu) dia berkata: “Inilah Tuhanku”. Tetapi tatkala bintang itu tenggelam, dia berkata: “Saya tidak suka kepada yang tenggelam”.

Kemudian tatkala dia melihat bulan terbit, dia berkata: “Itulah Tuhanku”. Tetapi setelah bulan itu terbenam, dia berkata: “Sesungguhnya jika Tuhanku tidak memberi petunjuk kepadaku, pastilah aku termasuk orang-orang yang sesat”.

Kemudian tatkala dia melihat matahari terbit, dia berkata: “Inilah Tuhanku, ini yang lebih besar”. Maka tatkala matahari itu telah terbenam, dia berkata: “Hai kaumku, sesungguhnya aku terlepas dari apa yang kamu persekutukan”.

“Sesungguhnya aku menghadapkan diriku kepada Tuhan yang menciptakan langit dan bumi dengan cenderung kepada agama yang benar, dan aku bukanlah termasuk orang-orang yang mempersekuat Tuhan” (Q.S. al-An’ām [6]: 75-79)

Cerita Al-Qur'an ini menggambarkan bahwa Ibrahim tidak memiliki konsepsi apa pun tentang Tuhan. Namun, karena kerinduan religiusnya, ia mencari Tuhan yang ia yakini dengan menjelajahi berbagai fase keimanan yang berbeda. Pada mulanya, ia yakin bahwa bintang, bulan, dan matahari yang dilihatnya dengan mata kepala adalah Tuhannya. Namun, akhirnya ia menolak keyakinan itu dan percaya bahwa Tuhan sejati tidak tampak bagi mata kepala. Tuhan yang sejati, bagi Ibrahim, adalah Tuhan yang “gaib”, yang tidak tampak, yang berada di balik segala peristiwa.

Di dalam Perjanjian Lama, berbeda dengan Al-Qur'an, memang tidak diceritakan proses pencarian ketuhanan Ibrahim. Namun, di sana diceritakan beberapa momen pertemuan Ibrahim dengan Tuhan:

Ketika Abram berumur sembilan puluh sembilan tahun, maka TUHAN (YHWH) menampakkan diri kepada Abram dan berfirman kepadanya: “Akulah Allah Yang Mahakuasa, hiduplah di hadapan-Ku dengan tidak bercela. Aku akan mengadakan perjanjian antara Aku dan engkau, dan Aku akan membuat engkau sangat banyak”. Lalu sujudlah Abram... (Kejadian 17: 1-3)

Tuhan dikisahkan “menampakkan diri” kepada Ibrahim, namun, karena Tuhan begitu agung untuk dilihat oleh mata kepala, Ibrahim hanya dapat bersujud di hadapan-Nya.

Dalam perbedaannya, kedua versi cerita itu menyiratkan dua gagasan penting yang menjadi utama dalam teologi negatif, yaitu: *pertama*, bahwa ketidaktahuan tentang Tuhan merupakan dasar keimanan yang sejati. Ibrahim mencari Tuhan bukan dengan bekal pengetahuan apa pun tentang

Tuhan. Ia benar-benar tidak tahu tentang Tuhan. Namun, ia terus mencari, dan dalam pencarinya yang entah berapa lama itu, ia akhirnya menemukan Tuhan yang dicarinya. *Kedua*, bahwa Tuhan adalah realitas yang “gaib” dari pandangan mata. Tuhan *tidak tampak* bagi indra manusia. Dengan kata lain, Tuhan adalah realitas yang negatif untuk dipersepsi, sehingga beriman kepada-Nya, berarti beriman dalam *kebutaan* kita tentang-Nya.

Ibrahim tidak pernah menggariskan suatu doktrin yang baku tentang teologi negatif. Namun, pencarian ketuhanannya yang diceritakan dalam kitab suci itu sangat inspiratif dan kelak mengilhami perkembangan gagasan ini di tiga agama besar yang diwariskannya: Yahudi, Kristen, dan Islam.

b. Yahudi

Agama Yahudi (*Judaism*) merupakan agama tertua dalam jajaran agama-agama Ibrahim. Ajaran agama ini bersumber dari pewahyuan yang diterima Musa kira-kira 1200 SM, atau tujuh abad lebih setelah Ibrahim tiada.

Teologi negatif dalam Yahudi banyak diambil dari penafsiran terhadap pengalaman-pengalaman Musa dalam berinteraksi dengan Tuhan. Satu pengalaman yang sangat terkenal dalam sejarah agama ini adalah pertemuan Musa dengan Tuhan di bukit Sinai untuk menerima Taurat. Perjanjian Lama dan Al-Qur'an merekam bagaimana peristiwa itu berlangsung.

Tuhan berfirman kepada Musa: “Naiklah menghadap Aku, ke atas gunung, dan tinggallah di sana, maka Aku akan memberikan kepadamu loh batu, yakni hukum dan perintah, yang telah Kutuliskan untuk diajarkan kepada mereka”. Lalu bangunlah Musa dengan Yosua, abdinya, maka naiklah Musa ke atas gunung Allah itu ... Maka Musa mendaki gunung dan awan itu menutupinya. Kemuliaan YHWH diam di atas gunung Sinai, dan awan itu menutupinya enam hari lamanya; pada hari ketujuh dipanggil-Nyalah Musa dari tengah-tengah awan itu. Tampaknya kemuliaan YHWH sebagai api yang menghanguskan di puncak gunung itu pada pemandangan orang Israel (Keluaran 24: 12-17)

Dan tatkala Musa datang untuk (munajat dengan Kami) pada waktu yang telah Kami tentukan dan Tuhan telah berfirman (langsung) kepadanya, berkatalah Musa: “Ya Tuanku, tampakkanlah (Diri-Mu) kepadaku agar aku dapat melihat-Mu”. Tuhan berfirman: “Kamu sekali-kali tidak sanggup melihat-Ku, tapi lihatlah bukit itu, maka jika ia tetap di tempatnya (seperti sediakala) niscaya kamu dapat melihat-Ku”. Tatkala Tuhan menampakkan diri kepada gunung itu, dijadikan-Nya gunung itu hancur luluh dan Musa pun jatuh pingsan ... (Q.S. al-A’raf [7]:143).

Musa diperintahkan oleh YHWH untuk naik ke atas gunung Sinai.

Dalam tradisi Yahudi, “gunung” melambangkan ketinggian dan kemuliaan, sesuatu yang tidak mudah dijangkau. Ketika Musa berdiam di gunung itu, “awan menutupinya”, suatu lambang bahwa Musa tenggelam dalam pertemuannya dengan Tuhan. Dalam penyendiriannya, Musa ingin melihat Tuhan dengan mata telanjang, namun Tuhan, seperti “api yang menghanguskan”, terlalu agung untuk ditangkap dengan mata manusia.

Peristiwa ini banyak ditafsirkan oleh umat Yahudi dalam kerangka teologi negatif. Dalam tradisi Yahudi, ajaran teologi negatif berkembang dengan dua corak yang berbeda: dalam ajaran esoteris yang mistis dan penalaran filosofis yang rasional.

Kabbalah, mewakili kecenderungan pertama, adalah aliran mistis dari abad ke-12 hingga kini yang banyak mengembangkan penafsiran negatif tentang Tuhan. Ajaran Kabbalah mengajarkan transendensi absolut Tuhan dari manusia.

Kaum *Kabbalist* (penganut Kabbalah) menyatakan bahwa tidak ada “pengetahuan religius” yang mungkin tentang Tuhan, betapapun tinggi dan agungnya pengetahuan tersebut.³⁶ Bagi mereka, Tuhan tidak dapat dibicarakan dengan kerangka pengetahuan dalam pemahaman manusia. Alih-alih membicarakan Tuhan, bagi mereka, lebih baik seseorang berbicara tentang hubungan Tuhan dengan makhluk-Nya.

Para *Kabbalist* memiliki satu term untuk mengkonsepsikan pandangan ini; mereka menyebut Tuhan sebagai *Ein-Sof*. Term ini, secara sederhana, dapat diartikan sebagai “Yang Nirbatas (*Infinite*) atau Yang Tak Terbatas”, tetapi para *Kabbalist* lebih suka tidak mendefinisikan istilah tersebut dan membiarkannya tidak diterjemahkan. *Ein-Sof* tidak memiliki padanan katanya dalam bahasa Latin atau Arab. Kata arkhaik ini berasal dari bahasa Yudaik kuno *le ein sof* atau *ad le-ein sof*, yang berarti “merentang tanpa akhir”, menggambarkan bahwa Tuhan adalah yang tak terbatas dalam eksistensi dan kekuasaan-Nya.

Ein-Sof digambarkan oleh para *Kabbalist* sebagai kesempurnaan absolut, di mana tak ada distingsi dan perbedaan dalam dirinya; ia adalah yang tunggal, tetapi ketunggalannya tidak dapat dipikirkan dalam pengetahuan manusiawi. Sebab, setiap pengetahuan akan membedakannya, sementara *Ein-Sof* tidak terbedakan dalam dirinya. Kaum Kabbalah menyebut *Ein-Sof* dengan istilah-istilah yang kurang lebih serupa; *Ein-Sof* adalah *mah she-ein ha-mahshavah masseget* (“yang tak

³⁶ Gershom Scholem, *Kabbalah* (New York: Meridian, 1978), hlm. 88.

tergapai oleh pikiran”), *ha-or ha-mit’allem* (“cahaya tersembunyi”), *seter ha-ta’alumah* (“rahasia yang terselubung”), *ha-ahdut ha-shavah* (“kesatuan yang tak terpisahkan”), atau *ha-mahut* (“esensi”).³⁷

Dalam menggambarkan transcendensi Tuhan, sebagian *Kabbalist* bahkan bertolak lebih jauh dengan menyatakan bahwa seluruh wahyu (Perjanjian Lama dan Taurat) tidak memuat sedikit pun petunjuk tentang hakikat *Ein-Sof*. Tidak ada petunjuk atau isyarat apa pun tentang *Ein-Sof* itu sendiri. Yang ada hanyalah petunjuk atas petunjuk tentang *Ein-Sof*, dan bukan tentang “diri” *Ein-Sof* itu sendiri.³⁸

Penyebutan *Ein-Sof* bagi mereka hanyalah semacam metafora tentang “hakikat *Ein-Sof*”. Baruch Kosover (w. 1770), salah seorang *Kabbalist*, menulis: “*Ein-Sof* bukan nama diri-Nya, melainkan hanyalah kata yang menandakan ketersembunyian-Nya yang sempurna, dan bahasa suci kita tidak memiliki kata seperti dua kata itu untuk menandakan ketersembunyian-Nya. Dan tidak boleh untuk berkata ‘*Ein-Sof*, semoga kita dirahmati oleh-Nya’ atau ‘semoga Dia merahmati’, karena Dia tidak dapat dipuji dengan bibir kita’.”³⁹

Kaum *Kabbalist* lebih lanjut mengajarkan bahwa *Ein-Sof* pertama-tama memanifestasikan diri sebagai “ketiadaan” atau “kekosongan”. Tradisi Kabbalah memiliki satu istilah yang lagi-lagi tidak ditemukan padannya dalam kosakata religius lainnya, yaitu *ayin*. Istilah ini mirip

³⁷ *Ibid.*, hlm. 89.

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*, hlm. 90.

dengan ‘ayn yang berarti “esensi” dalam bahasa Arab, namun uniknya, *ayin* justru dapat dimaknai kurang lebih sebagai “ketiadaan”, berseberangan dengan gagasan “ada” yang terkandung dalam ‘ayn.

Ein-Sof menampakkan diri, menurut Kabbalah, pertama-tama sebagai “ketiadaan” (*ayin*), “ketiadaan seutuhnya” (*ayin ha-gamur*).⁴⁰ Karena ia “tiada”, maka segala sesuatu yang ada kemudian muncul darinya. Kabbalah menafsirkan doktrin *creatio ex nihilo* dalam penafsiran ini. Mereka menafsirkan bahwa segala yang ada bersumber dari ketiadaan azali, dan itu adalah *Ein-Sof*.

Lebih jauh, karena *Ein-Sof* adalah “ketiadaan” itu sendiri, maka ia tidak dapat dipikirkan oleh manusia. Pikiran dan pengetahuan manusia hanya dapat menjangkau apa yang ada, namun ia tidak dapat sampai kepada yang tidak ada atau ketiadaan. Di dalam “ketiadaan”, dalam *ayin*, pengetahuan mencapai batasnya, dan di dalam batas-batas itu pengetahuan lebur dan menghilang, meniada bersama *Ein-Sof*.

Karena “ketiadaannya”, karena ketiadaannya yang hakiki, maka bagi kaum *Kabbalist*, *Ein-Sof* tidak dapat dikonsepsikan dengan kategori-kategori pengetahuan. Cara terbaik, meskipun tidaklah memadai, adalah dengan menegasikan pernyataan tentang *Ein-Sof* itu sendiri. Karena itu, *ayin* harus dipahami sebagai “Dia Yang Bukan” atau “Dia Yang Adalah Bukan” (*He Who is Not*); dengan kata lain, Dia yang menegasikan dirinya, atau menampakkan dirinya sebagai Negativitas Murni (*pure negativity*).

⁴⁰ *Ibid.*, hlm. 94.

Sebagai konsekuensinya, maka Tuhan bukanlah *ini* atau *itu*, bukan *ada* atau *tidak ada*, bukan *apa-apa* dan bukan *bukan apa-apa*; ia tidak dapat disebut dengan apa pun yang mungkin untuk disebut.

Pendirian yang berangkat dari tradisi mistis itu, anehnya, tidak menegasikan pendirian filosofis. Pandangan tersebut sebaliknya diperkuat, dalam bentuk lain, oleh filsafat Yahudi. Moses Maimonides menunjukkan contoh menonjol bagaimana teologi negatif dipersepsi oleh kaum filsuf.

Maimonides (1135-1204), filsuf, teolog, dan ahli hukum dari Andalusia, adalah pemikir Yahudi yang berusaha mengembangkan sintesis antara filsafat Aristotelian, Neo-Platonisme, dan teologi Yahudi. Pemikirannya, sebagaimana tertuang dalam karyanya yang terpenting, *Dala>il al-Ha>irin* (*Petunjuk bagi Orang-orang Yang Kebingungan*), menunjukkan upaya serius untuk menyelaraskan agama dan filsafat—suatu upaya yang kelak mengilhami Ibn Rusyd dan diikuti oleh Thomas Aquinas di Kristen.

Dalam konteks teologi negatif, Maimonides membangun argumennya sebagai berikut. Maimonides berpendapat bahwa “iman adalah suatu bentuk pengetahuan” (*religious faith is a form of knowledge*).⁴¹ Ketika seseorang beriman, ia dengan serta-merta menerima suatu pengetahuan yang diwariskan oleh tradisi teologis tertentu—dalam konteks Maimonides adalah tradisi Yahudi. Dengan adanya tradisi

⁴¹ Guttman, *Philosophies of Judaism*, hlm. 176.

tersebut, apa yang dipercayai oleh seseorang tentang Tuhan merupakan refleksi dari apa yang diketahuinya.

Namun demikian, yang menjadi pertanyaan Maimonides, jika keimanan itu berawal dari pengetahuan, apakah pengetahuan itu sendiri dapat benar-benar mengantar seseorang untuk mengetahui tentang Tuhan? Maimonides menjawab, bahwa pengetahuan dalam konteks keimanan dan filsafat (religius dan filosofis) tidak membuat kita mengetahui Tuhan, dan bahkan tidak dapat membuat kita mengetahui realitas supraindrawi apa pun.

Menurut Maimonides, kita mengetahui dunia indrawi, dari keberadaan dunia materiil yang tertangkap oleh indra. Dalam dunia materiil, kita dapat menyimpulkan hukum sebab-akibat yang bekerja di dalamnya. Dengan hukum sebab-akibat itu, kita lalu mengetahui adanya Tuhan sebagai penyebab pertama. Yang kita ketahui hanyalah keterkaitan antara dunia materiil ini dengan Tuhan, namun kita tidak pernah dapat mengetahui “esensi” Tuhan itu sendiri.⁴² Dengan kata lain, pengetahuan kita terbatas pada manifestasi dari Tuhan dan bukan pada esensi-Nya.

Meradikalkan pendapat al-Farabi tentang analogi antara sifat manusia dan sifat Tuhan, Maimonides mengatakan bahwa meski sifat manusia dan sifat Tuhan tampak “sama”, keduanya pada hakikatnya berbeda. Karena itu, meskipun seseorang dapat menyebut Tuhan dengan sifat-sifat *positif* seperti “mengetahui”, “hidup”, “berkehendak”, dan lain

⁴² *Ibid.*

seterusnya, Tuhan tidak dapat terwakili oleh semua penyifatan tersebut. Kita, menurut Maimonides, tidak pernah mengerti apa yang kita maksud dengan kata-kata itu terkait dengan Tuhan.

Dengan meyakini keterbatasan pengetahuan tentang Tuhan dan kemustahilan mengatributkan sifat-sifat positif pada-Nya, Maimonides menarik dua kesimpulan berikut. *Pertama*, bahwa Tuhan adalah realitas yang sama sekali lain dan berbeda dari seluruh realitas yang ada; dan *kedua*, bahwa pengetahuan kita tentang Tuhan bersifat konsepsional dan murni lahir dari penggambaran imajinatif kita tentang-Nya. Dengan dua kesimpulan itu, Maimonides kemudian menarik kesimpulan yang lebih jauh, bahwa satu-satunya cara yang mungkin adalah dengan “mengetahui Tuhan secara negatif”.

“Mengetahui Tuhan secara negatif”, tidak lain, adalah berarti bahwa “kita hanya dapat mengetahui apa yang *bukan* tentang Tuhan” (*we can only know what God is not*). Dengan kata lain, ketika kita mengetahui tentang sesuatu, maka sesuatu itu pastilah *bukan* Tuhan. Segala realitas yang ditemui oleh manusia berarti *bukan* Tuhan itu sendiri, dan Tuhan *bukan* realitas itu sendiri. Dengan begitu, secara semantik, seseorang hanya dapat mengatakan “Tuhan *bukan* ini atau *bukan* itu”, atau bahwa “ini atau itu *bukan* Tuhan”; ia tidak pernah dapat mengatakan “Tuhan *adalah* ini atau itu”.

Pandangan Maimonides ini, pada gilirannya, menggarisbawahi pendekatan Kabbalah tentang teologi negatif. Seperti Kabbalah,

Maimonides menyatakan bahwa ketika berbicara tentang Tuhan, “diam dan membatasi pemahaman intelek adalah lebih layak”.⁴³ Dalam hal ini, Maimonides mengatakan bahwa “diam” (*silence*)—yang berarti *not-saying*—harus diakui sebagai suatu bahasa religius yang penting dalam mendekati Tuhan. Maimonides membedakan antara dua bahasa religius: “bahasa literal” dan “bahasa simbolik”. Bahasa literal adalah bahasa yang memiliki klaim tentang kesesuaian bahasa dengan objek yang dirujuknya (referen). Sementara, bahasa simbolik adalah bahasa yang memungkinkan ketidaksesuaian bahasa dengan referennya. Menurutnya, “diam” termasuk bahasa simbolik ini. “Diam” adalah ungkapan religius yang sama bermaknanya dengan bahasa literal dalam wahyu dan tradisi teologi.

Dari “diam”, Maimonides lalu menyinggung tentang “cinta”, tentang pengetahuan sebagai sebentuk cinta kepada Tuhan. Ketika pikiran gagal menangkap hakikat Tuhan, maka pikiran dan akal budi, kata Maimonides, akan mengalami getaran cinta yang membuatnya terus bergairah mencari Tuhan. Cinta adalah tahapan intelektual yang lebih tinggi daripada pengetahuan dan lewat cinta, seseorang mencapai kebijaksanaan.⁴⁴

Demikianlah beberapa motif teologi negatif dalam agama Yahudi yang pernah terungkap dalam sejarah. Dengan demikian, ada dua pola dalam teologi negatif Yahudi, yaitu mistisisme filosofis seperti tercermin

⁴³ Ehud Z. Benor, “Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology”, *Harvard Theological Review*, 88:3 (1995), hlm. 342.

⁴⁴ *Ibid.*, 358.

dari ajaran Kabbalah dan rasionalisme filosofis seperti tercermin dari pandangan Maimonides.

c. Kristen

Agama Kristen, selanjutnya, juga begitu kaya dengan teologi negatif sepanjang sejarahnya. Sama seperti “saudara tua”-nya Yahudi, agama ini juga mengembangkan versi teologi negatif yang tak kalah beragamnya dengan apa yang sudah ditunjukkan oleh tradisi Yahudi di atas.

Asal-usul teologi negatif dalam agama Kristen pernah dilacak antara lain oleh William Johnston, seorang pendeta Yesuit dari Irlandia. Melalui penelusuran historis yang cermat, Johnston menemukan bahwa benih-benih teologi negatif dalam agama ini sudah diletakkan sejak lama dalam kehidupan Yesus (Isa al-Masih) sendiri. Motif-motif teologi ini berkembang sejalan dengan praktik spiritualitas Kristiani berupa doa dan liturgi.⁴⁵

Dikisahkan bahwa selama Yesus hidup, para muridnya selalu meminta Yesus mengajarkan mereka cara-cara berdoa kepada Tuhan. Yesus pun mengajarkan mereka berdoa. Perjanjian Baru menuturkan bahwa Yesus sering mendaki ke atas gunung dan menyepi ke gurun pasir atau masuk ke hutan belantara untuk berdoa. Di saat berdoa dalam kegelapan malam, seperti halnya Musa yang berdiam di gunung dalam kegelapan “awan”, Yesus dikisahkan mengalami ekstase dan tenggelam dalam perjumpaannya dengan Tuhan.

⁴⁵ William Johnston, *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*, terj. Willie Koen (Yogyakarta: Kanisius, 2001), hlm. 15.

Johnston mensinyalir, bahwa praktik “doa” ini telah menjadi motif pertama yang membentuk teologi negatif di masa-masa berikutnya. “Doa” menggambarkan bahwa usaha mendekati Tuhan dilakukan pertama-tama bukan dengan pikiran seperti dalam teologi doktrinal, melainkan dengan tindakan, yakni keterbukaan dan kontemplasi diri. Dalam “doa”, seseorang masuk ke dalam perjumpaan personal dengan Tuhan.

Sejarah Kristiani mengenal, setidaknya, lima tokoh besar yang dikenal mengembangkan pola-pola teologi negatif dalam pemikiran mereka. Mereka antara lain adalah Dionisius Aeropagit, St. Augustinus, Meister Eckhart, penulis anonim *The Cloud of Unknowing*, dan St. Juan dari Salib.

Dionisius Aeropagit, atau yang sering disebut sebagai Pseudo-Dionisius, adalah seorang murid St. Paulus, salah satu penulis Perjanjian Baru dan “rasul” Yesus dalam tradisi Kristen. Secara personal, tidak banyak yang tercatat tentang dirinya; jati dirinya agak misterius dan ortodoksinya kerap kali dipertanyakan, namun karyanya, *Mystical Theology (Teologi Mistik)*, mendapat sambutan luas di dunia Kristen hingga Aquinas lebih dari seribu kali mengutip pendapatnya. Pemikiran Dionisius memberi dimensi yang lebih konkret mengenai teologi negatif.

Kontribusi teoretis Dionisius terletak pertama-tama pada pembedaan yang dibuatnya antara dua bentuk teologi, yaitu *teologi apofatik* dan *teologi katapatik*. Teologi apofatik adalah cara berteologi yang mendekati Tuhan dengan berangkat dari kesadaran tentang ketidaktahuan kita tentang Tuhan. Karena itu, teologi ini mendekati Tuhan *via negativa*, dengan cara yang

negatif dan dengan bentuk ungkapan yang negatif. Sedangkan teologi katapatik adalah cara berteologi yang mendekati Tuhan dengan ungkapan yang ekspresif tentang Tuhan. Salah satu contoh teologi katapatik adalah penyebutan Tuhan sebagai “Yang Maha Agung” atau “Yang Maha Mulia”; sebutan-sebutan yang ingin menggambarkan keagungan Tuhan dengan cara yang hiperbolik dan ekspresif.

Berangkat dari distingsi itu, Dionisius kemudian bertanya, cara apakah yang terbaik untuk menyebut Tuhan, apofatik ataukah katapatik? Dionisius secara tersirat memilih yang pertama. Dalam pembukaan *Teologi Mistik*-nya, ia menulis sebuah doa:

Wahai Tritunggal! Yang lebih agung dari segala makhluk
segala ilah, segala kebaikan!
Petunjuk bagi orang-orang Kristen
dalam kebijaksanaan surga!
Bimbinglah kami melampaui pengetahuan dan cahaya,
menuju puncak terjauh dan tertinggi kitab suci mistik
di mana misteri Sabda Tuhan terletak
begitu sederhana, mutlak, dan abadi
dalam cemerlang gelapnya kesunyian yang tersembunyi ...⁴⁶

Menurut Dionisius, pengalaman bersama “yang ilahi” adalah pengalaman yang tak terlukiskan. Tuhan adalah *mysterion*, misteri yang terlampau sulit untuk dijelaskan. Dia adalah “Dia yang tersembunyi”, *Deus Absconditus*.⁴⁷ Karenanya, dalam mendekati-Nya, seseorang harus melepas segala pengetahuan yang mungkin tentang-Nya, dan memasuki kondisi tanpa “pengetahuan dan cahaya”. Dalam kondisi itu, seseorang mengalami apa yang disebut Nicholas dari Cusa pada abad ke-15 sebagai *docta*

⁴⁶ Turner, *The Darkness*, hlm. 21.

⁴⁷ Johnston, *Teologi Mistik*, hlm. 98.

ignorantia, atau “ketidaktahuan yang niscaya”.⁴⁸ *Docta ignorantia* bukan ketidaktahuan naif atas sesuatu, yang terjadi ketika seseorang belum mengetahui tentang sesuatu, melainkan kondisi ketidaktahuan yang terjadi setelah orang mengetahui. *Docta ignorantia* adalah ketidaktahuan yang diakui secara penuh sadar, ketika seseorang menyadari bahwa pengetahuannya tentang suatu hal terbatas dan ia tidak mampu menjangkaunya.

Dionisius menunjukkan bahwa setiap ungkapan yang kita pilih tentang Tuhan akan mengandung paradoks pada dirinya. Maka, ia pun menyebut kondisi itu dengan “cemerlang gelapnya kesunyian yang tersembunyi” (*the brilliant darkness of a hidden silence*). Memasuki perjumpaan dengan “yang ilahi” berarti memasuki “kegelapan yang cemerlang”, kondisi di mana seseorang buta terhadap apa yang dilihatnya, namun dalam kebutaannya justru ia mendapatkan pencerahan. Karena paradoks itu, maka Dionisius menganjurkan seseorang untuk menegasikan apa pun tentang Tuhan dan menggunakan negasi dalam menyebut-Nya.

Akan tetapi yang menarik, bagi Dionisius, negasi itu sendiri tidaklah memadai. Negasi itu bahkan harus dilampaui. Tuhan, bagi Dionisius, dapat disebut sebagai “kegelapan dan cahaya”, namun “Ia bukan kedua-duanya”.⁴⁹ Dengan demikian, bukan hanya ungkapan positif tentang Tuhan yang harus dinegasikan, tetapi bahkan negasi pun harus juga dinegasikan. Karena itu, secara sintaktis dapat dikatakan, jika ungkapan positif “Tuhan *adalah ...*”

⁴⁸ Turner, *The Darkness*, hlm. 19.

⁴⁹ *Ibid.*, 22.

dinegasikan menjadi “Tuhan *bukan* ...”, maka menurut logika Dionisius, “Tuhan *bukan adalah* ...” sekaligus “Tuhan *bukan bukanlah* ...”. Pemikiran Dionisius ini memberi landasan penting bagi teologi negatif sekaligus kritik atas teologi negatif.

Dionisius telah meletakkan pola-pola teoretis bagi teologi negatif dalam agama Kristen, namun praktiknya baru terasa menonjol di tangan seorang mistikus besar yang hidup hampir sezaman dengannya, St. Augustinus. Pandangan teologi Augustinus terungkap dalam karya besarnya, *Confessions (Pengakuan-pengakuan)*.

Dalam *Confessions*, Augustinus menuturkan pencarinya tentang Tuhan secara naratif dengan mengambil sudut pandang otobiografis. Secara konseptual, Augustinus tidak membangun konsep yang utuh tentang teologi negatifnya, namun teologi negatif itu ia alami justru sebagai pengalaman yang membentuk perjalannya dalam mencari Tuhan. Di tangan Augustinus, teologi negatif didekati bukan sebagai *konsep*, tetapi sebagai *pengalaman* yang konkret. Denys Turner berpendapat bahwa dalam konteks Augustinus, pengalaman itu adalah *teologi sebagai perjalanan menuju Tuhan*.

Seluruh *Confessions* berisi fase-fase pencarian ketuhanan Augustinus. Pertanyaan mendasar yang menjadi kegelisahan mendalam bagi Augustinus adalah: apa makna Allah bagiku? Kenapa aku harus mencari-Nya? Apa makna pencarianku terhadap Allah? Augustinus menggambarkan paradoks

yang menantang ketika ia dipaksa untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan itu. Ia menulis:

Bagaimana aku akan berseru kepada Allahku, Allah dan Tuhanku?
Sebab sudah tentu, bila aku berseru kepada-Nya, maka kupanggil Dia supaya datang dalam diriku.
Tetapi tempat manakah dalam diriku yang bisa didatangi Allahku dalam diriku? ...
Ya Tuhan Allahku, adakah dalam diriku sesuatu yang dapat mengandung-Mu?⁵⁰

Kutipan ini menunjukkan dua hal yang mendasar bagi Augustinus.

Pertama, bahwa Tuhan bukan sesuatu yang final, tetapi masih harus dicari. Keberadaan Tuhan bahkan tidak bermakna apa-apa sebelum seseorang memanggil-Nya. Ini berarti bahwa Tuhan baru bermakna ketika seseorang sungguh-sungguh mencari-Nya. *Kedua*, bahwa mencari Tuhan adalah suatu paradoks. Setiap pencarian atas Tuhan mengandaikan bahwa Tuhan ada “di luar” diri kita, dan karena itu kita mencari-Nya. Namun demikian, secara paradoksal, meskipun Tuhan ada “di luar”, di sisi lain, Ia ada “di dalam” diri orang yang mencarinya. Seperti ditulisnya lebih lanjut:

Ya Tuhan Allahku, adakah dalam diriku sesuatu yang dapat mengandung-Mu?
Atau dapatkah langit dan bumi yang Kauciptakan dan yang di dalamnya Kauciptakan diriku, mengandung-Mu?
Ataukah karena tanpa-Mu tak bakal ada segala sesuatu yang ada, segala sesuatu yang ada mengandung-Mu?
Maka karena aku pun ada, buat apa kupinta Kau datang dalam diriku, aku yang tak bakal ada jika Kau tak ada dalam diriku? ...
Maka aku tidak bakal ada, Allahku, aku tidak bakal ada sama sekali, andaikan Kau tak ada dalam diriku. Ataukah lebih tepat: aku tidak bakal ada, andaikan aku tak ada dalam diri-Mu, sebab segala sesuatu adalah dari-Mu, oleh-Mu, dalam diri-Mu?⁵¹

Augustinus merasa bahwa kehadiran Tuhan meliputi segalanya, bahkan dirinya. Karena itu, ia bertanya-tanya, jika ia dapat memanggil

⁵⁰ Augustinus, *Pengakuan-pengakuan*, terj. Winarsih Arifin & Dr. Th. Van den End (Yogyakarta: Kanisius, cet. I, 1997), hlm. 28-29.

⁵¹ *Ibid.*, hlm. 29.

Tuhan ke dalam dirinya, apakah dengan demikian dirinya yang terbatas dapat menampung Dia yang tak terbatas? Jelas tidak mungkin. Maka, ia pun mengakui bahwa Tuhan ada “di dalam dirinya” sekaligus “ada di luar dirinya”.

Konsep tentang “Tuhan yang ada di luar diri” (*God without*) dan “Tuhan yang ada di dalam diri” (*God within*) ini memberi dimensi teologi negatif dalam pemikiran Augustinus. “Tuhan yang ada di luar diri” menunjukkan bahwa Tuhan tidak pernah terjangkau oleh diri manusia yang terbatas. Keberadaan-Nya melampaui keterbatasan diri, dan atas alasan itu maka logis melakukan pencarian terhadap keberadaan-Nya. Namun, secara paradoksal, meskipun seseorang mencari Tuhan, sesungguhnya ia sedang mencari apa yang sudah ada di dalam dirinya. Meskipun seseorang mencari “Tuhan di luar dirinya”, ia sebenarnya mencari “Tuhan di dalam dirinya”, yaitu menghayati Tuhan sebagaimana yang dirasakan oleh dirinya.

Ini mengimplikasikan bahwa “Tuhan”, bagi Augustinus, adalah objektif sekaligus subjektif. Tuhan secara objektif adalah Tuhan yang ingin dikonsepsikan oleh diri seseorang melalui pencarinya dengan pikiran. Seseorang mencari Tuhan secara objektif, namun paradoksnya, secara negatif, ia menemukan bahwa Tuhan yang objektif itu “tidak ada” di luar sana, melainkan justru “ada” di dalam dirinya sendiri. Dalam arti ini, menemukan Tuhan (*discovery of God*) berarti menemukan-kembali Tuhan (*rediscovery of God*) dalam diri. Hal ini tentu tetap menyisakan paradoks mendasar, sebab jika mencari Tuhan berarti mencari apa yang sudah kita

ketahui, mengapa kita masih perlu mengetahui apa yang sudah kita ketahui? Dengan kata lain, jika menemukan Tuhan berarti menemukan kembali Tuhan yang ada “di dalam diri” kita, mengapa kita masih ingin mencari apa yang sudah ditemukan?

Paradoks, kontradiksi, sekaligus ketegangan antara “Tuhan di luar” dan “Tuhan di dalam” itu menjadi motif yang mengilhami sekaligus menghantui para tokoh Kristen sesudah Augustinus.⁵² Motif semacam itu rupanya sangat berpengaruh terhadap seorang mistikus besar dari Jerman di abad ke-13, Meister Eckhart. Eckhart mengembangkan suatu versi teologi negatif yang berangkat dari relasi antara “Tuhan” dan “diri” sebagaimana halnya Augustinus. Namun, yang membedakan keduanya, jika Augustinus berangkat dari makna *eksternal* kehadiran Tuhan bagi “diri”, Eckhart lebih menitikberatkan pada upaya “diri” secara *internal* untuk memaknai Tuhan.

Eckhart berangkat dari pandangannya tentang “jiwa”. Bagi Eckhart, ada sesuatu di dalam diri manusia yang dapat mengantar seseorang untuk berhubungan dengan Tuhan; itulah jiwa. Di dalam jiwa, terdapat cahaya yang dengannya seseorang dapat menyaksikan Tuhan “tanpa perantara, secara terbuka, telanjang, sebagaimana Dia dalam dirinya”⁵³. Tetapi, cahaya ini tak dapat diungkapkan dengan kata-kata. Bagi Eckhart, cahaya yang terdapat di dalam diri adalah sesuatu yang *tak bernama*; bahkan diri itu sendiri *tak bernama*. “Diri” adalah sesuatu yang anonim dan *tak memiliki identitas apa-apa*.

⁵² Bdk. Jean-François Lyotard, *La Confession d'Augustin* (Paris: Galilée, 1998), hlm. 18.

⁵³ Turner, *The Darkness*, hlm. 140.

Diri bukan *ini* atau *itu*, melainkan sesuatu yang lebih tinggi dari *ini* dan *itu*, lebih tinggi dari tingginya langit dari bumi. Dan karena itu aku memberinya nama yang lebih baik dari apa yang sudah pernah kuberikan sebelumnya, namun demikian, apa pun nama-nama yang baik itu, apa pun kata-kata yang kita gunakan, semua itu hanyalah kebohongan, dan ia lebih dari semuanya. Ia bebas dari semua nama, ia lepas dari semua bentuk, seluruhnya kosong dan bebas, seperti Tuhan itu sendiri, yang kosong dan bebas. Ia begitu satu dan sederhana, seperti Tuhan yang satu dan sederhana, sehingga seseorang tidak dapat memandangnya dengan cara apa pun.⁵⁴

Dengan demikian, menurut Eckhart, ada “kesejajaran” antara “diri” dan “Tuhan”, bahwa keduanya tidak bernama, dan tak dapat dinamai. Berbeda dengan Dionisius yang menggunakan metafora “kegelapan”, Eckhart menggunakan metafora “cahaya”, namun “cahaya” yang dipahami dalam konteks negativitas kegelapan. Akan tetapi, seperti halnya Dionisius, Eckhart menekankan bahasa teologi yang negatif dalam berbicara tentang Tuhan, yakni bahwa Tuhan *bukan* ini dan *bukan* itu. Tuhan, dalam kata-kata Eckhart, “yang tidak memiliki nama—yang melampaui nama-nama—tak dapat diungkapkan, dan jiwa secara dasariah juga tak dapat diungkapkan, sebagaimana Tuhan tak dapat diungkapkan”⁵⁵.

Dalam konteks *internal* “diri”, kontribusi pemikiran Eckhart terletak pada ajaran praktisnya untuk melakukan purifikasi diri. Eckhart menekankan bahwa negativitas pengalaman dengan Tuhan harus dimulai dari *negativisasi* atas diri, yaitu mengosongkan diri dari semua aktivitas atau pikiran tentang Tuhan. Dalam sebuah bab tentang “Kegunaan Pengingkaran untuk Diamalkan secara Batin dan Lahir”, ia menulis: “Tuhan akan datang kepada dirimu, sejauh kau dapat mengosongkan dirimu dari tindakan-

⁵⁴ *Ibid.*, hlm. 141.

⁵⁵ *Ibid.*

tindakanmu”.⁵⁶ Tindakan, aktivitas, dan pikiran menandakan *gerak*, sementara Tuhan adalah *kekosongan* itu sendiri, di mana tak ada lagi gerak. Karena itu, Eckhart mengakui bahwa tiap kali ia berdoa, ia berdoa bukan untuk siapa-siapa dan tidak untuk siapa-siapa. Ia berdoa untuk sesuatu yang “tidak ada”, yaitu “Tuhan”⁵⁷.

Negativisasi atas diri secara umum berarti mengosongkan diri dari seluruh aktivitas. Dengan demikian, diri menjadi suatu *pasivitas murni*, dan *pasivitas murni* ini sejalan dengan *negativitas ketiadaan* pada Tuhan itu sendiri. Namun, tampaknya Eckhart memaknai lebih spesifik *negativisasi* atas diri itu. Secara khusus ia memaknai *negativisasi* atas diri sebagai “kritik atas hasrat akan Tuhan” (*critique of desire of God*), yaitu peniadaan segala bentuk keinginan apa pun terhadap Tuhan.⁵⁸

Hasrat akan Tuhan, menurut Eckhart, berarti keinginan untuk mencapai Tuhan dalam diri. Hasrat itu menandakan keinginan seseorang untuk *memiliki* Tuhan, dan *memiliki* berarti mengubah Tuhan dari *tidak dikenal* menjadi *dikenal*. Ini berarti bahwa setiap keinginan memiliki akan mereduksi negativitas Tuhan menjadi sesuatu yang positif. Setiap keinginan juga menandakan adanya upaya *mengidentifikasi* Tuhan ke dalam satu identitas yang dapat dipahami. Hal ini, menurut Eckhart, akan membawa

⁵⁶ Raymond Bernard Blakney, *Meister Eckhart: A Modern Translation* (New York: Harper & Row, 1941), hlm. 6.

⁵⁷ “When I pray for something, I do not pray; when I pray for nothing, I really pray”. *Ibid.*, hlm. 245.

⁵⁸ Turner, *Darkness*, hlm. 168.

klaim pada Tuhan, dan setiap klaim adalah reduksi terhadap realitas ketuhanan (*Godhead*).

Tokoh berikutnya yang menonjol dalam teologi negatif Kristen adalah seorang penulis anonim dari abad ke-14, penulis buku terkenal *The Cloud of Unknowing*. Tokoh ini hampir sezaman dengan Eckhart, dan bukunya menjadi rujukan yang terkenal dalam teologi Kristen, namun anehnya, tidak ada yang tahu tentang jati diri dan identitasnya. Kemisteriusan penulis anonim ini menjadi legenda tersendiri dalam sejarah teologi Kristen.

Gagasan teologi negatif penulis *The Cloud of Unknowing* banyak dipengaruhi oleh gagasan teologi mistik Dionisius. Sebagaimana tergambar dari judul karyanya, penulis *The Cloud of Unknowing* menekankan bahwa seseorang tidak pernah akan dapat mencapai Tuhan dengan pengetahuan yang diperolehnya. Untuk mencapai Tuhan, seseorang harus masuk ke dalam suatu kondisi “tanpa-pengetahuan”, yang dilukiskannya dengan metafor “awan ketidaktahuan” (*cloud of unknowing*), metafor yang digunakan Alkitab dalam melukiskan pertemuan Musa dengan Tuhan. Dalam kondisi ini, seseorang melepas pengetahuannya tentang Tuhan, atau secara tidak sadar, pengetahuannya menjadi terlepas dan tidak relevan lagi dalam dirinya. Mengulang kembali semangat Dionisius, Tuhan, bagi penulis *The Cloud of Unknowing* adalah *mysterion*.

“Kondisi tanpa-pengetahuan” (*state of unknowing*) ini dirumuskan oleh penulis *The Cloud of Unknowing* sebagai suatu kondisi ketika seluruh aktivitas kognitif berhenti dan menghilang dari pikiran. Dengan demikian,

“tidak mengetahui” identik dengan “ketidakhadiran” (*absence*) pada level kognitif. Berpikirlah, tulis *The Cloud of Unknowing*, “sampai pikiran yang kau miliki terbebas dari Tuhan” (*the thinketh ... that thou arte ful fer fro God*).⁵⁹

Kondisi tanpa-pengetahuan ini, suatu kondisi absensi yang murni, tentu saja sulit untuk dilakukan secara sadar begitu saja. Untuk itu, penulis *The Cloud of Unknowing* menganjurkan satu tahapan penting sebelum orang masuk pada *state of unknowing*, yaitu *state of forgetting*, “kondisi melupakan”.⁶⁰ Dalam kondisi ini, seseorang dengan sengaja melupakan segalanya, melupakan ingatannya tentang realitas dunia, dan yang terpenting, melupakan ingatannya tentang Tuhan. Melupakan ingatan tentang realitas dunia akan mengantar seseorang pada realitas ketuhanan, tetapi, bagi penulis *The Cloud of Unknowing*, bahkan Tuhan pun harus dilupakan. Melupakan Tuhan berarti melupakan gambaran, imajinasi, atau konsep apa pun tentang Tuhan yang pernah ia terima atau ia pikirkan sebelumnya.

Melewati dua kondisi ini, *state of forgetting* dan *state of unknowing*—yang kedua-duanya merupakan “kondisi pengingkaran”, *state of denial*—seseorang, kata sang penulis, akan sampai pada “cinta”, suatu tahap yang menurutnya merupakan tahap yang tak tergambarkan dalam pendakian ketuhanan. *The Cloud of Unknowing* menulis: “Angkatlah hatimu kepada Tuhan hingga kau merasakan getaran lembut cinta” (*Lift up thin herte unto*

⁵⁹ Turner, *The Darkness*, hlm. 196.

⁶⁰ *Ibid.*, hlm. 195

*God with a meek sterying of love).*⁶¹ Dalam cinta, ketidaktahuan itu menjadi suatu *apophasis* murni, di mana Tuhan tidak lagi didekati dengan pengetahuan, tetapi ketidaktahuan yang membebaskan dan membuat realitas ketuhanan tampak secara apa adanya. Penulis *The Cloud of Unknowing* tidak merinci “cinta” bagaimana yang ia maksudkan, tetapi yang jelas, baginya, “cinta” ini adalah suatu negativitas murni di mana Tuhan telah terbebas dari apa pun yang dibayangkan manusia tentang-Nya.⁶²

Kondisi pengingkaran terus-menerus yang dianjurkan oleh Dionisius dan dipertegas lagi oleh penulis *The Cloud of Unknowing* itu mengilhami satu tokoh besar lainnya dalam teologi negatif Kristen, yaitu St. Juan dari Salib, seorang rohaniawan Kristen besar dari Spanyol. Pemikiran St. Juan tertuang antara lain dalam karya terpentingnya, *The Dark Night of the Soul* (*Malam Gelap Jiwa*).

Pemikiran St. Juan menggabungkan sekaligus memperdalam pemikiran Dionisius dan Augustinus. Jika Dionisius telah meletakkan dasar-dasar teoretis dari teologi negatif, dan Augustinus merefleksikannya dalam konteks pengalamannya sendiri yang bersifat eksperiensial, St. Juan menggabungkan kedua-duanya, teori dan praktik, dalam suatu rumusan teologi negatif yang mendalam. Selain itu, ia juga meradikalkan gagasan penulis *The Cloud of Unknowing*; jika bagi penulis *The Cloud of Unknowing*, Tuhan hanya bisa didekati dalam “awan” ketidaktahuan, bagi St. Juan, bukan dalam “awan” itu seseorang bertemu dengan Tuhan,

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*, hlm. 210.

melainkan dalam sesuatu yang lebih gelap lagi, dan lebih ekstrem, yang disebutnya “malam gelap jiwa” .

St. Juan terkenal dengan rumusannya yang membagi kegelapan pengalaman ketuhanan ke dalam dua tahap: “malam gelap indra” (*dark night of the senses*) dan “malam gelap jiwa” (*dark night of the Spirit*). “Malam gelap indra” adalah tahap di mana seseorang menolak dan mengingkari segala fenomena yang tampak kepada indranya. Tahap ini setara dengan *state of forgetting* dalam konsepsi penulis *The Cloud of Unknowing*. Dalam tahap ini, negasi dilakukan terhadap segala realitas di dunia materi. Dalam tahap inilah seseorang bersikap buta terhadap apa yang terjadi di hadapannya, dan mulai memasuki fenomena di balik realitas kasatmata.

Setelah menegasikan segala realitas yang fana, kata St. Juan, barulah seseorang masuk ke dalam jiwanya. Namun, jika ia ingin melihat Tuhan dalam jiwanya, ia juga harus membutakan dirinya dari apa pun yang digambarkannya tentang Tuhan. Pada tahap ini, ia mengalami “malam gelap jiwa”, suatu kondisi negatif yang menurut St. Juan ditandai dengan ketersinggan dan keterpisahan dari Tuhan. Dalam tahap ini, seseorang merasakan puncak kenikmatan iman justru dalam perihnya penderitaan dalam iman itu sendiri.

Bagi St. Juan, iman adalah “iman yang gelap” (*dark faith*).⁶³ Beriman kepada Tuhan berarti mengambil suatu risiko untuk mengalami suatu negativitas murni yang paling radikal dan mendalam. Karena itu, iman

⁶³ Heuken, *Spiritualitas Kristiani*, hlm. 143.

adalah suatu pengalaman derita; dan keberimanan seseorang ditentukan oleh seberapa mendalam penderitaan yang ia rasakan bersama Tuhan.

Di tangan St. Juan, teologi negatif Kristen tampak menemukan kulminasinya. Meskipun demikian, sebagai suatu konsepsi teologis, teologi negatif yang diajarkan oleh lima tokoh besar Kristen tersebut terus menginspirasi banyak tokoh sesudahnya dan tidak berhenti sampai di sana. Salah seorang tokoh Kristen modern yang tercatat begitu terilhami oleh teologi negatif, dan diketahui mempraktikkannya, misalnya adalah Bunda Teresa dari Kalkuta, yang pernah menulis dalam suratnya tentang “kehampaan Tuhan” dalam dirinya.⁶⁴ Kesaksian-kesaksian semacam ini secara historis membenarkan pengaruh mendasar dari teologi negatif dalam pemikiran Kristen.

d. Agama Non-Abrahamik

Meskipun teologi negatif lahir dari rahim “agama-agama wahyu”, agama-agama yang mengajarkan kebenaran sebagai sesuatu yang bersumber secara eksternal dari wahyu yang berada *di luar* diri manusia; dan meskipun teologi negatif lahir—sebagai reaksi dan cara pandang alternatif—dari “teologi” yang ada, namun dalam kenyataannya, konsepsi teologis ini justru dapat ditemui juga dalam agama yang tidak mendasarkan diri pada wahyu, dan tidak memiliki teologi dalam bentuknya yang sistematis sebagaimana dalam agama-agama wahyu. Agama Buddha adalah contoh dari agama non-Abrahamik dan agama non-wahyu yang, meski tidak memiliki pertalian

⁶⁴ Mother Teresa, *Come Be My Tlight: Pergulatan Batin “Orang Suci dari Kalkuta”*, terj. Alex Tri Kantjono Widodo (Jakarta: Gramedia, 2008), hlm. xvi.

mendaras dengan teologi, atau membangun sistem normatif ajaran-ajaran ketuhanannya di atas apa yang disebut umat agama Abrahamik sebagai “teologi”, menunjukkan suatu paham ketuhanan yang unik dan memiliki kesamaan tertentu dengan teologi negatif dalam agama-agama wahyu.

Secara historis, teologi negatif dalam agama Buddha muncul kira-kira 100 tahun sebelum Masehi dengan ditulisnya kepustakaan *prajña paramita* di India, sebuah kumpulan karangan yang terdiri dari 38 buku tentang dasar-dasar agama Buddha.⁶⁵ *Prajña* secara harfiah berarti “kebijaksanaan”. Apa yang penting dari “kebijaksanaan” ini, menurut umat Buddha, adalah bahwa ia tidak berbentuk, tak terkatakan, dan kosong. Kebijaksanaan ini merupakan ekspresi dari sikap Buddha yang berkhotbah selama 49 tahun dalam diam. *Prajña* kemudian diidentikkan dengan *śūnyatā*, yang berarti “kekosongan” yang dianggap merupakan puncak kebijaksanaan.

Agama Buddha, berbeda dengan agama wahyu, memang sangat menekankan aspek moral daripada aspek teologis. Karena itu, orientasi ajaran Buddha lebih menekankan upaya mencari pencerahan daripada upaya mencari kebenaran. Hal ini membuat teologi negatif yang ditawarkan agama Buddha menjadi menarik dan berbeda.

Teologi negatif Buddha berangkat dari suatu asumsi bahwa manusia adalah makhluk yang sengsara. Kesengsaraan ini dilukiskan oleh Buddha sebagai *samsāra*. *Samsāra* berarti derita dan rasa sakit. Semua kehidupan di dunia, menurut Buddha, adalah *samsāra*. Semua kehidupan berisi

⁶⁵ Johnston, *Teologi Mistik*, hlm. 156.

kesengsaraan yang menyebabkan alienasi manusia dari dirinya. Penyebab *samsāra* dalam hidup adalah adanya dualitas dalam kehidupan, antara yang fisik dan metafisik, antara kematian dan kehidupan, antara jiwa dan tubuh, dan lain seterusnya.

Seseorang baru dapat melepaskan diri dari *samsāra* ketika ia sampai pada *nirvāna*. *Nirvāna* adalah kebahagiaan yang sejati, kondisi ketika manusia mencapai titik tertinggi kebahagiaannya. Namun kendati *nirvāna* secara harfiah berarti “surga”, bagi Buddha, *nirvāna* dapat dicapai dalam kehidupan dunia profan ini. Karena akar *samsāra* adalah adanya kesadaran akan dualitas, maka sebagai konsekuensi logisnya, satu-satunya cara untuk mencapai *nirvāna* adalah dengan melepaskan kesadaran akan dualitas itu. Pelepasan kesadaran ini ditafsirkan Buddha sebagai pengosongan diri.

“Kekosongan” itu dalam agama Buddha selalu bermakna ganda. Pertama, ia adalah jalan menuju *nirvāna*. Kekosongan dalam hal ini berarti *negasi* atas *samsāra*, yang juga berarti *negasi* atas dualitas yang menyebabkan *samsāra*. Kedua, ia adalah *nirvāna* itu sendiri. *Nirvāna* adalah kekosongan absolut di mana semua dualitas melebur sekaligus tidak ada. Kondisi *nirvāna* ini dilukiskan secara paradoksal sebagai kondisi yang mencakup segalanya sekaligus tidak berisi apa-apa, memiliki semuanya tapi tidak memiliki apa-apa, penuh namun tidak berisi—suatu kondisi yang tidak dapat dilukiskan dengan kata-kata.

Karena *nirvāna* itu adalah kekosongan—kekosongan yang tidak dapat dipahami sebagai kehampaan atau negativitas, melainkan kekosongan

sebagai yang melampaui negativitas dan positivitas—maka Tuhan adalah kekosongan itu sendiri. Seorang guru Zen pernah berkata, “Bersihkan mulutmu setelah kau mengucapkan kata ‘Buddha’”⁶⁶. Itu berarti, Tuhan tidak dapat dikatakan, tidak layak dikatakan, dan tidak dapat diucapkan.

Penekanan Buddha pada relasi antara Tuhan dan manusia berbeda dengan penekanan agama-agama Abrahamik di atas. Jika agama Yahudi dan Kristen menyebut Tuhan yang tak terucapkan itu, yang melampaui negasi dan afirmasi, sebagai “Dia” atau “Engkau”, Buddha menyebut bahwa “ia yang tak terungkapkan” itu adalah “diri” itu sendiri.⁶⁷ Dengan kata lain, mencari Tuhan berarti mencari Tuhan dalam diri, dan bukan mencari Tuhan di luar diri. Karena diri adalah kekosongan, maka untuk mencapai pencerahan, diri haruslah dinegasikan, sehingga diri menjadi kekosongan itu sendiri. Bagi Buddha, kekosongan adalah dasar dari subjektivitas manusia.

Dengan demikian, agama Buddha bukan saja memiliki konsepsi tentang teologi negatif, yang menegasikan Tuhan hingga pada tahap kekosongan (*śūnyatā*). *Teologi negatif* dalam konsepsi Buddha, di sisi lain, sekaligus merupakan *antropologi negatif*, karena Tuhan dan manusia identik dalam kekosongan, dan berada dalam relasi yang mengandaikan kekosongan di antara keduanya.

Sebuah aliran filsafat yang menyebut dirinya “Mazhab Kyoto” (*Kyoto School*) telah mengeksplorasi dimensi-dimensi terjauh pandangan Buddha

⁶⁶ Abe Masao, “God, Emptiness, and the True Self”, dalam Frederick Franck (ed.), *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and His Contemporaries* (New Delhi & Indiana: Third Eye & World Wisdom, 2005), hlm. 55.

⁶⁷ *Ibid.*, hlm. 63.

dan para pengikutnya. Teologi negatif dalam agama Buddha memiliki sisi-sisi kompleks yang berhubungan dengan tradisi agama itu sendiri, dan juga pandangannya tentang kehidupan, alam semesta, realitas, dan Tuhan.

3. “Depistemologi” Teologi Negatif

Dengan paparan di atas, menjadi jelas bahwa teologi negatif memang menjadi fenomena tersendiri yang menantang, unik, dan singular, dalam sejarah teologi. Meski secara historis memiliki beragam motif yang berbeda-beda dan berangkat dari latar belakang yang berbeda-beda, yang dikembangkan secara individual (misalnya dalam kasus Ibrahim dan Musa) maupun institusional (Kabbalah, misalnya), teologi negatif tetap dapat diabstraksikan secara konseptual sebagai segugusan perspektif, pandangan, dan pendekatan dalam level ketuhanan dengan prinsip negasi dan negativitas di dalamnya. Kedua prinsip ini—negasi dan negativitas—sejalan dalam kedua pola *saying-not* dan *not-saying*, yang tampak dan dipraktikkan sepanjang sejarah teologi negatif di atas.

Jika demikian halnya, jika kita dapat mengandaikan adanya suatu konseptualitas tertentu dalam teologi negatif, maka dapat dikatakan bahwa teologi negatif memiliki epistemologinya tersendiri yang, kendati memiliki afinitas dengan teologi yang ada, namun memiliki perbedaan dan karakteristiknya sendiri yang membedakannya dari teologi yang ada. Tentu saja, yang menjadi pertanyaan adalah: apakah epistemologi teologi negatif adalah epistemologi dalam pengertian yang tradisional sebagai filsafat tentang pengetahuan (*philosophy of knowledge*), ataukah epistemologi dalam

bentuknya yang baru sebagai filsafat tentang “non-pengetahuan” (*philosophy of non-knowledge*) atau tentang non-filsafat tentang non-pengetahuan (*non-philosophy of non-knowledge*)?

Teologi negatif memiliki suatu karakteristik yang singular dalam wacana teologi karena kontradiksi sekaligus paradoks yang terstruktur dalam dirinya dan menstruktur dirinya. *Diskursivitas* teologi negatif sebagai *diskursus*, adalah *diskursivitasnya sebagai non-diskursus*. Hal ini berarti bahwa meski ia berbicara tentang pengetahuan, ia justru berbicara tentang pengetahuan sebagai tidak adanya pengetahuan. Sebagai sebuah wacana (*logos*), meskipun teologi negatif adalah wacana yang berbicara tentang pengetahuan, ia adalah wacana yang menekankan tidak adanya pembicaraan itu sendiri. Statusnya sebagai “pembicaraan” (*legein*) dinegasikan dengan *not-saying* dan *saying-not* yang intrinsik dalam dirinya.

Karena *diskursivitasnya sebagai non-diskursus*, atau karena teologi ini walaupun berbicara tentang pengetahuan tentang Tuhan, sesungguhnya menegaskan pengetahuan itu sendiri, maka epistemologi teologi negatif lebih tepat disebut sebagai “depistemologi”, yakni epistemologi yang mengandaikan kritik atas epistemologi (de-epistemologi). *Depistemologi* dalam konteks teologi negatif akan melihat bagaimana teologi negatif membangun teorinya tentang pengetahuan di satu sisi, tetapi sekaligus melakukan kritik dan pembongkaran internal terhadap pengetahuan itu di sisi yang lain. *Depistemologi* teologi negatif, dalam hal ini, tidak dapat dilepaskan dari tiga

aspek epistemik seperti dikaji dalam *epistemologi* teologi yang mencakup sumber pengetahuan, prosedur pengetahuan, dan tujuan pengetahuan.

a. Sumber Pengetahuan

Merupakan suatu hal yang paradoksal, sesungguhnya, mencari sumber pengetahuan dari teologi negatif. Jika teologi—sebagai konstruksi pengetahuan tentang Tuhan—jelas memiliki sumber-sumber pengetahuannya, yang dijadikan dasar dalam membangun keimanan, apakah hal yang sama berlaku pada teologi negatif, yang justru tidak ingin membangun dan bahkan menafikan konstruksi pengetahuan apa pun tentang Tuhan?

Teologi negatif memang menafikan upaya membangun konstruksi pengetahuan tentang Tuhan. Namun demikian, sebagai sebuah perspektif dalam melihat realitas ketuhanan, tentu menarik melihat bagaimana orang-orang yang berpegang pada pandangan ini melahirkan pandangan ini dan menarik kesimpulan-kesimpulan yang radikal secara teologis. Dalam hal ini, pastilah terdapat sumber-sumber epistemik yang menjadi “dasar” bagi “konstruksi” teologi negatif. Pertanyaannya kemudian, sumber apakah yang menjadi rujukan epistemik teologi negatif?

Jika teologi mendasarkan diri pada wahyu, nalar, dan tradisi, teologi negatif tampaknya mendasarkan diri pada sesuatu yang berbeda. Memang benar, bahwa teologi negatif merujuk sebagian pemikirannya pada wahyu dan tradisi, seperti terlihat dari interpretasi Kabbalah atas kisah Musa, interpretasi para tokoh teologi negatif Kristen terhadap teks-teks Alkitab,

atau interpretasi kaum Zen Buddhis terhadap kehidupan Buddha. Juga dapat dibenarkan, bahwa teologi negatif adalah interpretasi dalam bentuk lain terhadap wahyu dan tradisi, sehingga tidak dapat dianggap sebagai penyimpangan dari kebenaran inti dalam agama. Namun demikian, pendasaran atas kedua sumber tradisional tersebut sesungguhnya bukan landasan absolut bagi teologi negatif, melainkan hanyalah penampakan dari sesuatu yang lebih mendasar dan implisit. Sumber mendasar bagi konstruksi epistemik teologi negatif terletak, sesungguhnya, pada *tidak adanya sumber itu sendiri (the absence of origin as the origin itself)*.

Tuhan, bagi teologi negatif, adalah realitas yang tak terjangkau oleh pikiran manusia. Mencoba memahami-Nya berarti memahami Dia yang tak dapat dipahami. Dia adalah yang tak terbatas; Dia tidak dapat dibatasi, didefinisikan, dan dipahami dalam kerangka-kerangka konseptual yang disusun oleh pikiran. Karena itu, mendekati Tuhan tidak dapat dilakukan dengan mendasarkan diri pada pengetahuan, baik yang diwariskan oleh wahyu maupun tradisi yang ada. Mendekati Tuhan hanya dapat dilakukan dengan berangkat dari satu titik, di mana sumber-sumber pengetahuan apa pun dianggap atau diandaikan tidak ada.

“Tidak adanya sumber pengetahuan” ini—kondisi absensi murni dari pengetahuan—adalah kondisi hipotetis yang menggambarkan suatu kekosongan, di mana pengetahuan yang telah ada sebelumnya tidak dipedulikan, ditunda, atau dianggap sebagai sesuatu yang sekunder. Dalam kondisi ini, meskipun seseorang mengetahui tentang Tuhan dari wahyu

atau tradisi yang ada, pengetahuan yang terkandung dalam wahyu atau tradisi tersebut tidak menjadi rujukan pertama, ditunda sementara, atau diasumsikan sebagai tidak ada sama sekali. Hal pertama yang dihadapinya dalam upaya mengetahui tentang Tuhan adalah dengan menafikan pengetahuan apa pun tentang Tuhan.

Tidak adanya sumber pengetahuan menyiratkan bahwa kondisi awal dari teologi negatif adalah *non-fondasionalis*. *Non-fondasionalisme* menunjuk pada suatu kondisi di mana tidak ada lagi dasar bagi suatu kebenaran, di mana kebenaran harus didasarkan bukan pada sebuah *fondasi* atau titik pijak, melainkan pada tidak adanya fondasi tersebut. *Non-fondasionalisme* menyiratkan bahwa *fondasi* tersebut tidak ada, atau diasumsikan tidak ada, dan karena itu kebenaran tidak perlu didasarkan pada fondasi apa pun.

Tidak adanya sumber pengetahuan ini—yang juga berarti kondisi *non-fondasional*—tidak membawa teologi negatif ke dalam nihilisme. Kekosongan yang menjadi “sumber” pengetahuannya, tidak menyebabkan teologi negatif berhenti dan stagnan pada kekosongan itu sendiri, melainkan mentransformasikannya ke dalam sebuah *pencarian* terhadap makna ketuhanan. *Pencarian* ini adalah bentuk dinamika yang mengubah negativitas murni dalam kondisi awal teologi negatif menjadi negativitas dinamis dalam proses selanjutnya.

Bentuk *pencarian* itu terungkap dalam beragam ekspresi. St. Augustinus memakai istilah *perjalanan menuju Tuhan* sebagai

ekspresinya; teologi negatif Buddha memakai ungkapan *pengosongan diri*; Kabbalah menyebutnya dengan *devekut* (“jalan menuju Tuhan”);⁶⁸ dan Maimonides menyinggung tentang “gerak menuju cinta”. Ekspresi ekspresi ini menunjuk pada adanya sesuatu yang mendasar yang menggerakkan teologi negatif dan menjadi sumber pengetahuannya, sesuatu yang mendasar karena kemendasarannya yang tanpa dasar, suatu kondisi “fondasional” yang non-fondasional.

Jika dapat disimpulkan bahwa tidak adanya dasar pengetahuan adalah yang memungkinkan pengetahuan itu bagi teologi negatif, dan bahwa tidak adanya dasar apa pun (kondisi non-fondasionalitas murni) sebagai tempat bagi kemungkinan teologi negatif untuk melangkah menuju *pencarian* terhadap makna ketuhanan, maka tidak adanya sumber tersebut telah melahirkan suatu *individualitas murni*, yang mentransformasikan teologi dari pengetahuan menjadi pengalaman, dari sesuatu yang *esensial* menjadi *eksistensial*. Dalam hal ini, seseorang yang mengalami teologi negatif tampak memisahkan diri dari *kolektivitas tradisi* dan melampauinya, dan memasuki suatu pengalaman di mana Tuhan dialami sedemikian rupa oleh dirinya. *Individualitas* ini terlihat dengan sendirinya karena bagi umat beragama secara umum, tidak mudah untuk menerima kenyataan bahwa Tuhan adalah realitas yang negatif seperti yang dipahami oleh teologi negatif. *Individualitas* ini meniscayakan teologi negatif untuk melakukan pembongkaran internal terhadap pengetahuan tentang Tuhan.

⁶⁸ Scholem, *Kabbalah*, hlm. 174.

Pembongkaran terhadap pengetahuan sebagai sumber pengetahuan adalah identik dengan tidak adanya sumber pengetahuan sebagai sumber pengetahuan.

b. Prosedur Pengetahuan

Dengan tidak adanya sumber pengetahuan sebagai sumber pengetahuannya, teologi negatif—sebagaimana halnya teologi—tentu memiliki prosedur berpikirnya tersendiri, meski hal tersebut sangat implisit dan tidak diakui. Implisit, karena prosedur berpikir ini tidak dapat ditangkap kecuali dengan mempelajari struktur-struktur logis teologi; di samping tidak diakui, karena mengakui adanya prosedur berpikir tertentu dalam teologi negatif akan terdengar sebagai *contradictio in terminis* mengingat teologi negatif tidak mengakui pemikiran apa pun, dan sebaliknya mengakui perlunya meninggalkan pemikiran.

Namun, sebagai struktur logis yang objektif, logika tertentu tetap beroperasi di balik teologi negatif. Jika konstruksi *epistēmē* teologi didasarkan pada *logika kausalitas* dan *logika analogi*, dua logika yang ingin merasionalkan Tuhan dalam hukum sebab-akibat dan hukum keserupaan, teologi negatif bekerja dengan logika yang berbeda dan kritis terhadap dua logika di atas.

Teologi negatif, secara umum, dapat dikatakan bekerja dengan tiga bentuk prosedur berpikir, yaitu *logika negasi*, *logika paradoks*, dan *metaforisitas*.

Logika negasi adalah logika berpikir yang menempatkan status ontologis suatu hal dalam keadaan selalu ternegasikan oleh sesuatu yang lain. Dalam hal ini, negasi yang dimaksud bukan terjadi pada *esensi* sesuatu itu sendiri, melainkan pada *eksistensi* atau status keberadaan sesuatu.

Negasi atas esensi adalah peniadahan atas esensi yang lain yang menegasikannya. Hal ini diilustrasikan dengan pernyataan bahwa “A adalah *bukan* B” yang dapat dikonversi dengan bahasa logika sebagai “A ≠ B” atau “A \neg B”. Negasi ini dapat dibalik dengan pernyataan bahwa “B adalah *bukan* A” (B ≠ A / B \neg A). Negasi pada esensi menandakan bahwa kedua esensi tersebut saling menegasikan, bahwa A bukan B, bahwa esensi A adalah negasi terhadap esensi B dan demikian juga sebaliknya.

Jika negasi terjadi atas esensi, maka esensi suatu hal dengan sendirinya akan mengandaikan ketiadaan esensi yang lain. Dalam hal ini, keberadaan yang lain akan terlihat sebagai ancaman bagi esensi dirinya—kondisi tentu saja tidak berlaku dalam konteks ketuhanan karena keberadaan Tuhan tidak mengandaikan ketiadaan yang lain dari-Nya (makhluk).

Negasi yang dipahami oleh teologi negatif, adalah negasi yang terjadi pada level *eksistensi*, yakni bahwa secara ontologis, keberadaan Tuhan telah dengan sendirinya mengandaikan negasi atasnya. Negasi ini adalah “negasi eksistensial”, yaitu negasi yang menyertai setiap pengandaian ontologis apa pun tentang Tuhan, sebuah negasi yang implisit

dalam setiap pernyataan yang meletakkan Tuhan dalam kerangka yang mengandaikan keterpahaman tertentu terhadap keberadaan-Nya.

Negasi eksistensial ini terlihat dari pernyataan teologi negatif bahwa “Tuhan *tidak ada*”, bahwa “Tuhan *tidak diketahui*”, “Tuhan *tidak dapat dimengerti*”, “Tuhan *tidak dapat diucapkan*”, dan lain seterusnya. Pernyataan ini mengasumsikan bahwa keberadaan Tuhan yang tertangkap secara konseptual telah mengandaikan negasi di dalam eksistensi-Nya. Negasi itu merupakan “struktur” yang tercakup dalam eksistensi-Nya,⁶⁹ sehingga mencoba memahami tentang eksistensi-Nya berarti memahami-Nya bersama (atau dalam) negasi yang implisit di dalamnya. Karena itu, jika seseorang menyatakan bahwa “Tuhan itu ada”, ia sesungguhnya tengah mengatakan bahwa “Tuhan *tidak ada*”; ketika seseorang mengandaikan bahwa “Tuhan adalah X atau Y” (misalnya, “Tuhan itu Pemurah atau Pengasih”), ia sesungguhnya tengah mengatakan bahwa “Tuhan *tidak X atau Y*” (“Tuhan *tidak* Pemurah atau Pengasih”); bahwa Tuhan bukan X, Y, Z, atau apa pun; bahkan bukan bukan-X, Y, Z—seperti pernah dikatakan oleh Dionisius.

Logika negasi ini membuat *logika kausalitas* teologi, yang memahami Tuhan dalam kerangka sebab-akibat, tergoyahkan dan menjadi tidak stabil. *Logika kausalitas*, sebagaimana ditulis sebelumnya, berusaha meletakkan Tuhan dalam kerangka rasional sebab-akibat terkait dengan

⁶⁹ *Struktur* di sini harus dipahami secara metaforis—karena “esensi” maupun “eksistensi” Tuhan tidak dapat diandaikan, tidak tersusun, dan sama sekali tidak dapat dibayangkan. Ungkapan *struktur* ini tidak berarti *susunan*; ia hanyalah sekadar metafor untuk menggambarkan kerumitan pandangan teologi negatif dalam perbincangan tentang negasi ini.

segala yang ada. *Logika kausalitas* meletakkan Tuhan sebagai penyebab atas segala keberadaan dan kemenjadian. Dengan adanya *logika negasi*, maka *logika kausalitas* menjadi problematis, karena jika memang Tuhan adalah penyebab dari segala yang ada, persoalannya adalah bagaimana memastikan keberadaan penyebab itu? Bagaimana kita memahami keberadaan-Nya? Sebab, bukankah keberadaan-Nya mengandaikan adanya negasi, dan ini berarti bahwa memahami-Nya adalah juga *tidak* memahami-Nya? Dan bukankah kita tidak dapat memastikan keberadaan-Nya, sebab secara ontologis, keberadaan-Nya adalah *ketiadaan*-Nya, atau minimal, keberadaan-Nya tidak dapat dipahami dengan keberadaan sebagaimana kita pahami? Pertanyaan-pertanyaan ini merupakan persoalan-persoalan penting yang justru ingin dimunculkan oleh teologi negatif.

Namun, meski sudah mencerminkan nama “teologi negatif” itu sendiri, *logika negasi* ternyata bukan satu-satunya logika yang bekerja di balik prosedur berpikir teologi negatif. Ada satu logika lagi yang tidak terelakkan tampak menonjol dalam teologi negatif, yaitu *logika paradoks*.

Logika paradoks adalah pola berpikir yang meletakkan dua hal yang bertentangan dan saling menegasikan dalam satu pernyataan yang sama dan mengakui kebenaran dua-duanya. Logika ini mengakui adanya pertentangan hakiki antara dua hal, namun, di sisi lain, anehnya juga mengakui kebenaran pada masing-masing hal yang bertentangan itu.

Tidak ada logika semacam ini sebenarnya dalam disiplin logika. Logika dalam filsafat dibangun di atas paradigma Aristotelian yang bersifat *identitarian*, yang mengakui kebenaran ada dalam identitas-identitas dan tidak mungkin ada dalam dua identitas yang bertentangan sekaligus. Logika dalam filsafat adalah logika yang hanya mengakui prinsip “Kontradiksi” dalam realitas. Prinsip ini berbunyi bahwa “*Sesuatu tidak dapat sekaligus dan ditinjau dari segi yang sama ‘ada’ dan ‘tiada’*”,⁷⁰ bahwa suatu realitas mustahil berkontradiksi di saat yang sama. Namun *logika paradoks* tampaknya merupakan pengecualian sekaligus penyimpangan dari logika Aristotelian. Logika ini mengakui bahwa suatu realitas dapat secara mendasar bertentangan sekaligus di saat yang sama, dan bahwa keduanya sama-sama benar.

Logika paradoks ini tampak dalam teologi negatif dalam pernyataan Dionisius di atas tentang “cemerlang gelapnya kesunyian yang tersembunyi” (*the brilliant darkness of a hidden silence*). Pengalaman bertemu dengan Tuhan adalah pengalaman merasakan “cemerlang gelapnya kesunyian yang tersembunyi”. Ungkapan ini mengandung sejumlah paradoks pada dirinya.

Pertama, “cemerlang kegelapan” (*the brilliant darkness*) menunjukkan bahwa pengalaman ketuhanan adalah pengalaman yang gelap. Ini berarti, pengalaman tersebut adalah pengalaman yang sepenuhnya negatif, pengalaman yang tidak dapat dilukiskan dengan

⁷⁰ Joko Siswanto, *Metafisika Sistematik* (Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004), hlm. 60.

bahasa, atau pengalaman yang membutakan. Kegelapan pengalaman ini searti dengan absennya kemampuan melihat secara utuh (visualitas) karena tidak adanya cahaya apa pun di dalamnya. Namun demikian, secara paradoksal, kegelapan itu justru mencerahkan, seolah-olah terdapat cahaya di dalamnya. Kegelapan itu justru memungkinkan seseorang tercerahkan dalam pengalamannya bertemu dengan Tuhan. Dalam arti ini, negativitas kegelapan secara paradoksal sejalan (ko-ekuivalen) dengan positivitas pencerahan di dalamnya.

Kedua, ungkapan berikutnya, “kesunyian yang tersembunyi” (*hidden silence*), juga mengisyaratkan *logika paradoks* di dalamnya, yaitu bahwa pengalaman ketuhanan adalah pengalaman memasuki ranah yang tersembunyi dari apa pun, suatu tempat rahasia yang tidak dapat diakses oleh siapa pun. Ia adalah tempat tersembunyi, suatu tempat yang sunyi. Logika ini sejalan dengan “kegelapan” di atas. Namun paradoksnya, meski ia tersembunyi, ia ternyata dapat diakses juga—pengalaman ketuhanan itu tetap merupakan suatu jalan yang dapat dilalui, suatu kondisi yang memungkinkan, secara positif, seseorang untuk bertemu dengan Tuhan.

Secara logis, *logika paradoks* menggabungkan “proposisi universal afirmatif” dan “proposisi universal negatif” ke dalam satu proposisi tunggal. “Proposisi universal afirmatif” adalah pernyataan yang mengasumsikan bahwa suatu hal berlaku secara universal tanpa kecuali. Proposisi ini diawali dengan kata-kata “semua” atau “setiap”. Sedangkan “proposisi universal negatif” adalah pernyataan yang mengasumsikan

sebaliknya, bahwa suatu hal *tidak* berlaku secara universal tanpa kecuali. Proposisi ini diawali dengan kata-kata “tidak ada” atau “tidak seorang/satu pun”.⁷¹

Logika paradoks menyatukan dua proposisi itu menjadi “proposisi-proposisi universal afirmatif-negatif”, yaitu bahwa “semua adalah X, sekaligus tidak ada satu pun adalah X”, atau “X adalah semua, sekaligus X bukan satu pun”. Diterjemahkan dalam bahasa teologi negatif, ungkapan ini berbunyi: “Tuhan *ada* sekaligus *tidak ada*” (dalam arti bahwa Tuhan sepenuhnya ada, atau bahwa seluruh keberadaan adalah identik dengan Tuhan, tetapi sekaligus bahwa Tuhan seluruhnya adalah tidak ada, atau bahwa seluruh ketiadaan adalah identik dengan Tuhan); “Tuhan dapat (sepenuhnya) dibicarakan, sekaligus tidak dapat (sepenuhnya) dibicarakan”, dan lain seterusnya.

Adanya *logika paradoks* ini merupakan antitesis kritis terhadap *logika analogi* dalam teologi, yang mencari titik-titik keserupaan antara makhluk dan Tuhan, atau, dalam bahasa ilmu *kalaṣṣ*, antara “yang terlihat” (*al-shahid*) dan “yang tidak terlihat” (*al-ghaṣib*). *Logika analogi*, seperti dikaji di atas, mendasarkan diri secara substantif pada logika “keserupaan” Tuhan sebagai *al-ghaṣib* dengan manusia sebagai *al-shahid*. Logika ini didasarkan diri pada asumsi bahwa terdapat satu kondisi ontologis di mana Tuhan dan manusia dapat disejajarkan dalam suatu relasi keterpahaman yang sama.

⁷¹ W. Poespoprodjo, *Logika Scientifica: Pengantar Dialektika dan Ilmu* (Bandung: Pustaka Grafika, 1999), hlm. 172.

Munculnya *logika paradoks* dalam teologi negatif menunjukkan bahwa Tuhan tidak dapat dibicarakan dalam secara analogis dalam kerangka *logika analogi*. Tuhan dapat dianalogikan dalam beberapa hal yang analogis dengan yang lain-Nya, namun analogi itu pasti menyiratkan paradoksnya tersendiri, karena *kesamaan*-Nya berarti *ketidakseamaan*-Nya dan menegaskan *kesamaan* itu, pada saat yang sama, berarti menegaskan juga *ketidakseamaan*-Nya dan *ketidakmungkinan*-Nya untuk dianalogikan.

Melengkapi *logika negasi* dan *logika paradoks*, dua logika terpenting yang bekerja secara epistemik dalam teologi negatif, ada prosedur ketiga yang juga berperan dalam teologi negatif, yaitu *metaforisitas*. Teologi negatif bekerja dengan *metaforisitas* di dalamnya.

Metaforisitas (*metaphoricity*), secara konseptual, menunjuk pada cara berpikir yang mengandaikan bahwa setiap konsep yang dibangun tentang suatu objek mengandung unsur *metafor* di dalamnya atau terstruktur secara *metaforis*. Hal ini berarti bahwa konsep tersebut tidak memiliki klaim kebenaran pada dirinya yang permanen dan tetap, tetapi menunjukkan bahwa klaim kebenaran tersebut bersifat ambigu, mendua, dan terbuka pada kemungkinan penafsiran.

Adanya *metaforisitas* ini tampak dari pandangan teologi negatif yang menggarisbawahi bahwa setiap pernyataan apa pun tentang Tuhan mengandung keterbatasan dirinya. Seperti dikatakan oleh Dionisius di atas, Tuhan paling baik disebut sebagai “kegelapan” karena realitas-Nya sebagai Misteri dan karena hakikat-Nya tidak pernah dapat diketahui.

Tetapi “kegelapan” yang dimaksudkan di sini adalah metafor yang tidak memadai, karena Tuhan adalah juga “cahaya”. Dengan demikian, penyebutan Tuhan sebagai “kegelapan” atau “ketiadaan” dalam istilah Kabbalah, menyiratkan bahwa konsep itu tidak memiliki klaim kebenaran pada dirinya yang permanen dan tetap, tetapi menunjukkan pada sesuatu yang lain, yang merupakan paradoksnya. Dionisius lebih jauh bahkan menyebut Tuhan adalah “cahaya” dan “kegelapan”, namun Ia bukan kedua-duanya.

Metaforisitas teologi negatif merupakan pendasaran yang lebih radikal atas *logika negasi* dan *logika paradoks*. Jika *logika negasi* mengandaikan bahwa setiap pernyataan tentang eksistensi Tuhan mengandaikan negasi di dalamnya, dan negasi itu dalam *logika paradoks* terungkap dalam pernyataan *paradoksal* yang membenarkan dua hal yang bertentangan tentang Tuhan, maka *metaforisitas* mengandaikan bahwa pernyataan-pernyataan tersebut tidak memiliki klaim kebenaran yang tetap atau final, tetapi mengandung ambiguitas atau kemenduaan makna, sekaligus ketidakmemadaian di dalamnya.

Metaforisitas ini merupakan kritik terhadap *logika analogi* yang berpretensi mencari persamaan-persamaan antara Tuhan dan lain-Nya, dan menganggap persamaan-persamaan itu sebagai realitas yang secara logis atau bahkan ontologis tetap. *Metaforisitas* juga merupakan kritik terhadap *representasi* teologi yang, seperti dijelaskan di atas, berusaha menghadirkan Tuhan dalam suatu penghadiran konseptual yang positif.

Metaforisitas menunjukkan bahwa penghadiran representasional tentang Tuhan hanyalah bersifat transitif dan hipotetis (sementara dan menduga-duga). *Representasi* yang dibangun untuk menghadirkan-Nya tidak memiliki klaim kebenaran yang positif, tetapi merupakan *representasi metaforis* tentang eksistensi-Nya.

c. Tujuan Pengetahuan

Dengan demikian, kita lalu bertanya: untuk apa teologi negatif dilahirkan? Jika teologi mempunyai tujuan epistemologisnya yang jelas sebagai *legitimasi bagi keimanan*, seperti telah dijelaskan di atas, dan bahwa teologi muncul sebagai pengetahuan bagi kebenaran keimanan, apakah teologi negatif memiliki tujuan yang sama?

Tidak adanya sumber pengetahuan sebagai sumber pengetahuan itu sendiri, pembongkaran terus-menerus terhadap pengetahuan tentang Tuhan, dan terniscayakannya *logika negasi*, *logika paradoks*, dan *metaforisitas* dalam setiap pembicaraan teologis tentang Tuhan, memang membawa teologi negatif kepada tidak adanya tujuan itu sendiri. Jika teologi negatif berawal tidak dari satu awal yang pasti (non-fondasionalis), maka secara logis, ia sebagai konsekuensinya juga tidak mempunyai tujuan yang pasti (non-teleologis).

Akan tetapi, mencermati pandangan-pandangan tokoh-tokohnya sebagaimana dikemukakan di atas, teologi negatif sebenarnya memiliki tujuan yang implisit dalam dirinya, yaitu melakukan “*purifikasi konsep ketuhanan*”, yang berarti juga “*dekonseptualisasi konsep ketuhanan*”.

Purifikasi konsep ketuhanan adalah pelucutan keimanan dari klaim epistemologisnya tentang Tuhan. *Purifikasi* di sini tidak dalam pengertian membersihkan teologi dari mitos sebagaimana dikesangkan oleh istilah ini dalam penggunaan lazimnya, tetapi lebih berarti melakukan problematisasi terus-menerus atas konsep ketuhanan yang telah mentradisi dalam teologi. Jika *purifikasi* pada pengertian yang umum berarti memurnikan teologi untuk mengklaim kemurnian yang baru dalam teologi, dan menjadikan klaim tersebut suatu klaim kebenaran yang baru, *purifikasi* dalam konteks teologi negatif adalah problematisasi terus-menerus terhadap klaim teologis apa pun tanpa membangun satu klaim yang teleologis dan final tentang Tuhan.

Purifikasi ini memang terjadi secara konseptual, karena melalui konsep, teologi membangun pengetahuannya. Jika keimanan terkait dengan pengetahuan, dan pengetahuan itu juga membentuk keimanan, hingga pengetahuan itu mengubah keimanan menjadi suatu teologi tertentu tentang Tuhan, maka adanya teologi negatif menunjukkan bahwa sejak awal, pengetahuan yang membentuk keimanan itu telah berada dalam dinamika antara “mengetahui” dan “tidak mengetahui”. Dengan kata lain, pengetahuan itu sejak awal berada dalam ketegangan antara “yang konseptual” dan “non-konseptual”, yang dapat dilukiskan sebagai ketegangan antara “yang rasional” dan “yang mistikal”.

Purifikasi konsep ketuhanan ini membawa teologi negatif pada tujuan lain, yang secara implisit berulang-ulang muncul dalam pandangan

tokoh-tokohnya, yaitu *teologi sebagai cinta*. Sebagaimana dijelaskan di atas, *cinta* rupanya menjadi gagasan penting di balik pandangan-pandangan teologi negatif. Maimonides menyebutkan suatu fase di mana ketika pikiran gagal menangkap realitas ilahi, ia mengalami “getaran cinta”. Penulis anonim *The Cloud of Unknowing* menyitir suatu tahap “cinta”, setelah seseorang merasakan kondisi pengingkaran (*state of denial*). Demikian juga dengan St. Juan, yang mengatakan tentang teologi ini sebagai “*pengetahuan rahasia yang terasa nikmat ... karena pengetahuan ini adalah pengetahuan melalui cinta*”.⁷²

Para tokoh tersebut tidak memberi kita definisi yang jelas dan adekuat tentang apa yang dimaksudkan dengan *cinta*, barangkali karena *cinta* memang tidak perlu dan tidak mudah untuk didefinisikan. Namun dalam perbandingannya dengan konsep *pengetahuan (logos)* yang menjadi landasan teologi, *cinta* jelas menunjukkan pada suatu kondisi *tanpa pengetahuan*, di mana seseorang yang mengalaminya tidak lagi melihat siapa yang dicintainya, melainkan merasakan dan menggumulinya. Jika *pengetahuan* menuntut kejelasan dan kepastian, maka *cinta* tidak menuntut apa-apa. *Pengetahuan* dalam konteks ini bersifat “bersyarat” (*conditional*), sementara *cinta* “tidak bersyarat” (*unconditional*). “Ketidakbersyarat” *cinta* merupakan kondisi puncak di mana dikotomi antara pengetahuan dan ketidaktahuan tidak lagi berlaku.

⁷² Johnston, *Teologi Mistik*, hlm. 95.

4. Teologi Negatif sebagai Kritik atas Metafisika Ketuhanan

Ketidakmungkinan Tuhan untuk dipahami, untuk didekati dengan kategori-kategori yang disusun oleh pengetahuan, dan untuk diungkapkan dengan bahasa religius apa pun, akan membawa konsekuensi yang serius terhadap masa depan teologi, bahkan terhadap keberadaan teologi itu sendiri. Pengandaian bahwa teologi *dapat berbicara* tentang Tuhan, dan bahwa teologi dapat membangun *pengetahuan* yang utuh tentang-Nya, menemukan batasnya dalam negativitas yang terkandung dalam teologi negatif.

Jika teologi pada dasarnya adalah *metafisika ketuhanan*, maka teologi negatif merupakan *kritik* atas metafisika ketuhanan. *Metafisika* berbicara tentang hakikat dari “ada” (*being*) dan “yang-ada” (*being*), dan *metafisika ketuhanan* mengidentifikasi “ada” dan “yang-ada” dengan “Tuhan”, yang diandaikan secara konseptual sebagai realitas yang bersifat ontologis. Namun, *kritik metafisika ketuhanan* tidak lagi berbicara tentang hakikat “ada” dan “yang-ada”, dan tidak berbicara juga tentang identifikasi “ada” dan “yang-ada” sebagai “Tuhan”, namun ingin menguak bagaimana pemaknaan “Tuhan” sebagai “ada” dan “yang-ada” mengandung kontradiksi dan *kekerasan ontologis* dalam dirinya. *Kritik metafisika ketuhanan* akan melihat bahwa identifikasi “Tuhan” tidak dapat dilakukan secara ontologis dalam kategori “ada” dan “yang-ada”, tetapi secara *deontologis* dalam bentuk yang melampaui dan menegasikan setiap upaya konseptualisasi.

Kritik metafisika ketuhanan sesungguhnya tidak mudah untuk dirumuskan, karena *pemahaman secara deontologis* tersebut—kembali lagi ke

semangat teologi negatif—hanya bisa dicapai ketika pikiran tidak lagi mengkonseptualkan Tuhan. Namun, tuntutan teoretis dari metafisika membuat *kritik* ini perlu menerjemahkan diri ke dalam tataran konseptual. Sekiranya dapat dirumuskan, *kritik metafisika ketuhanan* terutama memanifestasikan diri dalam tiga aspek berikut ini: *infinity of being*, *paradoxicality of being*, dan *heteronomy of being*.

a. *Infinity of being*

Infinity of being berarti ketidakmungkinan Tuhan untuk dibatasi dalam pembicaraan apa pun, baik sebagai “ada” (*being*) maupun sebagai “yang-ada” (*being*). Ini berarti, bahwa Tuhan adalah ia yang tak terbatas; Ia adalah ia yang tak mungkin dibatasi.

Ini tercermin, antara lain, dalam salah satu doa St. Augustinus: “Kau yang mantap, tapi tak terjangkau”,⁷³ yang menyiratkan bahwa Tuhan, betapapun *ada* dan *keberadaan-Nya* dapat dipastikan, tidak dapat dipahami dalam *ada* dan *keberadaan* sebagaimana yang dapat dipahami. Ia adalah yang tak terbatas pada dirinya; Ia adalah ketakterbatasan itu sendiri.

Ketakterbatasan adalah suatu kondisi yang sulit dan bahkan mustahil untuk digambarkan, diimajinasikan, dikonstruksikan, dikonseptualisasikan, dan direpresentasikan. Berlawanan dengan teologi yang melakukan *tematisasi* atas “ada”, yang memasukkan Tuhan dalam lingkup

⁷³ Augustinus, *Pengakuan-pengakuan*, hlm. 31.

kategorial “ada” atau “yang-ada”, *ketakterbatasan* melawan setiap upaya *tematisasi* itu, membuat Tuhan sekaligus *tak-tertemakan (unthematizable)*.

Dimensi *kritis* dari *ketakterbatasan* terletak pada sisipan *tak* pada *ketakterbatasan*, yang dalam istilah Inggrisnya terletak pada sisipan *In-* pada *the In-finite*. Imbuhan *-tak-* atau *In-* ini antara lain menyiratkan:

Pertama, bahwa *ia yang tak terbatas* (“Tuhan”, kalaupun seseorang masih dapat menyebut-Nya) melawan setiap *ketercandraan (intelligibility)*. *Ketercandraan* adalah kondisi yang memungkinkan seseorang untuk mengetahui dan mengenali objeknya; suatu kondisi inteligibilitas yang mempertautkan pikiran, subjek, dan objek dalam suatu relasi *pengenalan* dan *pengetahuan*. *Ketakterbatasan* melawan *ketercandraan*, mengatasi inteligibilitas apa pun yang mungkin serta norma-norma kognitif yang ada.

Kedua, bahwa *ia yang tak terbatas* mengatasi *kesadaran* pada diri orang yang berelasi dengannya. Setiap subjek yang *mengetahui* merupakan subjek yang *menyadari*; dan ada keterkaitan imanen antara *pengetahuan* dan *kesadaran*. Sementara setiap *pengetahuan* bersifat aktif, demikian pun *kesadaran* juga bersifat aktif kepada objek yang disadarinya. Adanya *yang tak terbatas* melepaskan diri dari *kesadaran*, sehingga *ketakterbatasan* merupakan pelepasan dari *kesadaran*. Maka, *yang tak terbatas* meluputkan dari *kesadaran* dan keterlepasannya dari *kesadaran* membawa kesadaran

dan juga pengetahuan kepada batas-batasnya, kepada *pasivitas*⁷⁴ dan *negativitas*-nya.

Dan terakhir, *ketiga*, bahwa *ia yang tak terbatas* merupakan tanda atas Hasrat yang tidak final pada diri yang berelasi dengannya. Seperti dikatakan oleh Levinas, *yang tak terbatas* adalah nama lain dari Hasrat;⁷⁵ hal ini sejalan dengan apa yang dimaksud dalam teologi negatif sebagai Cinta. Hasrat menginginkan kepenuhan, namun semakin ia menginginkan kepenuhan, ia tidak dapat mencapai yang diinginkannya, demikian pun dengan relasi dengan *ia yang tak terbatas*: pikiran ingin mencapai *yang tak terbatas*, namun semakin ia menginginkannya, Ia semakin tak dapat dicapai dan semakin jauh untuk dicapai.

Negativitas dalam ketakterbatasan adalah negativitas yang dibahasakan dalam kritik metafisika sebagai “retakan” (*break*), yaitu momen *keterbukaan* dan *keterpancaran* pada suatu esensi atau substansi metafisis. Levinas menggambarkan momen ini sebagai *hubungan* yang terbuka antara “totalitas” dan *yang-tak-terbatas*,⁷⁶ hubungan yang *mencuat* dari ketidakmemadaiannya totalitas esensi atau substansi metafisis di hadapan *yang tak terbatas*.

Ketakterbatasan Tuhan membuat-Nya mustahil untuk dicandra sebagai totalitas metafisis seperti yang diinginkan oleh teologi. Jika

⁷⁴ “The idea of the Infinite, *the Infinite in me*, can only be passivity of consciousness”. Emmanuel Levinas, *Of God Who Comes to Mind*, terj. Bettina Bergo (Stanford: Stanford University Press, 1998), hlm. 64.

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 67.

⁷⁶ Levinas, *Totality and Infinity*, hlm. 104.

teologi, seperti digambarkan di atas, berusaha memahami Tuhan dalam kerangka-kerangka *esensi*, *substansi*, atau *identitas*, maka teologi negatif adalah resistensi bagi kerangka-kerangka itu.

Resistensi itu merupakan pelepasan Tuhan dari pembatasan-pembatasan yang diciptakan oleh gagasan tentang *esensi*, *substansi*, atau *identitas*. Hasilnya, tentu saja, bukannya menutup diri dari *yang tak terbatas*, adanya dimensi *infinity of being* pada teologi negatif sebaliknya justru membuka seseorang kepada *pengalaman yang tak terbatas* bersama Tuhan. *Keterbukaan* ini menandai transisi seseorang dari *pengetahuan tentang Tuhan* menjadi *pengalaman bersama Tuhan*, yaitu *pengalaman yang tak terbatas* bersama *ia yang tak terbatas*.

b. *Paradoxicality of being*

Jika secara hakiki diakui bahwa Tuhan adalah *tak terbatas*, persoalan mendasar yang lalu menimbulkan pertanyaan adalah: bukankah lalu menjadi problematis setiap upaya untuk membicarakan-Nya?

Ketakterbatasan Tuhan yang dipahami dalam konteks *infinity of being* berkorelasi dengan terniscayakannya *paradoxicality of being* dalam wacana atau diskursus ontologis tentang Tuhan. *Paradoxicality of being* dapat ditafsirkan sebagai kondisi bagi tidak terelakkannya paradoks, kontradiksi, dan ketegangan konseptual dalam gagasan tentang “ada” dan “yang-ada” itu sendiri secara *a priori*. *Paradoksikalitas* itu barangkali tidak terlihat secara *a posteriori* dalam ranah empiris dan pengalaman fisis, karena secara *a posteriori*, sesuatu tidak mungkin “ada” sekaligus

“tidak ada” pada saat yang bersamaan. Tetapi, *paradoksikalitas* itu terjadi secara *a priori* dalam suatu konsep murni, yang memandang bahwa sesuatu dapat saja “ada” dan “tidak ada” pada saat yang sama, bahwa sesuatu mengandung paradoks dan ketegangan mendasar yang inheren di dalam dirinya.

“Paradoksikalitas *being*” ini merupakan kritik mendasar terhadap *positivity of being* dalam metafisika ketuhanan teologi, yang seperti telah dijelaskan di atas berupaya menyusun suatu representasi tentang Tuhan, atau suatu representasi metafisis tentang Tuhan. Secara konseptual, dalam caranya menyusun representasi ontologis tersebut, *positivity of being* mengandaikan tiga tahap ontologisasi yang dapat dijabarkan sebagai berikut:

Pertama, mengidentikkan “ada” (*being*) dengan “yang-ada” (*a being*). Pengidentikan ini terjadi karena metafisika tidak membedakan “ada” dari “yang-ada”, sehingga menganggap bahwa “yang-ada” adalah “ada” itu sendiri.

Kedua, pengidentikan itu lalu menciptakan suatu kesan bahwa “ada” dapat sepenuhnya ditampilkan, lewat suatu konsep yang disebut sebagai “kehadiran” (*presence*), yaitu bahwa “ada” hadir sebagai “yang-ada”.

Ketiga, “kehadiran” itu lalu dimaknai sebagai bentuk “penghadiran” (*presencing*) dan kemungkinan-dapat-dihadirkannya (*representability*) “ada” sebagai “yang ada”. *Penghadiran* ini membawa lahirnya konsep

“representasi” tentang “ada”, sehingga “ada” yang begitu misterius dan secara ontologis tidak dapat dipastikan menjadi tampak dan pasti.

Keempat, “representasi” tentang “ada” kemudian menjadi upaya mempositifkan makna “ada”, memastikan bahwa *ini* atau *itu* (X) adalah “ada” itu sendiri, bahwa “ada” adalah positif. Dalam metafisika ketuhanan, hal itu kemudian berujung pada “representasi” “Tuhan”, bahwa Tuhan dapat dibicarakan, didiskursuskan, atau diwacanakan dalam suatu penggambaran yang, betapapun abstraknya, bersifat metafisis dan ontologis; bahwa Tuhan adalah *ini* atau *itu*.

Namun, mengatakan bahwa “Tuhan adalah *ini* atau *itu*”, akan terbentur oleh paradoksikalitas yang berada di tiap ontologisasi. Melawan kecenderungan *positivity of being*, paradoksikalitas “ada” menyiratkan bahwa:

Pertama, “Tuhan” tidak identik dengan “ada” itu sendiri; Tuhan bukan “ada” maupun “yang-ada”, karena mengidentikkan “Tuhan” dengan “ada”, akan membawa pengidentikan “Tuhan” sebagai “yang-ada”. Ketika seseorang mengatakan bahwa “Tuhan ada”, ia sebenarnya tengah jatuh pada pengidentikan “Tuhan” sebagai “yang-ada”, karena “ada” hanya bisa dipahami dalam relasinya dengan “yang-ada”. Dengan demikian, Tuhan bukan “ada” maupun “yang-ada”.

Kedua, karena itu maka pada gilirannya secara logis dan ontologis, kondisi “ke-bukan-ada-an” Tuhan sebagai “ada” maupun “yang-ada” dapat membenarkan pernyataan bahwa “Tuhan tidak ada” atau bahwa “Tuhan

tidak tidak-ada”. Mengingat, secara logis, pernyataan “Tuhan bukan ‘ada’” setara dengan pernyataan bahwa “Tuhan tidak ada”, yang dapat diartikan bahwa Tuhan tidak dapat dibicarakan dalam terma-terma “ada” maupun “yang-ada”, bahwa Tuhan “bukan ada”, “bukan yang-ada”, namun sekaligus “bukan tidak ada” atau “bukan yang-tidak-ada”. Maka, betapa pun “Tuhan *ada*”, *ada* yang terdapat dalam pernyataan ini bukan *ada* yang dapat dipahami atau diidentifikasi. *Ada* bagi Tuhan bukan *ada* yang sebagaimana biasa dipahami dalam cara orang memahami *ada*. Demikian pun, jika dikatakan bahwa “Tuhan *tidak ada*”, *tidak ada* di sini pun tidak dapat dipahami sebagai *tidak ada* sebagaimana umum dipahami.

Hal ini menegaskan sifat paradoksikal yang terdapat dalam cara teologi mengungkapkan Tuhan dan merepresentasikannya—suatu kritik teologi negatif terhadap metafisika ketuhanan. Paradoksikalitas “ada” berkorelasi dengan “paradoksikalitas Tuhan” yang dipahami sebagai kritik terhadap positivitas representasi ontologis tentang Tuhan, atau deontologisasi representasi ketuhanan.

c. *Heteronomy of being*

Pada gilirannya, jika *infinity of being* berbicara tentang ketakterbatasan deontologis Tuhan dan *paradoxicality of being* mengungkap ketidak-dapat-terungkapannya Tuhan dalam kosakata-kosakata representasional, *heteronomy of being* akan menyingkap ketidakmungkinan *economy of being*, yaitu meletakkan Tuhan dalam relasi

yang setara atau sejajar dengan teologi sebagai subjek yang membicarakannya.

Economy of being adalah sifat intrinsik dalam teologi sebagai diskursus ketuhanan, yang mengasumsikan bahwa “Tuhan” bukan realitas yang sepenuhnya eksternal, asing, dan “lain”, tetapi sebagai realitas yang dapat dijangkau dalam suatu hubungan yang “setara”, sehingga dapat coba dikenali oleh pengetahuan. *Economy of being* mengandaikan bahwa relasi antara teologi dan Tuhan adalah relasi antara “aku” dan “kamu”, yang setara, bukan antara “aku” dan “Engkau”, yang asing dan tidak dikenal.

Heteronomy of being, secara harfiah, dapat dimaknai sebagai ketidak-ekonomis-an *ada*, atau ketidakmungkinan membicarakan *ada* secara lazim seperti membicarakan hal-hal yang lain. Namun dalam konteks teologi negatif, ia berarti ketidakmungkinan membicarakan “Tuhan” dengan cara yang setara dengan membicarakan fenomena lainnya; bahwa “Tuhan” adalah realitas yang sepenuhnya *lain*, sepenuhnya *berbeda*, dan sepenuhnya harus *dibedakan*. Jika *economy of being* dalam teologi menganggap Tuhan sebagai suatu realitas objektif yang dapat dikenali, dan karenanya dapat dicandra dalam wilayah pengetahuan, *heteronomy of being* berarti bahwa Ia tidak seobjektif yang dikira; bahwa pengetahuan tentang-Nya adalah pengetahuan tentang “yang lain” dari semua objek yang mungkin diketahui.

Economy of being didasarkan pada *korelasi*, sementara *heteronomy of being* didasarkan pada *transendensi*.⁷⁷ *Korelasi* mengandaikan bahwa hubungan antara seseorang dan Tuhan adalah hubungan yang saling terkait satu sama lain, bahwa “aku” selalu berelasi dengan “Dia”, dan secara ekonomis, “Dia” selalu berelasi dengan “aku”. Tiap *korelasi* mengandaikan bahwa “aku” telah benar-benar mengenal “Dia”, dan mengandaikan juga pada saat yang sama bahwa “aku mengetahui bahwa aku telah benar-benar mengenal Dia”. Pada level yang sama, ia juga mengandaikan sebaliknya bahwa “Dia mengenal aku”, dan “Dia mengetahui bahwa dia telah benar-benar mengenal aku”. Dengan kata lain, *korelasi* mengandaikan *ketimbal-balikan* (resiprositas), dan *ketimbal-balikan* itu dihubungkan terutama oleh pengetahuan dan representasi.

Namun, dalam kaitannya terhadap Tuhan, pertanyaannya: apakah seseorang telah dapat benar-benar mengenal-Nya, atau merasa diri telah mengenal-Nya? Seseorang, dengan bahasa “teologi”, dapat mengatakan bahwa “Tuhan adalah *demikian*” atau “*tidak demikian*”, namun demikian pertanyaannya: apakah memang benar ia telah mengenal apa yang dibicarakannya?

Ketika bahasa representasional tidak memadai untuk menggambarkan hubungan teologi dengan Tuhan, dan *korelasi* juga tidak cukup mewakili hubungan yang lebih kompleks antara seseorang dengan Tuhan, maka *transendensi* memecah ketimbal-balikan ekonomis itu dan

⁷⁷ Meminjam istilah dalam fenomenologi Levinas dalam *Totality and Infinity*, hlm. 53.

membuat hubungan dengan Tuhan menjadi heteronomis (*heteronomy*), yaitu tidak setara. Hubungan dengan Tuhan terjadi dalam relasi yang tidak setara antara diri dan “Tuhan” sebagai “yang lain”, yang tidak mungkin dikorelasikan begitu saja dalam sebuah hubungan yang biasa.

Transendensi adalah cara teologi negatif merumuskan kompleksitas hubungan teologi dan Tuhan. *Transendensi* berarti upaya terus-menerus untuk “mengatasi” dan “melampaui” hubungan yang telah ada antara seseorang dengan Tuhan. Hubungan ini tidak digambarkan sebagai hubungan yang setara dalam bentuk “dengan” (*dengan Tuhan*), tetapi hubungan yang dirumuskan dalam bentuk “menuju” (*menuju Tuhan*), yang menjadikan Tuhan sebagai keterarahannya bagi keimanan, dan bukan suatu relasi yang objektif dan final. Dalam artian itu, *transendensi* juga menunjuk pada *proses* dan *pembongkaran* terus-menerus relasi seseorang dengan Tuhan. Pada *transendensi* yang tidak-ekonomis, Tuhan diposisikan sebagai “misteri”, sebagai “Ia” yang terus-menerus dinegasikan. Dalam *transendensi*, Ia tampak sebagai realitas yang berjarak; dan keterarahannya *menuju* Tuhan mengandaikan adanya *jarak* dalam prosesnya. Karena itu, *transendensi* mengandung gagasan tentang *separasi* (“keterpisahan” atau “pemisahan”), keterpisahan yang muncul niscaya dalam setiap relasi yang ingin dibangun dengan Tuhan, sekaligus pemisahan yang disadari niscaya ada dalam relasi tersebut.⁷⁸ *Separasi* mengandaikan *distansiasi* (“keterjarakkan” atau “penjarakan”), dan

⁷⁸ Levinas, *ibid.*

distansiasi mengandaikan *alterasi* (“keterlainan”), yaitu kondisi kelainan “Tuhan”, perbedaannya secara radikal dengan “ada” dan “yang-ada”, dan ketidakmungkinannya untuk disetarakan secara ekonomis dalam relasi pengetahuan dan representasi.

Heteronomy of being mengandaikan bahwa relasi dengan Tuhan lebih baik diungkapkan dalam bahasa “perjumpaan”, “pertemuan”, sebuah *encounter*. Dalam *perjumpaan*, Tuhan direlasikan bukan dalam bahasa “kamu” atau “ia” yang objektif, tetapi dalam bahasa “Engkau” atau “Dia”, yang menyiratkan kedekatan tanpa keinginan untuk memahami, suatu keintiman religius yang berangkat dari relasi yang dipahami sebagai *non-relasi*. Hal ini yang terjadi pada teologi negatif, ketika Tuhan didekati dalam “gelapnya kesunyian yang tersembunyi”, di mana teologi menemukan negativitasnya dalam diam (*not-saying*) dan negasi (*saying-not*) di hadapan Tuhan.

Sebagai kritik terhadap metafisika ketuhanan, teologi negatif memiliki cara yang berbeda dan berusaha keluar terus-menerus dari kungkungan ontologis teologi. Hal yang menarik dan belum diulas dalam bab ini adalah bagaimana teologi negatif dibicarakan dalam konteks Islam, dan bagaimana tradisi metafisika Islam yang tercermin dalam pemikiran Ibn ‘Arabi mengandung gagasan-gagasan teologi negatifnya sendiri.

Pemikiran Ibn ‘Arabi tentang ketuhanan menyiratkan kritik mendalam terhadap teologi dan seluruh tradisi teologi. Mengkaji teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, akan melihat bagaimana wacana ini

muncul dalam pemikiran Ibn ‘Arabi dan pandangan ketuhanannya, sebagai kritik atas metafisika ketuhanan teologi dalam Islam.]

BAB IV

TEOLOGI NEGATIF IBN ‘ARABI:

KRITIK METAFISIKA KETUHANAN DALAM TEOLOGI ISLAM

A. Ibn ‘Arabi dan “Teologi Negatif”: Berbagai Argumen dan Pendasaran

Ibn ‘Arabi, jelas, merupakan salah satu figur dalam tradisi pemikiran Islam yang tergolong kontroversial sejak dulu hingga kini. Kontroversi dan pertentangan seputar diri dan pemikirannya tampak jelas dari tidak adanya kesepakatan atas substansi dasar pemikirannya, dari masih ramainya perdebatan dan penghakiman terhadap ajaran-ajaran intinya, dan yang terpenting, dari masih terus berlangsungnya kajian dan interpretasi terhadap karya-karyanya. Menelusuri pemikiran Ibn ‘Arabi, seperti diakui oleh Addas, ibarat menjalani sebuah “pengembalaan yang lama dan penuh tantangan”.¹ Pengembalaan itu menjanjikan banyak kemungkinan, arah, dan interpretasi yang bisa berbeda dan bertentangan satu sama lain.

Karena itu, jika kemudian dinyatakan bahwa Ibn ‘Arabi mempunyai kecenderungan “teologi negatif”, apakah hal ini artinya bahwa *seluruh* pemikirannya dapat terwakili oleh istilah ini? Apa sesungguhnya yang dimaksud dengan “teologi negatif Ibn ‘Arabi”?

Terhadap pertanyaan pertama, jawabannya tentu saja tidak. Pemikiran Ibn ‘Arabi, yang terbentang luas dalam ribuan halaman berbagai karyanya, tidak dapat dengan mudah disimplifikasi ke dalam satu konsep atau sistem pemikiran tertentu.

¹ Claude Addas, *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am (Jakarta: Serambi, 2004), hlm. 13.

Pemikiran itu, karena kompleksitasnya, membuka banyak kemungkinan interpretasi, sehingga menyederhanakannya ke dalam satu konsep tertentu akan tampak tidak adil terhadap dirinya. Namun, jika dimaksudkan bahwa terdapat suatu konsep yang ditemukan dalam karya-karyanya, dan konsep tersebut cukup menonjol untuk diangkat menjadi salah satu kecenderungan mendasar dari pemikirannya, hal itu tentu saja dapat dibenarkan.

“Teologi negatif”, demikian pun, bukan satu-satunya konsep yang dapat diklaim mewakili seluruh pemikiran Ibn ‘Arabi. Namun demikian, konsep ini menjadi penting jika melihat bahwa Ibn ‘Arabi, dalam banyak bagian karyanya, memiliki kecenderungan khusus dalam menjelaskan pandangan ketuhanannya, yang banyak diwarnai oleh gagasan-gagasan *negasi* dan *negativitas* yang menjadi “karakteristik” teologi negatif. Gagasan-gagasan itu tampak merata dalam sejumlah besar bagian dalam karya-karyanya, dan menjadi pola-pola yang kadang secara implisit tersiratkan atau secara eksplisit ditegaskannya.

Bagi sebagian pembaca Ibn ‘Arabi, memang mengherankan bahwa pemikir dan tokoh sufi dari abad ke-11 ini telah memunculkan *teologi negatif*, suatu istilah yang relatif baru ditemukan dalam studi filsafat agama kontemporer. Seolah mengantisipasi apa yang akan terjadi kemudian, Ibn ‘Arabi telah memunculkan motif-motif *teologi negatif*, dalam bentuknya yang begitu dini dan orisinal, jauh hari sebelum filsafat dan teologi modern menyadari signifikansi wacana ini bagi kritik metafisika. Kekaguman sekaligus apresiasi atas antisipasinya yang begitu dini itu, sempat membuatnya ditempatkan oleh sebagian pembacanya sejajar

dengan Meister Eckhart,² seorang teolog Katolik dari Abad Pertengahan, atau baru-baru ini, dengan Jacques Derrida, seorang filsuf postmodern, dalam kecenderungan mereka terhadap teologi negatif.³ Terlepas dari kesahihan berbagai penyejajaran ini, yang membutuhkan argumentasi lebih lanjut, setidaknya terdapat tiga alasan utama mengapa Ibn ‘Arabi dapat diasosiasikan dengan “teologi negatif”, dan mengapa seseorang dapat menyebut dan mengkaji apa yang diistilahkan sebagai “teologi negatif Ibn ‘Arabi”.

Yang pertama adalah alasan personal. Sebagaimana telah dijelaskan dalam Bab II, sepanjang hidupnya, Ibn ‘Arabi telah mengalami sekian banyak “momen negatif” dalam perjalanannya mengenali Tuhan. Perjalanan mengenali Tuhan dalam kehidupan Ibn ‘Arabi berlangsung demikian tidak linear, begitu berliku, dan sering kali dalam berbagai kesempatan, ia mengalami saat-saat ketika ia begitu sulit mengenali Tuhan dan terjatuh dalam kondisi ketidaktahuan apofatik. Berbagai “momen negatif” ini, meski merupakan pengalaman subjektif, sedikit banyak akan mempengaruhi pandangan-pandangannya tentang Tuhan, karena seperti diketahui, hampir seluruh karya Ibn ‘Arabi tidak terlepas dari otobiografinya sendiri, pertemuannya dengan banyak figur spiritual, mimpi-mimpinya, dan berbagai perjalanannya dari satu tempat ke tempat lain. Maka, jika terdapat pemikir dalam tradisi Islam yang karyanya merupakan manifestasi lain

² Penyejajaran Ibn ‘Arabi dengan Eckhart pernah dilakukan oleh Michael A. Sells; lihat, Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 234.

³ Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi* (London-New York: Routledge, 2004).

dari otobiografi hidupnya, Ibn ‘Arabi, tidak diragukan lagi, adalah salah satu yang patut dicatat.

Alasan kedua tampaknya jauh lebih objektif. Seperti akan dikaji dalam bab ini, karya-karya Ibn ‘Arabi memang sarat dengan motif-motif teologi negatif yang dapat ditemukan dalam kajian dan pembacaan serius atas karya-karyanya. Ibn ‘Arabi telah menulis beragam subjek dan tema yang luas dalam ribuan halaman, namun, terkait dengan teologi negatif, setidaknya ada tiga “konsep” kunci yang penting jika seseorang mau mengkaji pandangan-pandangan ketuhanannya, yaitu konsep-konsepnya tentang *Dzat*, *Nama*, dan *Pengetahuan tentang Tuhan*.

Tiga “konsep” ini merupakan hal-hal yang menjadi topik perdebatan antara teologi, filsafat, dan tasawuf dalam Islam. Dengan berbicara tentang hal-hal tersebut, Ibn ‘Arabi secara tak langsung ikut terlibat dalam perdebatan itu, meski kadang tampak bahwa ia tidak ingin memihak salah satu kelompok, dan berusaha menampilkan pendapatnya sejernih mungkin.

Sedangkan alasan terakhir, alasan ketiga, betapapun Ibn ‘Arabi adalah seorang pemikir, ia tetap juga seorang sufi dan mistikus, yang corak pemikirannya dipengaruhi oleh kecenderungan-kecenderungan mistik dalam tasawuf. Teologi negatif Ibn ‘Arabi lahir, selain karena dua alasan di atas, juga karena persentuhannya dengan tradisi sufi yang telah berkembang sebelumnya. Karena itu, pertanyaan-pertanyaannya tentang *Dzat*, *wujud*, Nama Tuhan, dan pengetahuan tentang Tuhan juga dipengaruhi oleh hubungan intelektual dan emosionalnya dengan tradisi tasawuf.

Dalam tasawuf, asumsi-asumsi *negasi* dan *negativitas* mengenai Tuhan dapat ditemui dengan mudah ketika seseorang mengkaji pandangan kaum sufi generasi awal, seperti Sahl al-Tustari, Abu Yazid al-Busthami, Junaid al-Baghdadi, Abu Manshur al-Hallaj, atau Abu Bakr al-Syibli. Para sufi ini memang tidak merumuskan dengan lebih gamblang kecenderungan teologi negatif itu, namun terdapat motif-motif *negasi* dan *negativitas* yang konsisten namun bervariasi dalam ajaran sufistik mereka. Sahl al-Tustari, misalnya, dilaporkan pernah mengatakan tentang kemustahilan mengetahui Tuhan: “Terpujilah Dia, yang tentang-Nya para ahli makrifat tidak mendapatkan apa-apa selain pengetahuan bahwa mereka tidak dapat mengetahui-Nya”.⁴ Suatu ungkapan yang menggemarkan kembali pernyataan Sahabat Abu Bakr al-Shiddiq, khalifah pertama Rasulullah: “Ketidakmampuan untuk memahami adalah sebenar-benar pemahaman” (*al-'ajz 'an al-idrak ghayah al-idrak*)—suatu pernyataan yang dianggap sebagai titik tolak apofatik dalam tradisi Islam.

Kecuali itu, Ibn 'Arabi juga membaca dan mengagumi seorang sufi dari abad ke-4 Masehi, Muhammad ibn 'Abd al-Jabbar ibn al-Hasan, yang lebih dikenal sebagai al-Niffari, seorang sufi yang menulis karya yang relatif kurang populer karena kandungan filosofisnya yang berat dan tinggi, *Kitab al-Mawaqif*. Dalam *Kitab al-Mawaqif*, al-Niffari menulis berbagai aforisme dan ungkapan pendek yang dinisbahkannya kepada Allah, yang mirip seperti hadis Qudsi namun bukan hadis ataupun ayat. Berbagai aforisme al-Niffari begitu kental dengan apofatisme dan kecenderungan negatif—sesuatu yang pastinya berpengaruh

⁴ Carl W. Ernst, *Words of Ecstasy in Sufism* (New York: State University of New York, 1994), hlm. 32.

kepada Ibn ‘Arabi. Salah satu ungkapan yang ditulisnya berbunyi: “Dan Dia [Allah] berkata kepadaku: ‘Aku bukanlah pengenalan dan Aku bukanlah pengetahuan; Aku juga bukanlah seperti pengenalan dan Aku bukanlah seperti pengetahuan’”.⁵

Kedekatan, afinitas, dan afiliasi Ibn ‘Arabi dengan tradisi tasawuf dan kepopulerannya sendiri sebagai seorang sufi ikut membentuk teologi negatif dalam pemikirannya. Namun, dengan melampaui dikotomi klasik antara tasawuf sebagai epistemologi yang dilambangkan oleh intuisi, dan filsafat sebagai epistemologi yang dilambangkan oleh rasio, atau antara mistisisme sebagai *‘irfani* dan filsafat-metafisika sebagai *burhani*—sebuah pelabelan klasik untuk mempermudah klasifikasi pemikiran suatu tokoh—analisis dalam bab ini akan melihat bukan dalam kerangka disipliner yang terbatas dan sering kali menyederhanakan semacam itu, namun melihat bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan masalah-masalah ketuhanan tidak saja dalam posisinya sebagai sufi, tetapi juga sebagai pemikir, teolog, dan metafisikus. Pemosisian Ibn ‘Arabi sebagai seseorang yang bergelut dengan *‘irfani*—sekaligus *burhani*—dengan intuisi sekaligus nalar diskursif, membuat seseorang dapat memetakan dengan lebih luwes dan luas berbagai aspek teologi negatif dalam pemikirannya, berikut berbagai implikasinya yang luas terhadap filsafat, teologi, dan tasawuf.

⁵ Muhammad ibn ‘Abd al-Jabbar ibn al-Hasan al-Niffari, *Kitab al-Mawaqif*, ed. A.J. Arberry (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 2.

B. *Wahdat al-Wujud* dan *Tanqiqat al-Wujud*: Mencari “Negativitas Ketuhanan” Ibn ‘Arabi

1. *Wahdat al-Wujud*

Sudah sejak awal, sebenarnya, Ibn ‘Arabi dihantui kegelisahan mendalam tentang “Tuhan”. Serentetan momen negatif dalam perjalanan spiritualnya seperti diceritakan di muka,⁶ setidaknya merupakan pertanda, isyarat, dan petunjuk, betapa Ibn ‘Arabi memang menyimpan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang pelik dan tak mudah, mengenai “Tuhan”.

Dilandasi ketakjuban, ketidakmengertian, sekaligus kegelisahannya tentang “Tuhan”, karena itu, ia kemudian mulai bertanya tentang hakikat segala sesuatu. Ibn ‘Arabi merenungkan hakikat segala sesuatu dengan begitu mendalam, dan hal ini membawanya pada pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang “ada” dan hakikat “ada”, yang disebut Ibn ‘Arabi sebagai *wujud*.

Seperti seorang ahli metafisika yang memulai pertanyaannya dari “ada”, Ibn ‘Arabi bertanya tentang *wujud*, dan hal ini membuatnya berusaha menyelami hakikat dari *wujud*. Apakah yang sesungguhnya dimaksud dengan *wujud*? Apa hakikat dari *wujud*? Apakah seseorang dapat benar-benar mengerti apa yang dimaksud dengan *wujud*?

Jika *wujud* bermakna “ada”, maka secara logis ia dapat dipahami hanya dengan menunjuk kepada segala yang-ada dalam dunia, yakni segala yang tampak-ada dalam kehidupan dunia. Tetapi apakah yang-ada itu benar-benar “ada” dan merupakan *wujud* itu sendiri? Segala yang-ada menunjukkan keberadaannya, dan keberadaan ini merupakan “eksistensi” dari segala yang-

⁶ Lihat Bab II.

ada. Tetapi apakah “eksistensi” dari segala yang-ada ini merupakan *wujud* itu sendiri? Ibn ‘Arabi meragukan bahwa baik yang-ada maupun eksistensi dari yang-ada merupakan *wujud*, karena yang-ada maupun eksistensi yang-ada tidak memiliki ada-dalam-dirinya, dan karena itu, keduanya bukan *wujud* itu sendiri. Sebagai buktinya, bahwa baik yang-ada maupun eksistensi yang-ada tidak tetap, berubah, dan dapat menjadi tiada.

Oleh karena itu, *wujud* pastilah bersifat niscaya-ada; dan ia adalah ada pada dirinya. *Wujud* yang niscaya-ada ini adalah “realitas ketuhanan”, yaitu *al-wujud* dalam pengertiannya yang paling harfiah, yaitu “Allah”. “Allah” adalah *al-wujud*, dan karena itu dalam sebuah bagian dalam *Futuḥat*, Ibn ‘Arabi menulis:

Maṣī al-wujud siwāhu fānzūru-kama>naz̄artuhu-tajidu fi-huwa alladzi-ma-huwa
 (“Tidak ada dalam ‘*al-wujud*’ selain Dia. Maka renungkanlah seperti aku merenungkannya, niscaya engkau akan mendapatkan Dia sebagaimana Dia adanya”).⁷

Dengan memahami *al-wujud* sebagai “Allah”, Ibn ‘Arabi telah memasuki sebuah pembahasan yang terpenting dalam filsafat tentang problem “Tuhan”. Di titik ini, teologi negatif Ibn ‘Arabi menemukan momentumnya. Teologi negatif dalam pemikiran Ibn ‘Arabi berawal dari bagaimana Ibn ‘Arabi membicarakan “Tuhan”, memahami “Tuhan”, sekaligus meletakkan “Tuhan” dalam semangat *negativitas* yang tersirat di dalamnya.

Negativitas “ketuhanan” itu terletak dalam tiga hal yang penting dikaji, yaitu *negativitas* dalam *wujud*, *negativitas* dalam “Tuhan”; dan *negativitas* dalam relasi antara “Tuhan” dan selain-Nya. Dalam berbagai karyanya,

⁷ *Futuḥat*, VII, 42.

pembahasan Ibn ‘Arabi tidak terlepas dan selalu terkait dengan ketiga dimensi *negativitas* ini.

Di antara ketiga dimensi tersebut, yang paling problematis, kompleks, rumit, namun menantang adalah mengenai *wujud* itu sendiri.

Tidak ada misteri dan hal yang paling sulit dijelaskan kecuali *wujud*, dan karena itu, pencarian terbesar filsafat dan metafisika adalah mengenai hakikat dari *wujud*. Ibn ‘Arabi pun tidak terlepas dari pencarian ini, yang kemudian secara tersirat membuatnya bertanya: dapatkah seseorang benar-benar mengetahui dan mengerti apa yang dimaksudkan dengan *wujud*?

Dalam persoalan sepelik ini, Ibn ‘Arabi sudah sejak awal menggariskan pendirian teoretisnya, bahwa pertama-tama, *al-wujud* adalah “realitas ketuhanan” itu sendiri. Dalam pernyataan di atas, ia telah menyatakan: *Ma>fi al-wujud siwahu*, “tidak ada dalam *al-wujud* selain Dia [Allah]”, yang kemudian diperjelasnya di bagian lain *Futuḥat*:

Fa huwa al-wujud kulluhu, wa faqduhu ma>huwa lahu
(Maka Dia-lah *al-wujud* seutuhnya, dan ketiadaan *al-wujud* tidak ada bagi-Nya)⁸

Dalam bahasa yang negatif-afirmatif, Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa Allah adalah *al-wujud* dan demikian pula sebaliknya, *al-wujud* adalah Allah itu sendiri, sehingga menegaskan keidentikan *al-wujud* dengan Allah, berarti menegaskan kemustahilan tidak adanya keidentikan *al-wujud* dan Allah (“dan ketiadaan *al-wujud* tidak ada bagi-Nya”). Maka, Allah adalah *al-wujud*, dan *al-wujud* adalah Allah.

⁸ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), VII, hlm. 128 (Selanjutnya disingkat *Futuḥat*).

Allah *adalah al-wujud*, karena menurutnya, Allah adalah kenyataan yang hakiki dan sejati. Hanya Allah, dalam konteks ini, yang layak disebut sebagai *al-wujud*, karena tidak ada selain Allah yang berhak menyandang *al-wujud* dalam pengertiannya yang hakiki. Argumentasi logis dari hal ini dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi dengan menegaskan alasan, bahwa Allah satu-satunya yang berhak disebut *al-wujud*, karena realitas selain Allah tidak memiliki *wujud* yang sejati, melainkan ber-*wujud* karena *wujud* Allah atau karena bahwa Allah adalah *al-wujud*. Karena, “andaikan tanpa *al-wujud*, niscaya mata ini tak dapat melihat apa yang dilihatnya, dan andaikan tanpa *al-wujud* mulut ini tidak dapat berkata apa-apa” (*Lawlaku ma-naz̄harat ‘aynun bi naz̄riha; lawlaku ma-nat̄qat bi al-dhikri afwahu*).⁹

Dengan kata lain, selain Allah tidak berhak disebut *al-wujud* secara hakiki, karena mereka pada dasarnya adalah “ketiadaan”, sehingga kita harus menetapkan *al-wujud* hanya pada Allah: “Putuskanlah *al-wujud* pada-Nya, mengingat engkau dalam ketiadaan, dan tetapkan *al-wujud* pada-Nya. Maka, tidak ada apa-apa di alam semesta kecuali Dia.” (*Fahkum ‘alaihi bihi wa anta fi>‘adimin, wa athbit ‘alayhi fama>fi al-kawn illa>huwa*).¹⁰

Dalam konteks ini, maka *al-wujud* yang terlihat di alam semesta ini merupakan *al-wujud* dalam pengertian metaforis. Yang-ada maupun keberadaan dari yang-ada “ada” dan memiliki *wujud*, tetapi *wujud* itu adalah *wujud* yang dipahami secara kiasan dengan *wujud* Allah yang hakiki. Maka,

⁹ *Futuḥat*, VII, hlm. 42.

¹⁰ *Ibid.*

kata Ibn ‘Arabi: “Demi Allah, seandainya tanpa *wujud* dari *al-Haqq* (Allah), niscaya engkau tidak akan layak menerima kata-kata tentang keberadaan segala yang-ada” (*Wallahi lawla>wujud al-haqq ma>qabilta, aqwakahu fi wujud al-kawn lawlaku*).¹¹ Dengan kata lain, andaikan tidak ada *wujud* Allah, yang-ada maupun eksistensi yang-ada tidak layak disebut “ada” atau *wujud*. Atribusi “ada” dapat dikenakan kepada segala yang-ada dan eksistensi yang-ada dikarenakan oleh “ada” yang hakiki itu sendiri, yaitu Allah. Dengan demikian, dalam konteks ini *al-wujud* adalah Allah, dan Allah adalah *al-wujud*.

Dan selanjutnya karena *al-wujud* itu adalah Allah itu sendiri, maka pada saat yang sama menurut Ibn ‘Arabi, *al-wujud* itu adalah tunggal, atau satu, atau esa. Pandangan tentang ketunggalan/kesatuan/keesaan dari *al-wujud* ini telah membuat Ibn ‘Arabi disebut-sebut sebagai pengagas ajaran *wahdat al-wujud*, yang berarti ajaran tentang ketunggalan, kesatuan, atau keesaan *al-wujud*.

Penyematan *wahdat al-wujud* pada pemikiran Ibn ‘Arabi, meski Ibn ‘Arabi ditemukan tidak pernah menggunakan istilah ini, dapat dibenarkan, dan memang benar adanya. Konsep *wahdat al-wujud* didasarkan selain pada teks-teks Ibn ‘Arabi yang mengisyaratkan pandangan ke arah itu, juga beralasan mengingat kenyataan pertama di atas, bahwa *al-wujud* secara hakiki adalah Allah itu sendiri, dan hanya Allah secara hakiki—dalam konteks ini—yang layak disebut *al-wujud*.

¹¹ *Ibid.*

Wah^hat al-wujud pada dasarnya berintikan pandangan bahwa *al-wujud* pertama-tama adalah tunggal, satu, atau esa. Konsisten dengan argumentasi pertama, bahwa hanya Allah yang dapat disebut *al-wujud* secara hakiki, *wah^hat al-wujud* pertama-tama mengajarkan bahwa *al-wujud* itu tunggal, dalam artian tidak ada *al-wujud* yang dapat disebut *al-wujud* kecuali Allah itu sendiri. *Al-wujud* adalah satu, dalam artian bahwa hanya Allah *sendiri*, dan bukan lain-Nya dalam konteks ini, yang adalah *al-wujud* itu sendiri. Dan *al-wujud* itu esa, dalam pengertian bahwa ia, dalam hal ini, tidak terduakan, ia adalah singular pada dirinya, unik pada dirinya, ia tidak tergantikan pada dirinya. Oleh karena itu, *wah^hat al-wujud* berkorelasi, bahkan bisa dikatakan identik, dengan ajaran *tawhid* itu sendiri, yaitu keimanan bahwa Allah adalah esa, tidak memiliki sekutu, dan tidak ada dua bagi-Nya.

Dalam sebuah bab yang membahas tentang *tawhid*, Ibn ‘Arabi mendefinisikan *tawhid* sebagai berikut:

Ketahuilah bahwa *tawhid* berarti upaya diri manusia atau pencari Tuhan untuk mengetahui bahwa Allah yang menciptakannya adalah Tunggal/Satu/Esa, tidak ada sekutu bagi-Nya dalam hal ketuhanan-Nya.¹²

Maka Allah, Allah itu sendiri, *al-wujud*, adalah tunggal/satu/esa, dan dengan demikian sebaliknya, *al-wujud* itu sendiri, yaitu Allah, adalah tunggal/satu/esa.

Dalam menegaskan tentang ketunggalan/kesatuan/keesaan *al-wujud* ini, menariknya, Ibn ‘Arabi menggunakan dua istilah yang berbeda, yaitu “*al-ah^hd*” dan “*al-wah^hd*”, walaupun keduanya memiliki makna yang sama yang

¹² *Futu^hh*, III, hlm. 434.

menunjuk pada “yang tunggal/satu/esa”. Meski keduanya terlihat sama, namun penekanan Ibn ‘Arabi terhadap dua istilah ini berbeda.

Al-ahād adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan yang hanya dimiliki Allah, namun tidak dapat terungkapkan. Ketunggalan/kesatuan/keesaan ini tidak dapat dibayangkan, sehingga siapa pun tidak dapat membayangkan bagaimana Allah itu tunggal/satu/esa, tetapi hanya bisa mempercayai dan meyakininya. Ibn ‘Arabi menandai *al-ahād* dengan kata-kata *al-infirād*, yakni kesendirian absolut Allah sebagai Allah itu sendiri. Dan karena *al-infirād* ini, maka Allah adalah Dzat yang Maha Sendiri, yang sendiri dalam kendirian-Nya, menyendiri, atau mandiri dalam kemenyendirian-Nya (*fardan aw munfaridan aw mutafarridan*).¹³ Dengan kata lain, *al-ahād* adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan Allah yang tak terbayangkan.

Namun berbeda dengan *al-ahād*, meski serupa, *al-wāḥid* adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan Allah yang diketahui lewat selain Allah, yaitu alam dan seisinya. Dengan kata lain, *al-wāḥid* adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan *al-wujūd* yang diketahui melalui *al-mawjūd*, yakni segala yang-ada dan keberadaan yang-ada.

Dan di setiap sesuatu terdapat tanda, yang menunjukkan bahwa Dia adalah *wāḥid* (*Wa fikulli shay'in lahu ayatun, tadullu 'ala annahu wāḥidun*).¹⁴

Maka, *al-wāḥid* adalah ketunggalan/kesatuan/keesaan *al-wujūd* yang tampak melalui segala yang-ada dan eksistensi yang-ada.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Futuḥat*, III, hlm. 436.

Meski berbeda, keduanya tetap menegaskan bahwa *al-wujud* adalah tunggal, satu, atau esa. Dengan begitu, maka *al-wujud* selain pertama-tama dinyatakan sebagai Allah itu sendiri, ia pertama-tama adalah tunggal, satu, atau esa, dengan sifatnya sebagai *al-ahād*. Ketunggalan/kesatuan/keesaan ini membuat *wahdat al-wujud* selaras dengan *tawhīd*.

Pada gilirannya, poin ketiga yang patut dicatat, selain bahwa *al-wujud* adalah Allah itu sendiri, dan bahwa ia bersifat *wahdat* (tunggal/satu/esa), Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan bahwa *al-wujud* di atas bukanlah realitas yang dapat diketahui. *Al-wujud* secara hakiki, yakni *al-wujud*-pada-dirinya atau *al-wujud* sebagai Allah itu sendiri, tidak pernah terjangkau oleh pengetahuan apa pun, sehingga ketika berbicara tentang *al-wujud* dalam konteks ini, kita sebenarnya tak pernah mengerti dan memahami apa yang kita bicarakan. Ibn ‘Arabi menyebut bahwa dalam konteks ini, *al-wujud* adalah *al-ghayb al-mutlaq*, yaitu “Misteri yang Absolut”.¹⁵

Ibn ‘Arabi menggambarkan bahwa:

Al-Haqqa mencirikan diri-Nya sendiri dengan tirai-tirai kegelapan, yaitu unsur-unsur ragawi yang alamiah dan unsur-unsur ragawi dari cahaya, yaitu jiwa-jiwa yang halus ... Dia adalah tirai itu sendiri; tirai atas diri-Nya sendiri. Maka, *al-Haqqa* tidak dapat diketahui dengan sebenar-benar pengetahuan tentang diri-Nya. Ia senantiasa dalam tirai yang tak terungkap dengan pengetahuan-Nya ... Maka, dari kenyataan ini, *al-Haqqa* senantiasa dalam keadaan tak pernah diketahui, entah dengan pengetahuan intuitif (*‘ilm dhawq*) maupun penyaksian (*shuhud*).¹⁶

¹⁵ Almond, *Sufism and Deconstruction*, hlm. 32.

¹⁶ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Fusūl al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-‘Afifi (Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.), hlm. 54-55 (Selanjutnya disingkat *Fusūl*).

Dengan menyitir sebuah hadis yang menyatakan bahwa Allah memiliki tujuh puluh tirai yang menutupi “wajah-Nya”,¹⁷ Ibn ‘Arabi menulis:

Apakah yang dimaksud dengan “tirai-tirai wajah-Nya” (*subuh&at al-wajh*)? ... “Wajah” sesuatu adalah dzat dan hakikatnya. Maka, tirai-tirai itu adalah cahaya-cahaya esensial; di antara kita dan Dia, terdapat tirai-tirai nama ketuhanan. Karena itu, Dia berfirman: ‘Segala sesuatu musnah kecuali wajah-Nya’, dalam salah satu penafsiran tentang “wajah” ini. Tirai-tirai-tirai itu, dalam ungkapan yang umum, adalah cahaya-cahaya *tanzih*, yaitu negasi atas segala sesuatu yang tidak layak bagi-Nya; negasi atas hukum-hukum ketiadaan, sebab ketiadaan itu sendiri adalah tidak layak bagi Dzat-Nya. Dan hal ini membingungkan. Karena ketiadaan itu adalah *al-wujud* itu sendiri.¹⁸

Al-wujud dalam konteks ini adalah “ketiadaan”, “tirai tak terungkap”, suatu kondisi bagi absennya pengetahuan yang mungkin tentang-Nya. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi menyiratkan bahwa *al-wujud* ditandai oleh “negativitas”-nya yang absolut, di mana tak ada sesuatu yang menyertainya, suatu kesendirian murni diri-Nya sebagai diri-Nya. Ibn ‘Arabi mengutip sebuah hadis bahwa “Allah ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” (*kana Allāh wa la shay'a ma'ahu*), yang dijelaskannya sebagai kondisi:

[di mana] tak ada kesesuatan apa pun (*shay'iyyah*) yang menyertai-Nya ... Dia ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya, karena *wujud*-Nya merupakan sifat Dzat-Nya; terhadap *wujud*-Nya, terdapat negasi kesesuatan apa pun dari-Nya (*salb al-shay'iyyah 'anhu*), dan negasi terhadap kebersamaan kesesuatan apa pun (*wa salb ma'iyyah al-shay'iyyah 'anhu*).¹⁹

Dalam konteks ini, *al-wujud* adalah “negasi” (*salb*) atau “negativitas” (*salbiyyah*) yang sama sekali tidak mungkin dijelaskan, digambarkan, atau dideskripsikan. Ia bahkan tidak dapat diidentifikasi, diberi simbol, nama, atau disematkan dengan identitas, kondisionalitas, terma, istilah, atribut, simbol, gramatika, atau tanda apa pun yang mungkin:

¹⁷ *Futuḥat*, IV, hlm. 392.

¹⁸ *Futuḥat*, III, hlm. 164-165.

¹⁹ *Futuḥat*, III, hlm. 85.

Maka, dalam *al-wujud*, tak ada ketaatan, tak ada kemaksiatan, tak ada keberuntungan, tak ada kerugian, tak ada hamba, tak ada merdeka, tak ada dingin, tak ada panas, tak ada kehidupan, tak ada kematian, tak ada keberhasilan,tak ada kehilangan, tak ada siang, tak ada malam, tak ada lurus, tak ada bengkok, tak ada darat, tak ada laut, tak ada genap, tak ada ganjil, tak ada substansi, tak ada aksiden, tak ada sehat, tak ada sakit, tak ada suka, tak ada duka, tak ada rehat, tak ada gerak, tak ada gelap, tak ada terang, tak ada bumi, tak ada langit, tak ada susunan, tak ada uraian, tak ada banyak, tak ada sedikit, tak ada pagi, tak ada sore, tak ada putih, tak ada hitam, tak ada tidur, tak ada terjaga, tak ada lahir, tak ada batin, tak ada gerak, tak ada diam, tak ada kering, tak ada basah, tak ada kulit, tak ada isi, tak ada apa pun dari hubungan-hubungan yang saling bertengangan ini (*al-mutad̤ħħdat*), saling membedai dan membedakan (*al-mukhtalafat*), dan saling menyerupai (*al-mutamathilat*), kecuali bahwa ia adalah yang dimaksud dengan *al-Hħqq*, Mahasuci Dia...²⁰

Kondisi ini disebut-sebut Ibn ‘Arabi sebagai “*tanzīħ*”, yaitu ketika *al-wujud* “tidak terkatakan, tidak terungkapkan oleh kata-kata, dan tidak terisyaratkan” (*la>tuqaku wa la>ta’khudzuha>’ibaratun wa la>tasħħiħi fiha al-išaraħ*).²¹ Dalam *tanzīħ* ini, menurut Ibn ‘Arabi, *al-wujud* ditandai oleh apa yang disebutnya sebagai *al-huwiyah*, yaitu kondisi di mana Allah hanya dapat ditunjuk dengan kata “Dia” (*huwa*) yang sendiri, “Dia” yang keberadaan dan kesendirian-Nya tidak dapat dilukiskan karena kemenyendirian-Nya, sehingga hanya “Dia”, satu-satunya, yang berhak memiliki *wujud* dan disebut sebagai *wujud*.

“Maka tetaplah ‘Dia’ (*al-huwa*), dalam hal apa pun, tak diketahui, tak terjangkau, tak tersaksikan, dan tak terisyaratkan. Tak ada ‘Dia’ kecuali ‘Dia’ ... Mahasucilah Ia yang memuliakan ‘keter-Dia-ananya’ (*al-fahwaniyyah*) dengan ‘Dia’ ...”²²

Dengan demikian, *al-wujud* tidak dapat diketahui, tidak dapat diungkapkan, tidak dapat dijelaskan, tidak dapat disimbolkan atau

²⁰ *Futuħħet*, I, hlm. 63.

²¹ *Futuħħet*, III, hlm. 9.

²² *Kitab al-Ya*, dalam Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *Rasażil Ibn ‘Arabi* ed. Muhammad ‘Abd al-Karim al-Namri (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007), hlm. 107 (Selanjutnya disingkat *Rasażil*).

diisyaratkan dengan bahasa atau pengetahuan apa-apa. Di sini, dalam kesendiriannya sebagai *al-wujud*, *al-wujud qua al-wujud*, Dia adalah negativitas absolut yang mustahil bagi pikiran untuk menjangkau, apalagi mengetahuinya secara utuh dan menyeluruh.

Namun demikian, apakah ini adalah akhir dari segalanya? Apakah kesunyian absolut, kekosongan absolut, dan kemustahilan absolut menjadi satu-satunya kata yang mungkin bagi-Nya?

Tampaknya tidak demikian. Dalam kondisi serba negatif ini, ketika *al-wujud* yang tak lain adalah Allah itu sendiri, yang tunggal, satu, dan esa, serta sepenuhnya misterius itu begitu sendiri, sendiri dalam kemenyendirian-Nya yang sunyi, menurut Ibn ‘Arabi, terdapat hasrat dalam *al-wujud* agar ia juga dikenali oleh lain-Nya. Dengan mengutip sebuah hadis Qudsi yang amat terkenal, di mana Allah berfirman: “Aku adalah harta yang tersembunyi; Aku tidak dikenal, maka Aku ingin dikenal” (*kuntu kanzan lam u’raf fa ahbabtu an u’rafa*),²³ Ibn ‘Arabi menjelaskan bahwa *al-wujud* tidak selamanya tidak dapat dikenali; pada titik tertentu, ia juga mengenalkan diri-Nya kepada lain-Nya, dan itu terjadi karena dalam *al-wujud* terdapat kehendak untuk dilihat, dikenali, dan diketahui oleh lain-Nya. “Pengenalan” ini terjadi dalam apa yang diistilahkan oleh Ibn ‘Arabi sebagai *tajalli*, yaitu “penampakan” *al-wujud* dari kondisinya yang semula tidak diketahui menjadi diketahui, atau “ketersingkapan” *al-wujud* dari kemustahilan untuk dikenali menjadi kemungkinannya untuk dikenali.

²³ *Futuḥat*, III, hlm. 466.

Konsepsi *tajalli*> berkaitan erat dengan konsepsi *wujud* yang telah ditegaskan sejak awal; sebagian sarjana menyebut, konsepsi ini bahkan merupakan intisari *wahdat al-wujud* itu sendiri.²⁴ Dalam konteks ini, keterkaitan itu terutama disebabkan karena hubungan keduanya dengan sifat *negatif* dalam *al-wujud* itu sendiri, yang pasti mengandaikan adanya sifat *positif* di sisi lain.

Tajalli> berarti “manifestasi”, “penampakan”, “penyingkapan”, “ketersingkapan”, “teofani”, “epifani”, “ketampakan”, “pembukaan”, “keterbukaan”, “pemancaran”, “penyinaran”, atau “pernyataan”. Berbagai pengertian yang berbeda-beda ini menunjukkan bahwa *tajalli*> adalah sebuah tindak pengungkapan dari *al-wujud* yang misterius, tak dikenal, dan sepenuhnya negatif itu untuk dapat dikenali oleh lainnya, dalam hal ini: pengungkapan Allah kepada makhluk-Nya agar dikenali oleh sang makhluk.

Pengungkapan ini semakna dengan “penciptaan”, karena dengan *tajalli*> “Tuhan menciptakan alam agar dapat melihat diri-Nya dan memperlihatkan diri-Nya”, sebab “alam adalah cermin bagi Tuhan, melalui cermin itulah Dia mengenal dan memperkenalkan wajah-Nya”.²⁵ Dengan *tajalli*> “Wajah yang tersembunyi” itu membuka dirinya sehingga “dari Wajah yang samar itu, tampaklah berbagai jejak dari segala yang-ada (*al-mawjudat*) … baik tinggi maupun rendahnya, sederhana maupun rumitnya, hewan maupun

²⁴ Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi*, hlm. 57.

²⁵ *Ibid.*, 57-58, merujuk pada *Futuhat*, VII, hlm. 31.

tumbuhannya dan ladangnya ...”²⁶ Dengan kata lain, *tajalli* merupakan sebuah cara *al-wujud* menyingkapkan dirinya melalui penciptaan, yang kemudian memberi segala yang-ada *wujud*-nya masing-masing. Karena penciptaan (*al-khalq*) tersebut, maka *tajalli* menjadikan *al-wujud* yang negatif dan misterius itu (“Allah”) sebagai *al-khaṭiq*, “Pencipta”, dan menjadikan yang-ada sebagai *al-khalq*, “Ciptaan”. Relasi antara *al-khaṭiq* dan *al-khalq* ini disebut juga oleh Ibn ‘Arabi sebagai relasi antara “Allah” dan “*al-‘ālam*” (alam semesta), antara “*al-rabb*” (Tuhan) dan “*al-‘marbūb*” (hamba),²⁷ antara “*al-ilāh*” (Tuhan) dan “*al-‘abd*” (hamba).

Tajalli muncul karena “kerinduan Tuhan untuk dikenali oleh ciptaan-Nya”,²⁸ “kerinduan” yang terekspresi dari kata *al-ilāh*, “Tuhan”, yang berakar dari “*walah*”, yang berarti “kesedihan mendalam”,²⁹ suatu *pathos* (Maha-Duka) pada *al-wujud* yang begitu sendiri, tak dikenali, dan terpencil dalam kesunyiannya. “Kerinduan” itu diungkapkan dalam hadis Qudsi sebagai *mahabbah* (“cinta”), yang diterjemahkan kembali oleh Ibn ‘Arabi sebagai *al-hawa* (“hasrat”, “gairah”, “damba”)³⁰—yang berkorelasi dengan *al-huwa* dan *al-huwiyah* (“Dia” dan “ke-Dia-an” *al-wujud*)—atau sebagai *al-rahīnah* (“kasih sayang”) atau dalam bentuk hiperbolik sebagai *al-rahīnāyyah*³¹ atau

²⁶ *Kitab al-Masa'il*, dalam *Rasa'il*, hlm. 308.

²⁷ *Futuḥat*, IV, hlm. 38.

²⁸ Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi*, hlm. 58.

²⁹ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabi*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), hlm. 112-113.

³⁰ “*Ana man ahwā wa man ahwā ana*”. *Futuḥat*, V, hlm. 153.

³¹ *Futuḥat*, IV, hlm. 43.

*al-rah̄mu*³² (“kasih sayang yang amat sangat mendalam”). Karena “perasaan-perasaan” ini—perasaan dan getaran yang tidak terlukiskan dalam *al-wujud* itu sendiri—maka *al-wujud* menampakkan diri-Nya kepada lain-Nya, yaitu alam semesta, yang merupakan ciptaan sekaligus hamba bagi-Nya.

Gerak *tajalli* ini, yang menurut Ibn ‘Arabi terjadi terus-menerus, “selama-lamanya ada dan akan selalu ada” (*al-da‘im alladhi>lam yazal wa la>yazab*),³³ kerap kali dikaitkan oleh Ibn ‘Arabi dengan “cahaya” (*al-nur*)³⁴ yang menyinari dan menampakkan keberadaan segala sesuatu. Sebagaimana cahaya, *tajali*>dari *al-wujud* menjadikan *al-mawjud*, yang-ada, tampak dan diketahui bahwa ia berada. Maka, jika yang-ada sebelumnya tidak-ada, dengan cahaya *al-wujud*, yang-ada menjadi berada. Karena cahaya *al-wujud* itu, terjadi dua hal yang mendasar secara ontologis, yaitu munculnya Keberadaan (*al-wujud*) dari Ketidadaan absolut (*al-‘adam*), dan tampaknya sesuatu yang sebelumnya telah ada namun belum tertampakkan (*‘akam al-ghayb*) menjadi tampak ada dan dapat disaksikan (*‘akam al-shahaadah*). Maka, *tajalli*>dapat berarti mengeluarkan sesuatu dari tiada menjadi ada, atau menampakkan sesuatu yang telah ada namun tersembunyi menjadi tampak dan jelas adanya.

Dengan berlimpahnya cahaya *tajalli*> lalu tampak bentuk-bentuk yang beragam dari alam semesta yang merupakan lokus berlangsungnya *tajalli*>

³² *Futuḥat*, V, hlm. 207; *Kitab al-Tajalliyat*, dalam *Rasa‘il*, hlm. 328.

³³ Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi*, hlm. 59. Ini dikarenakan, “penciptaan” terjadi secara terus-menerus dalam proses “pengadaan *wujud* dan pengembaliannya kembali” (*al-i Jad wa al-i’adah*), lihat, *Futuḥat*, VIII, hlm. 7.

³⁴ *Futuḥat*, I, hlm. 291.

(*majla*). Lokus-lokus *tajalli* itu disebut Ibn ‘Arabi sebagai “entitas-entitas” (*al-a’ya*),³⁵ “penampakan-penampakan” (*al-maz̄hir*),³⁶ “bentuk-bentuk” (*al-sh̄war*),³⁷ “citra-citra” (*al-amthāl*),³⁸ “jejak-jejak” (*al-athar*),³⁹ “gambar-gambar” (*al-ashbah*),⁴⁰ “jenis-jenis” (*al-ajnas*),⁴¹ “tempat-tempat” (*al-mawati*),⁴² “rupa-rupa” (*al-anwa*),⁴³ “organisme-organisme” (*al-nash’at*),⁴⁴ “simbol-simbol” (*al-rumuz*),⁴⁵ atau “kondisi-kondisi” (*al-ahwal*).⁴⁶ Dengan menampaknya lokus-lokus ini, terjadi pluralitas dan keragaman dalam *wujud*. Penampakan lokus-lokus ini berkorelasi dengan munculnya perbedaan, keunikan, pluralitas, diferensiasi, keragaman, kemajemukan, dan multiplisitas dalam *al-wujud*. Berbagai perbedaan, keunikan, pluralitas, dan seterusnya ini tampak dalam perbedaan-perbedaan Nama-nama Allah yang berjumlah 99 (*al-asma’ al-husna*), yang mencerminkan perbedaan, keunikan, pluralitas, diferensiasi, keragaman, kemajemukan, dan multiplisitas relasi-relasi Allah dengan makhluk-Nya, atau relasi-relasi *al-wujud* dengan *al-mawjud*.

³⁵ *Ibid*; *Futuḥat*, I, hlm. 248.

³⁶ *Futuḥat*, IV, hlm. 12.

³⁷ *Futuḥat*, I, hlm. 433; *Futuḥat*, IV, hlm. 36.

³⁸ *Futuḥat*, VII, hlm. 42.

³⁹ *Kitab al-Masa’il*, dalam *Rasa’il*, hlm. 308.

⁴⁰ *Futuḥat*, VII, hlm. 42.

⁴¹ *Futuḥat*, V, hlm. 16.

⁴² *Futuḥat*, VI, hlm. 34.

⁴³ *Ibid*.

⁴⁴ *Futuḥat*, IV, hlm. 36.

⁴⁵ *Futuḥat*, I, hlm. 265.

⁴⁶ *Futuḥat*, V, hlm. 32.

Masing-masing Nama merupakan penggambaran, simbolisasi, atau metaforisasi tentang Allah yang memungkinkan-Nya untuk dipahami—dalam konteks ini—oleh makhluk. Masing-masing Nama itu menunjuk pada sifat yang berbeda satu sama lain, sehingga, seperti dicontohkan Ibn ‘Arabi, apa yang dipahami dari Nama *al-Hayy* (Allah Maha Hidup) bukanlah apa yang dipahami dari Nama *al-Murid* (Allah Maha Berkehendak), demikian juga *al-Qadir* (Allah Maha Kuasa) dan *al-Muqtadir* (Allah Maha Kuat) ...⁴⁷

Dengan Nama itu, maka *al-wujud*—yang misterius, negatif, tersembunyi—terbuka kepada kemungkinannya untuk dipahami, dikenali, diakses, didekati, diketahui, diekspresikan, dicitrakan, digambarkan, disimbolkan, dimetaforkan, diserupakan, dibayangkan, diimajinasikan, dikonstruksikan, dinamai, diucapkan, dideskripsikan, direpresentasikan, diapropriasi, diinternalisasi, diinterpretasikan, dituliskan, dipikirkan, dibicarakan, diwacanakan; dengan kata lain, “depositifkan”.

Dalam konteks ini, maka *al-wujud* dikaitkan oleh Ibn ‘Arabi dengan *tashbiḥ*, yaitu “menyerupaan”, sebagai lawan dari *tanzih*. *Tashbiḥ* menunjuk pada kemungkinan “menyerupaan” atau “menyerupainya” Allah dengan lain-Nya lewat citraan-citraan, konstruksi simbolik atau epistemik, yang disusun oleh makhluk sehingga Dia dapat dipahami, dikenali, diakses, didekati, dan lain seterusnya. Tentang *tashbiḥ*, Ibn ‘Arabi mengutip sebuah hadis, misalnya, yang menyatakan, “Sembahlah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya”, atau sebuah ayat Al-Qur’ān yang menyatakan: “Ke mana pun engkau berpaling, di

⁴⁷ *Futuḥat*, IV, hlm. 36.

sana terdapat Wajah Allah”,⁴⁸ atau ayat Al-Qur’ān: “Tangan Allah di atas tangan mereka”.⁴⁹ Ungkapan-ungkapan *wajah Allah* dan *tangan Allah* adalah bentuk-bentuk *tasybih* Allah oleh dan kepada makhluk-Nya.

Karena *tashbih* ini, maka Allah ber-*tajalli*ke dalam bentuk-bentuk yang berbeda dan plural, sesuai dengan kemampuan dan kesiapan akses dari masing-masing makhluk.⁵⁰ Karena *tashbih*, maka *wahdat* (ketunggalan/kesatuan/keesaan) menjadi *kathrah* (perbedaan, pluralitas, multiplisitas); yang “Satu” (*al-wahid*) menjadi “Banyak” (*al-kathir*); dan kesendirian (*al-infiraq*) menjadi pluralitas (*al-ta’addud*). Sejalan dengan itu, “ketuhanan” Tuhan yang tak ternamai dan sepenuhnya negatif (*al-uluhiyah*) menjadi “ketuhanan” yang dikenali (*al-rububiyyah*). Pada konteks ini, “ketuhanan” terbuka pada “relasi-relasi” (*nusub, idhafat, irtibas*),⁵¹ sehingga “ketuhanan” terbuka kepada kemungkinannya untuk imanen, mewujud, dan menjelma dalam makhluknya. Pada konteks ini, *transendensi absolut* yang dicirikan oleh *ketidakmungkinan* atau *kemustahilan*, bergeser menjadi *imanensi relatif* yang dicirikan oleh *kemungkinan* dan *relasi*.

Dalam hal ini, maka makhluk juga dapat disebut sebagai *al-wujud* atau *al-Haq* (Kebenaran) sebagaimana halnya “Tuhan”. Ibn ‘Arabi, misalnya, mengatakan: “Manusia adalah kalbu *al-wujud* (*al-insan qalb al-wujud*),⁵² atau

⁴⁸ Q.S. al-Baqarah [2]: 115. *Futuḥat*, III, hlm. 7.

⁴⁹ Q.S. al-Fath [48]: 10.

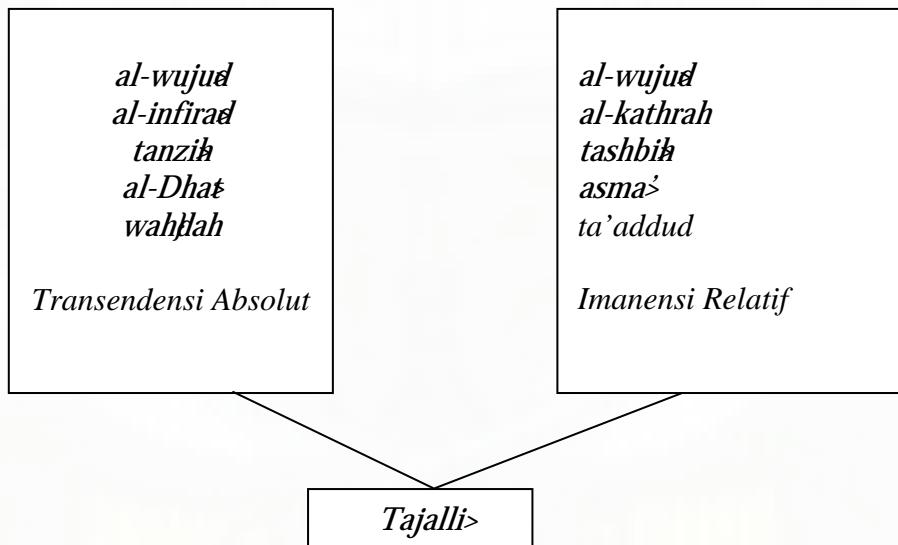
⁵⁰ *Futuḥat*, I, hlm. 433.

⁵¹ *Futuḥat*, I, hlm. 248; *Kitab al-Masa'il*, dalam *Rasa'il*, hlm. 314.

⁵² *Kitab al-Tarajim*, dalam *Rasa'il*, hlm. 235.

dalam sebuah pasase syairnya: “Maka engkaulah hamba dan engkaulah Tuhan” (*fa anta ‘abdun wa anta rabbun*).⁵³ Pada kondisi ini, maka “manusia” diposisikan sejajar dengan “Tuhan”, karena bagi Ibn ‘Arabi, manusia diciptakan dengan citra Tuhan (*khalaqa Allāh ‘Adām ‘ala>sūratihī*). Dengan demikian, pada kondisi ini, manusia dapat mengetahui Tuhan, dan sebaliknya, Tuhan dapat diketahui oleh manusia.

Berbagai kondisi di atas, yang begitu kompleks, mungkin dapat digambarkan—tanpa terlalu menyederhanakan—sebagaimana berikut. Penggambaran ini untuk mempermudah langkah menuju beberapa pemetaan struktural “negativitas ketuhanan” Ibn ‘Arabi



2. *Tanāqūd al-Wujūd*: Sebuah Interpretasi Filosofis atas “Negativitas”

Dengan eksposisi dan uraian di atas, menjadi jelas sementara ini bahwa terdapat dua dimensi dalam pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi: satu dimensi yang menekankan sisi ketidakmungkinan *al-wujud* (“Tuhan”) untuk dikenali,

⁵³ *Fusūl*, hlm. 92.

didekati, atau dikonstruksi dalam sebuah pengetahuan atau konstruksi simbolik apa pun; dan dimensi lain yang sebaliknya menegaskan sisi kemungkinan *al-wujud* (“Tuhan”) untuk dikenali, didekati, atau dikonstruksi dalam sistem simbolik atau epistemik. Kedua dimensi ini membentuk apa yang disebut *transendensi absolut* “Tuhan” di satu sisi, tetapi sebaliknya, membentuk juga *imanensi relatif* “Tuhan” di sisi yang lain.

Kedua dimensi tersebut, pada dasarnya, merupakan dua hal yang sungguh bertolak belakang satu sama lain: *transendensi absolut* “Tuhan” (*tanzih*) menunjuk pada “negativitas absolut” Tuhan (*al-wujud*) sebagai realitas yang sepenuhnya tak ternamai dan tak diketahui; dengan kata lain, suatu “negasi” dan “negativitas” murni. Sedangkan *imanensi relatif* Tuhan (*tashbih*) menunjuk pada kemungkinan “positivitas” pada “Tuhan” sebagai realitas yang dapat dinamai dan diketahui. Maka, bagaimana mungkin kedua hal ini dipertemukan dalam satu realitas? Menegaskan *keabsolutan* sesuatu berarti menafikan *relativitasnya*, karena yang absolut adalah absolut-pada-dirinya, dan mustahil untuk berelasi dengan lainnya. Maka, bagaimana mungkin mengatakan bahwa sesuatu *absolut*, tetapi di saat yang sama *relatif*? Bukankah *relativitas* merusak dan bertentangan dengan gagasan tentang *keabsolutan* itu sendiri?

Problem ini, tak pelak lagi, membuat metafisika perlu kembali memikirkan hubungan antara “yang-absolut” dan “yang-relatif”, mengimajinasikan kembali kemungkinan-kemungkinan sekaligus kemustahilan-kemustahilannya, dan menegaskan kembali hakikat dan batas-

batas keduanya.⁵⁴ Dalam konteks ini, yang menjadi persoalan pelik adalah jika “yang-absolut” dan “yang-relatif” justru tidak mendua, atau datang dari dua hal yang berbeda, tetapi merupakan hakikat dari satu “hal” yang sama dan identik-pada-dirinya, yaitu “Tuhan”.

Dilema ini juga terjadi pada pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi. Sekilas, hubungan antara *absolusitas* dan *relativitas*, antara *negativitas* dan *positivitas*, antara *ketunggalan/keesaan/kesatuan* dan *perbedaan/pluralitas/multiplisitas* “Tuhan” dalam pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi di atas, tampaknya, mendorong pada kesimpulan bahwa bagi Ibn ‘Arabi, *relativitas*, *positivitas*, dan *perbedaan/pluralitas/multiplisitas* “Tuhan” merupakan tujuan akhir bagi setiap pembicaraan apa pun tentang “Tuhan”. Dengan kata lain, “Tuhan” akan terus-menerus menampakkan diri-Nya secara relatif (dalam relasi) dengan makhluk-Nya, secara positif sehingga Dia dapat dikenali, dan secara plural dalam beragam perbedaan dan kemajemukan penampakan-Nya. Di sini, *negativitas* “Tuhan” menjadi titik-tolak dan kondisi primordial “ketuhanan”, dan *negativitas* tersebut kemudian memediasikan-diri melalui *tajalli* menuju *positivitas*-nya, sehingga Dia pada gilirannya dapat dikenali. Dalam ungkapan lain, apa yang dilakukan Ibn ‘Arabi sesungguhnya adalah mengubah dan mentransformasikan terus-menerus *negativitas* “ketuhanan” yang absolut ke dalam *positivitas* yang relatif, melalui *tajalli*>

Kesimpulan demikian tampak ada benarnya hingga titik tertentu, jika melihat bahwa Ibn ‘Arabi sangat menekankan hubungan antara Tuhan dan

⁵⁴ Frithjof Schuon, “Ringkasan Metafisika yang Integral”, dalam Ahmad Norma Permata (ed.), *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996), hlm. 182.

lain-Nya, dalam suatu hubungan yang dicirikan oleh kasih sayang dan keinginan Tuhan untuk terus-menerus dikenali oleh makhluk-Nya. Hal ini membenarkan bahwa “Tuhan” bersifat *positif*, sehingga selalu membuka diri-Nya untuk dikenali oleh lain-Nya. Namun, jika merujuk pada teks-teks Ibn ‘Arabi, tersirat bahwa kecenderungan untuk mendekati “Tuhan” secara *positif* dalam pandangan ketuhanan Ibn ‘Arabi, selalu didasari oleh kecenderungan yang *lebih besar* untuk mendekati “Tuhan” secara *negatif*. Dengan kata lain, meski Ibn ‘Arabi menekankan *positivitas* “ketuhanan”, penekanannya pada *negativitas* jauh lebih besar sehingga “Tuhan”, meski dapat dikenali, tetap tidak dapat dikenali dan tidak akan pernah dapat dikenali. Atau dalam ungkapan lain: meski Ibn ‘Arabi mengubah dan mentransformasikan terus-menerus *negativitas* “ketuhanan” ke dalam *positivitas* melalui *tajalli*, melalui *tajalli*-pula, ia mengubah dan mentransformasikan *positivitas* itu ke dalam *negativitas* kembali, atau mendasarkan *positivitas* itu dalam *negativitas* yang tersirat di baliknya.

Logika tentang “kembalinya *negativitas*” ini, atau selalu tersiratkannya *negativitas* di dalam struktur *positivitas*, terlihat ketika Ibn ‘Arabi berbicara tentang hubungan antara *tanzih* dan *tashbih*. Pembicaraan ini tampak pada satu contoh penafsiran Ibn ‘Arabi atas ayat Al-Qur’ān “*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, dan Dia (Allah) Maha Mendengar lagi Maha Melihat*”.⁵⁵ Ibn ‘Arabi menulis:

Allah telah berfirman: “*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*”, maka Dia melakukan *tanzih*. “*Dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat*”, maka dia

⁵⁵ Q.S. al-Syura [42]: 11.

melakukan *tashbih*. Dan Allah berfirman: “*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*”, maka Dia melakukan *tasybih* dan memuji diri-Nya. *Dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat*”, maka Dia melakukan *tanzih* dan menyendirikan diri-Nya.⁵⁶

Kata-kata “*tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*” dalam ayat itu merupakan sebuah *tanzih*, penghilangan “Allah” dari segala bentuk penyerupaan atau keserupaan, suatu *negativisasi* “ketuhanan” dari berbagai bentuk *kemiripan* yang dihadirkan oleh analogi, simbolisasi, atau representasi. Logika kata ini menyiratkan *kemustahilan* mendekati “Tuhan” dengan sebutan apa pun, karena setiap sebutan mengandaikan yang-positif pada dirinya, sementara Dia *mustahil* untuk didekati dengan yang-positif sehingga, secara logis, “Tuhan” adalah *negatif*. Namun, hanya dalam sekejap setelah Ibn ‘Arabi menegaskan *negativitas* tersebut, ia lalu menyatakan bahwa “Tuhan” juga *dapat diserupakan*, karena “*Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat*”. Ungkapan *mendengar* dan *melihat* tentu saja hanya bisa dibayangkan pada makhluk selain Allah, sehingga menggunakan ungkapan ini pada Allah berarti mengandaikan adanya “keserupaan” atau “penyerupaan” Allah dengan makhluk-Nya. Maka, dalam ungkapan ini, terjadi *tasybih*; atau dalam ungkapan lain: *positivitas* “ketuhanan”.

Namun, yang patut digarisbawahi, sesaat setelah menegaskan *positivitas* itu, Ibn ‘Arabi kemudian menegaskan adanya *tashbih* atau *positivitas* justru dalam pernyataan yang jelas mencerminkan *negativitas*, yaitu ungkapan “*tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*”.

Dan Allah berfirman: “*Tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya*”, maka Dia melakukan *tashbih* dan memuji diri-Nya.

⁵⁶ *Fushṣīḥ* hlm. 70.

Hal ini tentu awalnya sulit dimengerti. Tetapi rupanya bagi Ibn ‘Arabi, ayat itu justru menegaskan *positivitas* ketuhanan dalam *negativitas*-nya. *Positivitas* itu dapat diartikan dalam pengertian bahwa keserupaan hanya milik selain Allah, dan bahwa Allah ada dalam kondisi tak-serupa (negasi) dengan lain-nya (negasi). Dengan kata lain, bahwa Allah *positif* tidak-serupa dalam ketidakserupaan-Nya. Secara logis, dapat dikatakan bahwa *positivitas* ini lahir dari *negasi atas negasi*, yaitu *positivitas* yang merupakan penegasan atas ketidakserupaan Allah (negasi) atas lain-nya (negasi).

Namun, *positivitas (tashbih)* itu pada akhirnya kembali pada *negativitas (tanzih)*. Hal ini ditegaskan Ibn ‘Arabi dengan membalik logika pertama, yaitu dari menegaskan *positivitas* dalam pernyataan yang mencerminkan *negativitas*, menjadi menegaskan *negativitas* dalam pernyataan yang semula mencerminkan *positivitas*:

Dan Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat, maka Dia melakukan *tanzih* dan menyendirikan diri-Nya.

Maka, Allah *positif* dalam *mendengar* dan *melihat*, seperti makhluk-makhluk-Nya, tetapi pada dasarnya Ia *negatif*, karena Ia *mendengar bukan* dalam arti *mendengar* seperti yang dapat dipahami atau dibayangkan, dan Ia *melihat bukan* dalam arti *melihat* seperti yang dapat dipahami atau dibayangkan.

Pembalikan-pembalikan logika ini, dari *negativitas* ke dalam *positivitas* dan dari *positivitas* kembali lagi ke *negativitas*, disiratkan Ibn ‘Arabi ketika menulis tentang Nabi Musa. Seolah mengingatkan pada apa yang pernah

disinggung oleh para teolog negatif Yahudi dan Kristen,⁵⁷ Ibn ‘Arabi menulis betapa Musa, walaupun melihat Tuhan—dalam pengertian harfiah, ia sesungguhnya tidak pernah benar-benar melihat-Nya.

Seperti api yang dilihat oleh Musa sesuai dengan hajatnya, Dia adalah Tuhan, tetapi Musa tidak benar-benar mengetahui-Nya.⁵⁸

Demikian juga ketika Ibn ‘Arabi menegaskan bahwa meski Allah merupakan *al-Zhahir* (“Yang Tampak”), dalam pengertian yang *positif*, ke-*Zhahir*-an-Nya hanya bisa diletakkan dalam konteks bahwa Dia adalah *al-Batin* (“Yang Tak Tampak”), dalam pengertian yang sepenuhnya *negatif*.

Maka, tidak henti-hentinya Dia Tak Tampak (*bathinan*) dari jangkauan kita (*idrakina*) kepada-Nya, baik secara indrawi maupun secara maknawi, karena sesungguhnya tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, sementara kita tidak mengetahui kecuali dengan keserupaan-keserupaan (*amthaṣ*) yang tidak boleh kita lekatkan kepada Allah mengingat ketidaktahuan kita tentang relasi-relasi (*nusub*) yang dengan-Nya keserupaan-keserupaan itu mungkin dibuat.⁵⁹

Dan Dia dinamai Yang Tampak (*al-Zhahir*), sesuai perintah Allah pada [penyematan] sebutan keagungan (*al-hadīḥ*) ini bagi diri-Nya, karena dia adalah Yang Tampak (*al-Zhahir*) bagi diri-Nya, bukan bagi makhluk-Nya, sehingga tidak ada satu pun selain-Nya yang mengetahui-Nya sama sekali. Dan apa yang memberi kita sebutan keagungan ini adalah Tampaknya Nama-nama Terbaik-Nya (*asma-ihi al-husna*) dan Tampaknya ketentuan-ketentuan tentang esensi-esensi kita (*ahkam a'yāhīna*) dalam keberadaan *al-Haqqa*, sedangkan Dia tetap di belakang apa yang tampak. Maka, esensi-esensi kita tidak dapat melihat-Nya; esensi *al-Haqqa* tidak dapat melihat-Nya; dan esensi nama-nama-Nya juga tidak dapat melihat-Nya.⁶⁰

Dengan demikian, meski “Tuhan” ber-*tajalli* dalam pengertian yang *positif* dan membuat “ketuhanan” menjadi *positif*, *tajalli* tersebut harus selalu dipahami dalam konteks *negativitas*, yang pernah diungkapkan Ibn ‘Arabi dalam bentuk “kekurangan” dalam pengetahuan:

⁵⁷ Lihat Bab III.

⁵⁸ *Futuḥat*, V, hlm. 176.

⁵⁹ *Futuḥat*, VIII, hlm. 24.

⁶⁰ *Futuḥat*, VIII, hlm. 22.

Tajallinya wujud al-Haqiq di dalam semesta jiwa adalah isyarat tentang adanya kekurangan (*al-naqṣ*) di dalam pengetahuan-pengetahuan.⁶¹

Oleh karena itu, meski *tajalli* merupakan sesuatu yang *positif*, karena memungkinkan Tuhan untuk dikenali, *positivitas* tersebut dikonstitusi atau dikonstruksi oleh *negativitas* yang implisit dari dalamnya, atau *positivitas* itu hanya mungkin diandaikan melalui *negativitas*. Hal ini ditegaskan oleh Ibn ‘Arabi dengan sangat eksplisit, bahwa *al-wujud* meskipun merupakan sesuatu yang *positif*, ia bekerja, pada dasarnya, dengan hukum-hukum dan ketentuan-ketentuan *negasi* dan *negativitas*. Ibn ‘Arabi bahkan sempat menyatakan bahwa *negasi* adalah prinsip dari seluruh keberadaan:

Negasi adalah prinsip bagi seluruh keberadaan (*al-nafy asjun fi-kulli kawn*). Dan negasi itu adalah keterlarangan (*al-man*), jika kau renungkan. Tetapi negasi itu tidak memiliki wujud sama sekali ... Hukum-hukum negasi (*ahkamu salbin*) berlaku pada esensi, tetapi tidak pada esensi, jika kau mengaitkannya.⁶²

Keterlibatan *negativitas* dalam setiap *positivitas*, atau terniscayakannya *negativitas* secara implisit dalam *positivitas* apa pun yang hendak dibangun, secara logis berimplikasi serius pada konsep *al-wujud* itu sendiri. Jika setiap yang *positif* mengandung yang *negatif* dalam dirinya, dan dalam yang *negatif* terdapat yang *positif* tetapi sekaligus menegaskan sifat *negatif* di dalam dirinya, apakah *al-wujud* itu *positif* atau *negatif*?

Rumusan Ibn ‘Arabi tampaknya menjauhi setiap upaya untuk terjatuh pada satu kutub tanpa kutub yang lain. Ibn ‘Arabi tidak menyatakan bahwa *al-wujud* adalah *positif an sich*, atau sebaliknya, *negatif an sich*, tetapi rupanya

⁶¹ *Futuḥat*, I, hlm. 252.

⁶² *Futuḥat*, VIII, hlm. 39.

menyiratkan bahwa *al-wujud*, dan dengan demikian “Tuhan”, harus dipahami sebagai suatu *kontradiksi* (*tanaqqud*) dalam dirinya, atau lebih tepatnya, sebagai suatu *paradoks* pada dan dalam dirinya. Hal ini memunculkan interpretasi bahwa fondasi dari ajaran *wahdat al-wujud* (fondasi yang non-fondasional) tidak lain adalah ajaran tentang “kontradiksi” atau “paradoksikalitas” *al-wujud* (*tanaqqud al-wujud*)—*paradoxicality of being*.

Tanaqqud dapat diartikan sebagai “kontradiksi”, pertentangan antara dua hal yang tidak mungkin untuk didamaikan. Tetapi, dalam pengertian yang lebih mendalam, ia juga dapat dimaknai sebagai “paradoks”, yaitu pertentangan antara dua hal yang tidak mungkin untuk didamaikan, tetapi sama-sama mengakui bahwa keduanya benar atau memiliki kebenaran.⁶³ Dalam kedua pengertian tersebut, satu hal yang tidak mungkin dihilangkan dari *tanaqqud* ini adalah munculnya “ketegangan konseptual” yang terjadi secara *a priori* dalam setiap upaya atau keinginan untuk merumuskan makna *al-wujud* itu sendiri. “Ketegangan” ini merupakan struktur yang membentuk “kontradiksi” dan/atau “paradoks” pada *al-wujud*.

Istilah *tanaqqud* ini dimunculkan sendiri oleh Ibn ‘Arabi dalam beberapa bagian karyanya. Ketika menjelaskan kontradiksi-kontradiksi yang ada di fenomena kehidupan, Ibn ‘Arabi mengakui bahwa *al-wujud*, yang terutama menunjuk “Tuhan”, tetapi juga dapat berarti seluruh fenomena eksistensi, bekerja dengan prinsip-prinsip *tanaqqud*.

Ingatlah, sesungguhnya milik Allah-lah segala yang ada (*al-akwa*) ... dan di dalamnya bekerja hukum-hukum *tanaqqud* dalam *al-wujud* (*ahkam al-tanaqqud fi al-*

⁶³ Pengertian *paradoks* telah diuraikan dalam Bab III.

wujud). Maka, (lihatlah bagaimana) di antara mereka ada yang-taat dan tidak taat ... ada yang mendapatkan Kebenaran dalam kegabean, ada pula dalam penyaksian. Maka tampaklah kemajemukan, meski esensi darinya adalah tunggal belaka, sesuai dengan petunjuk dan keyakinan. Mahasucilah Dia yang diberi sifat, dari segala sifat “Tuhan” dan hamba.⁶⁴

Sesungguhnya, fitrah *al-wujud* adalah kesucian. Maka, sucilah ia dari perumpamaan dan penyerupaan. Akan tetapi dalam kondisi berikutnya, *al-wujud* mengajarkan kita bahwa ia adalah Tuhan penyerupaan dan penyucian (*rabb tashbih wa tanzih*). Miliknya adalah dua hal yang bertentangan (*al-naqidha*), dan (pertentangan) itu adalah segala yang-ada itu sendiri (*al-kawn*)...⁶⁵

Sebuah istilah yang terkadang disebutnya, dalam kesempatan lain, dengan *taqlib al-wujud*, “pembalikan *al-wujud*”, yang tidak akan mudah dipahami oleh pikiran lantaran kontradiksinya:

Realitas-realitas *al-Haqiq* terjadi dengan Nama-nama dan Kondisi. Ia membalik yang-ada dari satu kondisi ke kondisi lain. Dan itu tak akan pernah diketahui kecuali oleh hati, karena -pikiran tak akan punya kesempatan untuk mengetahuinya. Pikiran tak dapat memahami “pembalikan *al-wujud*” (*taqlib al-wujud*)...⁶⁶

*Tanqudhi*ni kemudian mendapat akesentuasinya yang paling kuat dalam ungkapan Ibn ‘Arabi yang sangat ringkas namun ambigu: “*huwa la>huwa*” (Dia/bukan Dia) dan “*anta la>anta*” (Engkau/bukan Engkau).⁶⁷ Ungkapan ini membuka dan menghamparkan berbagai kemungkinan penafsiran yang paradoksal satu sama lain.

Huwa la>huwa, pada level *al-wujud* sebagai “Dzat Allah”, dapat berarti bahwa “Allah” adalah *positif*, sehingga mengatakan bahwa Allah adalah “Allah”, berarti bahwa ungkapan “Allah” merujuk pada “Allah” itu sendiri (*huwa* sebagai *huwa*). Tetapi, sebaliknya, *huwa la>huwa* dapat juga berarti

⁶⁴ *Futuhat*, V, hlm. 208.

⁶⁵ *Futuhat*, VII, hlm. 136.

⁶⁶ *Futuhat*, V, hlm. 32.

⁶⁷ *Fusus*, hlm. 76.

bahwa *positivitas* Allah adalah *negativitas*-Nya, yang berarti bahwa ungkapan “Allah” tidak menunjuk kepada “Allah” itu sendiri, tetapi menunjuk kepada konsepsi “ketuhanan” yang bukan Allah (*huwa* sebagai *la-huwa*).

Sedangkan pada level *al-wujud* sebagai alam dan seluruh keberadaan, *huwa la>huwa* dapat berarti bahwa makhluk adalah *al-Haq*, dan *al-Haq* adalah makhluk (*huwa* sebagai *huwa*); bahwa makhluk merupakan manifestasi dari *al-Haq*, sehingga dipandang dari perspektif ini, makhluk “adalah” Allah. Dari sudut pandang ini, *huwa la>huwa* menegaskan keidentikan antara Allah dan lain-Nya. Namun, sebaliknya, *huwa la huwa* dapat juga berarti bahwa makhluk sama sekali bukan *al-Haq* dan *al-Haq* sama sekali bukan makhluk (*huwa* sebagai *la-huwa*), sehingga dari perspektif ini, ia menegaskan ketidakidentikan absolut antara Allah dan lain-Nya.

Kontradiksi-kontradiksi ini, yang tak lain merupakan paradoks-paradoks, menegaskan paradoksikalitas *al-wujud* (*paradoxicality of being*) yang membuat “Tuhan”, dan relasi-relasi dengan-Nya, menjadi tidak mudah dirumuskan. Ibn ‘Arabi mengakui bahwa “tidak ada persoalan yang *aghmad* (lebih ambigu, lebih musykil, lebih kabur, lebih misterius) daripada persoalan ini”.⁶⁸ Karena kemosykilannya, ambiguitas, sekaligus keniscayaan paradoksikalitasnya yang tak terelakkan, maka *tanaqqud* *al-wujud* menyediakan suatu kerangka bagi teologi negatif sebagai problematisasi bagi seluruh teologi dan metafisika ketuhanan.

⁶⁸ Dikutip dari Azhari Noer, *Ibn Al-‘Arabi*, hlm. 48.

Dengan demikian, menarik melihat bagaimana Ibn ‘Arabi melakukan kritik terhadap teologi Islam (*kalam*) melalui problematika ini. Kritik-kritik itu tampak dalam tiga “konsep” yang menjadi medan perdebatan keras dalam teologi. Konsep-konsep tersebut berkisar pada tiga hal mendasar mengenai Dzat Tuhan, Nama-nama Tuhan, dan Pengetahuan Ketuhanan.

C. Tiga Konsep Ketuhanan: Kritik Ibn ‘Arabi atas Metafisika Ketuhanan dalam Teologi Islam (*Kalam*)

1. Dzat

Sesungguhnya, tidak ada persoalan yang sangat fundamental, penting, dan mendasar dalam teologi selain persoalan “Dzat Tuhan”. Pertanyaan tentang “Dzat” merupakan inti, substansi, dan titik awal dari mana teologi membangun asumsi-asumsinya—dan persoalan ini menjadi begitu genting dan darurat, karena berhubungan dengan iman dan keabsahannya. Persoalan “Dzat Tuhan”—seperti ditegaskan dalam bab sebelumnya—adalah *fundamentum* bagi teologi.

Maka, bisa dipahami jika para *mutakallimū* begitu dalam terlibat persoalan ini, berdebat, dan terlibat pertentangan dan klaim kebenaran tentangnya. Fenomena ini terlihat di awal perumusan *kalam* dan kodifikasinya menjadi pengetahuan dan tradisi yang mapan. Mengenai “Dzat Tuhan”, setidaknya ada tiga persoalan mendasar yang menjadi problem bagi kaum *mutakallimū* dan relevan dikaji dalam konteks ini, yaitu: 1) apakah “Dzat Tuhan” dapat dibicarakan secara ilmiah oleh ilmu *kalam*?; 2) apakah “Dzat Tuhan” dapat diketahui oleh pikiran manusia?; dan 3) apa hakikat “Dzat

Tuhan”? Ketiga persoalan ini berkorelasi dengan *negativitas* teologi negatif sebagai kritik metafisika.

Persoalan pertama, tentang apakah “Dzat Tuhan” dapat menjadi objek tematik bagi ilmu *kalam*, telah coba dijawab oleh seorang pendiri *kalam*, tokoh terkemuka dari Mazhab Asy’ariyyah, yang namanya diabadikan menjadi *laqab* (sebutan) aliran teologi besar ini, Abu al-Hasan al-Asy’ari. Dalam sebuah risalahnya yang relatif tidak banyak dikaji namun sangat penting dalam konteks ini, *Risalah fi Istihṣān al-Khwadžīfi>’Ilm al-Kalam* (*Risalah tentang Anggapan Kebaikan Mendalaminya Ilmu ‘Kalam’*),⁶⁹ al-Asy’ari menegakkan sebuah argumen bagi keabsahan *kalam* sebagai disiplin pengetahuan yang penting untuk mengenal Allah. Argumen ini ditegakkan secara dialektis dengan menyanggah terlebih dulu argumen-argumen lawan polemiknya, lalu menegaskan pendapatnya sendiri dalam suatu pernyataan tertentu.

Tuduhan lawan-lawan polemiknya yang anti-*kalam*, menurut al-Asy’ari, berkisar pada satu argumen, bahwa *kalam* merupakan bid’ah yang tidak pernah ada di masa Rasulullah Saw. Karena sebuah hadits Nabi yang menyatakan bahwa setiap bid’ah merupakan kesesatan, maka bid’ah *kalam* juga merupakan kesesatan. Menurut argumen ini, kesesatan *kalam* adalah karena ia mengada-ada sesuatu yang tidak perlu ada, dan ada indikasi dalam argumen itu, bahwa *kalam* terlalu berbicara tentang hal-hal yang metafisis dan

⁶⁹ Abu al-Hasan ‘Ali ibn Isma’il al-Asy’ari, *Risalah fi Istihṣān al-Khwadžīfi>’Ilm al-Kalam*, ed. Richard Joseph McCarthie (Beirut: al-Mathba’ah al-Kathulikiyyah, 1952).

tidak dapat dijangkau oleh pemahaman, sehingga tidak berguna bagi iman dan agama.⁷⁰

Al-Asy'ari mendebat argumen itu dengan menyatakan bahwa *kalam* justru berasal dari anjuran-anjuran dalam Al-Qur'an dan hadits agar manusia berpikir dan menggunakan "argumen" (*hujjah*) dalam mengenali Tuhan.⁷¹ Ia pun membeberkan sejumlah ayat yang mendukung argumennya. Selanjutnya, mendebat argumen bahwa *kalam* tidak berguna bagi iman, al-Asy'ari menyatakan justru *kalam* berguna untuk memperkuat iman, karena dalam ber-*tawhid*, seseorang perlu mengenali "dasar-dasar *tawhid*" (*uslūk al-tawhid*),⁷² dan itu adalah *kalam*.

Maka, dalam risalah ini, al-Asy'ari membangun pola pikir bahwa mengenali Tuhan membutuhkan argumentasi (*hujjah*) yang lahir dari rasionalitas, pikiran, dan pengetahuan. Mengenali Tuhan didasarkan pada "dasar-dasar *tawhid*" yang digali dari kemampuan berpikir manusia, karena, seperti dikutip al-Asy'ari dari sebuah ayat, *tawhid* membutuhkan "bukti-bukti yang jelas" (*al-bayyināt*),⁷³ dan "bukti-bukti yang jelas" itu akan memperkuat iman. Secara dialektis, hal ini dapat ditafsirkan bahwa jika mengenali *Tuhan* membutuhkan argumentasi (*hujjah*) yang lahir dari rasionalitas, pikiran, dan pengetahuan, maka dapat dikatakan sebaliknya bahwa rasionalitas, pikiran,

⁷⁰ *Ibid.*, hlm. 87-88.

⁷¹ Al-Qur'an: *ibid.*, hlm. 89; Hadits: *ibid.*, hlm. 93.

⁷² *Ibid.*, hlm. 89.

⁷³ *Ibid.*, hlm. 93.

dan pengetahuan dapat membawa pengetahuan yang meyakinkan tentang Tuhan.

“Rasionalitas”, “pikiran”, dan “pengetahuan” berasal dari “kemungkinan-membicarakan Tuhan” (*al-takallum*), yang kemudian melahirkan “pembicaraan” tentang Tuhan (*kalam*). “Pembicaraan” ini mengindikasikan bahwa Tuhan dapat “dibicarakan”; dengan demikian, diwacanakan, didiskursuskan, atau diargumentasikan. Al-Asy’ari menganggap pembicaraan ini bukan saja “mungkin”, tetapi bahkan “penting”. Karena itu, Al-Asy’ari mengecam dua kecenderungan *negatif* yang baginya bertentangan dengan semangat *kalam*, yaitu kecenderungan sebagian orang yang mengetahui pentingnya “pembicaraan” ini, tetapi “diam” (*imma>an yakunu>’alimu&hu fasakatu>’anhу*), atau kecenderungan sebagian lagi yang “bodoh” dan sama sekali tidak mengetahui pentingnya “pembicaraan” itu (*aw lam ya’lamu&hu bal jahalu&hu*).⁷⁴ Dengan demikian, Al-Asy’ari mengambil kesimpulan bahwa “Tuhan” dapat dibicarakan secara ilmiah oleh ilmu *kalam*. “Kemungkinan-membicarakan” ini didasarkan pada “rasionalitas” dan “pikiran”, dua sarana bagi konstruksi pengetahuan “ketuhanan” dalam ilmu *kalam*.

Karena itu, jika “pembicaraan” tentang Tuhan mungkin, bahkan menjadi keniscayaan, maka pertanyaan berikutnya, apakah “Dzat Tuhan” dapat diketahui oleh pikiran manusia, dengan sendirinya akan terbuka untuk dijawab.

⁷⁴ *Ibid.*, hlm. 88.

Menurut al-Asy'ari, iman membutuhkan “pemikiran” (*naz̄r*). Al-Asy'ari menggunakan istilah *naz̄r*, yang berasal dari kata *naz̄ra*, yang berarti “memandang”, “merefleksikan”, “berpikir”; suatu istilah yang sejajar dengan ‘*aqala* yang juga berarti “berpikir” dan melahirkan ‘*aql*, “pikiran”. Al-Asy'ari mengecam orang-orang yang “memusuhi pemikiran” (*al-khas̄n ‘ala al-naz̄r*),⁷⁵ dan sebaliknya menekankan pentingnya berpikir tentang problem ketuhanan.⁷⁶ Signifikansi “pemikiran” dalam ketuhanan ini mengimplisitkan suatu logika bahwa “ketuhanan” dapat *dipikirkan*—dalam pengertian bahwa “ketuhanan” dapat dimasukkan ke dalam hukum-hukum pemikiran.

Namun, meski secara epistemologis al-Asy'ari mencoba meyakinkan signifikansi “pikiran” dalam memahami “ketuhanan”, ia tidak menjabarkan lebih lanjut alasan ontologisnya. Alasan ontologis itu justru dikemukakan oleh para teolog lain dari Mu'tazilah, al-Qadhi 'Abd al-Jabbar, yang merupakan lawan polemik al-Asy'ari. Al-Qadhi 'Abd al-Jabbar memberi argumentasi ontologis yang penting, yang mendasari mengapa “pembicaraan” tentang “Tuhan” itu menjadi mungkin, dan atas dasar ontologis apa problem “ketuhanan” dapat dimasukkan, dibicarakan, dan didiskusikan ke dalam hukum-hukum pemikiran.

Argumen itu didasarkan pada persoalan “apa yang bisa diketahui” atau “objek pengetahuan” (*al-ma'lūm*). Menurut al-Qadhi, terdapat dua objek pengetahuan, yang memungkinkan pemikiran bekerja dan memberlakukan

⁷⁵ *Ibid.*, hlm. 93.

⁷⁶ Abu al-Walid Ibn Rusyd, *al-Kashf 'an Manahij al-Adillah fi 'Aqa'id al-Millah*, dalam Ibn Rusyd, *Falsafah Ibn Rusyd* (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), hlm. 47.

hukum-hukumnya, baik secara ontologis maupun epistemologis. Keduanya adalah *al-mawjud*, “yang-ada”, dan *al-ma’duⁿ*, “yang tidak ada”.⁷⁷ Keduanya merupakan objek di mana pengetahuan *mungkin* bekerja—dan *kemungkinan ontologis* ini terkait dengan *al-wujud*, yaitu “ada”: bahwa *sesuatu diketahui karena ia ada*; atau bahwa *sesuatu itu ada sehingga karenanya ia diketahui*. Hubungan antara “ada” dan “pengetahuan” ini, antara *being* dan *knowledge*, bersifat resiprokal (timbal-balik) dan menyeluruh: *resiprokal*, karena “ada” identik dengan “diketahui”, dan “diketahui” identik dengan “ada”, dan *menyeluruh*, karena tidak mungkin ada yang tidak diketahui mengingat “yang tidak ada” pun dapat diketahui.

Oleh karena itu, atas pertanyaan apakah apakah “Dzat Tuhan” dapat diketahui oleh pikiran manusia, al-Qadhi menyiratkan *kemungkinan* itu, suatu *kemungkinan* yang dimungkinkan oleh *ontologisasi* “Tuhan” sebagai “yang-ada” (*al-mawjud*)⁷⁸—dengan keidentikan resiprokal dan kemenyeluruhannya—and *ontologisasi* “yang ada” (*al-mawjud*) sebagai “yang diketahui” (*al-ma’luⁿ*).

Kemungkinan ontologis untuk mengetahui “Dzat Tuhan” ini kemudian melahirkan suatu perdebatan yang lebih jauh dan sangat spekulatif di kalangan *mutakallimun* mengenai “hakikat” dari “Dzat Tuhan” itu sendiri, sebuah persoalan paling krusial sekaligus problematis yang menimbulkan kontroversi mendalam mengenai batas-batas keimanan dan kekufuran, mengenai dasar-

⁷⁷ Al-Jabiri, *Bunyah*, hlm. 224.

⁷⁸ Ini ditegaskan oleh al-Juwaini, dari mazhab al-Asy’ariyyah; lihat, *Bunyah*, *ibid*.

dasar *tawhid* sekaligus penyimpangan darinya. Meski mazhab al-Asy'ariyyah dan Mu'tazilah berpendapat bahwa pembicaraan pada level "Dzat Tuhan" *tidak mungkin*, dan bahwa "Dzat"-sebagai-"Dzat" sama sekali tidak tergambar, dan tidak boleh untuk digambarkan, pendasaran-pendasaran *ontologis* yang mereka berikan telah memungkinkan persoalan paling krusial ini muncul sebagai objek perdebatan. Sikap al-Asy'ariyyah dan Mu'tazilah tampak bergeser dan inkonsisten pada level "Dzat", karena sementara dengan tegas mengakui *kemungkinan ontologis* pengetahuan *dan* pembicaraan "ketuhanan", keduanya pada saat yang bersamaan menegaskan *kemustahilan deontologis* pengetahuan dan pembicaraan itu pada "Dzat".

Namun, meski al-Asy'ariyyah dan Mu'tazilah menolak *definisi ontologis* pada "Dzat", *kemungkinan ontologis* yang mereka berikan tetap membuka spekulasi-spekulasi tentang "hakikat Dzat" dalam *kalam*. Sekelompok al-Murji'ah, sebuah aliran lain dalam *kalam*, menyatakan bahwa Dzat Allah dapat didefinisikan sebagai yang memiliki "esensi" (*al-mahiyyah*).⁷⁹ Dari penjuru yang lain, sekelompok aliran al-Zaidiyyah juga menyatakan bahwa "Dzat Allah" pertama-tama adalah "sesuatu" (*al-shay'*),⁸⁰ meski dilaporkan sekelompok al-Zaidiyyah yang lain menolak pernyataan itu. Upaya yang lebih ekstrem datang dari al-Mujassimah dengan *hiperantropomorfisme*-nya, dengan menyatakan bahwa "Dzat" harus dipahami secara esensialis sebagai "tubuh" (*jism*), yaitu "tubuh" yang

⁷⁹ Al-Asy'ari, *Maqādat al-Islāmiyyah*, I, hlm. 234.

⁸⁰ *Ibid.*, hlm. 146.

“memiliki batasan, kelebaran, kedalaman, dan panjang” (*jism mahflud ‘ariel*) ‘*amiq tħwiġ* yang “meliputi segala tempat” (*la>yatajawazuh fi>makaġ duu makan*).⁸¹ Argumentasi ini didasarkan pada kenyataan bahwa menurut mereka, setiap apa yang ada pastilah memiliki sebuah gambaran (*sifrah*), dan hal ini berlaku juga pada “Dzat Tuhan”.⁸² Dan “gambaran” paling dekat yang memungkinkan untuk dikenali adalah “tubuh”, sehingga Dzat-Nya mestilah merupakan *tubuh* itu sendiri, meski seorang tokoh al-Mujassimah, Ibn al-Rawandi, menyatakan bahwa tubuh itu “adalah tubuh yang tidak seperti tubuh-tubuh lainnya” (*huwa jism laka al-ajsam*).⁸³

Meski terjadi perdebatan yang mendasar mengenai “hakikat Dzat”, tersirat bahwa telah terjadi *ontologisasi* “Tuhan” ke dalam suatu *representasi ontologis* tertentu, baik diakui atau tidak. *Representasi* itu bertolak secara rumit namun konsisten dari *logika kemungkinan-dibicarakannya Tuhan* (*speakability of God*), ke *logika kemungkinan-dipikirkannya Tuhan* (*thinkability of God*), ke *logika kemungkinan-diketahuinya Tuhan* (*knowability of God*), ke *logika kemungkinan-direpresentasikannya Tuhan* (*representability of God*), menuju *logika kemungkinan diesensialkannya Tuhan* (*essentiality of God*). Semua logika ini, dengan penganutnya masing-masing dan perdebatan di antara mereka, merupakan “trajektori” ontologis yang menjadi cakrawala sekaligus dasar wacana *ontologis* ketuhanan dalam *kalam*.

⁸¹ Pendapat Hisyam ibn al-Hakam, lihat *ibid.*, I, hlm. 281.

⁸² *Ibid.*, hlm. 283.

⁸³ *Ibid.*, hlm. 281.

Ibn ‘Arabi mengkritik berbagai kecenderungan, motif, dan logika-logika *positif* di atas, dengan menyatakan bahwa semua perdebatan teologis tentang “Tuhan” pada dasarnya merupakan sesuatu yang bersifat problematis. Perdebatan tersebut, pertentangan, serta beragam diskursus yang dimunculkannya, tidak membawa seseorang pada “pencerahan” dalam persoalan “ketuhanan”, tetapi sebaliknya pada kebuntuan dan kesimpangsiuran. Logika *positif* itu menyimpan *negasi*-nya sendiri. Dalam sebuah uraian panjang lebar dalam *Futuḥat*, Ibn ‘Arabi menulis:

Maka menjadi jelas bahwa pengetahuan-pengetahuan kaum *mutakallimūn* tentang “Dzat Allah” dan orang-orang yang berkecimpung dalam perdebatan itu (*al-khaṣidhīn fi*) bukanlah hal-hal yang membawa pencerahan (*laysat anwāran*). Karena, seseorang tidak pernah tahu, barangkali sesuatu yang ‘meragukan’ (*shubhah*), yang mereka duga ‘meragukan’ (*shubhah*), sesungguhnya adalah sesuatu yang benar (*al-haqqa*). Sebab, seperti kau ketahui dengan pasti, argumen seorang teolog *Asy’ari*-dalam menetapkan persoalan yang ditolak oleh seorang teolog *Mu’tazili*-adalah benar menurut sang *Asy’ari*; namun meragukan menurut sang *Mu’tazili*. Sebaliknya, argumen sang *Mu’tazili*-yang menolak persoalan yang ditetapkan oleh sang *Asy’ari*-adalah [benar menurut *Mu’tazili*-dan] meragukan menurut sang *Asy’ari*...⁸⁴

Kritik Ibn ‘Arabi tampaknya harus kembali dikorelasikan dengan tiga persoalan kunci yang mengitari kompleksitas perdebatan mengenai “Dzat” di atas, yaitu 1) apakah “Dzat Tuhan” dapat dibicarakan secara ilmiah oleh ilmu *kalaṣṣ*; 2) apakah “Dzat Tuhan” dapat diketahui oleh pikiran manusia; dan 3) apa hakikat “Dzat Tuhan”. Kutipan ini terkait dengan problem pertama.

Bagi Ibn ‘Arabi, sebelum *kalaṣṣ* berpretensi membicarakan “Dzat Tuhan” atau membuka *diskursus* tentangnya, hal pertama yang harus dipertanyakan dan dipersoalkan adalah mengenai *kemungkinan-diskursus* semacam itu. *Mendiskursuskan* Tuhan, dalam pengertian membicarakan-Nya

⁸⁴ *Futuḥat*, V, hlm. 120.

secara objektif, ilmiah, dan netral, ternyata menyimpan problemnya sendiri, yaitu tidak adanya kriteria yang pasti tentang “kebenaran”.

Karena, seseorang tidak pernah tahu, barangkali sesuatu yang ‘meragukan’ (*shubhah*), yang mereka duga ‘meragukan’ (*shubhah*), sesungguhnya adalah sesuatu yang benar (*al-haqiq*).

Setiap *diskursus* menginginkan kepastian, karena “kepastian” adalah identik dengan “kebenaran”, atau setidaknya merupakan kriteria bagi adanya suatu “kebenaran”. Namun, secara kontradiktif, *diskursus* dalam *kalam* didasarkan sebaliknya bukan pada “kepastian” itu, melainkan pada “ketidakpastian” di dalamnya, mengingat apa yang dianggap benar oleh sebuah kelompok ternyata meragukan atau salah menurut kelompok lain dan begitu juga sebaliknya. Hal ini membuat upaya mencari landasan kebenaran bagi *diskursus* “ketuhanan” *kalam* menjadi tidak meyakinkan.

Jika sejak awal upaya mencari landasan bagi *diskursus* itu tidak meyakinkan, dan menyimpan *negativitas*-nya sendiri, maka tampak bahwa menurut Ibn ‘Arabi, eksistensi *kalam* sebagai sebuah “pengetahuan ketuhanan” menjadi tidak meyakinkan juga. “Pengetahuan” itu tidak dapat memberi landasan yang meyakinkan bagi dirinya, sehingga ia tidak dapat meyakinkan orang yang meyakini atau memegangnya. Logika ini tampaknya ingin mempertegas suatu kesimpulan implisit: jika *kalam* tidak dapat memberi landasan yang meyakinkan bagi dirinya, sehingga tidak dapat meyakinkan yang lainnya, *kalam* lebih-lebih tidak dapat memberikan pengetahuan yang meyakinkan tentang “Tuhan”, yang merupakan objek tematiknya.

Oleh karena itu, Ibn ‘Arabi kemudian menyebut bahwa *kalam* tidak mengandung “hal-hal yang membawa pencerahan”. Pembicaraan *kalam* tentang “Tuhan”, meski tampak *positif*, sesungguhnya adalah *negatif*: pembicaraan itu telah dinegasikan oleh ketidakpastian-ketidakpastian dalam dirinya, yang berujung pada adanya suatu *ketidakmungkinan* tertentu dalam pembicaraan itu. Maka, bagaimana mungkin *kalam* berbicara tentang “Tuhan”, jika ia masih meragukan kriteria kebenaran dirinya?

Meski skeptis dan kritis terhadap *kemungkinan-diskursus* dalam *kalam*, Ibn ‘Arabi tidak menganggap bahwa *kalam* tidak penting atau tidak berguna, atau, lebih ekstrem lagi, mengajurkan agar *kalam* dihilangkan dari pengetahuan. Ibn ‘Arabi, sebaliknya, mengakui keberadaan objektif disiplin ilmu ini, walaupun senantiasa bersikap kritis terhadapnya. Alih-alih menegasikan *kalam*, Ibn ‘Arabi justru mencari alasan mendasar mengapa pembicaraan *kalam* sesungguhnya bersifat *negatif*.

Alasan-alasan ini dikemukakan oleh Ibn ‘Arabi di bagian lain *Futuḥat*. Sedikitnya, terdapat dua alasan utama mengapa diskursus *kalam* sesungguhnya bersifat *negatif*. Alasan pertama adalah alasan *epistemologis*: bahwa *kalam* mendasarkan diri pada “gambaran” pikiran yang terbatas dan *negatif* pada dirinya. Sedangkan alasan kedua adalah alasan *ontologis*: bahwa “objek tematik” *kalam*, “Dzat Tuhan”, adalah “realitas” yang pada dasarnya *negatif* dan tidak dapat dibicarakan.

Tentang alasan pertama, Ibn ‘Arabi menulis:

Diskursus-diskursus (*al-maqādat*) menjadi berbeda satu sama lain karena perbedaan pandangan para pemikirnya (*naz̄ar al-naz̄āt*) tentangnya. Maka, setiap orang yang

berpikir (*shahib naz̄hr*) tidak menyembah dan berkeyakinan kecuali pada apa yang ditemukannya sesuai dengan tempatnya (*illa>ma>awjadahu fi>mahallihī*), sedangkan apa yang ada pada tempatnya bukanlah apa-apa selain ciptaan, dan ia bukanlah Tuhan *al-Hāqq* (*al-ilāh al-hāqq*).⁸⁵

Dalam kutipan yang sangat padat ini, tersirat bahwa diskursus *kalam* menjadi problematis karena *perbedaan* yang terniscayakan di dalamnya. *Perbedaan* ini, yang menjadi sumber perpecahan, ketidakmenentuan, dan kesimpangsiuran, sekaligus merupakan *negativitas* yang menghantui *kalam*, berasal dari perbedaan *naz̄hr*, yang berarti “pandangan”, “pikiran”, atau “pemikiran”. Setiap *naz̄hr* tentu saja berasal dari tindakan berpikir (*tanazzūl*), dan setiap tindakan berpikir mengandaikan adanya suatu “konsepsi” (*tash̄wur*) yang merupakan sumber pemikirannya. Karena setiap “konsepsi” mengandaikan adanya suatu akurasi dan ketepatan, maka mesti terdapat suatu “korespondensi” atau “kesesuaian” antara konsep dan objek yang ingin dikonseptualisasi, antara representasi dan objek representasinya. “Kesesuaian” ini, menurut Ibn ‘Arabi, mengandaikan adanya suatu “tempat” (*mahall*) bagi konsepsi, yang dapat berarti suatu “batasan konseptual”, “standar”, atau “paradigma”, yang menjadi acuan atau referensi suatu konsepsi. Sementara setiap “tempat” mencerminkan suatu “batasan” atau “ketetapan”, ia tak lain adalah konstruksi atau ciptaan pikiran untuk mempermudah terjadinya “kesesuaian” tersebut. Karena merupakan “ciptaan”, maka “konsepsi” tersebut secara logis tidak menunjuk kepada *Tuhan* itu sendiri. “Konsepsi” tersebut adalah konstruksi pemikiran yang disusun demi mempermudah terjadinya “korespondensi” antara representasi dan objek representasinya, sementara

⁸⁵ *Futuḥat*, VII, hlm. 311.

Tuhan bukan objek representasi itu, karena Ia bukan “tempat” dan tidak ber-“tempat”.

Oleh karena itu, ketika *kalaṣ* berdiskursus tentang Tuhan, kemudian mengoperasionalkan suatu “konsepsi” atau “representasi” tertentu, diskursus tersebut sesungguhnya tidak menunjuk *Tuhan* itu sendiri sebagai objek tematiknya, melainkan menunjuk pada “konsepsi” yang diciptakannya sendiri tentang *Tuhan*. Dengan kata lain, terdapat *kesenjangan*, *celah*, dan *kehilangan* yang otomatis terjadi setiap kali suatu konsepsi ingin mengkonseptualisasi *Tuhan*, karena objek konseptual dari konsep itu bukan Objek itu sendiri, melainkan justru konsep yang *diandaikan* sebagai Objek, atau *diilusikan* sebagai Objek. Karena itu, terjadi suatu *mediasi* antara konsepsi dengan objek konseptualnya. *Mediasi* itu adalah konsep itu sendiri, sehingga yang terjadi sesungguhnya bukan *konseptualisasi Tuhan*, tetapi *konseptualisasi konsep ‘Tuhan’*, atau *konseptualisasi konsep tentang konsep ‘Tuhan’*, atau *konseptualisasi konsep tentang konsep tentang konsep ‘Tuhan’*, demikian secara terus-menerus. Ibn ‘Arabi menulis:

Dan ketahuilah bahwa ketika Allah menciptakan Adam dengan *ṣifrah*-Nya (“citra-Nya”), kita mengetahui bahwa *ṣifrah* di sini memiliki kata ganti yang merujuk kepada Allah, sehingga *ṣifrah* itu berarti *ṣifrah* keyakinan pada Allah yang diciptakan manusia dalam dirinya, sebagai hasil dari pemikirannya (*naz̄rihī*), dugaannya (*tawâhhūmihî*)—yang dapat diartikan sebagai “pengandaianya”, atau “asumsi-asumsinya”, MAF), dan imajinasinya (*takhayyûlîhî*—yang dapat diartikan sebagai “ilusinya”, MAF) sehingga ia berkata ‘Inilah Tuhan yang aku yakini’, dan ia menyembahnya...⁸⁶

Ibn ‘Arabi menggunakan istilah yang cukup primordial dan mendasar, *ṣifrah* (“gambar”, “citra”), untuk menggambarkan *mediasi* tersebut. *Mediasi*

⁸⁶ *Futuḥat*, VII, hlm. 313.

ini menstruktur setiap diskursus yang ingin dibangun tentang “Tuhan”, sehingga diskursus apa pun yang ingin menampilkan suatu *representasi* tentang *Tuhan* secara langsung, sesungguhnya sedang mengalami *kontradiksi* dalam dirinya, karena ia ingin *merekpresentasikan* sesuatu yang *tak dapat direpresentasikan*. *Kontradiksi* tersebut kemudian menciptakan suatu “pengandaian”, “ilusi”, atau “imajinasi” (dalam istilah Ibn ‘Arabi) yang mengandaikan bahwa *Tuhan* dapat direpresentasikan secara langsung, meski yang terjadi pada dasarnya adalah sebaliknya, bahwa *Tuhan* tidak dapat direpresentasikan secara langsung. *Kontradiksi* ini yang terjadi pada *kalam*, sebagai sebuah diskursus ketuhanan.

Karena itu, kembali ke alasan *epistemologis* pertama, alasan mengapa *kalam* tidak dapat membicarakan *Tuhan* secara ilmiah, tak lain adalah karena *kalam* itu sendiri sejak awal, menurut Ibn ‘Arabi, tidak membicarakan *Tuhan* itu sendiri, tetapi *konsep ‘Tuhan’* atau *konsep ketuhanan*, atau *Tuhan* yang telah dipahami secara *konseptual*. Atau dalam bahasa metafisika: *kalam* tidak sedang mendiskursuskan *Tuhan* itu sendiri, *Tuhan sebagai Tuhan*, atau *Dzat ‘qua’ Dzat*, tetapi sedang mendiskursuskan *representasi ‘Tuhan’* atau *representasi ketuhanan*, atau *Tuhan* yang telah dipahami secara *representasional*. Karena itu, jika kaum *mutakallimun* dengan tegas mengatakan bahwa *kalam* dapat membicarakan secara ilmiah “Dzat Tuhan”, pernyataan tersebut menurut Ibn ‘Arabi dengan sendirinya kontradiktif, problematis, dan karenanya—hingga titik tertentu—dapat dikatakan salah.

Oleh karena itu, terdapat alasan *ontologis* kedua, mengapa *kalam* tidak dapat membicarakan Tuhan secara ilmiah, yaitu karena *Dzat Tuhan* itu sendiri adalah realitas yang tak dapat dimengerti. Alasan ini berkorelasi dengan persoalan kedua dan ketiga: *apakah “Dzat Tuhan” dapat diketahui oleh pikiran manusia? dan apa hakikat “Dzat Tuhan”?*.

Uraian-uraian Ibn ‘Arabi dalam berbagai bagian *Futuhat*, dengan tersirat menjawab dua persoalan tersebut dengan menyatakan bahwa “Dzat Tuhan” tidak dapat diketahui secara langsung oleh pikiran, sehingga tidak ada seorang pun yang dapat mengetahui apa yang disebut *hakikat* “Dzat Tuhan”, apalagi berusaha mengidentifikasinya.

Menurut Ibn ‘Arabi, *Dzat* tidak pernah dapat diketahui dengan cara apa pun, dan melalui bentuk pengetahuan apa pun. Sejalan dengan skema tentang *al-wujud* di atas, bahwa “*Allah sebagai al-wujud*” tidak dapat dipahami, mutlak negatif, dan sepenuhnya misterius, sendiri dalam *al-infirad* dan *wahdah-Nya*, *Dzat*, yang identik sebagai *al-wujud* itu sendiri, tidak dapat dipahami secara mutlak, karena keidentikan diri-Nya sebagai diri-Nya, sehingga Ia tidak mungkin didekati dengan pemahaman, penalaran, pengetahuan, dan konstruksi apa pun secara absolut, tanpa kecuali. *Dzat* dalam hal ini adalah *al-munazzah al-mutlaq*, yaitu murni dalam ketidakmungkinan-Nya untuk diketahui, karena ketidakmungkinan-Nya untuk diserupakan:

Adapun pengetahuan tentang “hakikat Dzat” adalah terlarang; “hakikat Dzat” tak dapat diketahui dengan argumen atau pembuktian demonstratif melalui pikiran (*la>tu’lamu bi dalikin wa la>bibirhaan ‘aqli*), dan tak dapat dibatasi (*wa la>ya’khudzuha>hakddun*). Sebab, Ia—Mahasuci Ia—tidak menyerupai sesuatu apa pun, dan tak ada sesuatu apa pun yang menyerupai-Nya, sehingga bagaimana mungkin seseorang yang menyerupai

segala sesuatu mengetahui Ia yang tidak menyerupai sesuatu apa pun dan tidak diserupai oleh sesuatu apa pun? Maka pengetahuanmu tentang-Nya hanyalah pengetahuan bahwa tidak ada sesuatu pun yang menyerupai-Nya...⁸⁷

Kenyataan mendasar bahwa Allah tidak dapat diserupai dan tidak menyerupai apa pun, menyiratkan bahwa setiap *penyerupaan* mengandaikan *penggambaran*, dan setiap *penggambaran* adalah sebuah *kONSEPSI* untuk mencari *korespondensi* dan *kesesuaian* antara representasi dan objek representasinya, sebagaimana di atas. Tetapi, dalam konteks *Dzat*, *korespondensi* atau *kesesuaian* itu telah ternegasikan dan menegasikan-diri sejak awal dan dalam dirinya, sehingga *Dzat* tidak dapat dimasukkan ke dalam “kriteria”, “standar”, “skema”, atau “kerangka” apa pun—karena semua ini dalam istilah Ibn ‘Arabi merupakan “batasan” (*ḥadd*) bagi *Dzat*, yang sekaligus merupakan “batas” bagi akses pengetahuan tentang *Dzat*. Oleh karena itu, maka rumusan logis yang lebih tepat bukan *mengetahui Dzat* atau bahwa *Dzat* *dapat diketahui*, tetapi yang lebih tepat adalah: *mengetahui ketidakmungkinan mengetahui Dzat*, atau bahwa *Dzat* *dapat diketahui dari kenyataan bahwa Dzat tidak dapat diketahui*. Di sini, Ibn ‘Arabi menegaskan kembali *logika kontradiksi* atau *paradoks* (*tanaqqud*) dalam setiap struktur ontologis.

Namun, terdapat penjelasan lain dari Ibn ‘Arabi mengapa *Dzat* tidak dapat diketahui secara mutlak. Ini dikarenakan, setiap *pengetahuan* menghendaki *totalisasi* dan *positivitas* pada objek yang ingin diketahuinya. Ibn ‘Arabi menulis:

⁸⁷ *Futuḥat*, I, hlm. 183.

Pengetahuan dikarakterisasi dengan kemeliputannya terhadap objek-objek pengetahuan (*bi al-ihk̄th li al-ma'lumat*); ia menuntut pembatasannya (*tanahiha*), dan pembatasan terhadap objek-objek pengetahuan adalah tidak mungkin, sehingga kemeliputan itu adalah tidak mungkin...⁸⁸

“Kemeliputan” (*al-ihk̄th*) yang diistilahkan Ibn ‘Arabi menunjuk pada *totalisasi*, yaitu hasrat pengetahuan untuk meliputi secara komprehensif *seluruh dimensi* objeknya, pada *positivitas*, yaitu hasrat untuk memastikan bahwa *seluruh dimensi* itu tersebut dapat diketahui, dan dengan demikian pada *finisasi*, yaitu pembatasan (*al-tanahi*), yang juga dapat berarti “pengakhiran” suatu objek pada suatu awal dan akhir tertentu (“*al-tanahi*” berasal dari kata “*nihayati*” yang berarti “akhir” atau “ujung”). Secara tidak langsung, setiap pengetahuan, secara metafisis, merupakan variasi dari bentuk-bentuk *thematization of being*, *positivity of being*, dan *economy of being*,⁸⁹ yang merupakan penerjemahan dari semangat *totalisasi*, *positivitas*, dan *finisasi* Objek ke dalam konstruksi pengetahuan yang terbatas. Semua hal ini, bagi Ibn ‘Arabi, tidak dapat ditetapkan pada *Dzat Tuhan*. Hal-hal ini tidak mungkin terjadi pada objek-objek pengetahuan yang indrawi, apalagi, secara logis, lebih-lebih pada *Dzat-Nya* yang tidak dapat diindra dan bukan merupakan objek pengetahuan dalam pengertiannya yang *imanen*.

Sebagai *kemungkinan lain* dalam *ketidakmungkinan-ketidakmungkinan* ini, terdapat suatu jalan bagi teologi negatif, yang disiratkan oleh Ibn ‘Arabi, yaitu *mengetahui Tuhan dengan jalan tidak mengetahui-Nya*, atau *mengetahui Tuhan dengan jalan mengetahui ketidakmungkinan-Nya diketahui*.

⁸⁸ *Futuhat*, I, hlm. 72.

⁸⁹ Lihat bab III.

Negativitas “ketidakmengetahuan” ini, atau kondisi non-pengetahuan ini, disebut Ibn ‘Arabi sebagai “*al-jahl*”, yaitu “ketidaktahuan”, yang berarti “kebodohan” pasca-pengetahuan,⁹⁰ suatu *apophasis*. Seperti ditulisnya:

Maka *al-jahl* merupakan *sifat esensial* dari seorang hamba, dan seluruh alam adalah hamba. Sedangkan pengetahuan merupakan *sifat esensial* dari Allah.⁹¹

Al-jahl adalah kondisi non-pengetahuan dalam setiap pengetahuan, kondisi non-diskursif dalam setiap diskursus. Dalam konteks *kalaṣī*, ia adalah kondisi di dalam pengetahuan *kalaṣī* itu sendiri, sesuatu yang dapat digambarkan sebagai *celah* atau *lubang* dalam struktur pengetahuan, suatu *kekosongan* atau *negativitas* yang implisit dalam setiap diskursus, dan membayangi setiap *kemungkinan-mendiskursuskan Tuhan* dengan *ketidakmungkinannya*. Namun, *al-jahl* itu bukan semata-mata memberikan *ketidakmungkinan secara absolut*, karena *ketidakmungkinan absolut* berarti *kebuntuan absolut*, sehingga setiap diskursus tentang Tuhan akan terjatuh pada *nihilisme absolut*. Bagi Ibn ‘Arabi, setiap *al-jahl*, sebagai sebuah kondisi non-pengetahuan dan *ketidakmungkinan*, membuka *pengetahuan* dan *kemungkinannya* sendiri. Setiap *al-jahl* membuka *kemungkinan-*

⁹⁰ Ibn ‘Arabi membedakan dua *jahl*, “kebodohan” atau “ketidaktahuan”. Pertama, *al-jahl* dalam pengertian ketidaktahuan yang disebabkan karena ketidaktahuan itu sendiri, akibat tidak adanya pengetahuan pada seseorang. Ini adalah ketidaktahuan *sebelum* pencarian pengetahuan. Kedua, *al-jahl* dalam pengertian ketidaktahuan yang disebabkan oleh pengetahuan, akibat kesadaran seseorang pada keterbatasan pengetahuannya. Ini adalah ketidaktahuan *sesudah* pencarian pengetahuan. Ibn ‘Arabi menulis sebuah ungkapan yang cerdas tentang kemenduan makna *al-jahl* ini: “Barangsiapa mencari pengetahuan maka dia adalah seorang yang *jahil*, dan barangsiapa meninggalkan pengetahuan maka dia adalah seorang yang *jahil*” (*man tħallaba al-‘ilm fihuwa jahil, wa man taraka al-‘ilm fa huwa jahil*). Lihat *Kitāb al-Shāhid*, dalam *Rasaṣil*, hlm. 207.

⁹¹ *Futuḥat*, VI, hlm. 173. “*Sifat esensial*” bagi Allah di sini tidak mengisyaratkan bahwa Ibn ‘Arabi mengetahui—atau berupaya mengetahui—*hakikat Dzat*. *Sifat esensial* pada Allah tidak lain merupakan konsekuensi logis, atau semacam “struktur imbasan” yang lahir dari penegasan *tidak adanya pengetahuan* hamba.

pengetahuannya sendiri, *kemungkinan* menuju suatu *pengetahuan* yang baru, yaitu *pengetahuan* yang berbeda dari *pengetahuan konseptual dan diskursif* yang dimunculkan oleh *kalam*, yakni *pengetahuan non-konseptual dan non-diskursif*, suatu pengetahuan yang dicirikan oleh tidak adanya hasrat untuk melakukan totalisasi, positivisasi, atau finisasi terhadap “Dzat Tuhan”. *Pengetahuan* ini disebut oleh Ibn ‘Arabi sebagai *ma’rifah* (“pengenalan”), *mushahadah* (“penyaksian”), atau *ru’yah* (“pandangan”). Ibn ‘Arabi menulis:

Apa yang mendasar dari realitas ini adalah bahwa *al-Haqiq* tidak dapat dibandingkan dengan apa pun, baik dari *wujud* maupun *Dzat*-Nya, dan bahwa tidak sahih untuk dikehendaki dan dicari *Dzat*-Nya, dan bahwa seorang pencari hanyalah mencari, dan seorang yang berkehendak hanyalah berkehendak, untuk mengenali-Nya atau menyaksikan-Nya atau memandang-Nya (*ma’rifatahu aw mushahadatuhu aw ru’yatuhu*), dan semua ini datang dari-Nya, bukan *Dzat*-Nya itu sendiri.⁹²

Ma’rifah dibedakan Ibn ‘Arabi dari ‘ilm atau “pengetahuan” yang bersifat konseptual dan diskursif. Pengetahuan para teolog (*kalam*) merupakan sebuah ‘ilm, tetapi bukan *ma’rifah*. *Ma’rifah* tidak mengandung gagasan, konsepsi, atau representasi di dalamnya sebagaimana halnya ‘ilm, tetapi merupakan kontur pengetahuan yang di dalam dirinya tidak memiliki apa-apa: suatu kekosongan atau negativitas murni. Pengetahuan ini lebih tepat disebut sebagai “pengenalan”, yaitu pengetahuan yang berangkat dari kesadaran seseorang pada keterbatasan pengetahuannya dan keterbukaannya kepada yang lain. Jika ‘ilm atau pengetahuan konseptual berusaha memasukkan Objeknya ke dalam hukum-hukum pemikiran yang secara tidak langsung bersifat tertutup dan komprehensif dalam batas-batas dan kriteria-kriteria kebenarannya sendiri, *ma’rifah* merupakan sejenis pengetahuan dalam

⁹² *Futuhat*, IV, hlm. 437.

kesadaran akan keterbukaan, yang didasari kesadaran akan ketidakmungkinan *mereduksi* Objek—dalam hal ini, *Dzat Tuhan*—kepada batas-batas atau kriteria-kriteria kebenaran tertentu.

Karena keterbukaannya, maka *ma'rifah* dapat mengantar seseorang untuk “mengenali” *Dzat Tuhan*; *mengenali* dalam arti *tanpa mengetahui*-Nya. “Pengenalan” ini tetap tidak pernah absolut dan sepenuhnya positif, tetapi selalu dihantui oleh *negativitasnya* sendiri. “Pengenalan” ini, menurut Ibn ‘Arabi, berlangsung sejalan dengan *tajalli>Dzat Tuhan*, yaitu “pengenalan” Tuhan kepada hamba-Nya melalui alam dan realitas selain-Nya. *Tajalli>* itu dibahasakan Ibn ‘Arabi sebagai anugerah “yang datang dari-Nya” (*wa hadha>kulluhu>minhu*), yaitu anugerah ketika Allah ingin dikenali saat seorang hamba ingin mengenali-Nya.

Pada level *ma'rifah* ini, *Dzat Tuhan* membuka dirinya untuk dikenali, disaksikan, dan dipandang (*mushahadah wa ru'yah*). *Pengenalan* dan *penyaksian* atas-Nya, bagi Ibn ‘Arabi, mendahului *pengetahuan* diskursif apa pun:

Dan menjadi jelas berdasarkan prinsip ini, bahwa penyaksian atas Dzat-Nya mendahului pengetahuan atas-Nya, tetapi bahkan Ia hanya dapat disaksikan dan tidak dapat diketahui ... Maka, berapa banyak pemikir yang mengklaim memiliki pikiran yang konsisten dari para pemikir menyatakan bahwa *pengetahuan* atas *Dzat*-Nya dapat diperoleh dengan refleksi teoretis, padahal ia sedang keliru dalam hal ini ...⁹³

Pengenalan dan *penyaksian* di atas terjadi pada level *tajalli>*dari *Dzat Tuhan*. Pada level ini, *Dzat* membuka diri-Nya untuk dikenali. Pada level ini, *tajalli>* seperti telah dijelaskan di atas, membuka *pluralitas* dalam *al-wujud*,

⁹³ *Futuḥat*, I, hlm. 69.

dan *pluralitas* ini selanjutnya dikaitkan oleh Ibn ‘Arabi dengan *pluralitas pengenalan* atas *Dzat*-Nya. *Pluralitas pengenalan* ini berarti bahwa *Dzat Tuhan* dapat dikenali dalam beragam bentuk *penggambaran* yang dibuat oleh hamba dan makhluk-Nya. *Pluralitas pengenalan* ini berarti juga *pluralitas representasi*, yaitu upaya penggambaran yang—meski tidak pernah sempurna—merupakan upaya sang hamba untuk mengenali-Nya. *Pluralitas pengenalan* ini lalu berarti juga *pluralitas konsepsi*. Ibn ‘Arabi menulis:

Termasuk di antara kesempurnaan *ma’rifah* pada Allah adalah apa yang telah diberitakan-Nya melalui sabda utusan-Nya [Muhammad] SAW tentang “perubahan”-Nya (*tah̄hwuluhu*)—Mahasuci Ia—melalui berbagai citra (*shwar*)—yang dapat berarti berbagai “representasi” atau “konsepsi”, MAF dalam tempat-tempat *tajalli* dan itu merupakan prinsip perubahan kita dalam segala kondisi, baik lahir maupun batin. Semua itu adalah di dalam diri-Nya, Mahasuci Ia...⁹⁴

Sampai di sini, kembali ke konteks kritik terhadap *kalam*, Ibn ‘Arabi agaknya ingin menegaskan bahwa pembicaraan, diskursus, dan konseptualisasi para *mutakallimun* seperti al-Asy’ariyyah, Mu’tazilah, dan lain seterusnya, harus dipahami dan diletakkan dalam level *pluralitas representasi* dan *pluralitas konsepsi* tentang “Tuhan”. Berbagai klaim, pernyataan, dan konsepsi teologis *kalam* merupakan kondisi yang dicirikan oleh perbedaan-perbedaan dan kemajemukan pada ranah *representasi* dan *konsepsi*, dan perbedaan serta kemajemukan itu tetap tidak dapat mewakili keseluruhan realitas ketuhanan secara mutlak atau merepresentasikannya tanpa *negativitas*.

Karena perdebatan *kalam* itu merupakan *representasi* dan *konsepsi* atas penggambaran-penggambaran ketuhanan yang berbeda dan plural, maka

⁹⁴ *Futuḥat*, VI, hlm. 34.

terdapat dua konsekuensi yang penting. Pertama, tidak adanya klaim kebenaran yang mutlak dan universal pada diskursus teologis. Dan kedua, masing-masing *representasi* dan *kONSEPSI* memiliki kebenaran *relatif*-nya tentang *Tuhan*, dan *kerelatifan* itu merupakan bentuk dari pluralitas *tajalli*> yang merupakan wujud kasih sayang Allah kepada hamba-Nya. Ibn ‘Arabi menulis:

[Allah berfirman:] ‘*Maka akan Kami perlihatkan tanda-tanda Kami di cakrawala-cakrawala dan di dalam diri-diri mereka*’⁹⁵— dan Allah tidak memberikan keistimewaan atas kelompok di atas kelompok lain. Maka, barangsiapa telah diperlihatkan oleh Allah sedikit dari tanda-tanda ini melalui jalan yang telah kami sebut, hendaknya ia menyebutkan apa yang dilihatnya, dan tidak perlu ia menyebutkan jalannya, karena ia telah benar adanya dan telah berlaku adil dalam perkataannya, dan ia tak dapat disalahkan. Kecuali jika ia mengklaim atas jalan itu (*illa>idha>idda ’a al-thriqah*).⁹⁶

Oleh karena itu, maka setiap keyakinan (*i’tiqad*) dan iman (*al-iman*) merupakan bentuk *representasi* dan *kONSEPSI* tentang “Tuhan”—dan harus dipahami dalam kapasitasnya sebagai sekadar “bentuk” *representasi* dan *kONSEPSI* tentang “Tuhan” yang disusun dan dikonstruksi oleh manusia. Mengingatkan pada rumusan Moses Maimonides yang telah diuraikan di bab III, bahwa “iman adalah suatu bentuk pengetahuan” (*religious faith is a form of knowledge*), Ibn ‘Arabi juga menyatakan bahwa keyakinan dan iman merupakan hasil dari proyeksi *kONSEPSIONAL* dan *REPRESENTASIONAL* seseorang tentang “Tuhan”, tetapi tidak menggambarkan realitas identik “Tuhan” itu sendiri. *Al-i’tiqad*, “keyakinan”, berasal dari ‘*a-q-d*’, yang berarti “mengikat”, dan *i’taqada*, “berkeyakinan” atau “meyakini”, mengandung di dalamnya

⁹⁵ Q.S. Fushshilat [41]: 53.

⁹⁶ *Futuḥat*, VI, hlm. 75.

upaya untuk “mengikat” sesuatu yang diyakininya ke dalam bentuk-bentuk tertentu. Ibn ‘Arabi mengaitkan *i’tiqad* dengan *taqyid*, “pengikatan”,⁹⁷ yang juga searti dengan *tahdīd*, “pembatasan”.⁹⁸ Maka, setiap “keyakinan” merupakan “pengikatan” dan “pembatasan” apa yang diyakini ke dalam bentuk-bentuk yang dapat dipahami agar dapat diyakini.⁹⁹

Perdebatan kaum *mutakallimūn* tentang “keyakinan” dan “iman”, yang melibatkan klaim-klaim keimanan dan kekufuran, dengan demikian, harus dipahami dalam kapasitas dan kemampuan setiap orang yang meyakininya. Mengutip sebuah ayat Al-Qur’ān, “Allah tidak membebani seseorang melainkan sesuai dengan kesanggupannya”,¹⁰⁰ Ibn ‘Arabi mengatakan bahwa keyakinan setiap orang *niscaya* bersifat *relatif*, karena bergantung pada kapasitas dan kemampuannya menangkap *tajalli*>“Tuhan”.¹⁰¹ *Kerelatifan* itu merupakan kondisi yang *positif*—karena memungkinkan setiap keyakinan memiliki jalan kebenarannya sendiri (*ṭhriqah*)—tetapi pada dasarnya merupakan sesuatu yang *negatif*—karena setiap keyakinan tidak dapat

⁹⁷ *Futuḥat*, VI, hlm. 106.

⁹⁸ Tentang kedekatan dan kesalingterkaitan antara *taqyid* dan *tahdīd*, lihat *Fusūl* hlm. 68.

⁹⁹ “Ikatan” dan “batasan”, yang terkait dengan “bentuk”, atau “citra” dalam bahasa Ibn ‘Arabi (*shārah*), menunjukkan bahwa *representasi* atau *kONSEP* tentang “Tuhan” memiliki sifat-sifat “material” di dalam dirinya, sehingga dapat dikatakan bahwa “keyakinan” dan “iman” merupakan “materialisasi” *representasi* atau *kONSEP* *ketuhanan*. Jika demikian, dapatkah dikatakan bahwa “keyakinan” dan “iman” secara ontologis bersifat *materialis*?

¹⁰⁰ Q.S. al-Baqarah [2]: 286. Lihat, *Futuḥat*, VI, hlm. 106.

¹⁰¹ Bandingkan dengan pernyataan Ibn ‘Arabi dalam *Fusūl*: “Batas masing-masing bentuk (‘citra’) dari berbagai bentuk (‘citra’) alam, tidak dapat diketahui kecuali menurut apa yang diperoleh oleh orang yang mengetahuinya dari bentuk tersebut” (*wa la>tu’lamu hudūdu kulli shāratin minha>illa> ‘ala>qadri ma>hasbla likulli ‘akīmin min shāratihī*). Alam merupakan tempat *tajalli*>sehingga “lingkup” *representasi* atau *kONSEP* seseorang tentang “Tuhan” bergantung, atau koekuivalen, pada “lingkup” pengetahuannya tentang “bentuk-bentuk” *tajalli*>“Tuhan” kepada alam. Dengan kata lain, dalam ungkapan yang lebih sederhana, bergantung pada kemampuan dan kapasitasnya menerima *tajalli* tersebut. Lihat, *Fusūl* hlm. 68.

mengabsolutisasi jalan kebenarannya kepada keyakinan lain yang berbeda, dan karena, lebih-lebih, keyakinan tersebut merupakan bentuk pengetahuan *positif* yang di dalamnya mengandung *negativitas* mendasar tentang “realitas ketuhanan”.

Kritik Ibn ‘Arabi terhadap perbincangan *kalam* mengenai *Dzat* berkorelasi dengan kritiknya terhadap perbincangan *kalam* mengenai Nama-nama Tuhan (*asma*). Hanya dengan memahami *Dzat* dalam *Nama-nama*, seseorang dapat memahami lebih utuh pandangan Ibn ‘Arabi tentang *negativitas* yang mendasari setiap diskursus teologis kaum *mutakallimun*.

2. Sifat /Nama Tuhan

“Tidak ada perbedaan di kalangan *mutakallimun*,” tulis sejarawan *kalam* Ali ‘Abd al-Fattah al-Maghribi, “mengenai penetapan *wujud* Allah dan keesaan-Nya. Namun, terjadi perbedaan mengenai hubungan *sifat-sifat* Allah dengan *Dzat-Nya*.¹⁰²”¹⁰²

Kutipan ini, dengan tepat, menggambarkan suasana *kalam* pada awal-awal pembentukannya, suasana ketika para teolog diliputi pertanyaan mendasar mengenai *hakikat* “Dzat Tuhan” dan “sifat-sifat”-Nya. Jika, mengenai *hakikat* “Dzat Tuhan”, *kalam* telah mengalami *negativitasnya* sendiri, dan dihantui oleh *negativitasnya* sendiri, apakah *negativitas* itu juga terjadi pada diskursus ontologis mengenai “sifat-sifat-Nya”? Bagian ini akan memfokuskan pada persoalan krusial ini.

¹⁰² Ali ‘Abd al-Fattah al-Maghribi, *Haqiqat al-Khilaf bayn al-Mutakallimin* (Cairo: Maktabah Wahbah, 1994), hlm. 69.

Ada dua pertanyaan penting yang menjadi simpul persoalan “sifat-sifat Tuhan” bagi kaum *mutakallimun*, yaitu: 1) “apakah yang sesungguhnya dimaksud dengan “sifat Tuhan”? dan 2) apakah hubungan antara “sifat Tuhan” dan “Dzat Tuhan”? Pertanyaan pertama terkait dengan *esensi* “sifat Tuhan”, sedangkan pertanyaan kedua terkait dengan *relasi* antara “sifat” dan “Dzat”, yang kemudian menentukan *esensi relasi* keduanya.

Terhadap pertanyaan pertama, mengenai *esensi* “sifat”, terjadi perdebatan antara dua pendapat yang saling berseberangan.

Pertama, pendapat yang menyatakan bahwa “sifat” harus didefinisikan sebagai sekadar *nama* yang menunjukkan Objek yang diberi sifat, dan tidak memiliki *makna otonom* pada dirinya. Pendapat ini dapat disebut sebagai *nominalisme*, yang melihat bahwa “sifat” hanyalah *nama* bagi Objek, dan sebagaimana halnya setiap *nama*, ia tidak memiliki eksistensi yang terlepas dari *yang dinamai*, sehingga *nama* itu pada hakikatnya adalah *yang dinamai* itu sendiri. Ini adalah pendapat yang dianut oleh Mu’tazilah, al-Jahmiyyah, mayoritas al-Rafidhah, al-Khawarij, al-Murji’ah, dan minoritas al-Zaidiyah.

Menurut mereka, *sifat* tidak memiliki *makna hakiki* dalam dirinya (*ma’nan haqiqi*), dan tidak memiliki *eksistensi aktual* (*wujud fi’lly*).¹⁰³ Jika dikatakan bahwa “Batu itu hitam”, maka menurut pendapat ini, sifat “hitam” pada ungkapan tersebut tidak lain adalah “batu” itu sendiri; sifat itu identik dengan Objek yang ditunjuknya. Kata “hitam” di sini tidak memiliki eksistensi yang terpisah; kita, menurut pendapat ini, tidak dapat

¹⁰³ *Ibid..*

membayangkan “hitam” tanpa mengaitkannya dengan suatu Objek tertentu. Jika seseorang hanya menyebut “Hitam”, tanpa memaksudkan suatu Objek tertentu, maka “hitam” di sini menjadi tidak dapat dipahami.

Kedua, pendapat yang menyatakan bahwa *sifat* harus didefinisikan sebagai “sesuatu yang terdapat pada Objek yang diberi sifat, atau yang dimilikinya” (*al-shay’ alladzi>yujadu bi al-mawṣif aw yakuna lahu*).¹⁰⁴ Menurut pendapat ini, *sifat* bukanlah *nama*, tetapi *atribut* bagi suatu Objek yang diberi sifat. Ia merupakan *atribut* yang menunjukkan suatu *kondisi* yang ada pada Objek yang diberi sifat (*al-wujud*) atau, jika tidak, menunjukkan suatu *properti* yang dimiliki oleh Objek itu. Dalam hal ini, *sifat* merupakan sebuah *kualitas* pada Objek yang dimiliki atau terdapat secara intrinsik pada Objek itu. Karena itu, *sifat* memiliki *makna* yang dapat dipahami dengan atau tanpa Objek itu; ia memiliki *eksistensi* yang terpisah sekaligus berhubungan dengan Objek itu. Pendapat ini dapat disebut sebagai *substansialisme*, yang memandang *sifat* memiliki *substansi* pada dirinya, sehingga ia dapat dipahami. Inilah pendapat yang dipegang oleh al-Asy’ariyyah, al-Maturidiyyah, dan mayoritas al-Zaidiyyah.

Kedua pendapat tersebut, pada gilirannya, berimplikasi pada pengertian dan penetapan *sifat* bagi *Dzat Tuhan*. Pendapat pertama menyatakan bahwa *sifat* bagi *Dzat* tidak lain adalah *Dzat* itu sendiri, sehingga, jika dinyatakan bahwa “Allah ‘azim’” (Maha Mengetahui), hal itu berarti bahwa *Allah Maha Mengetahui dengan Dzat-Nya sendiri*. Demikian juga jika dinyatakan bahwa

¹⁰⁴ *Ibid.*

“Allah *qadir*” (Maha Berkuasa), ini berarti bahwa *Allah Maha Berkuasa dengan Dzat-Nya*. Sifat ‘*alim*’ dan *qadir* ini adalah Dzat itu sendiri. Pendapat ini berujung pada negasi absolut terhadap *sifat* dan afirmasi absolut terhadap *Dzat*. Pandangan ini biasa disebut sebagai “penolakan sifat” (*ta’tib al-sifah*) atau “penafian sifat” (*nafy al-sifah*).

Pendapat kedua, sebaliknya, menyatakan bahwa *Dzat* memiliki *sifat*, dan bahwa *sifat* merupakan milik *Dzat*. *Sifat* adalah atribut pada *Dzat*, sehingga *sifat* memiliki keberadaan tersendiri yang berbeda dari *Dzat*, namun demikian, tidak terpisah dari *Dzat*, karena ia dapat dipahami dalam relasinya dengan *Dzat*. Karena itu, jika dinyatakan bahwa “Allah ‘*alim*’” (Maha Mengetahui), ini berarti bahwa *Allah Maha Mengetahui dengan pengetahuan-Nya*. Juga, jika dinyatakan bahwa “Allah *qadir*” (Maha Berkuasa), ini berarti bahwa *Ia Maha Berkuasa dengan kekuasaan-Nya. Pengetahuan dan kekuasaan* ini merupakan *sifat-sifat* yang harus dibedakan dari *Dzat Allah* itu sendiri, namun tidak terpisahkan dari-Nya. Para teolog al-Asy’ariyyah mengungkapkan hakikat *sifat* ini dengan ungkapan menarik: *la>hiya huwa, wa la>hiya ghayruhu*, “Sifat bukanlah Dzat, tetapi bukan yang-lain dari Dzat”.¹⁰⁵ Pandangan ini disebut sebagai “penetapan sifat” (*ithbat al-sifah*) atau “afirmasi sifat” (*thubut al-sifah*).

Dengan menetapkan pengertian tentang *esensi* atau *hakikat* “sifat”, secara tidak langsung, masing-masing pandangan ingin menjawab persoalan

¹⁰⁵ *Ibid.*, hlm. 70.

kedua di atas, mengenai hubungan “sifat” dengan “Dzat”. Apa sejatinya hubungan antara “sifat Tuhan” dan “Dzat”-Nya?

Bagi kelompok pertama, tidak ada hubungan sama sekali antara *sifat* dan *Dzat Tuhan*. *Sifat* adalah *Dzat* itu sendiri (*'ayn al-dhat*).¹⁰⁶ Menegaskan *sifat* pada *Dzat*, berarti menegaskan *tidak adanya sifat* pada *Dzat*. Ini berarti, setiap *sifat* adalah *negatif*.

Tetapi, meski pada dasarnya kelompok ini menyepakati bahwa tidak ada hubungan antara *sifat* dan *Dzat*, terjadi perbedaan bagaimana merumuskan *ketiadaan* hubungan itu. Sedikitnya terdapat empat versi rumusan. Mayoritas Mu'tazilah, al-Khawarij, dan al-Murji'ah menyebut bahwa *Allah Maha Mengetahui, Maha Berkuasa, dan Maha Hidup* dengan *Dzat-Nya*, dan bukan *dengan pengetahuan, kekuasaan, dan kehidupan*. Dengan kata lain, tidak ada *sifat aktual* berupa “pengetahuan”, “kekuasaan”, atau “kehidupan” pada Allah, kecuali bahwa semua itu adalah *Dzat*.

Namun, Abu al-Hudzail, salah seorang tokoh Mu'tazilah, mengemukakan versi yang sedikit berbeda. Menurutnya, *ketiadaan* hubungan ini dapat dirumuskan dengan ungkapan: *Allah Maha Mengetahui dengan pengetahuan yang merupakan Dzat-Nya, Allah Maha Berkuasa dengan kekuasaan yang merupakan Dzat-Nya, dan Allah Maha Hidup dengan kehidupan yang merupakan Dzat-Nya*.¹⁰⁷ Dengan kata lain, terdapat *pengetahuan, kekuasaan, dan kehidupan*, namun semua itu harus dipahami sebagai *Dzat* itu sendiri.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Al-Asy'ari, *Maqādat al-Islāmiyyah*, I, hlm. 245.

Berbeda dengan kedua versi tersebut, ‘Ubbad, seorang tokoh Mu’tazilah lainnya, menawarkan versi lain, bahwa *ketiadaan* hubungan itu harus dirumuskan dengan ungkapan: *Allah Maha Mengetahui tanpa pengetahuan apa pun, Allah Maha Berkuasa tanpa kekuasaan apa pun, Allah Maha Hidup tanpa kehidupan apa pun*.¹⁰⁸ Dengan kata lain, *ketiadaan* itu harus dirumuskan secara eksplisit dengan *tidak adanya* sifat apa pun bagi Dzat-Nya.

Akhirnya, segolongan kecil Mu’tazilah lainnya menganggap bahwa *ketiadaan* hubungan itu harus dirumuskan dalam *ketiadaan* hubungan antara *sifat* dan *Dzat*, tetapi menegaskan hubungan antara Tuhan dan lain-Nya. Menurut mereka, ungkapan *Allah Maha Mengetahui* bermakna *Allah Maha Mengetahui atas objek yang diketahui-Nya*. Demikian juga, *Allah Maha Berkuasa* bermakna *Allah Maha Berkuasa atas objek yang dikuasai-Nya*. Di sini, mereka menafsirkan *pengetahuan* (‘ilm) sebagai *yang diketahui* (*ma’lum*), *kekuasaan* (*qudrat*) sebagai *yang dikuasai* (*maqduṣ*), dan seterusnya.¹⁰⁹

Berbeda dengan pandangan-pandangan yang menafikan *sifat* ini, pandangan kedua—diwakili oleh al-Asy’ariyyah, al-Maturidiyyah, dan mayoritas al-Zaidiyyah—menegaskan sebaliknya, bahwa ada hubungan hakiki antara *sifat* dan *Dzat*. Bagi mereka, hubungan tersebut harus dirumuskan sebagai suatu *tambahan* (*al-sifat al-zāṣidah*) pada *Dzat*-Nya, sesuatu yang melekat pada *Dzat*-Nya secara esensial, namun berbeda dari *Dzat* itu sendiri. Hubungan ini, kurang lebih, bagi mereka bersifat ambigu: *la>hiya huwa, wa la>*

¹⁰⁸ *Ibid.*

¹⁰⁹ *Ibid.*, hlm. 265.

hiya ghayruhu, sifat itu bukan Dzat, tetapi bukan yang-lain dari Dzat. Sifat itu berbeda dari Dzat, tetapi tidak sepenuhnya berbeda dari *Dzat*.

Berbagai kontroversi ini membawa implikasi pada pandangan tentang *tashbih*, khususnya terhadap ungkapan-ungkapan Kitab Suci mengenai “*wajah Tuhan*”, “*tangan Tuhan*”, dan lain seterusnya—yang lebih dikenal sebagai “sifat-sifat antropomorfis” (*al-sifat al-mushabbiyah*).

Para teolog dari arus pertama menolak *tashbih* dan menekankan *tanzih* secara total. Mereka menegaskan bahwa Allah tidak dapat dipahami dengan ungkapan-ungkapan antropomorfis apa pun. Pandangan ini membawa mereka pada “interpretasi” (*ta’wił*) atas ungkapan-ungkapan antropomorfis tersebut. Terhadap ungkapan “*wajah Tuhan*”, misalnya, sebagian tokoh Mu’tazilah menafsirkan ungkapan itu semakna dengan “*eksistensi Tuhan*”, karena *wajah* dalam budaya Arab menunjuk pada *eksistensi* sesuatu.¹¹⁰ Sebagian lain menafsirkan *wajah* sebagai *Dzat Allah* itu sendiri.¹¹¹

Para teolog dari arus kedua, sebaliknya, menekankan *tanzih*, tetapi menerima adanya “sifat-sifat” *tashbih*. Mereka menegaskan bahwa Allah tidak menyerupai apa pun, tetapi Ia memiliki sifat-sifat antropomorfis seperti “wajah” dan “tangan”. Namun, berbeda dengan arus pertama, mereka menolak “interpretasi” (*ta’wił*), dan menegaskan bahwa sifat-sifat itu hanya dipahami oleh Allah sendiri. Di sini, daripada menekankan *ta’wił*, para teolog

¹¹⁰ *Ibid.*, hlm. 265-266.

¹¹¹ *Ibid.*, hlm. 265.

ini menganjurkan sikap “diam”, yang mereka sebut sebagai doktrin “*la>kayfiyyah*” (“ketidakmiripan Allah dengan ciptaan-Nya”).¹¹²

Demikianlah deskripsi tentang perdebatan *sifat* di kalangan kaum *mutakallimūn*. Dengan uraian di atas, kita mendapatkan dua gambaran tentang pendekatan para *mutakallimūn* terhadap “sifat”: yang pertama dengan menegasikannya secara mutlak, dengan menolak sama sekali realitas “sifat”, atau menafsirkan sedemikian rupa namun tetap dengan term-term *negatif*, sedangkan yang kedua mengafirmasinya secara mutlak, tetapi menegaskan sifat *ambiguitas* pada sifat dalam hubungannya dengan *Dzat* (“*la>hiya huwa, wa la>hiya ghayruhu*”). Kedua pendirian itu dapat disketsakan secara lebih skematis sebagai berikut:

¹¹² Al-Maghribi, *Haqiqah al-Khilaf*, hlm. 73.

Nafy al-sifah (Menafikan Sifat)
Sifat sebagai Nama
Non-eksistensi Sifat
Non-aktualitas Sifat

PRINSIP:
“*al-sifah ‘ayn al-dzat*”
(Sifat adalah Dzat itu sendiri)

Tanzih (secara mutlak)

Ta’wił

NOMINALISME

Dianut oleh:
Mu’tazilah, al-Jahmiyyah,
mayoritas al-Rafidah, al-Khawarij, al-Murji’ah, minoritas
al-Zaidiyyah

Ithbat al-sifah (Menetapkan Sifat)
Sifat sebagai Atribut Esensial
Eksistensi Sifat
Aktualitas & Esensialitas Sifat

PRINSIP:
“*la-hiya huwa, wa la-hiya ghayruhu*”
(Sifat bukan Dzat, tetapi bukan yang-lain dari Dzat)

Tanzih (dengan menerima ayat-ayat *tashbiḥ*)
Laskayfiyyah (tanpa *ta’wił*)

SUBSTANSIALISME

Dianut oleh:
Al-Asy’ariyyah, al-Maturidiyyah,
mayoritas al-Zaidiyyah

Sekadar mensketsakan dua pola pemikiran yang berbeda di atas, tentu saja, berguna untuk melihat perbedaan-perbedaan karakteristik dari kedua arus pandangan yang berbeda ini. Namun, selain melihat perbedaan-perbedaannya, seseorang juga perlu melihat struktur-struktur tersembunyi apa saja yang mendasari kedua pandangan itu. Di sini, Ibn ‘Arabi mengeksplisitkan *negativitas* pada pandangan teologis tentang *sifat* di atas, dan melakukan kritik metafisika ketuhanan di baliknya.

Negativitas paling mendasar, menurut Ibn ‘Arabi, adalah *kontradiksi* pada keinginan kaum *mutakallimun* untuk membicarakan *sifat Tuhan* secara objektif dan diskursif. Keinginan ini di satu sisi tampak “ilmiah”, tetapi, di sisi

lain, secara kontradiktif, sesungguhnya sangat “subjektif”, karena kaum *mutakallimun* tidak mengerti apa yang sedang mereka bicarakan. Kritik Ibn ‘Arabi tampak menyeluruh, dan diarahkan kepada seluruh *mutakallimun*. Ibn ‘Arabi mengawali kritiknya, dengan mengutip sebuah contoh dari ayat Al-Qur'an yang tampak antropomorfis, yang menyatakan bahwa orang yang berbaiat kepada Rasulullah sesungguhnya sedang berbaiat kepada Allah, dan bahwa “tangan Allah” di atas “tangan” kaum mukmin:¹¹³

Maka, setelah menjadi jelas turunnya ayat ini, kebanyakan kaum mukmin [para *mutakallimun*, MAF] kemudian menduga-duga bahwa *sifat* ini merupakan *sifat esensial* bagi-Nya (*sifat istiħhaq*), dan sebagiannya lagi melakukan *ta'wil* atasnya [Mu'tazilah dan para pendukungnya, MAF]. Maka, barangsiapa berkeyakinan bahwa ini adalah *pemberian sifat (al-ittisħbi)* bagi Al-Haqq [Allah], dan bahwa konsep dari *pemberian sifat* itu (*al-mafhum minhu*) adalah sama dengan konsep dari *pemberian sifat* makhluk dengannya, maka sesungguhnya saya mengetahui bahwa kelompok ini telah bertindak arogan mengenai hal ini. Yaitu, mengenai konsep yang dipahami oleh orang-orang yang terbatas pemahamannya, yang memahami *pemberian sifat* bagi-Nya sejalan dengan *pemberian sifat* bagi makhluk.¹¹⁴

Bagi Ibn ‘Arabi, tidak ada seorang pun yang sejatinya mengerti apa yang dimaksud dengan *sifat*, ketika dikaitkan dengan *Dzat*, termasuk dalam hal ini kaum teolog. Mengasosiasikan *sifat* dengan *Dzat*, tentunya mengandaikan adanya keterpahaman dan pemahaman tertentu tentang *Dzat*, bahwa seseorang *sedang* atau *telah* memahami apa yang dimaksud dengan *Dzat Tuhan*. Karena keterpahaman dan pemahaman tentang *Dzat* itu sejak awal telah layak diperdebatkan dan problematis, maka menjadi problematis juga asumsi-asumsi teologis tentang *sifat*. Asumsi-asumsi tersebut pada dasarnya bersifat

¹¹³ “Orang-orang yang berjanji setia kepadamu, sesungguhnya mereka berjanji setia kepada Allah. Tangan Allah di atas tangan mereka” (Q.S. al-Fath [48]: 10).

¹¹⁴ *Futuħha*, VII, hlm. 307-308.

arbitrer dan sewenang-wenang; tidak ada hubungan ilmiah yang objektif antara pengetahuan tentang *sifat* dan hakikat *sifat* itu sendiri.

Karena itu, tidak ada yang dapat mengerti apakah Allah *memang* memiliki *sifat* atau tidak, yaitu sifat yang dipahami sebagai “sifat esensial” (*sifat istihqaq*) pada “Dzat-Nya”. Sebelum para *mutakallimun* bertanya tentang *hakikat sifat*, seperti di atas, dan sebelum menjatuhkan penilaian dan keputusan tentang bagaimana *hakikat* itu dipahami, baik secara negatif maupun positif, persoalan pertama yang perlu dijawab adalah *kemungkinan* atau *ketidakmungkinan* membicarakan *sifat* itu dalam kerangka pertanyaan ontologis maupun teologis.

Di sini, kritik Ibn ‘Arabi tampak lebih radikal dan mendasar daripada mazhab *nominalis* (Mu’tazilah) yang menegaskan *tidak adanya sifat* pada *Dzat*. Mazhab ini masih menegaskan bahwa kondisi primordial itu adalah *negasi absolut* pada *Dzat*, sedangkan Ibn ‘Arabi lebih mendasar lagi menyiratkan suatu kondisi yang lebih primordial, yaitu *negasi absolut* pada *diskursivitas diskursus tentang Dzat*.

Dalam konteks ini, menurut Ibn ‘Arabi, seseorang hanya bisa *diam*—suatu diam *apofatik*. Tidak hanya tentang *Dzat*, seseorang diam, tetapi juga tentang *sifat*:

Allah telah berkata dalam bahasa hamba-Nya; dan diam (*al-silm*) mengenai segala perkara adalah suatu sifat yang semestinya (*na’t lazim*).¹¹⁵

¹¹⁵ *Futuhat*, III, hlm. 271.

Diam merupakan kondisi *apofatik*, suatu *negativitas* di dalam *kalam* kaum *mutakallimun*. Menegaskan *diam*, berarti menegaskan *tidak adanya diskursus* apa pun. Dalam hal ini, *diam* menjadi kondisi kritis ketika *diskursus* mencapai batas dan keterbatasannya. Persoalannya, apakah *diam*—suatu *negativitas* ini—menjadi satu-satunya kondisi absolut? Tidak selamanya demikian, menurut Ibn ‘Arabi. *Diam apofatik* di atas ternyata harus bertemu dengan kondisi lain tentang adanya berbagai pernyataan dalam Kitab Suci mengenai *sifat-sifat* itu. Maka, meski seseorang terpaksa untuk *diam* dalam membicarakan *sifat*, secara paradoksal, ia juga terpaksa untuk *berbicara* mengenai *sifat* itu. Dalam sebuah bagian *Futuhat*, Ibn ‘Arabi menyebut bahwa andai saja tidak ada pernyataan dari *Allah* sendiri mengenai *sifat-sifat* itu, niscaya tak seorang pun dapat membicarakannya:

“[Di antara nama-nama ketuhanan-Nya] adalah nama-nama ketuhanan yang, andai tak ada syariat tentangnya, pikiran akan tak dapat menerimanya, tak akan dapat mengimannya, dan tak akan dapat memikirkannya dalam hubungan dengan Dzat-Nya.¹¹⁶

Pernyataan-pernyataan dalam Kitab Suci, juga dalam Sunnah Rasulullah, merupakan *kondisi-kondisi eksternal* dari *kalam* yang memungkinkan *sifat* itu dibicarakan dan didiskursuskan. Berbagai pernyataan itu merupakan *isyarat* dari *Tuhan*, dari *Dzat* itu sendiri, yang *memungkinkan* pembicaraan itu terjadi, dan *membuka* kemungkinan bagi pikiran untuk menalarinya. Pada level ini, Ibn ‘Arabi mencoba terlibat dalam diskursus *kalam* mengenai *sifat*, dan meletakkan diskursus *kalam* dalam *batas-batas*

¹¹⁶ *Futuhat*, III, hlm. 229.

kemungkinannya yang dibuka sendiri oleh *Tuhan*. Pada level ini, Ibn ‘Arabi berdiskursus bersama para *mutakallimun* dan menyisipkan kritik dan pemikirannya sendiri mengenai *sifat*.

Ibn ‘Arabi, pada dasarnya, tidak pernah mendefinisikan secara *an sich* hakikat *sifat*, seperti yang dilakukan oleh para teolog. Di sejumlah bagian karyanya, nyaris tidak ditemukan suatu pendefinisian yang ketat dan *ontologis* mengenai apa yang sesungguhnya ia maksud dengan *sifat* pada *Dzat*. Ini menimbulkan dua spekulasi: pertama, ia memang menolak mendefinisikan *sifat* karena ketidaktahuan kita tentang *sifat*; atau kedua, ia menghendaki agar *sifat* didekati tidak lagi secara *parsial* dan *definitif*, tetapi secara *relasional*, dalam relasinya dengan *Dzat*. Kemungkinan kedua ini tampak benar adanya.

Wacana tentang *sifat* dalam karya-karya Ibn ‘Arabi selalu terkait secara *relasional* dengan *Dzat*, dan tidak dapat dipisahkan darinya. Di sini, Ibn ‘Arabi mengajukan sebuah pandangan, bahwa *sifat* harus dipahami pertama-tama sebagai *nama* bagi *Dzat*. Ibn ‘Arabi menulis, bahwa “Realitas-realitas *al-Hāqq* adalah dengan *nama-nama*” (*hāqiqat al-hāqq bi al-asma'*);¹¹⁷ dan bahwa, “Allah turun di mana pun kita berada, dengan *nama-nama Indah*-nya (*yazīlullāhu aynāma' kūnna dūra asmā'ihi al-husna'*).¹¹⁸ Dalam hal ini, menarik melihat, apakah kritik Ibn ‘Arabi memihak pada salah satu dari dua arus tersebut, atau membangun konsepsinya sendiri yang berbeda dengan kedua arus utama di atas.

¹¹⁷ *Futuhat*, V, hlm. 32.

¹¹⁸ *Futuhat*, V, hlm. 142.

Ibn ‘Arabi berangkat dari refleksinya tentang *nama*. Di mata Ibn ‘Arabi, *nama* (*al-ism*) merujuk pada *fakta semiotis* “penandaan” antara *nama* dan Objek yang *dinamai*. Setiap *nama* (*al-ism*) niscaya “menunjuk” pada yang *dinamai* (*al-musamma*), sebagaimana setiap kata (*al-qawl*) “menunjuk” pada yang dikatakan (*al-maqâh*). “Penunjukan” ini, yang diistilahkannya sebagai *dalaalah*, memperlihatkan bahwa *nama* adalah *tanda* (*al-dalîl*) atas yang *dinamai*. *Nama* adalah suatu “signifikansi semiotis”. Ibn ‘Arabi menulis: “Dan *nama* adalah *dalîl* bagi *al-Dha’f*”.¹¹⁹

Karena itu, sebagai konsekuensinya, *nama bukan yang dinamai*; *nama* harus dibedakan dari yang *dinamai*, mengingat *nama* hanyalah *tanda* bagi yang *dinamai*, sehingga ia merupakan *sebutan* bagi yang *dinamai*, dan bukan yang *dinamai* itu sendiri. Dengan kata lain, *nama* adalah *substitusi* (pengganti) bagi yang *dinamai*, dan bukan yang *dinamai* itu sendiri. Dalam konteks “ketuhanan”, dengan demikian, *nama bukan Dzat* itu sendiri; *nama* adalah *relasi* terhadap *Dzat*, yakni *relasi penandaan (dalaakah)* bagi *Dzat*.

Pandangan ini mengkritik pendapat Mu’tazilah dan pendukungnya, yang menyatakan bahwa *nama* adalah yang *dinamai* itu sendiri. Meski awalnya tampak sejalan dengan Mu’tazilah, dalam pendapatnya bahwa *sifat Tuhan* adalah *nama Tuhan*, Ibn ‘Arabi berbeda dengan Mu’tazilah dalam argumen bahwa *nama Tuhan adalah Dzat Tuhan* itu sendiri.

Menurut Ibn ‘Arabi, Mu’tazilah benar dalam memilih istilah *nama* bagi *Dzat Tuhan*, karena *nama* merupakan istilah yang tepat untuk menandai relasi

¹¹⁹ *Fushṣīḥ* hlm. 180.

antara *sifat* dan *Dzat*. Mu'tazilah benar dalam menegaskan *keidentikan sifat sebagai nama*, sebab *nama* menunjuk pada *relasi (nisbah)* antara *nama* dan *yang dinamai*. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa:

Nama-nama Allah yang Indah adalah relasi-relasi dan hubungan-hubungan (*nusub wa idhafat*).¹²⁰

Namun, meski Mu'tazilah benar dalam menegaskan keidentikan *sifat sebagai nama*, mereka keliru dalam hal mengidentikkan *sifat sebagai Dzat* itu sendiri. Ibn 'Arabi melihat, terdapat inkonsistensi yang mendasar pada pandangan Mu'tazilah dalam menegaskan *sifat sebagai nama* di satu sisi, dan menegaskan *sifat sebagai Dzat* di sisi lain, karena menegaskan *nama*, berarti menegaskan bahwa *nama* itu adalah *tanda (dalih)* atas *yang dinamai*, dan tidak mengidentikkan *nama* sebagai *yang dinamai* itu sendiri (*Dzat*).¹²¹

Bagi Ibn 'Arabi, *nama* merupakan *tanda* bagi *al-wujud*. Setiap *nama* merupakan upaya untuk mengidentifikasi keberadaan *al-wujud*, yaitu "Allah", dalam bentuk-bentuk yang dapat dipahami. Sementara setiap identifikasi mensyaratkan *pengetahuan* atau *kONSEPSI* tertentu tentang Objek yang akan dinamai, identifikasi semacam ini tidak berlaku pada "Allah" sebagai *al-wujud*.

Seperti ditegaskan Ibn 'Arabi dalam konsepsi *wujud*-nya di atas, *al-wujud*, secara hakiki, tidak dapat diketahui; *al-wujud*, dalam keidentikan dan pengertiannya sebagai "Dzat Allah" itu sendiri, adalah "misteri absolut" dan

¹²⁰ *Futuhat*, VI, hlm. 212.

¹²¹ *Fusus*, hlm. 104

negativitas murni. Ibn ‘Arabi mengutip hadis Nabi: “Allah ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” (*kana Allah wa la shay'a ma 'ahu*).

Karena *al-wujud*, secara hakiki, tidak dapat diketahui, maka ia, secara hakiki pula, tidak dapat dinamai. *Al-wujud*, secara hakiki, adalah *Dzat* yang tak bernama, dan karenanya ia tidak membutuhkan *nama*. Ini membawa Ibn ‘Arabi pada pandangan bahwa *al-wujud*, *Dzat* itu sendiri, adalah *anonim* (tidak bernama), dan *anonimitas*-Nya disebabkan karena Ia adalah *Dzat* yang mandiri dan tidak butuh pada lain-Nya. Ibn ‘Arabi menulis:

Jika *Dzat* tidak membutuhkan pada alam, maka demikian pula ia tidak membutuhkan pada relasi *nama-nama* bagi-Nya.¹²²

“Allah” adalah *Dzat* yang mandiri, mahakaya, dan mencukupi diri-Nya (*qa'im bi nafsihi*). Kemandirian-Nya adalah keesaan-Nya, dan keesaan-Nya merupakan kesucian-Nya dari segala atribut dan *nama*. Karena itu, *anonimitas* “Allah” dan ketidakbutuhan-Nya pada *nama* merupakan *tanzih*, yaitu pelepasan-Nya dari segala bentuk kaitan dan hubungan dengan *nama*:

Yang Esa mahasuci (*munazzah*) dari sifat-sifat ini; Ia mahakaya dari sifat-sifat ini, sebagaimana Ia mahakaya dari kita.¹²³

Dilihat dari sudut pandang ini, karena *Dzat* tidak bernama dan tidak membutuhkan *nama*, maka—kembali kepada kritik Mu’tazilah di atas—apa yang dilakukan oleh Mu’tazilah sesungguhnya adalah sebuah *paradoks*, yaitu *menamai yang tak ternamai*. Dan karena *nama* merupakan *tanda*, maka *menamai yang tak ternamai* itu berarti juga *menandai yang tak tertandai*.

¹²² *Ibid.*, hlm. 104-105.

¹²³ *Ibid.*, hlm. 105.

Paradoks itu muncul karena, seperti telah ditegaskan di atas, *al-wujud* itu sendiri adalah *paradoks* pada dirinya (*al-tanaqqud*); ia adalah *huwa la-huwa*, “Dia yang adalah Dia”, tetapi juga “Dia yang Bukan Dia”. *Paradoksikalitas* ini membuat logika kaum teolog tampak inkonsisten dan selalu mendua; ia bahkan membuat logika itu menjadi tidak logis dan *negatif* dalam dirinya.

Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa Ibn ‘Arabi sepakat dalam argumen Mu’tazilah tentang *keidentikan sifat sebagai nama Tuhan*, dan dalam arguman bahwa *nama berelasi* dengan *yang dinamai*, tetapi menangkap kontradiksi logis dalam pandangan ini dalam hal bahwa, bagi Dzat, *menamai yang dinamai* berarti *menamai yang tak ternamai*. Selain itu, Ibn ‘Arabi juga sepakat dengan argumen Mu’tazilah tentang *negasi terhadap nama*, bahwa *nama* pada hakikatnya *tidak ada* kecuali bahwa ia sekadar *relasi* antara *nama* dan *Dzat*, tetapi mengkritik inkonsistensi Mu’tazilah dalam pernyataan bahwa *nama adalah Dzat* itu sendiri.

Ada suatu *negativitas* dalam pandangan kaum teolog, yang tidak dapat dijelaskan secara logis, suatu kondisi *negasi*, di mana setiap penjelasan logis yang linear berujung pada *kebuntuan*, *kontradiksi*, dan *paradoks*-nya sendiri. Dalam kasus di atas, Mu’tazilah, yang menganut paham *negatif* tentang *sifat*, bahkan tidak dapat menghindar dari *negativitas* dan kontradiksinya sendiri.

Kritik Ibn ‘Arabi tidak saja dilayangkannya kepada Mu’tazilah, tetapi juga terarah pada lawan Mu’tazilah, kaum al-Asy’ariyyah dan para pendukungnya. Kaum Al-Asy’ariyyah, seperti dijelaskan di atas, menganut pandangan tentang adanya *sifat Tuhan*, dan memahami *sifat* sebagai *atribut*

esensial bagi Tuhan, atau suatu *tambahan* (*sifat zā'idah*) pada *Dzat*-Nya.

Teori ini merupakan antitesis bagi teori nominalis Mu'tazilah.

Kritik Ibn 'Arabi berangkat dari argumen mendasar al-Asy'ariyyah bahwa *sifat* adalah *atribut esensial* bagi *Tuhan*. Sejauh mana, kata Ibn 'Arabi, seseorang dapat memastikan bahwa terdapat *atribut esensial* bagi-Nya? Ibn 'Arabi menulis:

Sekelompok *mutakallimūn* al-Asy'ariyyah berbeda pendapat dengan kami. Mereka membayangkan bahwa mereka telah mengetahui bahwa *al-Haqq* memiliki *sifat esensial yang permanen* (*sifat nafsiyyat thubutiyyah*). Padahal, bagaimana mungkin mereka berpendapat demikian (*wa hayha anna lahum bi dha'ik*)?¹²⁴

Bagi Ibn 'Arabi, tidak ada yang mengetahui pasti apa yang dimaksud dengan *sifat esensial yang permanen* (*sifat nafsiyyat thubutiyyah*) pada *Dzat Tuhan*, memahami, lebih-lebih mendefinisikan dan mengidentifikasinya. Membayangkan adanya *sifat* semacam ini pada *Dzat*, berisiko mengandaikan adanya suatu *esensi* lain dalam *Dzat*-Nya, suatu *komposisi* atau *susunan* tertentu pada *Dzat*-Nya, yang jelas mustahil dan bertentangan dengan gagasan *tawhid*. Karena itu, konsepsi al-Asy'ariyyah tentang *sifat sebagai atribut esensial* menjadi problematis.

Menurut Ibn 'Arabi, *sifat* semestinya tidak dipahami sebagai *atribut esensial*, melainkan sebagai *nama*, seperti dipahami kaum Mu'tazilah. Dengan memahami *sifat sebagai nama*, al-Asy'ariyyah akan terhindar dari klaim tentang *esensialitas* pada *Dzat*-Nya, karena tak seorang pun dapat mengetahui *esensialitas* itu. Ibn 'Arabi tampaknya terinspirasi oleh al-Ghazali, yang, meski merupakan seorang tokoh al-Asy'ariyyah, lebih memilih ungkapan

¹²⁴ Dikutip dari teks Ibn 'Arabi dalam Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi*, 249.

nama daripada *sifat*, dan menyatakan bahwa tidak ada seorang pun yang dapat memahami hakikat *sifat* ketuhanan.¹²⁵

Diskusi tentang hal ini dapat ditemukan dalam sebuah bagian yang cukup panjang dalam *Futuhibb*, di mana Ibn ‘Arabi mencontohkan pandangan al-Asy’ariyyah tentang salah satu *sifat* Allah, *kalaam*, sekaligus kritiknya terhadap pandangan ini. Ia menulis:

Kalaam Allah adalah pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya adalah *Dzat*-Nya. Tidak benar jika dikatakan bahwa *kalaam*-Nya bukan Dia, karena terkadang Dia diberi sifat bahwa *kalaam* bagi-Nya berlaku sebagai tambahan bagi *Dzat*-Nya (*li al-za>id ‘ala>dhatihī*), padahal ini tidak berlaku pada-Nya *Azza wa Jalla*. Setiap yang ber-*kalaam* diberi sifat bahwa ia mampu untuk berbicara, dan memiliki kemungkinan (*mutamakkin*) di dalam dirinya untuk itu, padahal *al-Haqq* tidak diberi sifat bahwa Dia mampu untuk berbicara, sehingga *kalaam*-Nya adalah tercipta. Maka, *kalaam*-Nya adalah abadi (*qadim*) menurut mazhab al-Asy’ari, dan *kalaam*-Nya adalah *Dzat*-Nya itu sendiri menurut mazhab lainnya dari para rasionalis (*al-‘uqala*). Dengan demikian, hubungan *kalaam* dengan Allah adalah tidak diketahui, sebagaimana *Dzat*-Nya tidak diketahui.¹²⁶

Bagian yang cukup panjang ini menggambarkan perbedaan pandangan kaum teolog dalam salah satu persoalan yang kontroversial dalam ilmu *kalaam*, yakni mengenai hakikat “*kalaam* Tuhan”. Kaum al-Asy’ariyyah berpendapat bahwa *kalaamullah*, “perkataan Allah”, adalah *sifat tambahan* pada *Dzat*-Nya, sehingga dikatakan bahwa “Allah ber-kata dengan *kalaam*-Nya” (*Allah mutakallimun bi kalaamihī*). Karena merupakan sifat *tambahan* pada *Dzat*-Nya, maka *kalaamullah* bersifat “abadi” (*qadim*) bersama-Nya. Bagi al-Asy’ariyyah, sejalan dengan prinsip *la>hiya huwa wa la>hiya ghayruhu, kalaam*

¹²⁵ Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali, *al-Maqshad al-Asna fi Syarh Asma’ Allah al-Husna*, ed. Ahmad Qabbani (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001); dan Azhari Noer, *ibid.*

¹²⁶ *Futuhibb*, IV, hlm. 44.

bukan Dzat Allah itu sendiri, tetapi juga bukan yang-lain dari Allah, karenanya ia “abadi” (*qadiyy*) bersama-Nya.

Sebaliknya, Mu’tazilah menyatakan bahwa *kalamullah* adalah *Dzat Allah* itu sendiri. Sejalan dengan penafian *sifat*, maka *kalamullah* tidak lain adalah *Dzat-Nya*. Ia bukan *sifat tambahan* pada Dzat, sebagaimana diklaim al-Asy’ariyyah, tetapi *Dzat* itu sendiri. Karena itu, menurut Mu’tazilah, *kalamullah* yang adalah *Dzat* bersifat *qadiyy*, sementara *kalamullah* dalam bentuk wahyu (Al-Qur’an) adalah tercipta (*makhluq*).

Dalam kutipan itu, tersirat kritik Ibn ‘Arabi atas kedua pandangan ini. Dalam posisinya terhadap al-Asy’ariyyah, Ibn ‘Arabi mengkritik pandangan al-Asy’ari tentang *kalam* sebagai *tambahan esensial* pada *Dzat-Nya*. Menurut Ibn ‘Arabi, mengatakan *kalam* sebagai *tambahan* pada *Dzat-Nya*, akan berimplikasi pada pandangan bahwa *kalam* merupakan suatu *kemungkinan* bagi “Allah”, sementara jelas bahwa setiap *kemungkinan* merupakan ciri-ciri sesuatu yang fana, yaitu makhluk. Karena itu, mustahil bahwa *kalam*-Nya merupakan *kemungkinan*, dan karenanya mustahil juga sebagai *tambahan esensial*.

Mengkritik Mu’tazilah, Ibn ‘Arabi dengan demikian lalu membenarkan pandangan lawan al-Asy’ariyyah, Mu’tazilah, yang menyatakan bahwa *kalam* adalah *Dzat-Nya*. Penegasan tentang hal ini dikemukakan dengan eksplisit: “*Kalam* Allah adalah pengetahuan-Nya, dan pengetahuan-Nya adalah *Dzat-Nya*”. Penolakan atas *logika substansialis* al-Asy’ariyyah akhirnya membawa

pada pemberian atas *logika nominalis* Mu'tazilah. Dengan begitu, Ibn 'Arabi sejalan dengan Mu'tazilah dalam kritiknya terhadap al-Asy'ariyyah.

Namun, pertanyaannya, apakah Ibn 'Arabi dengan demikian menjadi seorang pengikut Mu'tazilah dan sepenuhnya sejalan dengan pandangan Mu'tazilah? Bagian akhir kutipan itu, jika diamati secara cermat, membantah kesan demikian. Meski Ibn 'Arabi mengkritik al-Asy'ariyyah dan membenarkan Mu'tazilah, ia juga mengkritik Mu'tazilah dalam hal bahwa tak ada seorang pun yang mengetahui secara persis dan hakiki hubungan antara *sifat* dan *Dzat-Nya*. Pernyataan Mu'tazilah, juga al-Asy'ariyyah, tidak final dan hanya bersifat hipotetis. Ibn 'Arabi pada gilirannya menegaskan suatu *negativitas* dalam diskursus keduanya: bahwa sebagaimana *Dzat-Nya* tidak diketahui, demikian pula hubungan sifat dengan *Dzat-Nya*.

Dalam kritiknya terhadap al-Asy'ariyyah, tampak bahwa kritik Ibn 'Arabi terfokus pada argumen utama al-Asy'ariyyah tentang *sifat sebagai atribut esensial* Tuhan. Di sisi lain kritiknya, Ibn 'Arabi ternyata mengapresiasi ajaran al-Asy'ariyyah tentang ambiguitas hubungan antara *sifat* dan *Dzat-Nya*, *la>hiya huwa wa la>hiya ghayruhu*. Ia menulis:

Seseorang yang tidak memiliki intuisi (*dhawq*) dalam hal ini, dan tidak memiliki pijakan, akan ter dorong untuk mengatakan bahwa *Dzat* adalah *rahmah* itu sendiri, atau bahwa *Dzat* adalah *sifat* itu sendiri. Maka, ia pun berkata, *Dzat* bukan *sifat* itu sendiri, tetapi bukan lainnya. Maka, *sifat-sifat al-Haqq* menurutnya adalah “bukan *Dzat-Nya*, dan juga bukan selain *Dzat-Nya*” (*la>hiya huwa wa la>hiya ghayruhu*), karena ia tidak mampu menegaskan sifat, dan juga tidak mampu menjadikan *sifat* sebagai *Dzat-Nya*. Maka, ia menggunakan ungkapan ini, dan itu terpuji.

Sedangkan pendapat lain lebih benar dalam hal ini (*ah&qq bi al-amr minha*) dan lebih rumit, yaitu pernyataan tentang tidak adanya eksistensi *sifat-sifat* yang mandiri pada *Dzat* yang diberi sifat.¹²⁷

¹²⁷ *Fushṣīḥ* hlm. 179.

Meski mengkritik landasan pemikiran al-Asy'ariyyah, Ibn 'Arabi memuji bahwa al-Asy'ariyyah masih mengakui bahwa hubungan antara *sifat* dan *Dzat* tetap ambigu: “Sifat bukan *Dzat*, dan juga bukan selain *Dzat*” (*la>hiya huwa wa la> hiya ghayruhu*). Pengakuan atas *ambiguitas* itu mencerminkan bahwa al-Asy'ariyyah cukup berhati-hati dalam soal ini, dan hal itu terpuji menurut Ibn 'Arabi. Ia juga mencerminkan pengakuan pada adanya *paradoks* dalam diskursus teologis tentang “Tuhan”, pada adanya kesulitan-kesulitan, dilema-dilema, dan *negativitas* tertentu dalam membicarakan hakikat ketuhanan.

Namun, meski memuji al-Asy'ariyyah karena kehati-hatiannya dan pengakuannya pada *unsur paradoksal* diskursus ini, Ibn 'Arabi juga mengkritik al-Asy'ariyyah dalam hal bahwa kehati-hatiannya ini juga mencerminkan kekurangmampuan al-Asy'ariyyah untuk memasuki *negativitas* yang lebih tinggi, yaitu *negasi absolut* terhadap adanya *sifat*, dan penegasan bahwa *sifat adalah Dzat* itu sendiri, suatu langkah yang dilakukan oleh Mu'tazilah. Kekurangmampuan ini disebabkan karena al-Asy'ariyyah masih mencoba mencari jalan tengah dalam persoalan ini, suatu sikap eklektik dan moderat. Sementara, bagi Ibn 'Arabi, sikap ini di sisi lain tidak cukup radikal dan berani dalam menegaskan bahwa *ambiguitas* itu pada dasarnya benar-benar *negatif*, dalam pengertian bahwa *Dzat tidak memiliki sifat*, seperti diyakini Mu'tazilah.

Kutipan yang sangat padat itu menggambarkan betapa tanggapan kritis Ibn 'Arabi terhadap pandangan kaum teolog, dan penyikapannya atas

persoalan-persoalan fundamental *kalam*, tidak pernah monolitik. Pendirian Ibn ‘Arabi tampak berubah-ubah sesuai konteks yang dikritiknya. Terkadang, ia mengkritik Mu’tazilah dan membenarkan al-Asy’ariyyah. Tetapi, terkadang, ia membenarkan al-Asy’ariyyah dan mengkritik Mu’tazilah. Bahkan, dalam beberapa momen di atas, ia terkadang mengkritik keduanya, atau sebaliknya, membenarkan keduanya.

Berbagai tanggapan yang berbeda-beda ini sesungguhnya menunjuk pada apa yang sejak semula disiratkan oleh Ibn ‘Arabi: suatu fakta tentang *ketidakmungkinan mereduksi* “Tuhan” ke dalam kategori-kategori logis dan ontologis yang dapat dipahami. Fakta ini menyiratkan tidak terelakkannya *teologi negatif* dalam setiap diskursus teologis. Dalam hal ini, setiap pandangan yang ingin membakukan *Tuhan* ke dalam satu kesimpulan tertentu, akan terbentur dengan *kontradiksi* dan *paradoksnya* sendiri; suatu kenyataan yang diam-diam sejalan dengan *kontradiksi* dan *paradoks* pada *al-wujud*, suatu *tanaqqud al-wujud* di balik *wahdat al-wujud*.

Di sini, ada satu hal yang, bagi Ibn ‘Arabi, dilupakan oleh para teolog, yaitu bahwa diskursus *sifat-sifat* atau *nama-nama Tuhan* pada dasarnya berlangsung di atas dua tarikan medan *transendensi absolut* (*tanzih*) dan *imanensi relatif* (*tashbih*), yaitu dalam ketegangan dan paradoks antara ketunggalan/kesatuan/keesaan (*wahdah*) dan perbedaan/pluralitas/multiplisitas (*kathrah*), yaitu antara *al-wujud* hakiki, “Allah” sebagai “Allah” sendiri, dan *al-wujud* metaforis, “Allah” sebagai “yang-tampak” bagi makhluk dan alam.

Ketegangan itu terletak pada *ambiguitas absolut* “*huwa/la>huwa*” (Dia/Bukan Dia).

Merujuk pada *ambiguitas* ini, *nama Tuhan* dapat menunjuk pada *tanzih absolut*, bahwa *Tuhan tidak bernama, tidak membutuhkan nama, dan tidak dapat dinamai*. Dari sudut pandang ini, terjadi *negasi absolut* atas *sifat, nama, atribut*, atau identitas referensial apa pun. *Dzat*, secara mutlak, bersifat *negatif*, dan karenanya, *nama* hanya bisa dipahami sebagai “bukan-Dia” (*huwa la>huwa*).

Dalam kenyataan ini, tak ada *nama* bagi-Nya; *Tuhan* bahkan tidak dapat disebut *Tuhan*. Menurut Ibn ‘Arabi, tak ada kata yang dapat mengungkapkan kondisi tanpa-kondisi ini, suatu kondisi yang sepenuhnya *negatif*, yang bahkan tidak ditandai oleh *negativitas* apa pun. *Tuhan* dalam kenyataan ini bahkan tidak bernama *Tuhan*; ia bukan *Allah* yang dikenal; ia hanya bisa disebut, meski secara tak memadai, sebagai *al-wujud*, yaitu bahwa Ia *ada*, tanpa *nama*, sendiri dalam kesendirian-Nya yang paling sendiri. *Menamai-*Nya, dalam hal ini, adalah *menamai yang tak ternamai*. Di sini, Ibn ‘Arabi membenarkan Mu’tazilah, terlepas dari sejumlah inkonsistensinya.

Di sisi lain, *nama Tuhan* dapat menunjuk juga pada *imanensi relatif* (*tashbih*), bahwa *Tuhan bernama, membutuhkan nama, dan dapat dinamai*. Dari sudut pandang ini, *nama* menandakan *relasi* antara Tuhan dan lain-Nya (alam). Meski *Dzat*-Nya *negatif*, tetapi *negativitas*-Nya memiliki *positivitas* tertentu yang memungkinkan lain-Nya untuk mengenali-Nya, dan dengan demikian, *menamai*-Nya. Di sini, *nama* dapat dipahami sebagai “Dia” (*huwa*

huwa). Pada level ini, *nama* menjadi *representasi dan konsepsi* tentang “Tuhan”.

Di atas kedua medan ini, diskursus teologis terjadi. Dalam masing-masing klaimnya, para teolog meyakini satu aspek tanpa menyadari kontradiksinya dengan aspek lain. Mu’tazilah menegaskan *tanzih* tanpa *tashbih*. Sebaliknya, al-Asy’ariyyah menerima *tashbih*, tetapi kurang menegaskan *tanzih* secara absolut. Masing-masing klaim dideterminasi oleh batas-batasnya sendiri, terpaku kepada determinasi tersebut, dan melahirkan suatu *konsepsi* yang dianggap *final* tentang *Dzat* dan *sifat/nama*-Nya berdasarkan determinasi yang dibangun oleh pemikirannya masing-masing. Dengan menegaskan *kontradiksi* pada *Dzat* dan *sifat*, Ibn ‘Arabi, secara tak langsung, ingin membuka determinasi tersebut, dan mengakui bahwa *Tuhan* tidak pernah dapat dipahami dalam suatu ketertentuan yang *positif* dan pasti.

Sebagai jalan keluar dari kebuntuan-kebuntuan ini, Ibn ‘Arabi menawarkan suatu perspektif yang melihat kedua aspek tersebut, *tanzih* dan *tashbih*, dalam suatu *kontradiksi* dan ketegangan terus-menerus, suatu kondisi yang ditandai oleh *negativitas relatif* masing-masing klaim dan pernyataan, karena *ketidakmungkinan* memahami—dan dengan demikian, “membatasi” (*taqyid, tahdīd*)—“Tuhan” dalam suatu konsepsi tertentu. *Pengakuan* akan watak *kontradiksi* itu terungkap dalam *pengakuan objektif* atas sifat kontradiktif *tanzih* dan *tashbih*, secara terus-menerus dan *ad infinitum*. Ibn ‘Arabi menulis:

Jika engkau bicara mengenai *tanzih*, engkau telah membatasi (*muqayyidan*). Dan jika engkau bicara mengenai *tashbih*, engkau juga telah membatasi (*muhibbidan*). Jika engkau bicara mengenai keduanya, engkau bicara dengan tepat (*musaddidan*).¹²⁸

Pengakuan objektif atas *kontradiksi* antara *tanzih* vis-à-vis *tashbih* ini tentu saja tidak menghilangkan *negativitas* pada *kontradiksi* itu; sebaliknya, ia menegaskan *negativitas* itu—karena *kontradiksi* itu sendiri bersifat *negatif*—dan tetap membuat *kontradiksi* ini tidak pernah selesai untuk dirumuskan.

Pengakuan objektif atas *kontradiksi* itu justru berarti *pengakuan objektif* atas *ketidakmungkinan mempositifkan kontradiksi* itu sendiri. Di dalam *ketidakmungkinan*, terdapat *negativitas*, dan dengan *negativitas* itu Ibn ‘Arabi tampak ingin menyiratkan suatu pengakuan atas “ketakterbatasan” *al-wujud*, suatu *infinity of being*.

3. Pengetahuan

Pada akhirnya, *kritik metafisika ketuhanan* menyentuh problem mendasar yang tak terpisahkan dari diskusi *ontologis*, yaitu kritik epistemologi mengenai *pengetahuan* tentang “Tuhan”. Kritik Ibn ‘Arabi terhadap asumsi-asumsi *metafisis kalaam*, yang sejauh ini dicanangkan, sesungguhnya merupakan manifestasi dari kritik *teori pengetahuan* ini, yakni pencariannya pada suatu “depistemologi” dalam diskursus *kalaam*.

Ibn ‘Arabi meluangkan cukup banyak bagian dalam karyanya untuk mengulas hakikat dan sifat-sifat *pengetahuan*. Sejak awal, Ibn ‘Arabi menyadari pentingnya setiap diskusi *epistemologis* tentang hakikat dan dasar-dasar pengetahuan, karena *ontologi* tidak dapat dibangun tanpa menyertakan

¹²⁸ *Fushṣīḥ* hlm. 70.

epistemologi di dalamnya, dan sebaliknya, *epistemologi* hanya mungkin jika mendasarkan diri pada bangunan *ontologi* tertentu. Karena itu, Ibn ‘Arabi memulai *Futuḥat* dengan sebuah pendahuluan panjang tentang *pengetahuan*—dan dalam bab ini, terdapat diskusi dan kritik Ibn ‘Arabi terhadap diskursus *pengetahuan* para teolog.¹²⁹

Kritik pengetahuan Ibn ‘Arabi, hampir dapat dikatakan, ditandai oleh *skeptisme relatif*-nya terhadap apa yang dapat disebut sebagai “rasionalitas teologis”. Yang dimaksud dengan *skeptisme relatif* adalah keraguan yang tidak terjadi secara absolut dan totalistik tentang satu hal, tetapi menyisakan suatu harapan atau kemungkinan lain yang *relatif* di dalamnya. *Skeptisme relatif* ini tampak pada pandangan Ibn ‘Arabi tentang status “rasionalitas” atas persoalan ketuhanan dalam *kalam*.

Sebagaimana diketahui, *kalam* didasarkan sejak awal pada suatu *rasionalitas* tertentu, dan *rasionalitas* itu mengimplisitkan suatu *rasionalisme*, yaitu kepercayaan bahwa pikiran mampu memahami problem ketuhanan. Seperti dikutip di atas, *rasionalitas* ini ditegaskan antara lain oleh al-Asy’ari, yang menegaskan bahwa *kalam* harus “memikirkan” sedemikian rupa problem ketuhanan. Sejak awal, dalam fondasinya, *kalam* dibangun di atas formasi dan artikulasi “triadik” (segitiga) rasionalitas-pikiran-pengetahuan.

Kepercayaan pada kemampuan “pikiran”, telah membawa *kalam* pada spekulasi ketuhanan yang sangat jauh mengenai *Dzat* dan *sifat Tuhan*, sebagaimana dijelaskan di atas. Tetapi, berbagai spekulasi ini dibangun tidak

¹²⁹ *Futuḥat*, I, hlm. 54-78.

dalam kesadaran akan *negativitas* yang membentuknya, yakni kesadaran atas *kontradiksi*, *paradoks*, dan *batas*, tetapi justru dibangun dalam kerangka kesadaran yang *ontologis*, dan dengan demikian, *positif*, *representasional*, dan memiliki kebenaran-dalam-dirinya.

Ibn ‘Arabi tampak memperlihatkan *skeptisme relatif*-nya terhadap rasionalitas para teolog dalam tiga persoalan yang penting dikaji, yaitu mengenai *hakikat pikiran*, *hakikat pengetahuan*, serta *relasi pengetahuan dan Tuhan*.

Para teolog, menurut Ibn ‘Arabi, mendasarkan pemikirannya pada *pikiran*. Istilah “pikiran” dalam tradisi Islam, biasa disebut sebagai “*al-‘aql*”, “*al-fikr*”, atau “*al-naz̄ḥr*”, yang, dengan berbagai variasi penekanannya, menunjuk pada pendayagunaan fakultas rasional manusia dalam bentuk pemikiran, penalaran, renungan, refleksi, spekulasi, argumentasi, dan lain sebagainya.¹³⁰ Para teolog adalah mereka yang pertama-tama menggunakan *pikiran* untuk menemukan apa yang mereka yakini sebagai kebenaran. Terlepas dari perbedaan di kalangan individu dan kelompok teolog mengenai kadar dan sejauh mana *pikiran* itu dapat digunakan, harus diakui bahwa mereka berpijak pada *pikiran* sebagai medium atau tujuan kebenaran.

Karena itu, bersama-sama para filsuf—meski dengan level yang berbeda—Ibn ‘Arabi menyebut para teolog sebagai “*shāfi’ib naz̄ḥr*”,¹³¹ “*shāfi’ib*

¹³⁰ Untuk indeks leksikal awal atas pengertian-pengertian ini, lihat buku klasik Harun Nasution, *Akal dan Wahyu dalam Islam* (Jakarta: UI Press, cet. II 1986), 39-51.

¹³¹ *Futuḥat*, VII, hlm. 311.

daliķ fikri,¹³² “*ahl al-tafakkur*”,¹³³ “*ahl al-afkar*”,¹³⁴ atau “*al-‘ulama>al-nazķir*”,¹³⁵ yang semuanya kurang lebih berarti “para rasionalis”, “para pemikir”, atau “para teoretisi”. Sebutan-sebutan ini menandakan bahwa mereka percaya pada *pikiran* lebih dari yang lain, dan berpijak pada rasionalitas yang diyakini mengantar pada kebenaran, atau bahkan adalah kebenaran itu sendiri. Persoalannya: sejauh mana *pikiran* benar-benar dapat mengantar pada kebenaran? Adakah jaminan yang pasti, bahwa *pikiran* merupakan medium, atau bahkan sumber, bagi kebenaran?

Di sini, Ibn ‘Arabi mencoba merekonstruksi pandangan kritisnya terhadap *hakikat pikiran* itu sendiri. Dalam sebuah bagian menarik, ia menulis:

Problem: Dan demikianlah. Sesungguhnya, pikiran memiliki *batas-batas* yang melekat pada dirinya dari segi bahwa ia memikirkan (*min haythu ma>hiya mufakkirah*), bukan dari segi bahwa ia menerima (*la>min haytsu ma>hiya qabilah*). Karenanya, kita mengatakan, sesuatu yang mustahil menurut pikiran, terkadang tidak mustahil menurut relasi ketuhanan (*nisbah ilahiyyah*), sebagaimana sesuatu yang mungkin menurut pikiran, terkadang mustahil menurut relasi ketuhanan.¹³⁶

Ibn ‘Arabi menyiratkan, bahwa *pikiran* adalah suatu *organisme* yang hidup dan bekerja dengan prinsip-prinsipnya sendiri. Sebagai *organisme*, ia bekerja karena ia memiliki *kemampuan*, dan *kemampuan* itu tampak pada dua dimensi *pikiran*, yaitu dimensi *aktif* dalam bentuk *tindak berpikir* atau *kognisi*

¹³² *Futuḥat*, III, hlm. 436,

¹³³ *Futuḥat*, IV, hlm. 27-28.

¹³⁴ *Futuḥat*, IV, hlm. 227-228.

¹³⁵ *Futuḥat*, I, hlm. 69.

¹³⁶ *Futuḥat*, I, hlm. 68.

(*mufakkirah*) dan dimensi *pasif* dalam bentuk *tindak menerima* atau *resepsi* (*qabilah*). Kedua dimensi tersebut bekerja setiap kali *pikiran* bekerja.

Dalam dimensi *aktif*-nya, *pikiran* melakukan suatu aktivitas kognitif untuk memikirkan Objek yang dipikirkannya (*al-mufakkar ‘anhu*). Di sini, *pikiran*, melalui *tindak berpikir*, untuk pertama kalinya berhubungan dengan suatu Objek eksternal. Sebagaimana suatu aktivitas membutuhkan apa yang diaktifkannya, secara logis maka *pikiran* membutuhkan *Objek yang dipikirkan*. Kebutuhan ini menegakkan suatu *relasi* antara *pikiran* dan *yang-dipikirkan*.

Selanjutnya, karena relasi tersebut tidak pernah langsung, melainkan selalu termediasi oleh *tindak berpikir* itu sendiri, sementara *tindak berpikir* itu mensyaratkan adanya suatu *kONSEPSI*, *REPRESENTASI*, atau *pengetahuan* tertentu mengenai *Objek yang dipikirkan*, maka relasi antara *pikiran* dan *Objek yang dipikirkan* kemudian mengandaikan adanya *relasi* antara *pikiran* dan *pengetahuan* tentang *Objek yang dipikirkan*. Di sini, terbentik sebuah kenyataan bahwa *pikiran dapat memikirkan Objek yang dipikirkannya sejalan dengan konsepsi-representasi-pengetahuan tentang Objek yang dipikirkannya*. Atau dalam ungkapan yang lebih sederhana: “Batas-batas pemikiran tergantung pada batas-batas pengetahuan”.

Seperti ditegaskan Ibn ‘Arabi, *batas* ini intrinsik dan imanen pada *pikiran* itu sendiri dalam konteks *tindak berpikir*. Ini disebabkan, karena *pikiran* membutuhkan *kONSEPSI*, *REPRESENTASI*, atau *pengetahuan* tentang Objek yang dipikirkan, dan *kebutuhan* ini berarti *kebutuhan* untuk menetapkan suatu

wilayah tertentu bagi Objek yang dipikirkan agar Objek itu dapat dipikirkan dengan tepat. *Wilayah* pemikiran ini menciptakan *demarkasi* antara *yang dipikirkan* dan *yang tidak terpikirkan*, atau *belum dipikirkan*. Adanya *wilayah* ini pernah dimetaforakan Ibn ‘Arabi dengan “*timbangan*” (*mizan*), suatu tempat yang, seperti diketahui, digunakan untuk mengukur Objek yang diukurnya dengan hasrat untuk mencapai ketepatan:

Dan ketika seorang teolog (*mutakallim*) menimbang dengan timbangan pikirannya (*bi mizan ‘aqilihi*) sesuatu yang ada di luar pikirannya—karena keberadaannya yang di luar jangkauannya (*tawrihi*, yang dapat berarti “demarkasi” atau “batas”-nya, MAF), yaitu relasi-relasi ketuhanan, maka timbangan itu pun tak dapat menerimanya. Ia pun melemparkannya, mengingkarinya, dan berkhayal bahwa tak ada kebenaran kecuali yang termasuk dalam timbangannya.¹³⁷

Timbangan menandakan bahwa *pikiran* menginginkan suatu *proporsi*, *standar*, atau *ukuran* tertentu, suatu “ekonomi pemikiran” (*economy of thought*). *Proporsi*, *standar*, atau *ukuran* ini kemudian mengandaikan adanya suatu *simetri*, atau kesesuaian antara *pikiran*, *konsep-representasi-pengetahuan* yang menjadi medium bagi *pikiran*, dan *Objek yang dipikirkan*. *Simetri* ini semakna dengan *korespondensi* yang dijelaskan di atas, yaitu kesesuaian antara *representasi* dan *objek representasinya*.

“Hukum” *pikiran* yang menuntut *simetri* atau *korespondensi* ini, menurut Ibn ‘Arabi, dicirikan oleh “*al-iħħekk*” dan “*taqyid*”. “*Al-iħħekk*”, seperti dijelaskan di atas, adalah hasrat *pikiran* untuk mengetahui secara utuh, komprehensif, dan tuntas seluruh dimensi Objek yang dipikirkannya.¹³⁸ Sedangkan “*taqyid*” adalah hasrat *pikiran* untuk membatasi Objeknya dalam

¹³⁷ *Futuħha*, IV, hlm. 411.

¹³⁸ *Futuħha*, I, hlm. 72.

suatu pengertian definitif tertentu. Kedua ciri ini berhubungan dengan *sifat pengetahuan* yang mengkondisikan *pikiran* dan *tindak berpikir*. Karenanya, untuk memahami kedua “hukum” ini, Ibn ‘Arabi mencoba lebih jauh memasuki *hakikat pengetahuan*.

Menurut Ibn ‘Arabi, *pengetahuan* dapat dibagi menjadi tiga jenis:

Pertama, pengetahuan yang bersumber dari pikiran (*‘ilm al-‘aql*), yaitu setiap pengetahuan yang muncul secara niscaya atau segera setelah terjadi pemikiran (*naz̄r*), berdasar suatu petunjuk (*fi-dalīl*), dengan syarat memahami sungguh-sungguh menurut petunjuk itu (*bi shart al-‘uthur ‘ala-wajh dhañika al-dalīl*) atau yang mirip dengannya dalam berbagai jenisnya. Pengetahuan ini terdapat dalam dunia pemikiran (*‘ālam al-fikr*) yang mengkhususkan diri dalam disiplin-disiplin keilmuan tertentu (*wa yakhtashū bi hadha al-fann min al-‘ulūm*). Karena itu, di sini mereka menilai bahwa ada pemikiran yang *benar* dan ada yang pemikiran yang *salah* (*minhu ṣabīḥ wa minhu fasid*).

Kedua, pengetahuan yang bersumber dari keadaan-keadaan (*‘ilm al-ahwā*), dan tidak ada cara untuk memperolehnya kecuali dengan perasaan (*dhawq*). Karenanya, seorang pemikir (*‘aqil*) tidak dapat membatasinya dan tidak dapat membangun suatu petunjuk untuk mengetahuinya. Ini seperti pengetahuan tentang manisnya madu, pahitnya menahan kesabaran, nikmatnya seks, rasa rindu, dan cinta.

Ketiga, pengetahuan yang bersumber dari rahasia-rahasia (*‘ilm al-asrā*), yaitu pengetahuan yang melampaui jangkauan pikiran (*alladzi-fawq thawr al-‘aql*), seperti pengetahuan tentang bertiupnya Ruh Suci dalam hati, yang dialami khusus oleh nabi dan kekasih Allah. Ada dua jenis pengetahuan ini: pertama, jenis yang dapat diketahui oleh pikiran, yaitu pengetahuan yang pertama tadi (“*‘ilm al-aql*”, MAF), meski seseorang yang mengetahui pengetahuan ini tidak memperolehnya dari pemikiran, tetapi karena tingkat pengetahuan ini memberikan hal itu baginya. Kedua, jenis pengetahuan lain yang berbentuk dua hal: satu, jenis pengetahuan yang diperoleh dari pengetahuan yang kedua tadi (“*‘ilm al-ahwā*”, MAF), tetapi lebih mulia; dan dua, pengetahuan tentang ramalan-ramalan (*‘ulūm al-akhbār*), yaitu pengetahuan yang boleh jadi benar atau dusta, kecuali yang mengabarinya adalah orang yang telah pasti kejujurannya. Hadis Nabi “Allah ada, tetapi tidak ada sesuatu pun bersama-Nya” (*kana Allāh wa la>shay'a ma 'ahu*) dan sejenisnya, termasuk dari pengetahuan-pengetahuan pikiran yang dapat diketahui lewat pemikiran (*min ‘ulūm al-‘aql al-mudrakah bi al-naz̄r*). Inilah jenis ketiga ini: pengetahuan yang bersumber dari rahasia-rahasia (*‘ilm al-asrā*).¹³⁹

Kutipan panjang ini memperlihatkan betapa *pengetahuan* memiliki banyak *hakikat* dan *sifat* yang beragam, dan secara umum, menurut Ibn ‘Arabi, terdapat tiga kategori besar *pengetahuan*, dilihat dari sumber-

¹³⁹ *Futuḥat*, I, hlm. 54-55.

sumbernya. Tiga kategori tersebut—untuk lebih menyederhanakan—adalah *pengetahuan rasional-diskursif*, *pengetahuan sensasional-indrawi*, dan *pengetahuan meditatif-metafisis*. Ketiga jenis pengetahuan ini merupakan kategori-kategori general yang masing-masing membutuhkan analisis dan rincian lebih jauh.

Dalam konteks memahami *hakikat pikiran* dan *hakikat pengetahuan*, apa yang menarik dibahas sesungguhnya adalah bagaimana *pikiran* terhubung dengan *pengetahuan*, dan bagaimana *pengetahuan* itu sendiri digunakan oleh *pikiran* untuk mengetahui *Objek yang dipikirkan*. Di sini terdapat satu hal mendasar yang diungkapkan oleh Ibn ‘Arabi, yaitu bahwa *pikiran* dan *pengetahuan* terhubung karena adanya suatu “petunjuk” (*daliyah*) mengenai *Objek yang dipikirkan*.

... setiap pengetahuan yang muncul secara niscaya atau segera setelah terjadi pemikiran (*naz̄ḥr*), berdasar suatu petunjuk (*fi>daliyah*), dengan syarat memahami sungguh-sungguh menurut petunjuk itu (*bi shartjal-‘uthur ‘ala>wajh dhañika al-daliyah* atau yang mirip dengannya dalam berbagai jenisnya.

Apa yang dimaksud oleh Ibn ‘Arabi dengan *petunjuk (daliyah)*? *Petunjuk* pertama-tama harus dipahami sebuah *jalan*, yang dengannya *pikiran* dapat mengetahui *Objek yang ingin ia pikirkan*. *Jalan* tersebut adalah sesuatu yang pastinya memungkinkan *akses* pada *Objek* yang ingin ia pikirkan, sehingga *Objek* tersebut yang pada mulanya *tidak diketahui* menjadi *dapat diketahui*. Dalam suatu ungkapan lain yang digunakan oleh Ibn ‘Arabi, *petunjuk* itu adalah sesuatu yang memungkinkan *relasi* dan *keterhubungan* antara *pikiran*, *tindak berpikir*, dan *Objek yang dipikirkan*:

Pengetahuan-pengetahuan perolehan (*al-'ulum al-muktasabah*) tidak lain adalah hubungan suatu objek-pengetahuan konseptual dengan objek-pengetahuan konseptual yang lain (*nisbah ma'lum tashwwuri kila ma'lum tashwwuri*).¹⁴⁰

Petunjuk itu dapat ditafsirkan sebagai *metode* atau *teori*, yang memungkinkan *pikiran* mengakses *Objek yang dipikirkan*, dan membangun suatu *relasi* antara berbagai *objek pengetahuan*.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa *pengetahuan*, dalam pengertian yang murni diperoleh dari *pikiran*, menurut Ibn 'Arabi pada hakikatnya tidak lain adalah suatu kompleks atau sekumpulan *petunjuk (dalil)* tentang suatu *Objek*, sehingga dengan *petunjuk-petunjuk* tersebut, *pikiran* dapat memikirkan *Objek*-nya secara terus-menerus dan terjadi suatu *tindak berpikir* atau *kognisi*. Dalam hal ini, *petunjuk* (yang dapat ditafsirkan sebagai *jalan* bagi akses pengetahuan, dalam bentuk “metode”, “teori”, dan lain seterusnya) memegang peranan penting dalam setiap *tindak berpikir* dan aktivitas kognitif *pikiran*.

Dengan mengasumsikan adanya *petunjuk* tentang *Objek yang dipikirkan*, maka *pikiran* mulai menetapkan *batas-batas* tertentu mengenai *Objek* tersebut. *Batas-batas* itu terungkap dalam bentuk *proporsi*, *standar*, atau *ukuran* sebagaimana dijelaskan di atas, yang menuntut dan mengandaikan *simetri*, *kesesuaian*, dan *korespondensi* antara *pikiran* dan *Objek yang dipikirkan*, dan lebih lanjut, antara *pengetahuan* dan *Objek yang diketahui*, atau antara *representasi* dan *Objek representasinya*. Karenanya, *pikiran* pada gilirannya melakukan suatu “*taqyid*”, atau “pengikatan” atas *Objek yang diketahui* dengan menetapkan *wilayah* dan area tertentu dalam

¹⁴⁰ *Futuhat*, I, hlm. 72.

proses pemikiran, agar dicapai suatu “*ihathah*”, atau pengetahuan yang komprehensif tentang Objek tersebut.

Namun demikian, segala pendasaran itu menjadi kritis dan problematis—dan di sini letak kritik metafisika Ibn ‘Arabi—ketika dibawa pada konteks ketuhanan, sebagaimana tampak pada *kalam*.

Kalam, seperti diwacanakan para *mutakallimun*, adalah salah satu contoh *pengetahuan* yang didasarkan pada dimensi aktif *pikiran* untuk memikirkan *Objek* yang dipikirkannya. *Objek* itu, dalam hal ini, adalah problem “ketuhanan”. Sebagai sebuah *pengetahuan*, ia telah menjadi sebuah “disiplin” keilmuan (*fann*), yang, sebagaimana disiplin-disiplin pengetahuan lainnya, menurut Ibn ‘Arabi memiliki ketentuan-ketentuannya sendiri dalam “dunia pemikiran” (*‘akam al-fikr*). Ketentuan-ketentuan itu dibangun dari upaya mencari *petunjuk* (*daliyah*) atau bukti-bukti yang meyakinkan tentang *Objek* yang dibahasnya. Dari *petunjuk* itu, *kalam* berusaha mengasumsikan adanya suatu relasi yang objektif dan langsung antara *pikiran*, *tindak berpikir*, dan *Objek yang dipikirkan*. Hanya karena Objek-nya adalah “problem ketuhanan”, maka *relasi* yang coba dibangun oleh *kalam* adalah *relasi antara pengetahuan dan Tuhan*.

Pada titik ini, muncul problem yang serius. Problem pertama adalah *tidak adanya* hubungan yang langsung antara *pikiran*, *tindak berpikir*, dan *Objek yang dipikirkan*. Jika skema triadik (segitiga) ini mengasumsikan adanya suatu hubungan linear dan langsung antara *pikiran-tindak berpikir-Objek yang dipikirkan*, ternyata, dalam *kalam*, hubungan ini terputus dan tidak

terjadi secara langsung. Ketika *kalam* memikirkan “Tuhan”, sesungguhnya tidak ada *Objek yang dipikirkan*, karena tidak ada petunjuk yang pasti mengenai “Tuhan” sebagai *Objek* itu. Di sini, *pikiran* sedang *memikirkan yang-tak-terpikirkan*. Atau dalam ungkapan lain: *pikiran* berpikir melalui *tindak berpikir*, tetapi tanpa kehadiran *Objek yang dipikirkan*. Sebagaimana disiratkan Ibn ‘Arabi:

Sesungguhnya, Allah mengetahui dan kita *tidak* mengetahui. Karena itu, kepada-Nya dinisbahkan hubungan-hubungan yang tidak mungkin bagi pikiran untuk menisbahkan hubungan-hubungan itu pada-Nya, berdasarkan *petunjuk* yang dimilikinya.¹⁴¹

Seperti tersirat di sini, tidak ada hubungan yang langsung dan pasti dalam relasi antara *pikiran* dan “*Tuhan*”; terdapat suatu mata rantai yang terputus tiap kali seseorang ingin *berpikir* tentang *Tuhan*, dan keterputusan hubungan ini terjadi pada *kalam* yang ingin membangun logika yang lurus dan linear tentang *Tuhan*. Ini disebabkan, karena untuk membangun hubungan tersebut, dibutuhkan suatu *petunjuk*, yang memungkinkan *pengetahuan* terjadi. Sementara, tidak ada petunjuk tentang *Tuhan* itu sendiri, yaitu *Tuhan* sebagai realitas yang murni dan objektif (*al-wujud*).

Tuhan sebagai Tuhan itu sendiri, *al-wujud* ‘qua’ *al-wujud*, menurut Ibn ‘Arabi, tidak hadir di depan *pikiran* sebagai *Objek* yang dapat dipikirkan. Atau, menggunakan kosakata metafisika: *being qua being* (“ada” sebagai “ada”) tidak dapat dihadirkan.¹⁴² *Ketidakmungkinan* menghadirkan *Tuhan sebagai Tuhan* itu sendiri, tidak lain, disebabkan karena *tidak adanya* sarana

¹⁴¹ *Futuhat*, VI, hlm. 26.

¹⁴² Lihat Bab III, Subbab A.3.b. tentang *positivity of being*.

epistemologis yang memungkinkan *Tuhan* untuk dikenali, diketahui, dan diamati secara langsung, sebagaimana Objek-objek pengetahuan lainnya.

Ketidakmungkinan ini, menurut Ibn ‘Arabi di bagian lain *Futuḥat*, kurang lebih dikarenakan karena *pikiran* telah menetapkan hukum-hukum pemikirannya sendiri yang dibangun dari *kategori-kategori konseptual* tertentu. Secara umum, *kategori-kategori* itu berpijak di antara dua kutub *positif* dan *negatif*, dan *pikiran* menuntut suatu *konsistensi* di antara kedua kutub itu. Sementara, dalam hal ketuhanan, seperti tampak dari perdebatan *kalam*, para teolog dibingungkan oleh ketidakmemadaian *kategori-kategori* tersebut untuk memahami hakikat “ketuhanan”:

Maka, berapa banyak pemikir yang mengklaim memiliki pikiran yang konsisten dari para pemikir menyatakan bahwa *pengetahuan* atas *Dzat-Nya* dapat diperoleh dengan refleksi teoretis (*al-naz̄f al-fikrī*), padahal ia sedang keliru dalam hal ini. Ini disebabkan, karena ia masih terombang-ambing dengan pikirannya antara *negasi* dan *afirmasi* (*bayn al-salb wa al-ithbat*).¹⁴³

Ketidakmemadaian *kategori-kategori* yang disusun oleh para teolog, di satu sisi, merupakan *efek* dari tuntutan *pikiran* pada “logika non-kontradiksi”, yaitu *simetri*, *korespondensi*, dan *konsistensi*, sementara di sisi lain, *Tuhan* (*al-wujūd*) menampakkan diri-Nya sebagai *kontradiksi* itu sendiri. Ini membuat upaya para teolog untuk membangun suatu pengetahuan ketuhanan, selalu problematis dan mengalami kontradiksi-dirinya (*self-contradictory*).

Selain itu, problem kedua yang juga penting adalah adanya “kesenjangan” dan “jarak” antara *pengetahuan* dan *Tuhan*, setiap kali *pengetahuan* ingin melakukan pendekatan ilmiah yang objektif atas *Tuhan*.

¹⁴³ *Futuḥat*, I, hlm. 69.

Menurut Ibn ‘Arabi, dilihat dari relasi antara *pengetahuan* dan *Objek pengetahuan*, *Objek pengetahuan* adalah sesuatu yang mendahului *pengetahuan*, karena *Objek* itu telah *ada* sebelum *pengetahuan* itu *ada*. Atau, menggunakan bahasa Ibn ‘Arabi sendiri, *Objek pengetahuan* itu mendahului *pengetahuan*, karena *Objek* itu telah *mawjud* sebelum *pengetahuan* itu *mawjud*.

Pengetahuan berada *sesudah* Yang-diketahui, karena pengetahuan *mengikuti* Yang-diketahui.¹⁴⁴

Logika dari pernyataan yang ringkas ini tampaknya dapat dijelaskan secara lebih panjang demikian. *Pengetahuan* merupakan *konstruksi* tentang suatu Objek. Karena merupakan sebuah *konstruksi* atau cara-pandang terhadap Objek itu, syarat pertama bagi kemungkinan terjadinya *konstruksi* itu adalah adanya Objek itu sendiri. Tetapi, Objek tersebut pertama-tama bukanlah Objek bagi *pengetahuan*, dan sesungguhnya tidak dapat disebut sebagai *Objek*, karena ia tentunya *ada* begitu saja sebelum seseorang (*subjek pengetahuan*) mendatanginya untuk mengetahui lebih jauh tentangnya. Karena itu, dilihat dari relasinya, yang terjadi bukan seperti yang umum diasumsikan, bahwa *pengetahuan* mendahului *Objeknya*, tetapi sebaliknya, bahwa *Objek* itu mendahului *pengetahuan*, dan karenanya membentuk *pengetahuan* itu sendiri. Dengan kata lain, *Objek* pada dasarnya layak disebut *subjek pengetahuan*, karena ia yang mengkonstitusi *pengetahuan* dan memungkinkan *pengetahuan* itu muncul.

¹⁴⁴ *Futuhat*, VII, hlm. 327.

Di sini, Ibn ‘Arabi seperti ingin menyiratkan, bahwa realitas ketuhanan—jika diasumsikan sebagai *Objek pengetahuan*—telah *ada* sebelum *kalaṣ* sebagai pengetahuan itu *ada*. Sebelum *kalaṣ* atau pengetahuan dalam berbagai bentuknya mengerti dan memahami makna *ada-Nya*, Ia telah *ada*. Ini dikarenakan, Ia merupakan *al-wujud* sendiri, *ada sebagai ada*, yang dengannya *ada* dapat dipahami dan dikonstruksi. Kenyataan ini dapat berarti bahwa *ada* “Tuhan” memiliki prioritas ontologis dan epistemologis daripada *pengetahuan* itu sendiri; *ada-Nya* merupakan suatu prasyarat yang tanpanya *pengetahuan* tidak dapat memahami *ada-Nya*, bahkan tidak dapat memahami *ada* secara umum.

Prioritas ontologis dan epistemologis dari “realitas ketuhanan” ini membuat “Tuhan” tidak lagi ditempatkan sebagai *Objek pengetahuan*, melainkan lebih tepatnya sebagai *Subjek pengetahuan*, atau arah yang menentukan proses *pengetahuan*. Karenanya, menurut Ibn ‘Arabi, *pengetahuan* mengikuti *yang-diketahui*. *Pengetahuan*, dalam hal ini, bersifat *pasif* di hadapan *yang-diketahui*, karena *yang-diketahui* adalah yang mendeterminasi, menentukan, dan mengarahkan *pengetahuan*. *Pasivitas pengetahuan* ini membuat *pengetahuan* tidak memiliki kekuasaan atau otoritas yang mutlak atas *yang-diketahui*.¹⁴⁵ *Pengetahuan* itu *pasif*, mengalami *impotensi (ketidakmampuan)* di hadapan *yang-diketahui*. Ibn ‘Arabi menulis:

¹⁴⁵ “Otoritas” atau “kekuasaan” pengetahuan ini dirumuskan oleh Ibn ‘Arabi sebagai “*sultān al-naz̄īr*”, atau wewenang pemikiran, yang membuat *pikiran* berwenang, sekaligus sewenang-wenang, atas Objeknya. Ungkapan ini menyiratkan bahwa *pengetahuan* memiliki nilai *kekuasaan* dalam dirinya. Lihat, *Futuḥat*, IV, hlm. 27-28.

Dari sini engkau pun mengetahui, bahwa *pengetahuan* tidak memiliki pengaruh terhadap *yang-diketahui* (*la>athara lahu fi al-ma 'lum*).¹⁴⁶

Pasivitas pengetahuan di hadapan “Tuhan” ini adalah suatu *negativitas*, suatu lubang hitam yang menghantui *kalam* dan setiap diskursus ketuhanan—and karenanya, Ibn ‘Arabi mengaitkan *pengetahuan* ini dengan *pengetahuan* tentang *rahasia* (*sirr*), yaitu *pengetahuan* tentang *yang-tak-diketahui*, atau *yang-belum-diketahui*, atau *yang-tak-mungkin-diketahui*. Dalam *rahasia* ini, “Tuhan”, meski terus-menerus melalui *tajalli* menampakkan diri-Nya kepada manusia sebagai sosok yang ingin mengetahui, juga selalu menyembunyikan diri-Nya. Ia merupakan “khazanah tersembunyi” (*kanzan makhfiyyan*), yang tidak dapat diketahui oleh *pikiran* dan *pengetahuan*.

Pasivitas pengetahuan ini, masuknya *sirr* (“rahasia”) dalam setiap diskursus teologis tentang “Tuhan”, menyiratkan bahwa *kalam*—dan berbagai bentuk pembicaraan teologis, filosofis, dan ontologis—meniscayakan di dalam dirinya *negativitas* tertentu yang tidak terelakkan. *Negativitas* ini, telah disebut di atas, adalah *al-jahl*, yaitu “ketidaktahuan” pasca-pengetahuan (*unknowing after knowing*), atau non-pengetahuan di dalam pengetahuan (*non-knowledge of knowledge*), suatu *momen negatif* yang menjadi *momen krisis* bagi setiap diskursus pengetahuan yang ingin membicarakan “Tuhan” dalam kerangka-kerangka ilmiah tertentu (diskursif, teoretis, metodologis).

Akan tetapi, Ibn ‘Arabi kemudian menambahkan, meski *pikiran* telah sepenuhnya *pasif* di hadapan “Tuhan”, *pasivitasnya* dapat berarti sesuatu yang

¹⁴⁶ *Futuhat*, VII, hlm. 327.

positif, karena pada saat itu, *pikiran* mulai *terbuka* dan *menerima* apa pun yang datang kepadanya, dan dari *penerimaan* ini, ia melepas *batas-batas* dalam pikirannya:

Sesungguhnya, pikiran memiliki *batas-batas* yang melekat pada dirinya dari segi bahwa ia memikirkan (*min haythu ma>hiya mufakkirah*), bukan dari segi bahwa ia menerima (*la>min haythu ma>hiya qabilah*).

Pasivitas itu pada gilirannya berarti sebuah *keterbukaan*, suatu kondisi yang diistilahkan oleh Ibn ‘Arabi sebagai “*fathī*”, *ketersingkapan*, atau “*futuḥī*”, momen-momen *ketersingkapan*. Pada momen ini, *pengetahuan* yang dipahami oleh kaum teolog sebagai ‘ilm atau “ilmu” mengalami *krisis* dan bertransformasi secara radikal menjadi “*ma’rifah*” atau “makrifat”, *pengetahuan* yang didasari oleh *ketidaktahuan*, atau *pengetahuan* yang didasari oleh kesadaran pada *batas-batas* pengetahuan, suatu *pengetahuan* yang ditandai oleh kesadarannya atas *negasi*, *paradoks*, *kontradiksi*, dan *negativitas* “ketuhanan”.

Ketika *pikiran* mulai *pasif* seperti ini, maka seseorang akan mulai memasuki suatu tahap di mana ia merasa *tidak mengetahui* apa-apa tentang *Tuhan* dan mulai berpasrah kepada-Nya. Kepasrahan ini menimbulkan suatu kondisi di mana *pikiran* lalu mengalami keterbukaan pada apa yang datang padanya. Dan dalam keterbukaan ini, ia mulai *menerima*: *pasivitas* itu kemudian membawa suatu *reseptivitas*, yaitu *penerimaan* secara terbuka apa yang diberikan *Tuhan* kepadanya.

Dari sudut pandang *penerimaan* yang *pasif* dan *reseptif* ini, lanjut Ibn ‘Arabi, *pikiran* telah melepas *batas-batas*-nya, dan dengan demikian, ia *tidak*

terbatas. Pikiran menjadi *tidak terbatas*, karena ia tidak lagi terkungkung oleh *batas*, dan tidak memiliki keinginan dan hasrat untuk mengungkung yang lain dalam *batas-batas*. Kondisi ini tentu saja sulit dilukiskan, dan karenanya tetap *negatif*, dalam pengertian tidak dapat dilukiskan, sebagaimana tidak dapat dilukiskannya “ada” dalam ketidakterbatasannya (*infinity of being*).

Kondisi ini yang lalu membawa seseorang pada kondisi kehambaannya, yakni kesadarannya sebagai apa yang disebut oleh Ibn ‘Arabi sebagai “hamba Allah” (*‘abd Allah*), yang dibedakannya dari apa yang disebutnya “hamba Pemikiran” (*‘abd al-naz̄r*). Seorang “hamba Allah” merupakan hamba dalam pengertiannya yang paling *negatif*, karena ia mengakui dirinya tidak memiliki kekuasaan, wewenang, atau otoritas terhadap *Tuhan* sehingga mengakui “ketiadaan ontologis” dirinya sebagai subjek.¹⁴⁷ Ia menjadi *hamba*, karena ia semata ingin menyembah dan mengabdikan dirinya untuk *Tuhan*. *Kehambaan* ini lahir dari kondisi *yang tak bersyarat (unconditional)*, yang tidak menuntut dan mengharapkan suatu hasil atau keuntungan apa-apa. Dengan kata lain, *kehambaan* ini bukan merupakan suatu *economy of being*, yaitu relasi ontologis yang dibangun dengan mengasumsikan *kesetaraan* dan adanya timbal-balik,¹⁴⁸ sehingga seseorang mendapatkan *sesuatu* dari relasinya, entah dalam bentuk *pengetahuan* atau *kekuasaan*. Sebaliknya, *kehambaan* merupakan suatu *heteronomi* absolut karena *ketidakbersyaratannya*.

Karenanya, kata Ibn ‘Arabi:

¹⁴⁷ Tentang “ketiadaan ontologis” dalam kaitannya dengan kehambaan kepada *Tuhan*, lihat Bab II, B, “Momen-momen Negatif”.

¹⁴⁸ Lihat Bab III, B.4.c., “*Heteronomy of being*”.

Allah yang disembah orang-orang mukmin dan ‘orang-orang yang menyaksikan’ (*ahl al-shuhud*) dari para kekasih-Nya (*ahl Allah*) bukanlah Allah yang disembah oleh orang-orang yang berpikir mengenai *Dzat Allah* ... Karena, barangsiapa telah menegakkan suatu ketentuan atas dirinya sendiri dengan pikiran dan pemikirannya, dan memasukkan pikirannya di bawah wewenang pemikirannya, dan berkhayal sedang mendapat pencerahan dari Tuhannya, ia sesungguhnya, dengan argumen-argumen pikirannya, tengah menghalau pencerahan yang datang pada ‘orang-orang yang menyaksikan’ (*ahl al-shuhud*)...¹⁴⁹

Jika *teologi negatif* Ibn ‘Arabi mempunyai tujuan, maka tujuan itu tidak lain adalah membawa seseorang untuk merendahkan diri kembali menjadi *hamba Allah*. Penegasan pada kualitas *kehambaan* merupakan penegasan Ibn ‘Arabi pada pentingnya mengakui bahwa *pengetahuan* memiliki *batas*, dan tidak pernah dapat secara final menjangkau “Tuhan” dan mempersepsikan-Nya.[]

¹⁴⁹ *Futuhat*, IV, hlm. 27-28.

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Dalam sebuah aforisme yang menggambarkan rumitnya sampai pada sebuah “akhir”, dan apa makna hakiki dari sebuah “akhir”, Ibn ‘Arabi pernah menulis: “*Kullu man h̄āra wasḥala, wa alladzi-ihtada infasḥala*”, “Barangsiapa kebingungan, maka ia telah sampai pada Tuhan. Dan barangsiapa merasa mendapat petunjuk, maka ia telah terpisah dari Tuhan”.¹

Tanpa merasa mendapat petunjuk, alih-alih semakin dihantui ketidaktahuan mengenai apa yang ditulis, penulis mengetahui bahwa tidak pernah ada “akhir” yang pasti dalam persoalan ketuhanan. Semua pembahasan dari bab-bab terdahulu, pada gilirannya, sekadar ingin menyiratkan tidak adanya “akhir” itu, dan dengan demikian, tidak adanya finalitas dalam setiap *pencarian*.

Riset ini merupakan sebuah kombinasi yang unik dari dua *pencarian*. Pertama, pencarian *tematis* atas wacana *teologi negatif* dalam Islam dan agama-agama. Dalam perspektif ini, ia berusaha menemukan “struktur” *teologi negatif* secara umum, yang dapat diabstraksikan secara konseptual dan *a priori* murni. Pada level pertama ini, ia berharap memberi kontribusi bagi filsafat dan metafisika. Dan kedua, pencarian *biografis* atas *teologi negatif* dalam sosok Ibn ‘Arabi. Dalam perspektif ini, ia berusaha menemukan konsep *teologi negatif* dari sosok yang lebih dikenal sebagai seorang sufi daripada pemikir. Pada level ini, ia

¹ Muhyi al-Din Ibn ‘Arabi, *al-Futuḥ al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006), VII, hlm. 62.

berharap memberi kontribusi bagi nomenklatur kajian-kajian Ibn ‘Arabi yang telah ada.

Kedua kombinasi itu telah membawa riset ini bergerak dalam jangkauan yang luas. Kendati riset ini diniatkan untuk murni bergerak pada wilayah *filsafat*, khususnya *metafisika*, luasnya wilayah yang dikaji membuatnya juga harus bersentuhan dengan *teologi* dan *spiritualitas (tasawuf)*. Persentuhan-persentuhan tidak sengaja, atau implisit, dengan berbagai bidang ini memberikan kemungkinan lain dalam memaknai kedua bentuk *pencarian* itu.

Dari sudut pandang level pertama, riset ini dapat dianggap memunculkan suatu intervensi teoretis baru atas absennya *teologi negatif* dalam diskursus ketuhanan dalam teologi Islam dan teologi agama-agama. Absennya *teologi negatif* telah membuat *teologi* bergerak jauh menjadi sebuah bentuk *metafisika ketuhanan*, yaitu *teologi* yang berpretensi menjelaskan “Tuhan” dengan prinsip-prinsip *metafisika*, beserta logika dan prosedur konseptualnya. Keniscayaan *metafisika ketuhanan* dalam *teologi* ini membuat *teologi* menjadi sesuatu yang *positif*, yang berimplikasi pada klaim pengetahuan dan kebenaran dalam teologi. Insistensi *metafisika* dalam teologi tampak dalam dimasukkannya “Tuhan” ke dalam “logika ‘ada’” (*logic of ‘being’*), yaitu “*Tuhan* sebagai ‘ada’ yang hadir”.

Sedangkan dari sudut pandang level kedua, riset ini mencoba membawa *teologi negatif* pada diskursus ketuhanan dalam konteks yang lebih spesifik, yaitu *teologi Islam (kalam)*. Dengan mengangkat pemikiran Ibn ‘Arabi sebagai partner teoretisnya, riset ini melakukan intervensi kritis pada *kalam* sebagai kasus partikular dari bentuk-bentuk *metafisika ketuhanan* yang terjadi secara konseptual

pada teologi secara umum. Dengan pembacaan atas Ibn ‘Arabi melalui perspektif *teologi negatif*, riset ini kemudian memperlihatkan suatu kompleksitas lain dalam pemikiran Ibn ‘Arabi, yang telah dianggap final dengan label identitas *wahdat al-wujud*-nya.

B. Saran-saran

Pada gilirannya kemudian adalah *legitimasi* kajian. Kajian ini merupakan sebuah *provokasi* dalam pengertiannya yang mendasar: *pro-vocatio*: undangan (*pro*) menuju pembicaraan berikutnya (*vocatio*). Dengan kata lain, hipotesis-hipotesis kajian ini perlu diuji kembali dalam kajian-kajian selanjutnya. *Legitimasi* kajian ini terletak dalam kemungkinan-salahnya (*fallibility*), pada *negativitasnya*, serta pada ketidakmungkinannya untuk komprehensif dan selesai dalam suatu determinasi atau posisi teoretis tertentu.

Kajian-kajian selanjutnya perlu mempertajam kembali penjelasan mengenai hubungan antara *teologi* dan *filsafat*, dan lebih spesifik lagi, *metafisika*. Hubungan ini penting dikaji, mengingat *teologi* hampir selalu memiliki asumsi-asumsi *metafisis*. Dengan mengkaji kembali hubungan-hubungan itu, *teologi* dapat melakukan kritik-internal bagi bangunan pemikirannya. Kajian semacam itu sangat penting di zaman “pasca-sekular” saat ini, ketika *teologi*—bahkan agama—mengalami krisis karena ketidakmampuannya menggali makna-makna baru dalam tradisi pemikirannya dan realitas eksternal.

Kajian-kajian selanjutnya juga perlu mempertajam kembali pemikiran Ibn ‘Arabi, dan merelevansikannya dengan perkembangan teoretis kekinian. Pemikiran Ibn ‘Arabi memiliki sisi-sisi kompleksitasnya sendiri, yang membuka

kemungkinan bagi interpretasi lain. Hal terpenting yang perlu digarisbawahi, bahwa kompleksitas itu perlu didialogkan dengan perkembangan *filsafat kontemporer* dalam berbagai aspeknya.[]

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Abduh, Muhammad. *Risalah al-Tauhid*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- Abu Zayd, Nashr Hamid. *Hakadha>Takallama Ibn ‘Arabi>* Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, cet. II 2004.
- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah: Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*, terj. Zaimul Am. Jakarta: Serambi, 2004.
- Almond, Ian. *Sufism and Deconstruction: A Comparative Study of Derrida and Ibn ‘Arabi*. London-New York: Routledge, 2004.
- Armstrong, Karen. *A History of God: The 4,000-Year Quest of Judaism, Christianity and Islam*. New York: Ballantine, 1993.
- al-Asy’ari, Abu al-Hasan ‘Ali ibn Isma’il. *Al-Ibañah ‘an Ushūl al-Dīyanah*, ed. ‘Abdullah Mahmud Muhammad ‘Umar. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.t.
- _____. *Maqaṭat al-Islāmiyyin wa Ikhtilaf al-Mušallīin*, ed. Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid, Vol. I-II. Cairo: Maktabah al-Nahdhah al-Mishriyyah, 1969.
- _____. *Risalah fi Istihṣān al-Khawḍ fi ‘Ilm al-Kalam*, ed. Richard Joseph McCarthy. Beirut: al-Mathba’ah al-Kathulikiyyah, 1952.
- Augustinus. *Pengakuan-pengakuan*, terj. Winarsih Arifin & Dr. Th. Van den End. Yogyakarta: Kanisius, cet. I, 1997.
- al-Azmeh, Aziz. *Arabic Thought and Islamic Societies*. London: Croom Helm, 1986.
- al-Baghdadi, ‘Abd al-Qahir ibn Dzahir ibn Muhammad. *Al-Farq bayn al-Firaq*, ed. Muhammad Muhyi al-Din ‘Abd al-Hamid. Beirut: Dar al-Ma’rifah, t.t.
- Bakhtiar, Amsal. *Filsafat Agama*. Jakarta: Logos, cet. II 1999.
- Benor, Ehud Z. “Meaning and Reference in Maimonides’ Negative Theology”. *Harvard Theological Review*, 88:3, 1995.
- Blakney, Raymond Bernard. *Meister Eckhart: A Modern Translation*. New York: Harper & Row, 1941.

Bogliolo, Luigi. *Rational Theology*. Bangalore: Theological Publications in India, 1987.

Burrell, David B. *Knowing the Unknowable God: Ibn Sina-Maimonides-Aquinas*. Notre Dame: Notre Dame University Press, 1986.

Chittick, William C. *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. Albany: State University of New York Press, 1994.

_____. *Ibn 'Arabi: Heir to the Prophets*. Oxford: Oneworld, 2005.

Congar, Yves. "Christian Theology", dalam Mircea Eliade (ed.), *Encyclopedia of Religion*, Vol. XIV. New York: Macmillan, 1987.

Corbin, Henry. *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, terj. Ralph Manheim. Princeton: Princeton University Press, 1969.

Derrida, Jacques. *Writing and Difference*, terj. Alan Bass. Chicago: The University of Chicago Press, 1978.

_____. *Margins of Philosophy*. Sussex: The Harvester Press, 1982.

_____. *Pscyhé: Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987.

Ernst, Carl W. *Words of Ecstasy in Sufism*. New York: State University of New York, 1994.

Franck, Frederick (ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and His Contemporaries*. New Delhi & Indiana: Third Eye & World Wisdom, 2005.

Geoffroy, Eric. "L'Apophatisme chez les mystiques de l'islam", *Revue des sciences religieuses*, 72, No. 3 (1998).

al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad. *Al-Maqṣūd al-Asnāfi Sharḥ Asma' Allāh al-Husna*; ed. Ahmad Qabbani. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2001.

Guttmann, Julius. *Philosophies of Judaism: The History of Jewish Philosophy from Biblical Times to Franz Rosenzweig*, terj. David W. Silverman. New York: Schocken Books, 1973.

Hanafi, Hassan. *Min al-'Aqidah ila al-Thaurah: al-Muqaddamat al-Nazariyyah*, Vol. I. Cairo: Maktabah Madbali, t.t.

- Hirtenstein, Stephen. *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud: Ajaran & Kehidupan Spiritual Syaikh Al-Akbar Ibn ‘Arabi*, terj. Tri Wibowo Budi Santoso. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2001.
- Heidegger, Martin. *Being and Time: A Translation of ‘Sein und Zeit’*, terj. Joan Stambaugh. New York: State University of New York Press, 1996.
- Heuken SJ, Adolf. *Spiritualitas Kristiani*. Jakarta: Yayasan Ciptaloka Caraka, 2002.
- Husserl, Edmund. *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, terj. W.R. Boyce Gibson. New York: Collier Books, 1962.
- Ibn ‘Arabi, Muhyi al-Din. *al-Futuḥat al-Makkiyyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, Vol. I-IX. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, cet. II 2006.
- _____. *Fusūṣ al-Hikam*, ed. Abu al-Ala al-‘Afifi. Beirut: Dar al-Kitab al-‘Arabi, t.t.
- _____. *Tarjuman al-Ashwaq*. Beirut: Dar Shadir, cet. III 2003.
- _____. *Al-Dhakhaṣir wa al-Aṣaq*. Beirut: Dar Shadir, cet. III 2003.
- _____. *Rasaṣil Ibn ‘Arabi*, ed. Muhammad ‘Abd al-Karim al-Namri. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- Ibn Khaldun, ‘Abd al-Rahman. *Muqaddimah Ibn Khaldūn*. Beirut: Dar al-Fikr, t.t.
- Ibn Rusyd, Abu al-Walid. *Al-Kashf ‘an Manāhi j al-Adillah fi ‘Aqaṣid al-Millah*, dalam Abu al-Walid Ibn Rusyd, *Falsafah Ibn Rushd*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982.
- al-Jabiri, Muhammad ‘Abid. *Bunyah al-‘Aql al-‘Arabi Dirasah Tahliyyah Naqdiyyah li Nuzūm al-Ma‘rifah fi al-Thaqafah al-‘Arabiyyah*. Beirut: al-Markaz al-Tsaqafi al-‘Arabi, cet. III, 1993.
- Johnston, William. *Teologi Mistik: Ilmu Cinta*, terj. Willie Koen. Yogyakarta: Kanisius, 2001.
- Kant, Immanuel. *The Philosophy of Kant*, ed. Carl J. Friedrich. New York: The Modern Library, 1949.
- Levinas, Emmanuel. *Totality and Infinity: An Essay on Exeriority*, terj. Alphonso Lingis. Pittsburgh: Duquesne University Press, 1969.

_____. *Of God Who Comes to Mind*, terj. Bettina Bergo. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Lyotard, Jean-François. *La Confession d'Augustin*. Paris: Galilée, 1998.

al-Maghribi, Ali ‘Abd al-Fattah. *Haqiqat al-Khilaf bayn al-Mutakallimin*. Cairo: Maktabah Wahbah, 1994.

al-Mahdi, Muhammad ‘Aqil Ibn ‘Ali, *Dirasat fi>al-Falsafat al-Islamiyyah wa Slatihabi al-Falsafat al-Yunaniyyah*. Cairo: Dar al-Hadith, t.t.

Masao, Abe. “God, Emptiness, and the True Self”, dalam Frederick Franck (ed.). *The Buddha Eye: An Anthology of the Kyoto School and His Contemporaries*. New Delhi & Indiana: Third Eye & World Wisdom, 2005.

Mukhlis, “Legalitas Agama Menurut Ibn ‘Arabi”. *Al-Jami’ah*, Vol. 43, No. 2 (2005).

Murata, Sachiko. *The Tao of Islam: Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, terj. Rahmani Astuti dan MS Nasrullah. Bandung: Mizan, cet. IX 2004.

Nasr, Seyyed Hossein. *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabi*. Cambridge, Massachussets: Harvard University Press, cet. II 1969.

_____. & Oliver Leaman (eds). *History of Islamic Philosophy: Part I*. London & New York: Routledge, 1996.

Nasution, Harun. *Akal dan Wahyu dalam Islam*. Jakarta: UI Press, cet. II 1986.

Nasution, Hasyimsyah. *Filsafat Islam*. Jakarta: Gaya Media Pratama, cet. II 2001.

al-Nasasyar, ‘Ali Sami. *Manahij al-Bahth ‘inda Mufakkiri al-Islam wa Iktishaf al-Manhaj al-‘Ilmi fi al-‘Akam al-Islami*>Cairo: Dar al-Salam, 2008.

Netton, Ian Richard. “The Brethren of Purity (Ikhwan al-Safa)”, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy: Part I*. London & New York: Routledge, 1996.

al-Niffari, Muhammad ibn ‘Abd al-Jabbar ibn al-Hasan. *Kitab al-Mawaqif*, ed. A.J. Arberry. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-‘Arabi: Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.

- _____. *Tasawuf Perennial: Kearifan Kritis Kaum Sufi*. Jakarta: Serambi, 2003.
- Poespoprodjo, W. *Logika Scientifica: Pengantar Dialektika dan Ilmu*. Bandung: Pustaka Grafika, 1999.
- al-Qashani, ‘Abd al-Razzaq. *Syarh Fusus al-Hikam*. Cairo: Mushthafa al-Babi al-Halabi, 1306 H.
- al-Qushairi al-Nisaburi, Abu al-Qasim ‘Abd al-Karim Hawazin. *Al-Risalah al-Qushayriyyah fi’ Ilm al-Tashawwuf*, ed. Ma’ruf Zurayq & ‘Ali ‘Abd al-Hamid Balthaji. T.tp.: Dar al-Khayr, t.t.
- Rescher, Nicholas. *Studies in Arabic Philosophy*. Pittsburg: University of Pittsburg Press, 1966.
- Rubenstein, Mary-Jane. “Unknow Thyself: Apophaticism, Deconstruction, and Theology after Ontotheology”. *Modern Theology*, 19, July 2003.
- Scholem, Gershom. *Kabbalah*. New York: Meridian, 1978.
- Schuon, Frithjof. “Ringkasan Metafisika yang Integral”, dalam Ahmad Norma Permata (ed.). *Perennialisme: Melacak Jejak Filsafat Abadi*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1996.
- Siswanto, Joko. *Metafisika Sistematik*. Yogyakarta: Taman Pustaka Kristen, 2004.
- Soesilo, Daud. “Logos, Kalam, Firman, Sabda”. *Forum Biblika*, Edisi 3, 1992.
- Taylor , Mark C. *Altarity*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.
- Teresa, Mother. *Come Be My Tlight: Pergulatan Batin “Orang Suci dari Kalkuta”*, terj. Alex Tri Kantjono Widodo. Jakarta: Gramedia, 2008.
- Tracy, David. “Hermeneutics of Naming God”. *The Irish Theological Quarterly*, No. 1, 1991:1.
- Turner, Denys. *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- Urvoy, Dominique. “Ibn Rushd”, dalam Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman, *History of Islamic Philosophy: Part I*. London & New York: Routledge, 1996.
- Vries, Hent de. *Religion and Violence: Philosophical Perspectives from Kant to Derrida*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2002.

CURRICULUM VITAE

Nama : Muhammad Al-Fayyadl
Tempat/Tanggal Lahir : Probolinggo , 14 Oktober 1985
Alamat Asal : Ponpes Nurul Jadid Daerah Jalaluddin Ar-Rumi,
Karanganyar Paiton Probolinggo Jawa Timur
E-mail : fayyadl85@yahoo.com
Blog : <http://fayyadl.wordpress.com>

Nama Orangtua:

Ayah : Dr. H. A. Malthuf Siroj, M.Ag.
Pekerjaan : Guru & Pengasuh Pondok Pesantren
Ibu : Hj. Hamidah Wafie
Pekerjaan : Guru & Pengasuh Pondok Pesantren

Riwayat Pendidikan:

1. Madrasah Ibtida'iyah Nurul Mun'im Ponpes Nurul Jadid Paiton Probolinggo (1990-1996).
2. Madrasah Tsanawiyah I Ponpes An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura (1996-1999).
3. Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura (1999-2002).
4. Fakultas Ushuluddin, Jurusan Aqidah dan Filsafat, Universitas Islam Negeri (UIN) Sunan Kalijaga Yogyakarta (2002- 2009).

Pengalaman Organisasi:

1. Ketua OSIS Madrasah Tsanawiyah I Ponpes An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura (1997).
2. Ketua OSIS Madrasah Aliyah Keagamaan (MAK) An-Nuqayah Guluk-Guluk Sumenep Madura (2000).

3. Fasilitator diskusi filsafat Badan Eksekutif Mahasiswa Jurusan (BEM-J) Aqidah-Filsafat Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta (2004).
4. Aktivis Komunitas Kajian Filsafat *Being Community*, Yogyakarta (2007-sekarang).
5. Aktivis Forum Filsafat Kanisius (F2K), Yogyakarta (2009-sekarang).
6. Editor dan Redaktur *Desk Sosial-Humaniora* pada penerbit LKiS, Yogyakarta (2005-2006).
7. Editor pada penerbit Serambi, Jakarta (2003-sekarang).
8. Editor pada penerbit Jalasutra, Yogyakarta (2009-sekarang)
9. Penulis dan esais lepas di media massa (2000-sekarang).

Prestasi dan Penghargaan:

1. Penulis Buku Terbaik Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta pada Pekan Ilmiah Nasional 2006.
2. Karya Tulis Ilmiah Terbaik Mahasiswa PTAI Se-Indonesia, Ditpertaits, Departemen Agama 2006.
3. Karya Tulis Ilmiah Terbaik Ketiga, Lomba Karya Tulis Mahasiswa PTAI Se-Indonesia, Lembaga Penelitian UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2007.