

WAḤDAT AL-WUJŪD 'ABD AL-KARĪM AL-JĪLĪ

Ghozi
ghozi04@gmail.com

Fakultas Ushuluddin
IAIN Sunan Ampel,
Surabaya

Abstract: This article discusses the Islamic mysticism of 'Abd al-Karīm al-Jīlī which is known as *waḥdat al-wujūd*. Al-Jīlī is one of Ibn 'Arabī's thought interpreter and commentator. In this case, al-Jīlī provided Ibn 'Arabī doctrin of theosophy more shopisticated. His effort is to present Ibn 'Arabī's doctrin more acceptable upon the frame of shari'ah. In fact, he effort to present different angle of conception of *waḥdat al-wujūd*. According to him *waḥdat al-wujūd* must be seen in visioner and spiritual perspective. It is not be seen in philosophycal frame of thought as most of modern western perspective. It. In addition, *waḥdat al-wujūd* doctrin is built on the holy experience which is based on shari'ah.

Keywords: *Waḥdat al-wujūd*, theosophy, shari'ah.

Pendahuluan

Pemikiran tentang *wahdat al-wujūd* merupakan fenomena menarik dalam khazanah pemikiran Islam. Sosok yang dianggap sebagai pencetus teosofi ini adalah Ibn ‘Arabî. Pemikiran-pemikirannya dianggap memiliki andil besar dalam sejarah perkembangan pemikiran Islam pada masa-masa setelahnya. Di sisi lain pemikir, yang dikenal sebagai “shaykh al-akbar”, ini juga dianggap sebagai pemicu kontroversi sepanjang pemikiran Islam.¹ Pro dan kontra pemikiran tersebut tidak jarang berujung pada konflik sosial di beberapa negara Islam.²

Banyaknya para peneliti pemikiran *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabî sepertinya tidak menghasilkan pandangan yang sama tentangnya. Barat tradisional memandang bahwa ia mewakili panteisme Islam dan monisme Islam. Pandangan ini dianggap berbahaya dan merusak kehidupan religius Islam. Sebaliknya, para pemikir mistik modern seperti Seyyed Hossein Nasr melihat bahwa pemikiran Ibn ‘Arabî sejatinya adalah penjelasan yang komprehensif tentang apa yang dipahami oleh para sufi terdahulu. Bahkan, Ahmad Sirhindi³—yang sering dianggap sebagai penentang Ibn ‘Arabî—mengakui belajar banyak dari pandangan-pandangan mistik Ibn ‘Arabî.⁴

¹ Menurut ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulisi, kritik terhadap *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabî dikarenakan ketidakpahaman atas pemikiran *wahdat al-wujūd* tersebut. Mereka memahami doktrin yang bersumber dari *al-kashf al-‘iyân* tersebut dengan akal pikiran sebagaimana mereka kurang tepat karena mengukur ilmu yang berasal dari hasil ketakwaan tersebut dengan apa yang mereka capai melalui pembacaan literatur dan ceramah. ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulisi, *‘Idâb al-Maqṣūd min Ma‘nâ Wahdat al-Wujūd*, manuskrip Perpustakaan King Saud University, 2-3. Diakses melalui www.al-mostafa.com.

² Konflik sosial yang dipicu oleh pemikiran Shaykh al-Akbar ini banyak terjadi di Maghrib pada abad ke-13 M dan setelahnya. Lihat Aḥmad Subḥî Maṣṣûr, *al-‘Aqâ’id al-Dīniyyah fī Miṣr al-Mamlūkīyah bayn al-Islâm wa al-Taṣawwuf* (Kairo: al-Hay‘ah al-‘Āmmah al-Miṣrīyah), 103-107.

³ Ahmad Sirhindi dianggap sebagai *mujaddid* di bidang ilmu tasawuf. Dia adalah penganut mazhab *wahdat al-shubūd* yang banyak mengkritik konsep *wahdat al-wujūd* Ibn ‘Arabî. Lihat Muhammad Abdul Haq Ansari, *Sufism and Shari‘ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997). Lihat juga Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono dkk. (Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. Ke-2, 2003), 333.

⁴ Schimmel, *Dimensi Mistik*, 334.

Menurut ‘Abd al-A‘lâ al-‘Afîfî, pengaruh pemikiran Ibn ‘Arabî tidak hanya terjadi di negara-negara Arab, tapi juga berpengaruh besar di belahan negara Persia. Bahkan, tokoh sekelas Jalâl al-Dîn al-Rûmî diperkirakan terkena pengaruhnya melalui kuliah-kuliah *Fuṣûs al-Hikam* yang diberikan oleh Ṣadr al-Dîn al-Qunawî. Komentator karya-karya Ibn ‘Arabî yang cukup dikenalnya adalah Qashânî (w. 730/1329) dan ‘Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 811/1408). Sebagian dari komentator ini memberikan perspektif yang lebih *sophisticated* terhadap pemikiran Ibn ‘Arabî, sehingga pemikiran tersebut lebih dapat diterima oleh orang Islam. Terkait dengan itu, artikel ini berusaha melihat konsep *waḥdat al-wujûd* melalui perspektif Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 811/1408).

Sketsa Biografis ‘Abd al-Karîm al-Jîlî

‘Abd al-Karîm al-Jîlî b. Khalîfah b. Aḥmad dilahirkan di desa Jîlân, sebuah provinsi di Iran, pada bulan Muḥarram pada tahun 767 H/1360 M. Al-Jîlî memiliki beberapa julukan seperti *qutb al-dîn*, *‘afîf al-dîn*, atau *mubî al-dîn al-thânî*. Konon keluarga besar al-Jîlî pindah dari Jîlân⁵ ke Irak dan mereka tinggal di Bahgdad kurang lebih antara abad ke-5 dan ke-7 H. Keluarga ini dikenal sebagai keluarga yang mencintai ilmu dan ulama. Dikatakan keluarga ini masih memiliki hubungan darah dengan Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî. Menurut Ḥajî Khalîfah, nasab kepada pendiri ordo sufi Qâdirîyah ini terlihat melalui nama al-Jîlî. Al-Jîlî adalah sebutan kepada seseorang yang menisbahkan dirinya kepada penduduk dari Jîlân.⁶ Menurut Henry Corbin, al-Jîlî bukan saja keturunan Shaykh ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî, tetapi juga pengikut tarekat tersebut.⁷

⁵ Jîlân adalah wilayah Persia yang berada di Selatan laut al-Khazar dan di sebelah Utara gunung al-Bazar, di sisi Timur yang berbatasan dengan Ṭabaristan. Jîlân bukan sebuah kota besar, tetapi ia hanya sebuah kampung kecil yang justru dikenal banyak melahirkan para alim. Mereka yang menisbatkan dirinya di daerah tersebut biasa disebut dengan al-Jîlânî atau al-Jîlî, sedangkan orang-orang asing menyebutnya al-Kaylânî. Lihat Yûsuf Zidân, *‘Abd al-Karîm al-Jîlî: Faylasaf al-Ṣūfîyah* (Kairo: al-Hay’at al-Miṣrîyah al-‘Ammah li al-Kitâb, 1988), 13.

⁶ Sedangkan nisbah ke kota Jîlân disebut Jîlânî. Zidân, *‘Abd al-Karîm*, 14.

⁷ Kesimpulan Corbin ini berdasarkan pandangan al-Jîlî yang menyebut pendiri tarekat Qâdirîyah dengan sebutan “shaykh kita”. Lihat Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy* (London dan New York: Paul Kegan International, t.th.), 306.

Al-Jîlî kecil hidup di era pemerintahan Turkîmâni, Irak. Kondisi negara Irak saat itu dipenuhi dengan konstelasi sosial dan politik yang cukup kuat. Kondisi negara Irak saat itu dipenuhi dengan konstelasi sosial dan politik yang cukup kuat. Instabilitas sosial-politik sekaligus terbaginya kekuasaan menjadi beberapa kawasan disinyalir menjadi sebab kekacauan dan huru-hara di sana.⁸ Serangan-serangan dari luar memporandakan sendi-sendi pemerintahan dan kebudayaan di daerah tersebut,⁹ sehingga hal itu justru menimbulkan suasana mencekam dan ketakutan penduduk Irak.

Kondisi seperti ini turut mendorong ‘Abd al-Karîm al-Jîlî (w. 811/1408) untuk “bergelut” dalam kehidupan sufistik. Terlebih lagi karena pada dasarnya dia dan keluarganya sedari awal telah akrab dengan kehidupan sufistik. Semenjak itu dia menjalani kehidupan sufistik dari para *mashâyikh* yang ada di Irak, mengenali kehidupan dan perilaku mereka.

Pertemuannya dengan Shaykh Sharaf al-Dîn Ismâ’îl b. Ibrâhîm al-Jabartî memberi perubahan besar dalam kehidupan sufistiknya. Dia sangat antusias dengan pandangan dan pemikiran al-Jabartî sebagaimana ia juga sangat tertarik sekali dengan pemikiran Ibn ‘Arabî dan Abû Madyân al-Ghawthî.¹⁰ Dia mengambil *sulûk* tarekat dan zikir-zikirnya dari shaykh tersebut. Tidak lebih dari satu minggu setelah pertemuan tersebut dia telah mendapatkan “al-jazbah” (tarikan). Pada masa remaja inilah al-Jîlî sudah menemukan jati dirinya ketika bergelut dengan tema-tema sufistik. Dalam karyanya, *al-Manâẓir al-Ilâhîyah*, dia menyatakan bahwa ia telah mendapatkan penyaksian “al-Insân al-Kâmil” saat umurnya masih enam belas tahun. Ini semua menunjukkan bahwa dia menyelami kehidupan sufistik sejak masih sangat muda. Tujuannya adalah “al-dhât al-ilâhîyah”; bukan hal yang lainnya. Dalam salah satu bait syairnya, ia mengungkapkan:

سقاني الهوى كأس الغرام ولم يكن ﴿٥﴾ على ساحة الوجدان بالكرم مانع

⁸ Suhayl ‘Abd al-Bâ’ith, *Naẓariyat Waḥdat al-Wujūd bayn Ibn ‘Arabî wa al-Jîlî: Dirāsah Tahlîlîyah Naqđîyah Muqâranah* (Aleksandria: Manshûrât Maktabah Khaz’al, 2002), 542.

⁹ Philip K. Hitti, *The History of Arabs*, terj. Cecep L. Yasin dan Dedi S. Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005).

¹⁰ Yûsuf Zidân, *Sharḥ Mushkîlât al-Futûḥât al-Makkîyah* (Kairo: Dâr al-Aymân, 1999), 24.

فقاطعت ندماني وواصلت لوعاتي ﴿٥﴾ وهاجرت أوطاني فبانّت مرايع
تركت لها الأسباب شغلا بجمتها ﴿٥﴾ ووجدنا بنار قد حوتها الأضالع

Demi mencapai keinginannya tersebut al-Jilî melakukan pengembaraan ke berbagai negara. Tujuannya adalah menimba ilmu dari *mashâyikh al-sâfiyah*, menemukan ilmu hakikat, dan membantunya pada kesempurnaan spiritual. Perjalanan-perjalanan al-Jilî ke berbagai negara tersebut banyak menelorkan ragam pemikiran yang tertuang dalam bentuk buku. Ketika berada di India pada tahun 790 H, dia berhasil mengarang kitab *al-Marqûm fî Sirr Tawhîd al-Majbûl al-Ma'lûm*. Di Persia dia mengarang kitab yang dalam bahasa Arab berjudul *Jannat al-Ma'ârif wa Ghâyat al-Murâd wa al-'Arif*. Dia juga mengembara ke Azerbaijan, Sharwân, Khurasân, dan lain sebagainya. Demikianlah, al-Jilî banyak melakukan pengembaraan lintas negara sembari berusaha mengenal kultur masyarakatnya dan bertemu dengan para shaykh yang mampu membimbingnya menuju kesempurnaan nilai-nilai kemanusiaannya.

Al-Jilî merasa beruntung karena dalam salah satu perjalanannya ke al-Makkah al-Mukarramah pada 790 H., ia bertemu dengan seorang shaykh yang banyak memberikan pengaruh dalam kehidupan sufistiknya, Shaykh Sharaf al-Dîn Ismâ'îl b. Ibrâhîm al-Jabartî (w. 806 H. Dari Makkah, al-Jilî kemudian pergi ke Yaman dan mengunjungi daerah Zubayd pada tahun 796 H, di mana untuk kedua kalinya dia bertemu dengan shaykh al-Jabartî.¹¹ Al-Jilî kemudian menetap di sana beberapa saat (796-805 H) untuk mendampingi, menimba ilmu, dan mendapatkan bimbingan dari sang shaykh.¹²

Dari Zubayd, al-Jilî kemudian melanjutkan pengembaraannya, tetapi pada fase ini ia sudah menjejaki fase puncak dalam pengalaman spiritualnya. Gaya hidupnya terbilang nomaden, karena al-Jilî sering berpindah dari satu kota ke kota yang lain. Saat di mana masyarakat sudah mulai mengenalinya, ia akan bergegas meninggalkan tempat tersebut dan pergi ke suatu tempat, di mana tidak ada seorang pun yang mengenalinya sehingga dia bisa fokus baik secara *mujâhadah al-rûhîyah* maupun *mujâhadah al-'ilmîyah*.¹³ Dia menceritakan kehidupannya saat

¹¹ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 548.

¹² al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 547.

¹³ Zidân, *'Abd al-Karîm*, 18.

berada di padang pasir ketika hendak menuju Mekkah, saat itu dia merasa bahwa ia seperti berada “di sisi”-Nya, alam di sekitarnya hanyalah tanda-tanda dari Dhât Allah Swt., yang berusaha mendekat kepada-Nya.

Dalam pengembaraannya, besar kemungkinan, dia membaca karya-karya tasawuf penting dari India dan Persia, di mana saat itu beberapa karya besar tasawuf mudah sekali ditemukan di beberapa wilayah India dan Khurasân seperti karya Jalâl al-Dîn al-Rûmî, Şadr al-Dîn al-Qunawî, Ruzbihân al-Baqlî (w. 606 H), al-Hujwîrî (w. 470 H), dan lain sebagainya.¹⁴

Ada beberapa karya yang sudah ditelorkan oleh ‘Abd al-Karîm al-Jîlî, antara lain: (1) *al-Insân al-Kâmil fî Ma’rifat al-Awâkhir wa al-Awâ’il*.¹⁵ Kitab ini mempunyai banyak komentator dari beberapa akademisi Muslim seperti ‘Abd al-Ghanî al-Nabulisî yang mengomentari kitab tersebut dalam *Kashf al-Bayân ‘an Asrâr al-Adyân fî Kutub al-Insân al-Kâmil wa Kâmil al-Insân*; Aḥmad al-Madanî al-Anşârî yang mengomentari kitab tersebut dalam *Muwaddibât al-Ḥâl ‘alâ Ba’d Masmû’ât al-Dajjâl*. (2) *al-Kahf wa al-Raqîm fî Sharḥ bi Ism Allâh al-Raḥîm*. Dalam kitab ini al-Jîlî membahas rahasia-rahasia *basmalah*. (3) *al-Manâẓir al-Ilâhîyah*, dalam kitab dia menyebutkan ada 100 *manẓar* dan salah satunya *mushâbadah* pada *al-ḥadrah al-ilâhîyah*. (4) *al-Kamâlât al-Ilâhîyah fî al-Ṣifât al-Muḥammadîyah*. (5) *Ḥaqîqat al-Yaqîn wa Zulfât al-Tamkîn*. (6) *Ghanîyat Arbâb al-Samâ’*. (7) *Risâlat Arba’ûna Manṭin*. (8) *al-Safar al-Qarîb Natîjat al-Safar al-Gharîb*. (9) *al-Asfâr ‘an Risâlat al-Anwâr*. Kitab ini merupakan komentar dari *Risâlat al-Anwâr* karya Ibn ‘Arabî. (10) *Ḥaqîqat al-Ḥaqâiq*. (11) *al-Qaṣîdah al-Wâḥidah*. (12) *Manẓil al-Manâẓil*. Karya ini mengulas tentang *sulûk* dan *riyâdah*. (13) *Sharḥ Asrâr al-Khalwat*. (14) *al-Nawâdir al-‘Aynîyah*. (15) *Sharḥ Mushkilât al-Futûḥât al-Makkiyah*. Ini merupakan komentar bab 559 *al-Futûḥât al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabî. (16) *Aqîdat al-Akâbir*. (17) *‘Uyûn al-Ḥaqâiq*. (18) *al-Nâmûs al-‘Azam*. (19) *Marâtib al-Wujûd*. (20) *Kashf al-Ghâyât*. (21) *Ummahât al-Ma’ârif*. (22) *Kitâb al-Ghâyât*. (23) *al-Khaḍm al-Zâbir wa al-Kanẓ al-Fâkhir*. (24) *al-Wujûd al-Muṭlaq*. (25) *Musâmarat al-Ḥabîb wa Musâyarat al-Şaḥîb*. (26) *Insân ‘Ayn al-Jûd*. (27)

¹⁴ al-Bâ’ith, *Naẓarîyat*, 549.

¹⁵ Edisi telama berada di Kairo yang diterbitkan pada tahun 1304. Lihat Corbin, *History*, 307.

Jannat al-Ma'arif wa Ghayat al-Murid wa al-'Arif. (28) *al-Mamlakah al-Rabbaniyah.* (29) *Quṭb al-'Ajâ'ib.* (30) *Mir'at al-'Arifin.* (31) *Manzil al-Manâzil.* (32) *Risâlat al-Sabahât,* dan (33) *Bahr al-Hudûth wa al-Qidam wa Manj al-Wujûd wa al-'Adam.*¹⁶

Konsep Tasawuf al-Jîlî

'Abd al-Karîm al-Jîlî memulai kehidupan sufistiknya dengan mengaktualisir *mujâbadat al-nafs, riyâdah,* dan *taẓkîyat al-nafs.* Ini merupakan pra-kondisi untuk menerima makrifat ketuhanan (*al-ma'arif al-ilâhiyah*), *al-nafahât al-rabbâniyah,* dan ilmu-ilmu ladunni (*al-'ulûm al-ladunnîyah*). Dia menegaskan bahwa makrifat adalah *ma'rifat bi Allâh.* Terdapat dua macam *ma'rifat bi Allâh:* pertama, *al-'ilm al-darûrî* yang hanya dimiliki oleh *al-khawwâs.* Kedua, ilmu-ilmu yang didapat seorang hamba dengan tingkatan (*manzilât*). Ilmu yang kedua ini diperoleh berkat karunia Allah melalui tiga jalan: pertama, *'ilm al-adhwâq* yang didapatkan seorang hamba melalui *al-mushâbadah al-'iyânîyah.* Kedua, *'ilm al-ladunnî* yang didapatkan melalui ilham. Ketiga, apa yang didapat melalui iman kepada *kalâm* Allah Swt., ini adalah jalan tertinggi.

Di sini al-Jîlî menegaskan ajaran-ajaran sufi sekaligus cara kerja penalaran sufistiknya. Ia mengatakan iman adalah awal dari penahapan menjadi seorang sufi; dan akhir dari tahapan tersebut adalah *al-kashf* (penyingkapan) tentang *'alam al-ghayb.* Di sini, secara gradual spiritualitas seorang salik menanjak melebihi sisi kemanusiaannya. Dia mulai menyaksikan apa yang tersembunyi dengan mata kepalanya melalui *baṣîrah*-nya (mata hatinya). Dari rahasia ketuhanan menuju kesempurnaan.¹⁷

Menurut al-Jîlî, *mukâshafah* adalah buah dari *mujâbadah.* Hati melihat apa yang tertutup oleh akal dan pemahaman. Cara mencapai hakikat, menurut al-Jîlî, berbeda sesuai dengan perbedaan *tajalliyât asmâ' al-Haq.* Dia berkata:

أَنَّ كُلَّ إِسْمٍ يَتَجَلَّى بِهِ الْحَقُّ فَإِنَّ النَّاسَ فِيهِ مَخْتَلِفُونَ، وَطَرَقَ وَصُولُهُمْ إِلَيْهِ مَخْتَلِفَةٌ، وَلَا أَذْكَرَ مِنْ جَمَلَةٍ كُلِّ إِسْمٍ إِلَّا مَا وَقَعَ لِي فِي خَاصَّةِ سُلُوكِي فِي اللَّهِ، بَلْ جَمِيعَ أَذْكَرِهِ فِي كِتَابِي... فَإِنِّي لَا أَذْكَرُهُ إِلَّا عَلَى حَسَبِ مَا فَتَحَ اللَّهُ بِهِ عَلَيَّ فِي زَمَانِ سِيرِي فِي اللَّهِ وَذَهَابِي فِيهِ بِطَرِيقِ الْكَشْفِ وَالْمَعَانِيَةِ.

¹⁶ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 580-586.

¹⁷ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 551.

“Manusia berbeda dalam setiap nama (tempat) *tajallî*-Nya, cara *muṣāl* mereka kepada-Nya pun berbeda. Aku tidak menyebutkan nama-nama-Nya kecuali apa yang terjadi dalam sulukku pada Allah Swt, bahkan semua yang aku sebutkan dalam kitabku... Aku tidak menyebut (dalam kitabku) kecuali apa yang telah dibukakan Allah Swt. kepadaku pada saat perjalananku melalui *kashf* dan *al-mu‘āyanah*.”¹⁸

Jika ditilik lebih mendalam, kematangan intelektual al-Jîlî adalah berkat pertemuannya dengan tokoh-tokoh besar sufi seperti al-Jabartî, al-Naqshabandî, dan lainnya. Melalui refleksi atas ajaran-ajaran mereka, ia menuntut ilmu dan pengetahuan (*al-ma‘ārif*). Pengembaraannya juga telah memberikan pengaruh yang besar untuk mencapai luasnya keilmuan sufistiknya. Dia membaca literatur-literatur tasawuf sebelumnya seperti karya Abû Yâzid al-Biṣṭâmî, Abû al-Qâsim al-Junaydî, ‘Abd al-Qâdir al-Jîlânî, dan Abû al-Ghayth b. al-Jamîl dan Abû Manṣûr al-Ḥallâj. Termasuk beberapa peristiwa penting yang dialami tokoh-tokoh sufi, seperti eksekusi al-Ḥallâj.

Yang paling dikenal dari al-Jîlî adalah keberadaannya sebagai komentator pemikiran Ibn ‘Arabî sekaligus dukungannya atas pemikiran *shaykh al-akbar*.¹⁹ Dia banyak mendiskusikan pemikiran Ibn ‘Arabî dan mengomentari beberapa karya Ibn ‘Arabî, seperti karyanya yang berjudul *Sharḥ Mushkilât al-Futuḥât al-Makkîyah* yang mengomentari karya Ibn ‘Arabî, *al-Futuḥât al-Makkîyah*.

Dalam menjalani kehidupan sufistiknya, al-Jîlî sangat memperhatikan shari‘at dan hakikat. Menurutnya, hakikat adalah dasar-dasar shari‘at dan shari‘at adalah dasar-dasar mencapai hakikat. Yang unik sekaligus juga terkadang dianggap kontroversial adalah pengetahuannya yang mendalam tentang ajaran-agama lain seperti Zoroaster dan Munâwîyah. Pengetahuannya tentang kitab-kitab suci selain al-Qur’ân juga mendalam seperti tentang Taurat dan *alwâh*-nya Musa AS., Zabur yang diturunkan kepada Daud AS., dan Injilnya Isa AS.

¹⁸ al-Bâ‘ith, *Nazarîyat*, 552.

¹⁹ Tokoh-tokoh sufi lain yang beraliran *waḥdat al-wujûd* selain al-Jîlî menurut al-Nâbulisî adalah Sharaf al-Dîn b. al-Fâriḍ, ‘Afif al-Tilimsânî, dan ‘Abd al-Ḥaq b. Sab‘în. Lihat al-Nâbulisî, *‘Idâb*, 2.

Selain membaca kitab suci, al-Jîlî juga mendalami filsafat Yunani. Dia membaca buku-buku Plato, Aristoteles, dan Phitagoras yang dia sebut sebagai *al-Ḥâkîm al-Rabbânî* karena di dalamnya terdapat teori tentang “jiwa dan *takwîn al-‘adadî*” yang ini dalam beberapa bagian sesuai dengan teori *waḥdat al-wujûd*.²⁰ Sehingga dari sini dipahami bahwa intelektualitas al-Jîlî sangat komprehensif dari beberapa aspek keilmuan.

Konsep *Waḥdat al-Wujûd* al-Jîlî

Mazhab tasawuf al-Jîlî berdasarkan konsep “al-waḥdah” (kesatuan). *Al-Wâḥid* (Yang Satu) yang dia maksudkan adalah *al-manjûd al-ḥaqîqî*. Keberadaan *al-Wâḥid* menurutnya bukan persemayaman. Doktrin ini didasarkan pada firman Allah Swt pada QS. al-Baqarah [1]: 115: “aynamâ tuwallû fa thamma wajh Allâh (kemana pun kalian menghadap, maka di sanalah *Wajh* Allah).”

Allah dikenal melalui *tajalliyât*-Nya (penyingkapan diri-Nya) yang beragam sesuai dengan tinggi dan rendahnya kesiapan *mazâbir* menerima *tajalliyât*-Nya. Konsep ini dikemas al-Jîlî dengan menggunakan simbol-simbol (*ramẓ*) kaum sufi yang tujuannya untuk menegaskan *al-waḥdah al-kâmilah li al-dhât al-ilâhîyah* (kesatuan sempurna *dhât* ketuhanan). Bahwa hanya Allah Swt. lah yang *manjûd* (eksis), tidak ada *wujûd* (eksistensi) dari *manjûd* yang lain.

Uniknya, al-Jîlî menjelaskan *ahâdiyyat Allâh* dengan *ramẓ nuqtah* (simbol titik).²¹ *Nuqtah* (titik) adalah pembentuk huruf, dan setiap huruf tersusun dari *nuqtah*. Setiap surat terdiri dari huruf yang juga menjadi awal surat. Setiap huruf terdapat *nuqtah* yang juga merupakan awalnya. Setiap titik adalah awal setiap surat al-Qur’ân. Jika dianalogikan dengan *ahâdiyyat Allâh*, maka Allah menyempurnakan makhluk seperti titik yang menyempurnakan huruf. Allah—yang kesempurnaan-Nya tidak terbagi—menyempurnakan segala sesuatu.²²

²⁰ al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 567.

²¹ Konsep ini sepertinya terinspirasi dengan konsep huruf Ibn ‘Arabi yang menyatakan bahwa huruf adalah nama dan sifat Tuhan. Selengkapnya lihat Zidân, *Sharḥ*, 89.

²² al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 594.

Al-Jilî juga menyimbolkan titik dengan hakikat (*ḥuwîyah*) kegaiban *aḥādîyah*. Ini merupakan simbol yang menunjukkan *al-ḥadrah al-aḥādîyah al-mahḍah* (kehadiran kesatuan murni) yang merupakan *wajb* yang tidak sirna dari setiap sesuatu. Sesuai firman Allah dalam QS. al-Qaṣaṣ [28]: 88: “Kull shay’ ḥâlik illâ wajjah” (segala sesuatu musnah kecuali *wajh-Nya*.)”

Aḥādîyat-Nya hadir pada seluruh alam dan *rahmânîyah*. Dia adalah *wajb* segala sesuatu. Titik—meski berjumlah dalam huruf—tetap satu dalam Dhat-nya; tidak plural. Jika kesatuan sempurna (*al-wahḍah al-kâmilah*) Allah Swt. terwujud di dalam segala sesuatu, maka pluralitas wujudnya terdapat pada segala sesuatu.²³

Dalam karyanya *al-Kahf wa al-Raqîm*, al-Jilî menjelaskan bahwa huruf adalah isyarat rasa (*al-ishbârât al-dhawqîyah*) pada *dhât* Allah. Sebagian huruf ada yang terdapat titik di atasnya, ini adalah *maqam: Mâ ra’yt shay’ illâ wa ra’yt Allâh qablah* (aku tidak melihat sesuatu kecuali sebelumnya melihat Allah).” Huruf yang di bawahnya terdapat titik menunjukkan *maqâm: Mâ ra’yt shay’ illâ wa ra’yt Allâh ba’dah* (aku tidak melihat sesuatu kecuali setelahnya melihat Allah).” Terdapat pula huruf yang terdapat titik putih ditengahnya (seperti huruf *mîm*). Ini menunjukkan *maqâm: Mâ ra’yt shay’ illâ wa ra’yt Allâh fîh* (aku tidak melihat sesuatu kecuali melihat Allah di dalamnya).”²⁴

Setelah memahami konsep *al-wahḍat*, maka bagaimana pengertian *al-wujûd* menurut al-Jilî? Bagi al-Jilî, wujud adalah gambaran dan *tajjalîyat* terindah-Nya. Olehnya, *wujûd al-Ḥaq* disebut dengan “Mâlik al-milk” karena Dia yang mengatur memiliki dan mengatur sesuatu. Sesuatu selain-Nya, tidak memiliki dan mengatur dirinya sendiri.²⁵ Penggunaan nama “Mâlik al-milk” ini didasarkan al-Jilî pada *qidam dhât al-Mâlik*. Karena tidak mungkin sesuatu yang baru mempengaruhi yang lama (*qadîm*).

Wujûd al-Ḥaq menurut al-Jilî adalah *al-wujûd al-ilâhî*. Selain *Wujûd al-Ḥaq* hanyalah imajinasi atau imajinasi yang bersemayam di dalam imajinasi. Seluruh *wujûd* selalu mengandung aspek *ḥaqqîyah* (ketuhanan)

²³ al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 594.

²⁴ Yûsuf Zidân, *al-Fikr al-Sûfî: Bayn ‘Abd al-Karîm al-Jilî wa Kibâr al-Şûfîyah* (Kairo: Dâr al-Aymân, Cet. Ke-2, 1998), 213.

²⁵ al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 597.

dan *kbuluqîyah* (mahluk), *bâtinîyah* (batin) dan *ẓâbirîyah* (zahir), tanpa adanya dualisme (*ithnaynîyah*). Kesatuan sempurna (*al-wahdah al-kâmilah*) *wujûd* ini berarti bahwa *wujûd* di saat yang sama terbagi menjadi dua, *wujûd* yang Maha Benar (*wujûd Haq*) dan *wujûd* alam (*kbalq*). Pembagian ini tidak permanen, tetapi hanya dalam *i'tibârîyah* saja. Dapat dikatakan, di dalam *dhât*—oleh al-Jîlî disebut *al-dâ'irah*—terdapat mahluk. Atau sebaliknya, di dalam *dhât kbalq* (terdapat) *al-Haq*.²⁶

Terkait dengan sifat, al-Jîlî memandang bahwa Allah adalah sifat-Nya sendiri (*'ayn kull şifât*). Seluruh sifat dan *dhât*-Nya adalah *dhât*-Nya sendiri (*'ayn al-kullî*). Kesatuan-Nya (*al-wahdah*) tampak dalam pluralitas-Nya (*al-kathrah*) dan pluralitas di dalam kesatuan-Nya secara bersama tidak berjeda dengan waktu dan berjarak oleh ruang.

Meski Allah *ẓubûr* pada *kbalq*-Nya, namun *tajallîyât*-Nya tersebut memiliki keragaman sesuai dengan tingkatan-tingkatannya. Al-Jîlî, membagi *wujûd* menjadi empat puluh tingkatan, yang disebutnya sebagai *ummahât al-marâtib* (tingkatan-tingkatan utama).

Tabel I

Ummahât al-Marâtib 27			
Martabat pertama	الذَّاتُ الإلهية (غيب) الغيب أو غيب المطلق أو (العماء)	Martabat dua puluh satu	الجوهر الفرد
Martabat kedua	الوجود المطلق (التجلي الأول)	Martabat kedua puluh dua	المركبات
Martabat ketiga	الواحدية	Martabat kedua puluh tiga	الفلك الأطللس
Martabat keempat	الألوهية (الظهور الصرف)	Martabat kedua puluh empat	فلك الجوزاء
Martabat kelima	الرحمانية (الوجود الساري أو نفس الرحمن)	Martabat kedua puluh lima	فلك الأفلاك
Martabat keenam	الربوبية	Martabat kedua puluh enam	سماء زحل

²⁶ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 606.

²⁷ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 613-617.

Martabat ketujuh	المالكية	Martabat kedua puluh tujuh	سماء المشتري
Martabat kedelapan	الأسماء والصفات التفسية	Martabat kedua puluh delapan	سماء بحرام
Martabat kesembilan	حضرة الأسماء الجلالية	Martabat kedua puluh sembilan	سماء الشمس
Martabat kesepuluh	حضرة الأسماء الجمالية	Martabat ketiga puluh	سماء الزهرة
Martabat kesebelas	حضرة الأسماء الفعلية (جلالية وجمالية)	Martabat ketiga puluh satu	سماء عطارد
Martabat kedua belas	عالم الإمكان (البرزخ)	Martabat ketiga puluh dua	سماء القمر
Martabat ketiga belas	العقل الأول	Martabat ketiga puluh tiga	الفلك الأثير
Martabat keempat belas	الروح الأعظم (النفس الكلية أو اللوح المحفوظ)	Martabat ketiga puluh empat	الفلك المأثور
Martabat kelima belas	العرش (الجسم الكلي)	Martabat ketiga puluh lima	الفلك المستأثر
Martabat keenam belas	الكرسي	Martabat ketiga puluh enam	الفلك المتأثر
Martabat ketujuh belas	عالم الأرواح العلوية (الملائكة)	Martabat ketiga puluh tujuh	المعدن
Martabat kedelapan belas	الأركان	Martabat ketiga puluh delapan	النبات
Martabat kesembilan belas	الهيولي	Martabat ketiga puluh sembilan	الحيوان
Martabat kedua puluh	الهباء	Martabat keempat puluh	الإنسان

Martabat pertama disebut dengan *al-dhât al-ilâbîyah*. Ia kadang disebut dengan *al-ghayb al-muṭlaq* (kegaiban absolut), *ghayb al-ghayb* (kegaiban-gaib), atau *al-'amâ'* (kekosongan). Martabat ini tidak dibicarakan atau tidak dapat dibicarakan karena berada diluar batas kemampuan makhluk untuk memahaminya. Al-Jîlî menegaskan ketidakmungkinan *wuṣûl* pada *ma'rifat al-dhât* karena perbedaan tingkat (*al-tafâwut*) antara manusia dan Allah Swt. *Dhât mahjûb* dari makhluk.

Manusia tidak akan mengetahui hakikat-Nya kecuali ahli *ma'rifat* yang diberi dengan ilmu ilahi (*al-'ilm al-ladunnî*).²⁸

Martabat kedua adalah *al-wujûd al-muṭlaq* (wujud Absolut). Ia merupakan *tajallî* Allah yang pertama yang merupakan *tanazzul* (penurunan) yang pertama. *Wujûd al-muṭlaq* ini selalu dinamis. Dia selalu bergerak dan membentuk *al-dhât al-ilâhîyah* dalam gambaran-gambaran yang beragam. Yang hal itu sesuai dengan *tajalliyât asmâ'* dan sifat-Nya. Yang terjadi dalam wujud hanyalah perubahan dan berada dalam kesatuan-Nya yang sempurna. Dia tidak banyak dan berbilang dan tetap menjadi satu dengan gambaran-gambaran yang tidak terhingga sepanjang masa.²⁹ Hasil dari gerak terus menerus wujud adalah keluarnya *al-dhât al-ilâhîyah* dari kesederhanaan (*al-sadbâjah*) dan kemurniannya.

Dia menjadi *dhât* intelek dan melalui tiga tahap yang menyerupai sebuah evolusi: fase pertama adalah fase kesatuan (*wahdah*), yakni *ahadîyah*. *Ahadîyah* asal dari *asmâ'* dan sifat secara umum. Ia adalah *al-wajh al-ilâhî* yang ada pada segala sesuatu. Firman-Nya *Kull shay' hâlik illâ wajbah*,³⁰ atau "*Fa aynamâ tuwallû fa thamm wajh Allâh*."³¹ Fase kedua adalah fase *huwîyah* (Dia). *Huwîyah* berasal dari "huwa", yang menunjukkan *kunhu al-dhât* (jati diri *dhât*) dari sisi *tajalliyât*-Nya pada *asmâ'* dan sifat. "Huwa" menunjukkan yang "gaib". Fase ketiga adalah fase *al-înîyah* (Aku). Bahwa seorang hamba tidak akan mengetahui ke-Aku-an Tuhan kecuali setelah sirnanya dia dari ke-Aku-an dirinya. Dalam firman-Nya: *Innanî Anâ Allâh lâ ilâh illâ Anâ fa u'budnî*.³² Tiga fase ini tidak terjadi melalui emanasi (*fayḍ*)³³ atau kemunculan (*sudûr*),³⁴ akan tetapi melalui *tanazzul*. Setiap *tanazzul* menyerupai martabat baru yang terjadi karena perubahan tersebut.³⁵

²⁸ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 619.

²⁹ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 642.

³⁰ QS. al-Qaşâş [28]: 88.

³¹ QS. al-Baqarah [2]: 115.

³² QS. Ṭâhâ [20]: 14.

³³ Istilah *fayḍ* digunakan oleh Ibn 'Arabî untuk menggambarkan *tajalliyât* dan *tanazzulât*.

³⁴ Istilah *sudûr* digunakan oleh para filsuf untuk menggambarkan *tajalliyât* dan *tanazzulât*.

³⁵ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 644.

Martabat ketiga adalah *al-wâhidîyah* yang merupakan *tanaẓẓul* kedua. Darinya awal muncul dan sirnanya pluralitas karena ia adalah *dhât* yang dapat *ẓuhûr* (tampak) dan *butûn* (tersembunyi). Darinya pula muncul nama-nama dan sifat-sifat serta seluruh *al-maẓâbir al-ilâhîyah* (pengejewantahan-pengejewantahan ilahi) dengan *dhât*-Nya. Itu sebabnya ia disebut sebagai '*ayn al-thâbitah* (entitas-entitas abadi) atau *mansha' al-sawî* (tempat munculnya alam) atau *ḥaḍrat al-jam' wa al-jûd* atau *ḥaḍrat al-asmâ' wa al-sifât*.

Tanaẓẓulât al-ilâhîyah al-ḥaqqîyah ini berakhir pada '*âlam al-imbân* (alam kontingen), martabat kedua belas. '*Âlam al-imbân* adalah pembatas (*barzakb*) antara *tanaẓẓulât al-ilâhîyah al-ḥaqqîyah* (*tanaẓẓul* ketuhanan) dan *tanaẓẓulât al-ilâhîyah al-kebalqîyah* (*tanaẓẓul* ketuhanan-makhluk). '*âlam al-imbân* berada di antara Tuhan dan makhluk. Dia tidak disebut '*adam* (tidak ada) juga tidak disebut *wujûd* (ada), karena dalam martabat ini '*adam* dan *wujûd* mungkin untuk keduanya.³⁶

Tanaẓẓulât al-ilâhîyah al-kebalqîyah dimulai dengan martabat *al-'aql al-ammal* (akal pertama), martabat ketiga belas. Selanjutnya, *tanaẓẓulât* ini secara berurutan berlanjut sampai pada martabat keempat puluh yakni *al-insân*. Martabat *al-insân* adalah martabat yang terakhir dari *ummahât al-marâtib* al-Jilî. Pada martabat ini Khaliq melakukan penyingkapan dirinya melalui 'eksistensi' manusia. Dari empat puluh martabat *tanaẓẓulât* ini berimplikasi pada empat puluh *tajallî* yang berbeda.

Tajallî dalam konsep al-Jilî dibatasi dalam dua hal. *Pertama* adalah dalam proses *tajallî* dan yang *kedua* adalah rahasia penciptaan (*sifât* dan *dhât*) yang terdapat dalam *tajallî*. *Dhât*, menurutnya, selalu permanen. Dia menyatakan *al-Rubûbîyah* memiliki dua *tajallî*, *tajallî ma'nawî* dan *tajallî şumarî* (bentuk). *Tajallî ma'nawî* adalah *ẓuhûr*-Nya (tampak) dengan kesempurnaan sifat *tanzîb*-Nya (transendensi-Nya). *Tajallî şumarî* adalah *ẓuhûr*-Nya pada makhluk sesuai dengan hukum *tashbîb* (immanensi-Nya) dan segala kekurangannya."

'Alam menurut al-Jilî tidak lebih merupakan *tajallî dhât* ketuhanan (*al-dhât al-ilâhîyah*), sifat-sifat dan nama-nama-Nya.³⁷ Perbedaan yang

³⁶ al-Bâ'ith, *Nazarîyat*, 640.

³⁷ Alam oleh Ibn 'Arabî disebut sebagai makrokosmos (*al-insân al-kabîr*), sedangkan manusia adalah mikrokosmos ('*alam al-şaghîr*) yang kesemuanya merupakan *tajallî* sang

ada dalam *tajallî* tersebut disebabkan kesiapan (kondisi) alam menerima kesempurnaan-Nya. Al-Jîlî menyatakan: seluruh *manjûdât* adalah gambaran-gambaran di mana Dia bertajallî sejak asali dan untuk selamanya. Dia (tajallî) tampak berbeda-beda, memiliki nama-nama yang berbeda, banyak dan tanpa batas. Semuanya tersebut bukan *dhât*-Nya di satu sisi dan *dhât*-Nya sendiri di sisi lain. Di sisi ini dia sepakat dengan Ibn ‘Arabî yang memandang bahwa Yang Maha Benar bertajallî pada segala sesuatu sesuai dengan kesiapan masing-masing sesuatu tersebut.³⁸

Dia menambahkan bahwa *tajallîyât*-Nya tidak hanya dalam sifat dan *asmâ’*-Nya saja, tetapi dalam martabat dan *ẓuhûr*-Nya (tingkatan dan pengejawantahan-Nya) yang masing-masing memiliki aturan *tajallî dhât al-ilâhîyah*. *Al-tajallîyât al-ilâhîyah* di dalam hati para hamba dari sisi martabatnya memiliki aturan (*hukm*) seperti tahu, tanpa bercampur (*‘adam al-imiẓâj*), tanpa bersemayam (*‘adam al-hulûl*), tanpa bersambung (*‘adam al-ittiṣâl*), tanpa penyerupaan (*‘adam al-tashbîh*), tanpa bersatu (*‘adam al-ittihâd*), dan sebagainya.

Dari sisi *ẓuhûr*-Nya, Dia bertajallî sesuai kehendak-Nya, (mungkin) dari arah, (mungkin) bercampur (*imiẓâj*), (mungkin) *hulûl* (bersemayam), (mungkin) *ittiṣâl* (bersambung), (mungkin) *ittihâd* (bersatu)... Dia tidak dibatasi hukum, aturan atau batas. *Zuhûr*-Nya sesuai kehendak-Nya, terhibab-Nya sesuai kehendak-Nya, tanpa dapat dipertanyakan bagaimana prosesnya, tetap dalam *tanzîh*, *tashbîh*, dan *ikhtiyâr*-Nya.³⁹ Pemikiran ini didasarkan al-Jîlî pada Ḥadîth Qudsî: *Kunt kanẓan makhfîyan fa aḥbibtu ‘an u’rafa fakhalâqt al-khalq* (sebelumnya Aku (ibarat) harta karun yang tersembunyi kemudian Aku ingin dikenal, maka Aku ciptakan makhluk)”).

Yang Satu dan Yang Banyak: Antara “Tanzîh” dan “Tashbîh”

Al-Jîlî memandang bahwa alam seluruhnya adalah Allah Swt. (bukan lainnya) baik dari sisi *tajallîyât asmâ’* dan sifat-Nya. Dia menyatakan: “pluralitas kezahiran tidak menegasikan keesaan Tuhan,

Pencipta. Lihat William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge, Tuhan Sejati, dan Tuhan-tuhan Palsu*, terj. Achmad Nidjam (Yogyakarta: Penerbit al-Qalam, 2001), 69.

³⁸ al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 663.

³⁹ al-Bâ’ith, *Nazarîyat*, 665.

karena satu *wajh* jika dihadapkan pada cermin, maka akan menjadi banyak, meskipun tidak ada pluralitas *dhât*-Nya.⁴⁰ Dengan kata lain, *al-wâhidîyah* adalah hakikat yang banyak yang tersembunyi dalam *al-wahdah al-kâmilah* (kesatuan sempurna).

Yang Satu dan Yang Banyak hanyalah nama-nama untuk dua aspek subjektif dari Satu Realitas. Ia adalah satu kesatuan nyata (*real unity*), tapi beragam secara empirik (*empirical diversity*). Realitas inilah yang disebut dengan Tuhan.⁴¹

Al-wâhidîyah al-ilâhîyah meliputi wujud yang plural sebelum Ia keluar dari alam ketuhanan (*al-‘âlam al-ilâhî*) ke alam benda (*al-‘âlam al-‘aynî*). *Martabat al-ulûhîyah* adalah salah satu fase dari *al-tanaẓẓulât al-ilâhîyah* (jenjang-jenjang degradasi ilahi) dari *wujûd al-mutlaq* (wujud absolut). *Martabat al-ulûhîyah* adalah martabat yang mengumpulkan hakikat-hakikat wujud di dalamnya.

Keluarnya wujud dari *kanẓ makhfi* (harta karun tersembunyi) dari *al-dhât al-ilâhîyah* (seperti *al-wâhidîyah*, *al-ulûhîyah*, dan *rahmânîyah*), melalui kehendak ilahi dengan tetap satu dan tanpa berbilang (*ta‘addud*). Asmâ’ dan sifât, meski berbilang, tetap satu *dhât*. Seluruh makhluk keluar dari dari Pencipta yang satu. Tidak ada pluralitas dalam makna ini kecuali hanya *i’tibârî* saja. Kesimpulan hakikat dari *wahdah* ini dan tidak adanya pluralitas ini didapat oleh al-Jîlî melalui *ma‘rifah dhawqîyah shubûdîyah* yang didapat dari tajallî yang Riel.⁴²

Al-Jîlî memandang bahwa wujud adalah *marâtib al-wujûd al-haqqî*. Sedangkan *al-wujûd al-kebalqî* hanyalah kulit, bukan isi. *Ahl al-ẓâbir* (yang tampak) melihat pluralitas fenomena, sedangkan *baṣîrah* ahli hakikat hanya melihat *marâtib haqqîyah*. Ilusi yang mengonsepsikan lokus pengejewantahan (*maẓâbir*), sedangkan ahli hakikat bersama *ẓâbir* dan *bâtin* di dalam lokus pengejewantahan.⁴³

Doktrin al-Jîlî ini tidak memberikan tempat untuk konsep dualisme (*ithnaynîyah*) dalam bentuk *nâsût* (kemanusiaan) dan *lâbût* (ketuhanan) seperti dalam doktrin Abû Mansûr al-Ḥallâj. Karena *nâsût*

⁴⁰ al-Bâ’ith, *Naẓarîyat*, 668.

⁴¹ A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989), 25.

⁴² al-Bâ’ith, *Naẓarîyat*, 677.

⁴³ Zîdan, *al-Fiker al-Sîfî*, 218.

dan *lâbûât* menyusut menjadi aspek-aspek realitas semata. Divinitas (*lâbûât*) dan humanitas (*nâsûât*) menjadi nama-nama untuk aspek lahir dan batin.⁴⁴

Dengan doktrin ini al-Jîlî mencoba menyampaikan doktrin *tashbîh* (imanensi) dan *tanzîh* (transendensi) sang Pencipta menjadi satu. Doktrin ini pada prinsipnya tidak jauh berbeda dengan doktrin Shaykh al-Akbar (sang Guru) yang menyatakan:

Bila engkau nyatakan *tanzîh*, engkau membatasi Tuhan

Bila engkau nyatakan *tashbîh*, engkau mendefinisikan Tuhan

Tapi bila engkau nyatakan keduanya, engkau mengikuti jalan yang benar

Dan engkau adalah pemimpin dan penguasa dalam keyakinan

Barangsiapa yang menyatakan keesaan adalah seorang monoteis

Berhati-hatilah dengan *tashbîh* bila engkau menggabungkan Tuhan dan alam

Dan berhati-hatilah dengan *tanzîh* bila engkau nyatakan keesaan

Engkau bukanlah Dia, tidak, engkau adalah Dia itu, dan engkau lihat Dia dalam *a'yan* benda-benda, mutlah dan terbatas.”⁴⁵

Catatan Akhir

Al-Jîlî adalah seseorang yang telah mengaktualisir kehidupan sufi dalam usia belia. Keturunan dari pendiri tarekat Qâdirîyah ini selalu melakukan pengembaraan di tempat asing dan menjadi orang asing di sana demi menjalani kehidupan *tajrîd*-nya. Tujuannya, agar tidak dikenali manusia lain sehingga dapat mendalami ilmu hakikat dan menjalaninya dengan sebaik-baiknya.

Tokoh sufi ini dikenal dengan pemikirannya yang identik dengan pemikiran Ibn ‘Arabî. Ia juga komentator bebarapa karya Ibn ‘Arabî, bahkan pengaruhnya nampak jelas pada pemikiran al-Jîlî. Dia masih meminjam beberapa termonologi yang digunakan Ibn ‘Arabî untuk menjelaskan problematika *wujûd*. Dalam upayanya menjelaskan permasalahan *wujûd* dia menggunakan pemaknaan spiritual untuk menyingkap rahasia-rahasia ketuhanan dalam kapasitasnya sebagai seorang *al-muhaqqiq* (ahli hakikat). Jauh dari penjelasan rasional empirik seperti yang diyakini oleh para filsuf, teolog, dan yang lain.

⁴⁴ Afifi, *Filsafat*, 29.

⁴⁵ Afifi, *Filsafat*, 41.

Daftar Pustaka

- ‘Ajam (al), Rafiq. *Mawsû‘at Mustalahât al-Taşawwuf al-Islâmî* (Beirut: Maktabat Lubnân Nâshirûn, 1999).
- A.E. Afifi, *Filsafat Mistik Ibn ‘Arabi*, terj. Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1989.
- Ansari, Muhammad Abdul Haq. *Sufism and Shari‘ah: A Study of Shaykh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism*. United Kingdom: The Islamic Law Foundation, 1997.
- Bâ’ith (al), Suhayl ‘Abd. *Naẓarîyat Waḥdat al-Wujûd bayn Ibn ‘Arabi wa al-Jîlî: Dirâsah Taḥlîlîyah Naqdîyah Muqâranah*. Aleksandria: Manshûrât Maktabah Khaz’al, 2002.
- Chittick, William C. *The Sufi Path of Knowledge, Tuban Sejati, dan Tuban-tuban Palsu*, terj. Achmad Nidjam. Yogyakarta: Penerbit al-Qalam, 2001.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. London dan New York: Paul Kegan International, t.th.
- Hitti, Philip K. *The History of Arabs*, terj. Cecep L. Yasin dan Dedi S. Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2005.
- Manşûr, Aḥmad Subḥî. *al-‘Aqâ‘id al-Dînîyah fî Mişr al-Mamlûkîyah bayn al-Islâm wa al-Taşawwuf*. Kairo: al-Hay’ah al-‘Âmmah al-Mişrîyah.
- Nâbulisî (al), ‘Abd al-Ghanî. *Îḍâb al-Maqşûd min Ma‘nâ Waḥdat al-Wujûd*, manuskrip Perpustakaan King Saud University, 2-3. Diakses melalui www.al-mostafa.com.
- Schimmel, Annemarie. *Dimensi Mistik dalam Islam*, terj. Sapardi Djoko Darmono dkk. Jakarta: Pustaka Firdaus, Cet. Ke-2, 2003.
- Zîdân, Yûsuf. *‘Abd al-Karîm al-Jîlî: Faylasûf al-Şûfîyah*. Kairo: al-Hay’at al-Mişrîyah al-‘Âmmah li al-Kitâb, 1988.
- *al-Fîkër al-Şûfî: Bayn ‘Abd al-Karîm al-Jîlî wa Kibâr al-Şûfîyah*. Kairo: Dâr al-Aymân, Cet. Ke-2, 1998.
- *Sharḥ Mushkilât al-Futûḥât al-Makkeyah*. Kairo: Dâr al-Aymân, 1999.