

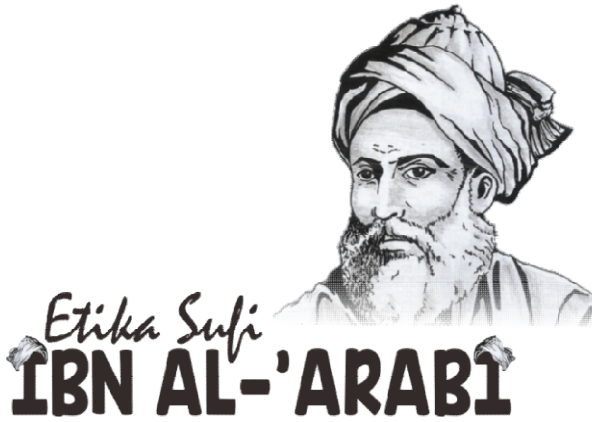


Etika Sufi
IBN AL-'ARABI

DR. H. MUKHLISIN SA'AD, M.Ag

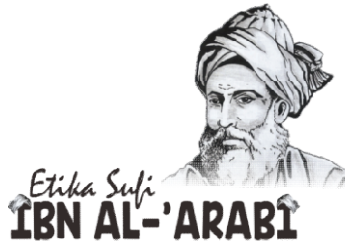






Dr. H. Mukhlisin Sa'ad, M.Ag

 **Penerbit**
cv. MANDIRI



Penulis:
Mukhlisin Sa'ad

ISBN: 978-602-50601-9-9

Editor, & Penyunting:
Mukhlisin Sa'ad
Design Sampul dan Tata Letak:
Moh. Rifa'i & Afnani

Penerbit:
CV. MANDIRI

Redaksi:
Jl. Ir. Juanda 370 (Pondok Pesantren Al-Mashduqiah)
Patokan Kraksaan Probolinggo 67282
Telp: (0335) 843022
Fax: (0335) 843022
Email: mandiripublishing@yahoo.com

Cetakan Pertama, April 2019

**Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
Dilarang memperbanyak karya tulis ini dalam
bentuk dan dengan cara apapun tanpa seizin
tertulis dari penerbit.**

KATA PENGANTAR

Syukur alhamdulillah penulis panjatkan kepada Allah SWT yang telah memberikan kekuatan sehingga dapat menyelesaikan penulisan buku ini. Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada junjungan Nabi Muhammad SAW, pembawa pelita dan rahmat bagi sekalian alam.

Dalam penulisan buku ini, penulis banyak menghadapi kendala, terutama yang berkenaan dengan karya-karya tulisnya dan karya-karya tulis para penulis lain mengenainya. Namun demikian, penulis berupaya semaksimal mungkin dan, alhamdulillah, tulisan ini akhirnya dapat diselesaikan berkat bantuan berbagai pihak.

Sebagai tanda penghargaan, penulis mengucapkan terima kasih yang setinggi-tingginya kepada semua pihak yang telah membantu hingga penulisan ini dapat diselesaikan dengan sukses.

Kritik dan saran yang konstruktif sangat penulis harapkan demi penyempurnaan buku ini. Mudah-mudahan hadirnya buku ini dapat menambah khazanah pengetahuan, khususnya di bidang filsafat dan tasawuf Islam serta khazanah ilmu-ilmu keislaman pada umumnya. Amin.

Probolinggo, 31 Maret 2019
Dr. H. Mukhlisin Sa'ad, M.Ag

DAFTAR ISI

KATA PENGANTAR	ii
DAFTAR ISI	iii
 BAB I: PENDAHULUAN	 01
 BAB II: KERANGKA TEORITIS ETIKA	 11
A. Pengertian Etika	11
B. Nilai Umum dan Nilai Etika	16
1. Nilai Umum	16
2. Nilai Etika atau Nilai Moral	20
C. Pembagian Etika	23
1. Etika Deskriptif	23
2. Etika Normatif	25
3. Metaetika	28
D. Etika dalam Islam	29
1. Penjernihan Beberapa Istilah	30
2. Aliran-aliran dalam Etika Islam	36
a. Moralitas Skriptural	36
b. Teori-Teori Teologis	38
c. Teori-teori Filosofis	39
d. Teori-teori Religius	41
e. Etika Sufi	42
 BAB III: PEMIKIRAN ETIKA IBN AL-‘ARABÎ	 44
A. Ibn al-‘Arabî dan Etika	44
B. Problematika Etika dalam <i>Wahdat al-Wujûd</i>	71
C. Manusia, Daya dan Kesempurnaannya	83
D. Hakikat Perbuatan Manusia	111

E. Kebebasan dan Tanggung Jawab	127
F. Hak dan Kewajiban	138
G. Baik (<i>al-Khayr</i>) dan Buruk (<i>al-Syarr</i>)	142
H. Akhlak dan Adab	154
I. Akhlak Mulia & Tercela (<i>Makârim al-Akhlâq wa Safsâfuhâ</i>)	172
J. Kebahagiaan (<i>al-Sa'âdah</i>) dan Kesengsaraan (<i>al-Syaqâ'</i>)	181
K. Keadilan (<i>al-'Adl</i>)	191
L. Cinta (<i>al-Mahabbah</i>)	194
M. Persahabatan (<i>al-Ṣuḥbah</i>)	206

BAB IV: KONTRIBUSI DAN RELEVANSI;

PEMIKIRAN ETIKA IBN AL-'ARABÎ	212
A. Kontribusi Pemikiran Etika Ibn al-'Arabî	212
1. Etika Keilmuan	213
2. Etika Dakwah	222
3. Etika Lingkungan Hidup	233
4. Etika Kerukunan	241
B. Relevansi Pemikiran Etika Ibn al-'Arabî dengan Dunia Modern	263

BAB V: KESIMPULAN

271

DAFTAR PUSTAKA

RIWAYAT HIDUP PENULIS



معهد المصدوقية

PENERIMAAN SANTRI BARU
TAHUN AJAR 2021-2022

PROGRAM PENDIDIKAN

- SPM MU'ALLIMIN
- SMP & MA **Plus** TAHFIDZ



PROGRAM EKSTRAKURIKULER

- QIRA'ATUL QURAN (MURATTAL/MUJAWWAD)
- KURSUS KOMPUTER
- LATIHAN PIDATO 3 BAHASA
- SENI LUKIS & KALIGRAFI
- PENCAK SILAT
- BOLA BASKET
- BOLA VOLLY
- MAJALAH DINDING
- SEPAK BOLA
- BADMINTON
- TENIS MEJA
- SENI HADRAH
- SENI MUSIK
- TEATER

DAFTAR ONLINE DI

www.almashduqiah.com

PONDOK PESANTREN AL-MASHDUQIAH

PATOKAN KRAKSAAN PROBOLINGGO



SYARAT-SYARAT PENERIMAAN

1. BERIJAZAH SD/MI ATAU SMP/MTS.
2. SEHAT JASMANI DAN ROHANI.
3. BERKELAKUAN BAIK.
4. SANGGUP BERMUKIM DI DALAM ASRAMA PONDOK DAN MENGIKUTI SEMUA ATURAN YANG BERLAKU.
5. LULUS DALAM TES SELEKSI.

WAKTU PENDAFTARAN

GELOMBANG I : 06 MARET - 11 APRIL 2021
GELOMBANG II : 18 JUNI - 04 JULI 2021

TEMPAT PENDAFTARAN

KAMPUS PONDOK PESANTREN
AL-MASHDUQIAH
JL. H. R. JUANDA NO. 370 PATOKAN KRAKSAAN PROBOLINGGO



PENERIMAAN DAN TES SELEKSI

1. MASA PENERIMAAN SANTRI/SANTRIWIATI BARU:
JUMAT, 18 JUNI 2020 S/D AHAD, 04 JULI 2021
2. TES SELEKSI PENERIMAAN:
TES LISAN : BERSAMA DENGAN WAKTU PENERIMAAN
TES TULIS : SENIN, 05 JULI 2021
3. MATERI TES SELEKSI :
TES LISAN : MEMBACA AL-QURAN, IBADAH AMALIYAH,
IBADAH QAUILIYAH, & PSIKOTES
TES TULIS : MATEMATIKA, BAHASA INDONESIA,
BAHASA INGGRIS, IMLA (DIKTE KALIMAT BAHASA ARAB)

**CONTACT
PERSON**

PUTRA

Ust. ABD. HAFIDZ RIADY : HP 082236201587
Ust. M. SAIFILLAH : HP 082302044414

PUTRI

Ustdh. HILDA NIA A. : HP 082335240798
Ustdh. ULFA QOMARIATUL J. : HP 082235235060



www.almashduqiah.com



MASHDUQIAH ART GALLERY



AL-MASHDUQIAH OFFICIAL



AL-MASHDUQIAH OFFICIAL

BAB I PENDAHULUAN

Etika seperti halnya ilmu-ilmu ke-Islaman lainnya bersumber dari ajaran Al-Qur'an. Al-Qur'an mendasarkan sistem keagamaan pada prinsip-prinsip etis, karenanya tidak banyak perbedaan antara Islam dan etika Islam. Di dalam Islam hukum-hukum perdata dan pidana serta ajaran moral¹ tidak dapat dipisahkan secara ketat satu dengan yang lainnya dan tidak mungkin disebut sebagai sebuah sistem atau ilmu yang terpisah.

Kaum muslim mulai belajar akhlak bersamaan dengan belajar Al-Qur'an. Bimbingan-bimbingan etis Al-Qur'an ditemukan dalam banyak ayat Al-Qur'an. Sedikit saja di antaranya adalah: "Tidak ada balasan kebaikan kecuali kebaikan pula;"² "Dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapak, karib kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, teman sejawat, ibnu sabil, dan hamba sahaya;"³ "dan orang-orang yang apabila membelanjakan (harta), mereka tidak berlebih-lebihan, dan tidak (pula) kikir, dan (pembelanjaan) itu ada di tengah-tengah

¹ Kata "moral" secara etimologis sama artinya dengan kata "etika", sekalipun bahasa asalnya berbeda. Kata "moral" berasal dari bahasa Latin *mos* (jamak: *mores*) yang berarti kebiasaan, adat. Sedangkan asal kata "etika" dari bahasa Yunani *ethikos* atau *ethos*, yang memiliki banyak arti: adat, kebiasaan; tempat yang biasa, padang rumput, kandang; akhlak, watak; perasaan, sikap, dan cara berpikir. Lihat K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), h. 4. Sedangkan istilah ajaran moral menunjuk pada sekumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak atau nilai mengenai benar dan salah yang dianut oleh suatu golongan atau masyarakat.

² Al-Qur'an, s. al-Rahmân/55:60. Selanjutnya disebut Q.s. Teks ayat-ayat Al-Qur'an dituliskan dalam lampiran.

³ Q.s. al-Nisâ'/4:36.

antara yang demikian;”⁴ ”Sesungguhnya Allah menyuruh (kamu) berlaku adil dan berbuat kebajikan, memberi kepada kaum kerabat, dan Allah melarang perbuatan keji, kemungkaran, dan permusuhan;”⁵ “(Yaitu) orang-orang yang menafkahkan (hartanya), baik di waktu lapang maupun sempit, dan orang-orang yang menahan amarahnya dan memaafkan (kesalahan) orang; Allah menyukai orang-orang yang berbuat kebajikan;”⁶ “dan orang-orang yang memelihara kemaluannya, kecuali terhadap istri-istri mereka atau budak-budak yang mereka miliki, maka sesungguhnya mereka dalam hal ini tiada tercela. Barangsiapa mencari di balik itu, maka mereka itulah orang-orang yang melampaui batas;”⁷ “Dan suruhlah (manusia) mengerjakan yang baik dan cegahlah (mereka) dari perbuatan yang mungkar, dan bersabarlah terhadap apa yang menimpa kamu. Sesungguhnya yang demikian itu termasuk hal-hal yang diwajibkan oleh (Allah);”⁸ “Katakanlah kepada para lelaki yang beriman: ‘Hendaklah mereka menahan pandangan, dan memelihara kemaluannya; yang demikian itu adalah lebih suci bagi mereka, sesungguhnya Allah maha mengetahui apa yang mereka perbuat’;”⁹ “Dan janganlah sekali-kali kebencianmu terhadap suatu kaum mendorong kamu untuk berlaku tidak adil. Berlaku adillah, karena adil itu lebih dekat kepada taqwa;”¹⁰ “Makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan;”¹¹ “Sesungguhnya orang-orang mukmin

⁴ Q.s. al-Furqân/25:67.

⁵ Q.s. al-Nahl/16:90.

⁶ Q.s. Âl ‘Imrân/3:134.

⁷ Q.s. al-Ma‘ârij/70:29-31.

⁸ Q.s. Luqmân/31:17.

⁹ Q.s. al-Nûr/24:30.

¹⁰ Q.s. al-Mâidah/5:8.

¹¹ Q.s. al-A‘râf/7:31.

adalah bersaudara, karena itu damaikanlah di antara kedua saudaramu;”¹² “Dan apabila ada dua golongan dari orang-orang mukmin berperang, maka damaikanlah antara keduanya;”¹³ “Dan berikanlah kepada keluarga-keluarga yang dekat akan haknya, kepada orang miskin dan orang yang dalam perjalanan, dan janganlah kamu menghambur-hamburkan (hartamu) secara boros. Sesungguhnya pemboros-pemboros itu adalah saudara-saudara syaitan dan syaitan itu adalah sangat ingkar kepada Tuhannya. Dan jika kamu berpaling dari mereka untuk memperoleh rahmat dari Tuhanmu yang kamu harapkan, maka katakanlah kepada mereka ucapan yang pantas. Dan janganlah kamu jadikan tanganmu terbelenggu pada lehermu dan janganlah kamu terlalu mengulurkannya karena itu kamu menjadi tercela dan menyesal.”¹⁴ Banyak sekali ayat-ayat Al-Qur’an yang berisikan perintah-perintah semacam di atas yang menggambarkan bahwa terdapat karakter etis yang cukup jelas di dalam Al-Qur’an.

Ajaran moral di dalam Islam sebagaimana dituangkan dalam Al-Qur’an dimaksudkan agar menjadi pedoman dan bimbingan dalam perilaku praktis dalam kehidupan seorang muslim. Ajaran tersebut telah diberikan contoh konkrit melalui kehidupan Rasulullah. Al-Qur’an memuji Nabi dengan penekanan pada akhlakunya yang luhur, “Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi pekerti yang agung.”¹⁵ Beliau pun bersabda, “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.”¹⁶ Dijelaskan pula di dalam sebuah hadits bahwa ketika ‘Aisyah—istri Nabi—ditanya oleh seorang

¹² Q.s. al-Dukhân/44:10.

¹³ Q.s. al-Dukhân/44:9.

¹⁴ Q.s. al-Isrâ’/17:26-29.

¹⁵ Q.s. al-Qalam/68:4.

¹⁶ H.R. Ahmad, Baihaqî, dan al-Hâkim. Lihat Ibn al-‘Arabî, *Kunh mâ lâ Budd li al-Murîd minh* (Kairo: ‘Âlam al-Fikr, 1987), h. 18, catatan no. 2.

sahabat tentang akhlak nabi, ‘Aisyah menjawab bahwa akhlak beliau adalah Al-Qur’an.¹⁷ Ini membawa arti bahwa seluruh kehidupan Nabi menggambarkan seluruh pesan moral Al-Qur’an dalam bentuk perbuatan dan perilaku praktis. Selain memberikan keteladanan moral yang tiada duanya, banyak pula sabda-sabda beliau yang menerangkan sisi-sisi moral yang amat berguna dalam mengarahkan kehidupan seorang muslim.

Meskipun prinsip-prinsip fundamental akhlak telah dijelaskan dalam Al-Qur’an dan hadits, namun etika sebagai sebuah ilmu pengetahuan baru mendapatkan bentuknya setelah pengaruh pemikiran dari luar mulai masuk ke tengah–tengah pemikiran muslim. Jika dirunut dari awal pertumbuhannya, etika dalam Islam ditemukan dalam sumber yang luas dan merentang mulai dari tafsir Al-Qur’an hingga *kalâm*, dari komentator filosofis atas Aristoteles hingga teks sufi. Perkembangan etika dalam Islam dapat disajikan dalam bentuk tinjauan historis, atau dibagi berdasarkan tipologi teorinya.

Dalam klasifikasi versi Majid Fakhri, etika Islam dibagi menjadi empat tipe: moralitas skriptural, etika teologis, etika filosofis, dan etika religius.¹⁸ Ada satu tipe lagi, yaitu etika sufi, yang secara sengaja tidak ditempatkan sebagai sebuah tipe etika tersendiri, mengingat beberapa teorinya sudah masuk ke dalam atau ikut membentuk moralitas religius. Tetapi di dalam penelitian ini, yang memfokuskan pada pembahasan pemikiran etika seorang sufi, jenis etika ini secara tegas dan dengan maksud membedakannya dengan tipe etika lainnya diberi nama ‘etika sufi’. Teori-teori etika sufi berakar pada pengalaman ruhaniah dan konsepsi keagamaan para sufi. Dengan asumsi

¹⁷ Lihat Ahmad bin Hanbal, *Musnad* (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), vol. 6, h. 188.

¹⁸ Lihat Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam* (Leiden : E.J. Brill, 1991) h. 6-7; bandingkan M. Umaruddin, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali* (Delhi: Adam Publisher& Distributors, 1996), h. 31-65.

bahwa ajaran kaum sufi juga memberikan implikasi etis dan mempunyai signifikansi moral, maka etika yang berkembang di lingkungan para sufi mempunyai tipologi tersendiri yang perlu digali lebih jauh lagi.

Tidak banyak—untuk tidak menyebut tidak ada—karya serius yang digarap oleh para sarjana untuk menjelaskan secara metodologis teori-teori moral yang berlandaskan pada doktrin-doktrin sufi. Sepanjang yang penulis temukan, al-Ghazâlî adalah tokoh yang pemikiran-pemikirannya di bidang akhlak dikaji dengan serius oleh para sarjana. Adalah Dr. Zaki Mubarak yang pertama kali melakukan rekonstruksi terhadap filsafat moral al-Ghazâlî. Dia menulis buku berjudul *Al-Akhlâk 'ind al-Ghazâlî*. Sebuah kajian yang sistematis dan luas terhadap etika al-Ghazâlî dilakukan oleh M. Umaruddin sebagaimana dituangkan dalam karyanya, *The Ethical Philosophy of Al-Ghazâlî*. Beberapa karya yang disebutkan di atas dapat dimasukkan dalam kategori kajian Etika Sufi, hanya apabila Al-Ghazâlî dalam pemikiran moralnya dimasukkan kepada golongan sufi. Dengan demikian, sejauh pengetahuan penulis, belum ada karya serius yang ditulis oleh sarjana keislaman dengan memfokuskan pada penelitian Etika Sufi.

Fakta inilah yang mendorong penulis untuk melakukan penelitian dalam bidang Etika Sufi. Dalam hal ini tokoh sufi yang akan dikaji pemikiran, teori, dan sistem etikanya adalah Ibn al-'Arabî. Sufi ini amat layak diteliti pemikiran moralnya karena beberapa alasan berikut. Pertama, sudah merupakan anggapan umum bahwa ajaran tasawuf yang bercorak unitarian, di mana makhluk dipandang identik dengan Khâliq, cenderung mengabaikan hukum-hukum keagamaan. Ajaran semacam ini dipandang *antinomian* dan tidak mengindahkan moralitas. Anggapan yang simplistik ini perlu dikaji ulang sejauh mana memiliki kebenaran yang bisa dipertanggungjawabkan. Penelitian ini akan melihat absah tidaknya pendapat bahwa tasawuf yang didasarkan pada

doktrin *wahdat al-wujûd* cenderung eksestif. Kedua, ajaran *wahdat al-wujûd* yang dirumuskan dengan baik dan cerdas oleh Ibn al-‘Arabî oleh sebagian kalangan dipandang dengan sendirinya tidak memiliki implikasi moral dengan mana manusia harus mempertanggungjawabkan perbuatan-perbuatannya. Moralitas menjadi sesuatu yang *absurd* dan tidak bisa dimengerti jika dikaitkan dengan doktrin *wahdat al-wujûd*. Penelitian ini dimaksudkan untuk mengkaji apakah ada implikasi moral dalam ajaran-ajaran Ibn al-‘Arabî dan membuktikan bagaimana implikasi moral tersebut dimungkinkan dalam doktrin *wahdat al-wujûd*. Ketiga, memang telah banyak ditulis karya-karya tentang Ibn al-‘Arabî, tetapi belum ada satu pun—menurut pengetahuan terbatas penulis—karya khusus yang mengkaji pemikiran etika Ibn al-‘Arabî.

Karya A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid Dîn Ibnul ‘Arabî*,¹⁹ yang dianggap merupakan sumbangan sangat berharga untuk mempelajari pemikiran Ibn al-‘Arabî secara komprehensif, hanya menyinggung sedikit etika Ibn al-‘Arabî dalam bagian keempat bab “Ethics and Theodicy.” Pada waktu digelar peringatan 8 abad kelahiran Ibn al-‘Arabî, Taufiq al-Tawîl menyumbangkan tulisan pendek yang membahas pemikiran moral Ibn al-‘Arabî dengan judul “Falsafat al-Akhlâq al-Shûfiyyah ‘ind Ibn ‘Arabî”.²⁰ Tulisan ini membahas beberapa aspek pemikiran moral Ibn al-‘Arabî dengan ulasan yang singkat dan karenanya masih memerlukan elaborasi lebih dalam. William C. Chittick dalam karyanya *Imaginal Worlds*:

¹⁹ A.E. Affifi, *A Mystical Philosophy of Muhyiddin ibn ‘Arabi* (Cambridge: University Press, 1939).

²⁰ Wazârah al-Tsaqâfah, *al-Kitâb al-Tidzkârî: Muhyî al-Dîn ibn ‘Arabî fî al-Dzîkrâ al-Mi‘awîyyah al-Tsaminah limilâldih* (Kairo: al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1969), h. 155-181.

*Ibn al-Arabi and the Problem of Religious Diversity*²¹ memberikan ulasan yang pendek tentang pemikiran moral Ibnu al-Arabi dalam bagian pertama Bab 3 “Ethics and Antinomianism.” Di dalam *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn ‘Arabî oleh al-Jilî*²² karya Yunasril Ali, ada pembahasan walau sedikit mengenai kedudukan norma, etika, dan teodisi dalam konsep Insan Kamil menurut Ibn al-‘Arabî.

Apa yang akan disorot dalam penelitian ini adalah keseluruhan pemikiran Ibn al-‘Arabî dalam etika sehingga bisa dilihat secara utuh konsep-konsep moral yang ditegakkan oleh Ibn al-‘Arabî di bawah sinaran doktrin-doktrin sufinya. Dalam penelitian ini dipertanyakan bagaimana ranah standar etika dan moral akan memiliki tempat dalam konsep *wahdat al-wujûd*. Selebihnya permasalahan ini tampaknya memiliki relevansi dengan masa-masa sekarang, ketika berbagai keterbatasan moral tradisional tidak mendapatkan tempat khusus dalam berbagai bentuk spiritualitas yang memainkan peran nyata dalam masyarakat modern dan post-modern. Dalam filsafat mistis Ibn al-‘Arabî tersimpan kemungkinan menghadirkan konsep-konsep moral yang bisa ditawarkan untuk menjadi solusi bagi berbagai problema moral yang dihadapi manusia zaman kini.

Dari latar belakang yang dipaparkan di muka dapat dinyatakan bahwa belum banyak kajian sistematis tentang Etika Sufi sebagaimana yang dilakukan pada sistem etika lainnya. Sejalan dengan bangkitnya spiritualitas dalam kehidupan manusia zaman modern, yang merasa tidak puas dengan hasil-hasil pengembangan ilmu pengetahuan dan

²¹ William C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-‘Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: SUNY Press, 1994).

²² Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil ibn ‘Arabî oleh al-Jilî* (Jakarta: Paramadina, 1997).

teknologi karena dipandang menimbulkan marginalisasi dan alienasi dari nilai-nilai kemanusiaan yang universal, Etika Sufi bisa menjadi sistem moral alternatif untuk mengarahkan spiritualitas menjadi sesuatu yang positif bagi umat manusia.

Ibn al-‘Arabî yang dikenal sebagai guru Sufi yang pengaruh pemikirannya melintasi ruang dan waktu layak sekali dikaji lebih mendalam signifikansi dan implikasi moral dari pemikirannya yang berintikan paham *wahdat al-wujûd* (kesatuan wujud). Mengingat paham ini bila dikaitkan dengan tindakan moral manusia dapat mengesankan bahwa tanggung jawab moral pada sisi manusia merupakan hal yang *absurd*, karena paham ini menegaskan transendensi dan imanensi Tuhan secara serentak.

Sebagai orang yang sangat produktif, Ibn al-‘Arabî mempunyai pemikiran yang sangat luas dan meliputi berbagai bidang pengetahuan. Agar supaya penelitian tentang pemikiran etika Ibn al-‘Arabî tetap terarah, maka masalahnya dibatasi pada: Pertama, problema etika dalam teori *wahdat al-wujûd*, serta daya-daya dan kesempurnaan manusia sebagaimana dikonsepsikan oleh Ibn al-‘Arabî. Kedua, problem-problem moral dalam pemikiran etika Ibn al-‘Arabî, mencakup masalah-masalah: hakikat perbuatan manusia, kebebasan dan tanggung jawab manusia dan kaitannya dengan *al-qadhâ’* dan *al-qadar* serta *al-jabr* dan *al-ikhtiyâr*, *al-khayr* (baik) dan *al-syarr* (buruk), *al-sa‘adah* (kebahagiaan) dan *al-syaqâ’* (kesengsaraan), keadilan (*al-‘adl*), cinta (*al-mahabbah*), dan persahabatan (*al-suhbah*). Perlu dijelaskan di sini bahwa masalah keadilan (*al-‘adl*), cinta (*al-mahabbah*), dan persahabatan (*al-suhbah*) layak diberikan bahasan mengingat etika sufi yang berlandaskan pada teori *wahdat al-wujûd* memberikan penekanan yang kuat pada perlunya harmoni dan keselarasan dalam kehidupan bersama di mana semuanya dipandang berasal dari dan kembali kepada Tuhan. Ketiga, relevansi pemikiran etika Ibn al-‘Arabî dengan beberapa

problema moral dalam zaman global sekarang dan kontribusi pemikirannya dalam empat etika terapan: etika keilmuan, etika dakwah, etika lingkungan hidup, dan etika kerukunan.

Berdasarkan pembatasan masalah sebagaimana dipaparkan di atas maka masalah dalam penelitian ini dapat dirumuskan sebagai berikut:

Pertama, benarkah bahwa etika yang dibangun atas prinsip-prinsip teori *wahdat al-wujûd* sebagaimana digagas Ibn al-‘Arabî cenderung antinomian, eksekutif dan mengabaikan syariah serta berlawanan dengan tanggung jawab moral manusia?

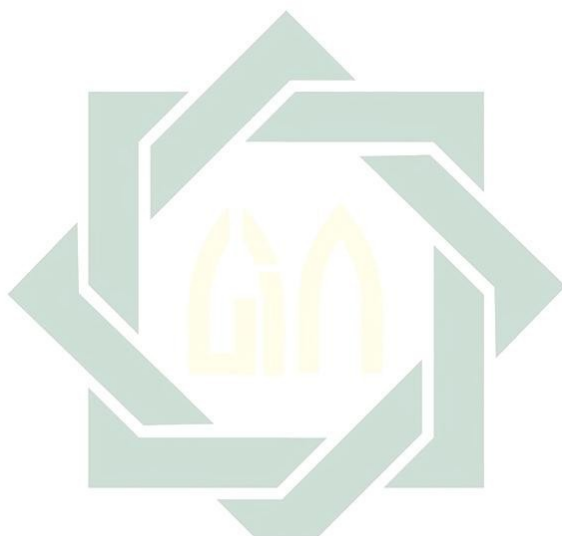
Kedua, apa pandangan Ibn al-‘Arabî tentang masalah-masalah moral: takdir Tuhan, kebebasan dan tanggung jawab manusia, kebaikan dan keburukan, kebahagiaan dan kesengsaraan, keadilan, cinta, dan persahabatan?

Ketiga, apakah pemikiran etika Ibn al-‘Arabî mempunyai relevansi dengan problematika moral kekinian dan bagaimana relevansi itu bisa dijelaskan dan diterima serta sejauh mana pemikiran moral Ibn al-‘Arabî dapat berkontribusi bagi beberapa etika terapan?

Ada beberapa tujuan yang ingin dicapai dalam penelitian ini. Di antaranya: Pertama, menjelaskan pemikiran etika Ibn al-‘Arabî yang disimpulkan dari doktrin-doktrin mistiknya, khususnya konsep *wahdat al-wujûd*, sebagaimana termaktub dalam banyak karyanya sehingga dapat dipahami bahwa etika sufi Ibn al-‘Arabî tidak tergolong antinomian, eksekutif, dan berlawanan dengan kebebasan dan tanggung jawab manusia. Kedua, menelaah pandangan Ibn al-‘Arabî tentang tema-tema moral tertentu sebagaimana disebutkan dalam perumusan masalah. Ketiga, mengetahui sejauh mana pemikiran etika Ibn al-‘Arabî memiliki signifikansi, relevansi dan kontribusi dalam perkembangan moral di masa kini.

Karya penelitian ini diharapkan dapat memberikan manfaat seperti berikut: Pertama, memberikan uraian yang

lengkap dan tajam tentang pemikiran Ibn al-‘Arabî dalam bidang moral dan etika. Kedua, memberikan informasi tentang signifikansi dan relevansi pemikiran etika Ibn al-‘Arabî dengan problematika moral dalam zaman modern. Ketiga, menyumbangkan pemikiran alternatif dalam pemecahan masalah krisis moral dan spiritual yang dialami oleh manusia di abad kini.



BAB II

KERANGKA TEORITIS ETIKA

Sebelum dilakukan pembahasan tentang subyek kajian disertasi ini, akan diberikan terlebih dahulu gambaran tentang etika pada umumnya dan perkembangan etika Islam pada khususnya. Penyajian gambaran kerangka teoritis ini dimaksudkan untuk mengantarkan pemahaman terhadap etika Islam, aliran-alirannya, dan sejarah perkembangannya. Beberapa hal yang disajikan dalam bab ini terkait dengan persoalan-persoalan etika secara umum, etika Islam, aliran-alirannya, dan sejarah pertumbuhannya. Sebagai pengantar kepada diskusi masalah-masalah etika dalam Islam, kajian-kajian dalam bab ini bersifat umum dan deskriptif.

Sebelum membahas etika Islam, terlebih dahulu akan dilakukan pembahasan tentang beberapa permasalahan dalam etika secara umum. Antara meliputi pengertian etika dan moral, masalah nilai, kebebasan dan tanggung jawab, dan aliran-aliran dalam etika.

A. Pengertian Etika

Kata etika berasal dari bahasa Yunani kuno. Bentuk tunggalnya adalah *ethikos* atau *ethos*, yang mempunyai banyak arti: adat, kebiasaan; tempat yang biasa, padang rumput, kandang; akhlak, watak; perasaan, sikap, dan cara berpikir.²³ Bentuk jamaknya adalah *ta etha* yang artinya adat kebiasaan. Arti terakhir inilah menjadi latar belakang bagi terbentuknya istilah ‘etika’ yang oleh filsuf Yunani besar, Aristoteles (384-322 s.M.), sudah dipakai untuk menunjukkan filsafat moral. Kata *ethikos*, menurut Cicero,

²³ K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), h. 4.

ekuivalen dengan kata *moralis*. Kedua kata itu menyiratkan hubungan dengan kegiatan praktis.²⁴ Dengan kata lain etimologi kata “etika” sama dengan etimologi kata “moral.” Karena keduanya berarti adat kebiasaan. Hanya bahasa asalnya berbeda: yang pertama berasal dari bahasa Yunani, sedang yang kedua dari bahasa Latin.

Untuk mengerti arti terminologis etika, salah satu caranya adalah dengan merujuk pada kamus. Dalam *Kamus Besar Bahasa Indonesia* terbitan Departemen Pendidikan dan Kebudayaan,²⁵ “etika” dijelaskan dengan membedakan tiga arti: 1) Ilmu tentang apa yang baik dan apa yang buruk dan tentang hak dan kewajiban moral (akhlak); 2) kumpulan asas atau nilai yang berkenaan dengan akhlak; 3) nilai mengenai benar dan salah yang dianut oleh suatu golongan atau masyarakat.

Arti terminologis “etika” sebagai sebuah ilmu telah dirumuskan oleh banyak pakar dengan redaksi yang berbeda, akan tetapi mengarah pada maksud yang sama. Jan Hendrik Rapar, mengartikan etika sebagai pengetahuan yang membahas baik-buruk atau benar-tidaknya tingkah laku dan tindakan manusia serta sekaligus menyoroti kewajiban-kewajiban manusia.²⁶ Sidi Gazalba mengatakan bahwa etika adalah teori tentang laku-perbuatan manusia, dipandang dari nilai baik dan buruk, sejauh yang dapat ditentukan oleh akal.²⁷ Menurut Louis O. Kattsof, etika adalah cabang aksiologi yang pada pokoknya membicarakan masalah predikat-predikat nilai betul atau *right* dan salah

²⁴ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 62.

²⁵ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Depdikbud, (Jakarta: Balai Pustaka, Cet. Ke-3, 1994), h. 271.

²⁶ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 62.

²⁷ Sidi Gazalba, *Sistematika Filsafat*, Jilid I (Jakarta: Bulan Bintang,), h. 34.

atau *wrong*, dalam arti susila atau *moral* dan tidak susila *immoral*.²⁸

Sementara Ahmad Amin menguraikan bahwa etika adalah suatu pengetahuan yang menjelaskan arti baik dan buruk, yang menerangkan apa yang seharusnya dilakukan oleh seseorang kepada yang lain, menyatakan tujuan yang harus dituju oleh manusia di dalam perbuatan mereka dan menunjukkan jalan untuk melakukan apa yang harus diperbuat.²⁹ Adapun batasan etika menurut Franz Magnis-Suseno adalah “usaha manusia untuk memakai akal budi dan daya pikirnya untuk memecahkan bagaimana ia harus hidup kalau ia mau menjadi baik.”³⁰ Dia juga menjelaskan bahwa etika bukan suatu sumber tambahan bagi ajaran moral, melainkan merupakan filsafat atau pemikiran kritis dan mendasar tentang ajaran-ajaran dan pandangan-pandangan moral.”³¹ Dengan definisi yang lebih ringkas, K. Bertens menyebutkan bahwa etika adalah ilmu tentang yang baik atau buruk.³² Dan etika baru menjadi ilmu bila kemungkinan-kemungkinan etis (asas-asas dan nilai-nilai tentang yang dianggap baik atau buruk) yang begitu saja diterima dalam suatu masyarakat—seringkali tanpa disadari—menjadi bahan refleksi bagi suatu penelitian sistematis dan metodis. Etika dalam pengertian tidak berbeda dengan filsafat moral.

Tentang kata “moral” secara etimologis sama artinya dengan kata “etika”, sekalipun bahasa asalnya

²⁸ Louis O. Kattsof, *Pengantar Filsafat*, terj. Soejono Soemargono, (Yogyakarta: Tiara Wacana, cet. Ke-7, 1996), h. 349.

²⁹ Ahmad Amin, *Kitâb al-Akhâlâq*, (Kairo: Dâr al-Kutub al-Mishrîyah, tt.), h. 3.

³⁰ Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, (Jakarta: Gramedia,), h. 17.

³¹ Franz Magnis-Suseno, *Etika Dasar*, h. 17.

³² K. Bertens, *Etika*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1997), h. 6.

berbeda. Kata “moral” berasal dari bahasa Latin *mos* (jamak: *mores*) yang berarti juga: kebiasaan, adat. Sedangkan asal kata “etika” dari bahasa Yunani *ethos*, yang beberapa artinya telah dijelaskan di depan. Dengan demikian kata “moral” sama dengan “etika” menurut arti pertama, yaitu nilai-nilai dan norma-norma yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya. Maka ketika disebutkan tidak bermoral, dengan itu dimaksudkan bahwa perbuatan itu melanggar nilai-nilai dan norma-norma etis yang berlaku dalam masyarakat.

Dalam pengertian yang sama dengan “moral” sering digunakan kata “moralitas” yang berasal dari kata sifat Latin *moralis*. Kata ini berarti segi moral atau sifat moral dari suatu perbuatan. Meskipun pada dasarnya artinya sama dengan “moral”, tapi nadanya lebih abstrak.

Telah disebutkan bahwa *immoral* berarti tidak susila atau tidak baik. Lalu apa arti *amoral* yang juga sering terdengar oleh telinga kita? Arti dua kata ini tidak dapat dicampuradukkan karena perbedaan antara keduanya sangatlah jelas. *Amoral* berarti “tidak berhubungan dengan konteks moral”, “di luar suasana etis”, atau “non-moral.” Sedangkan *immoral* berarti “bertentangan dengan moralitas yang baik”, “berlawanan dengan susila”, “secara moral buruk”, atau “tidak etis”.³³

Sebagai sebuah ilmu, “etika” memerlukan obyek sebagai sasaran kajiannya. Dikatakan oleh Ahmad Amin bahwa obyek etika adalah segala perbuatan yang muncul dari orang yang melakukannya dengan sengaja dan sadar, dan ia mengetahui apa yang ia lakukan pada saat melakukannya. Inilah yang dapat dihukumi baik atau buruk.

³³ K. Bertens, *Etika*, h. 7.

Demikian pula semua perbuatan yang timbul tanpa kehendak, tetapi dapat diikhtiarkan sewaktu sadar.³⁴ Dengan demikian obyek kajian etika menyangkut perbuatan sadar manusia, baik oleh diri sendiri atau oleh pengaruh orang lain, yang dilandasi oleh kehendak bebas. Karena itu perbuatan yang dilakukan tanpa kesadaran, dipaksa oleh pihak lain, dan tidak disertai niat dalam batin, tidak termasuk obyek kajian etika.³⁵

Adapun “etika” menurut pengertian kedua (kumpulan asas atau nilai moral) identik dengan kode etik. “Etika Rumah Sakit Indonesia”, disingkat ERSI, yang diterbitkan oleh Departemen Kesehatan Republik Indonesia pada tahun 1986 jelas dimaksudkan “kode etik” dengan penggunaan kata-kata “etika.”³⁶ Kata “etika” dalam pengertian kedua ini sering kali diganti dengan istilah “kode etik” yang saat ini cukup populer. Beberapa di antaranya adalah “Kode Etik Mahasiswa” (disingkat KEM) IAIN Sunan Ampel Surabaya dan Kode Etik anggota DPRD di berbagai daerah di Indonesia.

Arti ketiga lebih mendasar daripada arti pertama dan kedua. Dengan rumusan yang lebih tajam kata “etika” dalam arti ketiga dapat disebut sebagai “nilai-nilai dan norma-norma moral yang menjadi pegangan bagi seseorang atau suatu kelompok dalam mengatur tingkah lakunya.” Jika orang berbicara tentang “etika Jawa,”³⁷ “etika agama

³⁴ Ahmad Amin, *Kitâb al-Akhlâq*, h. 5.

³⁵ Ahmad Mudlor, *Etika Islam*, (Surabaya: Al-Ikhlâs, t.t.), h. 24.

³⁶ K. Bertens, *Etika*, h. 6.

³⁷ Sebagaimana dibahas oleh Franz Magnis-Suseno dalam bukunya, *Etika Jawa*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 1999).

Budha,” atau “etika Protestan,”³⁸ maka tidak dimaksudkan “ilmu”, melainkan sebuah “sistem nilai yang berfungsi dalam hidup manusia perorangan maupun masyarakat”. Begitu pula kata “etika sufi” menunjuk sebuah sistem nilai yang berlaku, berkembang, dan berfungsi dalam kalangan sufi, yakni mereka yang mendalami dan mengamalkan tasawuf di dalam kehidupan sehari-hari.

B. Nilai Umum dan Nilai Etika

1. Nilai Umum

Etika merupakan salah satu cabang dari aksiologi, yakni ilmu tentang nilai. Aksiologi adalah bagian dari filsafat yang juga meliputi ontologi dan epistemologi. Jika ontologi membahas tentang sejauh mana sesuatu itu ada dan epistemologi mengkaji sejauh mana sesuatu itu dapat dikenal dan diketahui, maka aksiologi membahas tentang untuk apa sesuatu itu ada. Dengan kata lain aksiologi membahas tentang nilai. Pengertian nilai secara umum meliputi nilai baik-buruk, benar-salah, indah-jelek, dan nilai-nilai lain yang tercakup dalam pembahasan tentang nilai-nilai.

Kata nilai (dalam bahasa Inggris disebut *value*) berasal dari bahasa Latin ‘*valere*’ yang berarti berguna, mampu akan, berdaya, berlaku, dan kuat.³⁹ Dalam bahasa Arab nilai disebut dengan istilah *al-qîmah*.⁴⁰ *Kamus*

³⁸ Istilah ini digunakan dalam buku ahli sosiologi dari Jerman, Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, diterjemah ke dalam bahasa Inggris oleh Talcott Parsons.

³⁹ Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, (Jakarta: Gramedia Pustaka Utama, 2000), h. 713.

⁴⁰ Lihat Louis Ma'lûf, *al-Munji fî al-Lughah wa al-'A'lâm*, (Lebanon: Dâr al-Masyriq, 1992), h. 664. Lihat juga Atabik Ali, *Kamus Kontemporer Arab Indonesia*, (Jogjakarta: Multi Karya Grafika, tt.), h. 1481.

Besar Bahasa Indonesia memberi arti nilai dengan beberapa pengertian, antara lain, nilai berarti harga, banyak sedikitnya isi; kadar mutu, dan sifat-sifat (hal-hal) yang penting atau berguna bagi kemanusiaan.⁴¹

Ada beberapa pengertian nilai sebagaimana dijelaskan oleh Lorens Bagus dalam bukunya, *Kamus Filsafat*.⁴²

1. Harkat: Kualitas suatu hal yang menjadikan hal itu dapat disukai, diinginkan, berguna, atau dapat menjadi obyek
2. Keistimewaan: Apa yang dihargai, dinilai tinggi, atau dihargai sebagai suatu kebaikan. Lawan dari suatu nilai positif adalah tidak bernilai atau nilai negatif.
3. Ilmu ekonomi, yang bergelut dengan kegunaan dan nilai tukar benda-benda material, pertama kali menggunakan secara umum kata nilai.

Gordon Allport mengatakan bahwa nilai adalah keyakinan yang membuat seseorang bertindak atas dasar pilihannya.⁴³ Menurut pandangannya, nilai berada dalam wilayah psikologis yang disebut keyakinan. Keyakinan berada di tempat yang paling tinggi dibandingkan dengan wilayah lainnya seperti hasrat, motif, sikap, keinginan, dan kebutuhan. Dengan demikian, keputusan benar-salah, baik-buruk, indah-tidak indah, pada wilayah ini merupakan hasil dari rangkaian proses psikologis yang kemudian mengarahkan individu pada tindakan dan

⁴¹ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, (Jakarta: Balai Pustaka, 1994), h. 690.

⁴² Lorens Bagus, *Kamus Filsafat*, h. 713-714.

⁴³ G.W. Allport, *Pattern and Growth in Personality*, (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1964), h. 17.

perbuatan yang sesuai dengan nilai pilihannya.⁴⁴

Definisi nilai dalam perspektif sosiologis diberikan oleh Kupperman yang memandang nilai sebagai patokan normatif yang mempengaruhi manusia dalam menentukan pilihannya di antara cara-cara tindakan alternatif.⁴⁵ Di sini nilai dilihat sebagai penentu perilaku manusia yang datang dari luar, yakni yang dianut oleh masyarakat. Dengan mengikuti nilai yang dianut oleh masyarakat, maka seseorang akan merasa aman dalam hidupnya.

Kluckhohn, sebagaimana dikutip Brameld,⁴⁶ mendefinisikan nilai sebagai konsepsi yang membedakan individu atau ciri-ciri kelompok dari apa-apa yang diinginkan, yang memengaruhi pilihan terhadap cara, tujuan antara, dan tujuan akhir tindakan. Dengan demikian nilai memberikan implikasi terhadap pemaknaan budaya dalam pengertian yang lebih spesifik. Implikasi-implikasi itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, nilai merupakan konstruk yang melibatkan proses kognitif atau logik dan rasional serta proses *katetik* atau ketertarikan maupun penolakan berdasar kata hati.

Kedua, nilai selalu berfungsi secara potensial, tetapi selalu tidak bermakna apabila diverbalisasi.

Ketiga, apabila itu berkenaan dengan budaya, nilai diungkapkan dengan cara unik oleh individu atau kelompok.

⁴⁴ Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, (Bandung: Alfabeta, 2004), cet. ke-1, h. 9.

⁴⁵ J.J. Kupperman, *The Foundation of Morality*, (London: George Allen & Unwin, 1983), h. 31.

⁴⁶ T. Brameld, *Education as Power*, (New York: Holt, Rinerat and Winston Inc, 1975), h. 19.

Keempat, karena kehendak tertentu dapat bernilai atau tidak, maka perlu diyakini bahwa nilai pada dasarnya disamakan dengan apa yang diinginkan. Nilai didefinisikan berdasarkan keperluan sistem kepribadian dan sosio-budaya untuk mencapai keteraturan atau untuk menghargai orang lain dalam kehidupan sosial.

Kelima, pilihan di antara nilai-nilai alternatif dibuat dalam konteks ketersediaan tujuan antara (*means*) dan tujuan akhir (*ends*).

Keenam, nilai itu ada, ia merupakan fakta alam, manusia, budaya, dan pada saat yang sama ia adalah norma-norma yang telah disadari.⁴⁷

Dari beberapa implikasi yang disebutkan di atas, ada satu hal yang perlu dicatat bahwa sesuatu dipandang memiliki nilai apabila dipersepsi sebagai sesuatu yang diinginkan, sesuatu yang menarik. Maka seperti makanan, minuman, mobil, tanah, dan benda-benda konkrit lainnya, begitu pula gagasan, konsep, ide, seperti kejujuran, keadilan, kebenaran, dan yang lainnya, memiliki nilai karena dipersepsi sebagai sesuatu yang baik, dan keinginan untuk memerolehnya memengaruhi sikap dan tingkah laku seseorang.⁴⁸

Berdasarkan beberapa definisi yang telah dikemukakan dapat disimpulkan bahwa nilai sekurang-kurangnya memiliki tiga ciri berikut: 1) Nilai berkaitan dengan subyek. Kalau tidak ada subyek yang menilai, maka nilai tidak ada juga. 2) Nilai tampil dalam suatu konteks praktis, di mana subyek ingin membuat sesuatu. 3) Nilai menyangkut sifat-sifat yang “ditambah” oleh subyek pada sifat-sifat yang dimiliki oleh obyek.

⁴⁷ Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, h. 10-11.

⁴⁸ Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, h. 11.

Menurut K. Bertens, nilai tidak dimiliki oleh obyek *pada dirinya* dengan alasan bahwa obyek yang sama bagi pelbagai subyek dapat menimbulkan nilai yang berbeda-beda.⁴⁹

Terdapat banyak macam nilai. Beberapa contoh di antaranya nilai ekonomis, seperti tersurat dalam konsep Pajak Pertambahan Nilai (PPN). Ada nilai estetis yang berkaitan dengan keindahan. Tetapi secara global nilai-nilai yang dibahas dalam bidang filsafat dapat dikelompokkan menjadi tiga kelompok: 1) Nilai yang berkenaan dengan kebaikan, atau dengan baik-buruknya suatu perbuatan yang dibahas oleh etika atau filsafat moral. 2) Nilai yang berhubungan dengan keindahan atau berkenaan dengan nilai indah-tidak indah yang dikaji dalam estetika. 3) Nilai berkaitan dengan kebenaran atau dengan nilai benar-salah yang dibahas oleh logika.⁵⁰ Namun demikian klasifikasi yang disebutkan di atas belum menampung semua nilai yang ada, karena klasifikasi yang benar-benar memuaskan barangkali tidak mungkin juga, mengingat subyektifitas nilai yang tak terelakkan.

2. Nilai Etika atau Nilai Moral

Secara umum apa yang dibicarakan tentang nilai tentu berlaku juga untuk nilai moral. Namun demikian, nilai moral memiliki kekhususan sehingga sesuatu nilai dapat menjadi nilai moral. Nilai moral tidak berdiri sendiri, melainkan melibatkan nilai-nilai lain. Kejujuran, misalnya, merupakan suatu nilai moral, tapi kejujuran itu

⁴⁹ K. Bertens, *Etika*, h. 141.

⁵⁰ Fuâd Farîd Ismâ'îl dan 'Abd al-Hamîd Mutawallî, *Mabâdi' al-Falsafah wa al-Akhlâq*, (Kuwait: Wazârah al-Tarbiyah, 1978), h. 198.

sendiri “kosong”, bila tidak diterapkan pada nilai lain, seumpama nilai ekonomis. Kesetiaan merupakan nilai moral yang berbobot jika dikaitkan dengan cinta antara suami-istri.

Beberapa kekhususan nilai moral dapat dijelaskan sebagai berikut:⁵¹ 1) Nilai moral berkaitan dengan pribadi manusia yang bertanggung jawab. Dengan kata lain, suatu nilai moral hanya bisa diwujudkan dalam perbuatan-perbuatan yang sepenuhnya menjadi tanggung jawab orang bersangkutan. Karena manusia sendiri yang menjadi sumber nilai moralnya. Dan hal ini tergantung pada kebebasannya. 3) Nilai moral berkaitan dengan hati nurani. Karena itu himbauan untuk melakukan sesuatu nilai moral yang baik atau meninggalkan sesuatu nilai moral yang buruk bersumber dari “dalam”, yaitu nurani manusia. 4) Bahwa nilai moral mewajibkan manusia secara absolut dan dengan tidak bisa ditawar-tawar. Dalam nilai moral terkandung suatu imperatif (perintah) kategoris. Artinya, nilai moral itu mewajibkan kita begitu saja, tanpa syarat, berbeda dengan dengan imperatif hipotetis. Kejujuran memerintah kita untuk mengembalikan barang yang kita pinjam, suka tidak suka. Keharusan ini berlaku mutlak, tanpa syarat. 4) Nilai moral bersifat formal. Maksudnya, bahwa nilai moral tidak memiliki “isi” tersendiri, terpisah dari nilai-nilai lain. Seorang pedagang menerapkan nilai moral “kejujuran” bersamaan dengan mengerjakan nilai-nilai ekonomis. Jadi, realisasi nilai-nilai moral hanya dimungkinkan dengan mengikutsertakan nilai-nilai lain dalam suatu “tingkah laku moral.”

Dilihat dari sumbernya, nilai-nilai moral dapat

⁵¹ K. Bertens, *Etika*, h. 143-7.

dibagi menjadi dua kelompok. Pertama, nilai normatif yang bersumber dari buah pikiran manusia dalam menata kehidupan bersama. Kedua, nilai preskriptif yang bersumber dari wahyu. Pada nilai jenis pertama, kualitas baik-buruk merupakan tema abstrak yang disifatkan pada muatan hukum positif, adat kebiasaan atau adat istiadat, dan perilaku etis. Adapun yang kedua, nilai yang bersumber dari wahyu, kualitas baik-buruk merupakan tema abstrak yang disifatkan pada perintah dan larangan yang terdapat dalam wahyu serta pada perwujudan perilaku atau akhlak seseorang.⁵²

Salah satu persoalan yang diperdebatkan dalam etika adalah apakah nilai moral merupakan sebuah fakta empiris atau bukan. Menyangkut soal ini terdapat dua aliran yang berseberangan. Aliran pertama, naturalisme, yang menganggap nilai merupakan fakta, dan oleh karena itu keputusan tentang nilai dapat diuji secara empiris. Sedangkan aliran kedua, non-naturalisme, berpandangan bahwa nilai bukan merupakan fakta, oleh karena itu keputusan nilai menurut aliran ini tidak dapat dibuktikan secara empiris.⁵³ Atas dasar ini, bagi aliran pertama, perilaku yang baik seperti jujur, dermawan, adil, dan sebagainya atau perilaku sebaliknya dapat dijadikan indikator bagi pelakunya apakah dia berperilaku baik atau sebaliknya. Tetapi tidak demikian bagi aliran kedua, karena nilai itu tidak faktual, melainkan bersifat normatif.⁵⁴

⁵² Rohmat Mulyana, *Mengartikulasikan Pendidikan Nilai*, h. 21-22.

⁵³ Paul W. Taylor (ed.), *Problem of Moral Philosophy and Introduction to Ethics*, (California: Dickenson Publishing Company, Inc, 1967), h. 355-356.

⁵⁴ Amri M, *Etika Islam*, (Yogyakarta: LSFK2P dan Pustaka Pelajar, 2002), cet. ke-1, h. 213.

C. Pembagian Etika

Telah dijelaskan di muka bahwa etika salah satu artinya adalah ilmu yang membahas tentang moralitas atau tentang manusia sejauh berkaitan dengan tingkah laku moralnya. Dalam mempelajari tingkah laku moral manusia, ada pelbagai cara dan pelbagai pendekatan ilmiah. Di sini akan disebutkan tiga pendekatan dalam studi etika dan atas dasar pendekatan itu etika dibagi menjadi tiga, sebagaimana dilakukan oleh banyak ahli filsafat.

1. Etika Deskriptif

Etika deskriptif adalah etika yang menguraikan dan menjelaskan kesadaran dan pengalaman moral secara deskriptif. Ia melukiskan tingkah laku moral dalam arti luas. Misalnya, adat kebiasaan, anggapan-anggapan tentang baik dan buruk, tindakan-tindakan yang diperbolehkan atau tidak diperbolehkan. Etika deskriptif bertolak dari kenyataan bahwa ada pelbagai fenomena moral yang dapat digambarkan dan diuraikan secara ilmiah seperti yang dapat dilakukan terhadap fenomena spritual, misalnya religi dan seni.⁵⁵

Karena bersifat melukiskan, etika deskriptif tidak memberi penilaian. Misalnya, ia melukiskan adat mengayau kepala yang ditemukan dalam masyarakat primitif, tapi ia tidak mengatakan bahwa adat semacam itu dapat diterima atau harus ditolak. Jadi, etika deskriptif hanya bertujuan mengerti perilaku moral yang terdapat pada individu-individu tertentu, dalam kebudayaan-kebudayaan atau subkultur-subkultur yang tertentu, dalam suatu periode sejarah, dan sebagainya, tanpa memberi penilaian.

⁵⁵ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 63.

Dengan sifat kajian dan pendekatan yang demikian, bidang garapan etika deskriptif sekarang ini dijalankan oleh ilmu-ilmu sosial. Di antaranya: antropologi budaya, psikologi, sosiologi, sejarah, dan semacamnya.⁵⁶ Contoh bagus mengenai etika deskriptif adalah hasil studi yang dilakukan oleh seorang psikolog Amerika Lawrence Kohlberg (1927-1988) tentang perkembangan kesadaran moral dalam hidup seorang manusia.⁵⁷ Beberapa studi sosiologis yang dilakukan dalam banyak negara tentang korupsi, prostitusi, dan penyakit sosial lainnya, dapat pula digolongkan dalam etika deskriptif.

Kemudian etika deskriptif dapat dibagi menjadi dua bagian, sejarah moral dan fenomenologi moral. Sejarah moral adalah bagian etika deskriptif yang bertugas untuk meneliti cita-cita, aturan-aturan dan norma-norma moral yang pernah diberlakukan dalam kehidupan masyarakat pada kurun waktu dan batasan tempat tertentu atau dalam suatu lingkungan besar seperti bangsa. Sebagai kajian sejarah, akan diteliti pula sejauh mana norma-norma moral bertumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat.

Adapun fenomenologi moral merupakan etika deskriptif yang berusaha menemukan arti dan makna moralitas dari berbagai fenomena moral yang ada. Fenomenologi moral tidak berkompeten menyediakan petunjuk-petunjuk atau batasan-batasan moral yang perlu dipegang oleh manusia. Singkatnya, ia tidak membahas apa yang dimaksud dengan yang benar dan apa yang

⁵⁶ K. Bertens, *Etika*, h. 16.

⁵⁷ Hasil studi psikolog ini dapat dibaca dalam buku L. Kohlberg, *The Psychology of Moral Development*, (San Francisco: Harper and Row, 1984).

dimaksud dengan yang salah.⁵⁸ Dengan demikian dapat dimengerti bahwa etika deskriptif ini sebetulnya termasuk ilmu pengetahuan empiris dan bukan filsafat.

Meskipun etika deskriptif tidak dapat disetarakan dengan etika filosofis, namun di antara keduanya terdapat hubungan yang erat. Supaya dapat menjalankan tugasnya dengan baik, seorang filosof yang ingin melakukan kajian etika membutuhkan pengetahuan yang luas dan mendalam tentang moralitas dalam berbagai konteks budaya. Kalau ia ingin membangun suatu pendirian yang mendasar tentang masalah korupsi, perlulah ia ketahui lebih dahulu bagaimana korupsi berfungsi dalam masyarakatnya sendiri dan dalam masyarakat-masyarakat lain, baik di zaman sekarang maupun di masa lampau. Dan sebaliknya, seorang sosiolog, psikolog, antropolog, atau sejarawan yang mengkaji fenomena-fenomena moral, sebaiknya mempunyai pengetahuan yang cukup mendalam tentang teori-teori moral, sehingga hasil-hasil kajiannya lebih terarah dan lebih berbobot.

2. Etika Normatif

Bidang terpenting dari etika dan bagian di mana berlangsung diskusi-diskusi yang paling menarik tentang masalah-masalah moral adalah etika normatif. Etika ini disebut pula filsafat moral (*moral philosophy*) atau biasa juga dinamakan etika filosofis (*philosophical ethics*). Di sini ahli bersangkutan tidak bertindak sebagai penonton netral, seperti halnya dalam etika deskriptif, tapi ia melibatkan diri dengan mengemukakan penilaian tentang perilaku moral manusia. Ia tidak lagi membatasi diri dengan memandang fungsi prostitusi dalam suatu masyarakat, tapi ia menentukan pendirian menolak

⁵⁸ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 63.

prostitusi sebagai suatu pranata sosial yang bertentangan dengan martabat wanita, biarpun dalam praktek belum tentu dapat diberantas sampai tuntas. Penilaian itu dibentuk atas dasar norma “martabat wanita sebagai manusia harus dihormati.” Secara singkat dapat dikatakan, etika normatif bertujuan merumuskan prinsip-prinsip etis yang dapat dipertanggungjawabkan dengan cara rasional dan dapat digunakan dalam kehidupan praktis.⁵⁹

Dilihat dari sudut obyek kajiannya, etika normatif dapat dibagi menjadi dua bagian: 1) Etika normatif yang membahas teori-teori nilai (*theories of value*). Etika ini secara khusus mempersoalkan sifat kebaikan dari suatu perilaku manusia didasarkan pada nilai yang dikandungnya. 2) Etika normatif yang berkenaan dengan teori-teori keharusan (*theories of obligation*). Etika normatif ini membicarakan kewajiban-kewajiban moral yang harus dilakukan oleh manusia.⁶⁰

Etika normatif juga dapat dibagi lebih lanjut dalam etika umum dan etika khusus.⁶¹ *Etika umum*⁶² memandang tema-tema umum seperti: Apa itu norma moral? Mengapa norma moral mengikat kita? Bagaimana hubungan antara kebebasan dan tanggung jawab? Dan berbagai tema lainnya yang seperti itulah yang menjadi obyek penyelidikan etika umum. Sedangkan *etika khusus* berusaha menerapkan prinsip-prinsip etis yang umum atas wilayah perilaku manusia yang khusus. Dengan kata

⁵⁹ K. Bertens, *Etika*, h. 18.

⁶⁰ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 63.

⁶¹ K. Bertens, *Etika*, h. 18.

⁶² Terkait dengan istilah ini, dengan maksud yang sama Franz Von Magnis-Suseno memilih menggunakan istilah “etika dasar”. Lihat bukunya, *Etika Dasar* (Jogjakarta: Penerbit Kanisius, 1996).

lain, aturan-aturan normatif dalam etika diterapkan dalam perilaku-perilaku faktual untuk mendapatkan suatu kesimpulan etis. Tradisi etika semacam ini sering kali diberi nama baru sebagai “etika terapan” (*applied ethics*). Dari sinilah terbentuk pelbagai kajian etika khusus seperti etika bisnis, etika politik, etika sosial, etika lingkungan, dan sebagainya.

Sebagian ahli filsafat membagi etika normatif menjadi dua golongan, etika teleologis dan etika deontologis. Etika teleologis berpendirian bahwa moralitas suatu perbuatan ditentukan oleh konsekuensi-konsekuensi atau tujuan-tujuan yang ditimbulkannya. Artinya, baik tidaknya perbuatan tergantung pada konsekuensinya. Karena itu sistem ini disebut juga sistem konsekuensialistis. Jadi, yang diperhatikan di sini adalah *hasil* dan *tujuan* dari suatu perbuatan. Dalam utilitarisme, umpamanya, tujuan perbuatan-perbuatan moral adalah memaksimalkan kegunaan atau kebahagiaan bagi sebanyak mungkin orang.

Adapun etika deontologis berpendapat bahwa moralitas suatu perbuatan sebenarnya ditentukan oleh sebab-sebab yang menjadi dorongan dari tindakan itu, atau ditentukan oleh sifat-sifat hakikinya atau oleh keberadaannya yang sesuai dengan ketentuan-ketentuan dan prinsip-prinsip tertentu.⁶³ Dapat pula dikatakan bahwa sistem etika ini tidak menyoroti tujuan yang dipilih bagi perbuatan atau keputusan kita, melainkan semata-mata wajib tidaknya perbuatan dan keputusan kita. Ini sejalan dengan arti kata *deon* yang berasal dari bahasa Yunani: apa yang harus dilakukan atau kewajiban. Yang menciptakan sistem moral ini adalah

⁶³ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 65.

filosof besar dari Jerman, Immanuel Kant. Ia dianggap salah seorang pemikir terbesar di bidang filsafat moral. Menurut Kant, yang bisa disebut baik dalam arti sesungguhnya hanyalah kehendak yang baik. Semua hal lain disebut baik secara terbatas atau dengan syarat. Kekayaan, kecerdasan, atau kesehatan, misalnya, adalah baik jika digunakan dengan baik oleh kehendak manusia. Tapi jika dipakai oleh kehendak yang jahat, semua hal itu bisa menjadi jelek sekali. Bahkan keutamaan-keutamaan pun bisa disalahgunakan oleh kehendak yang jahat.

Lalu apakah yang membuat kehendak menjadi baik? Menurut Kant, kehendak menjadi baik jika bertindak karena kewajiban. Kalau perbuatan dilakukan dengan suatu maksud atau motif lain, perbuatan itu tidak bisa disebut baik, betapapun luhur atau terpuji motif itu. Misalnya, seseorang memberi derma kepada pengemis, karena hatinya tergerak oleh keadaannya yang menyedihkan. Perbuatan seperti itu tidak patut disebut baik. Karena perbuatan disebut baik jika hanya dilakukan karena *wajib* dilakukan. Bertindak sesuai dengan kewajiban itulah yang oleh Kant disebut imperatif kategoris.⁶⁴ Yakni bahwa kewajiban moral mengandung suatu imperatif (perintah) kategoris yang mewajibkan begitu saja, tanpa syarat.

3. Metaetika

Awalan *meta-* (dari bahasa Yunani) pada kata *etika* mempunyai arti “melebihi”, “melampaui.”⁶⁵ Istilah ini diciptakan untuk menunjukkan bahwa yang dibahas di

⁶⁴ K. Bertens, *Etika*, h. 256. Lihat pula M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Penerbit Mizan, 2002), cet. ke-2, h. 91.

⁶⁵ Lihat *Webster's Third New International Dictionary* (USA: Merriam-Webster Inc., t.th.), vol. 2, h. 1418-9.

sini bukanlah moralitas secara langsung, melainkan ucapan-ucapan kita di bidang moralitas. Metaetika seolah-olah bergerak pada taraf lebih tinggi daripada perilaku etis, yaitu pada taraf “bahasa etis” atau bahasa yang kita pergunakan di bidang moral. Dengan demikian metaetika adalah sebuah cabang dari etika yang membahas dan menyelidiki serta menetapkan arti dan makna istilah-istilah normatif yang diungkapkan lewat pertanyaan-pertanyaan etis yang membenarkan atau menyalahkan suatu tindakan. Istilah-istilah normatif yang sering mendapat perhatian khusus, di antaranya adalah: keharusan, baik, buruk, benar, salah, terpuji, tercela, adil, yang semestinya, dan sebagainya.⁶⁶

Salah satu masalah yang ramai dibicarakan dalam metaetika adalah *the is/ought question*.⁶⁷ Yang dipersoalkan di sini ialah apakah ucapan normatif dapat diucapkan dari ucapan faktual. Kalau sesuatu ada atau kalau sesuatu merupakan kenyataan (*is*: faktual), apakah dari situ dapat disimpulkan bahwa sesuatu harus atau boleh dilakukan (*ought*: normatif). Dengan meminjam istilah dalam logika, apakah dari premis deskriptif dapat ditarik suatu kesimpulan preskriptif. Kini para filosof yang mendalami masalah ini umumnya sepakat bahwa hal itu tidak mungkin, karena kesimpulan preskriptif hanya dapat ditarik dari premis-premis yang sekurang-kurangnya untuk sebagian bersifat preskriptif juga.

D. Etika dalam Islam

Sebagaimana dijelaskan di atas bahwa etika deskriptif dapat dibagi menjadi dua bagian: sejarah moral

⁶⁶ Jan Hendrik Rapar, *Pengantar Filsafat*, h. 65.

⁶⁷ Lihat K. Bertens, *Etika*, h. 21.

dan fenomenologi moral. Sejarah moral adalah bagian etika deskriptif yang bertugas untuk meneliti cita-cita, aturan-aturan dan norma-norma moral yang pernah diberlakukan dalam kehidupan masyarakat pada kurun waktu dan batasan tempat tertentu atau dalam suatu lingkungan besar seperti bangsa dan agama. Sebagai kajian sejarah, akan diteliti pula sejauh mana norma-norma moral bertumbuh dan berkembang dalam kehidupan masyarakat. Termasuk dalam sejarah moral adalah kajian tentang etika Islam. Berikut ini akan dibahas tentang etika dalam Islam meliputi pengertian beberapa istilah dan aliran-aliran etika dalam Islam.

Etika dalam Islam atau etika Islam ditemukan dalam sumber yang merentang luas mulai dari tafsir Al-Qur'ân hingga *kalâm*, dari komentar-komentar filosofis atas Aristoteles hingga teks-teks sufi. Wacana etika di dalam Islam telah diupayakan perumusannya oleh berbagai pemikir dari berbagai cabang pemikiran, dari ulama hukum (*fuqahâ'*), para teolog (*mutakallimûn*), para filosof (*falâsifah*), dan kaum mistikus atau sufi (*shûfiyûn*). Karena itu sebuah tinjauan historis tentang etika Islam harus didasarkan pada berbagai tipe teori-teori yang berkembang dalam sejarah pemikiran etika Islam.

Dalam sub-bab ini akan diuraikan beberapa istilah kunci dalam etika Islam seperti “akhlak” dan “adab”, perkembangan sepiantas tentang kajian etika Islam, ciri-ciri khusus etika Islam, dan beberapa aliran dalam etika Islam.

1. Penjernihan Beberapa Istilah

Kata “etika” biasanya dialihkan ke dalam bahasa Arab dengan menggunakan istilah “*al-akhlâq*”, “*ilm al-akhlâq*”, “*falsafat al-akhlâq*”, atau “*al-âdâb*”. Zaki Mubarak yang membahas pemikiran moral al-Ghazâlî menamakan bukunya dengan judul “*Al-Akhlâq 'ind al-*

Ghazaâlî".⁶⁸ Demikian pula Ahmad Amin dan As'ad al-Sahmarani menggunakan kata "*al-akhlâq*" yang menunjuk kepada arti "etika" dalam bukunya masing-masing.⁶⁹

Istilah "*falsafat al-akhlâq*" digunakan dalam buku yang disusun oleh Manshûr 'Alî Rajab yang berjudul "*Ta'ammulât fî Falsafat al-Akhlâq*".⁷⁰ Demikian juga Muḥammad Yûsuf Mûsâ yang menggunakan istilah yang sama dalam bukunya dengan judul "*Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm wa Shilatuhâ bi al-Falsafat al-Ighrîqîyah*".⁷¹ Adapun istilah "*ilm al-akhlâq*" dapat ditemukan dalam beberapa kamus, seperti *al-Mu'jam al-Wasîth* dan *al-Mawrid*.⁷²

Adapun kata "*al-adab*" (kata jamak: *al-âdâb*) digunakan oleh Al-Mâwardî dalam bukunya yang berjudul *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*,⁷³ juga oleh Ibn Jamâ'ah dengan judul *Tadzkirat al-Sâmi' wa al-Muta'allim fî Âdâb al-Âlim wa al-Muta'allim*.⁷⁴

⁶⁸ Lihat Zakî Mubâarak, *al-Akhlâq 'ind al-Ghazâlî*, (Kairo: Dâr al-Kâtib al-'Arabiy lil al-Thibâ'at wa al-Nasyr, t.t.), cet. ke-1.

⁶⁹ Ahmad Amin, *Kitâb al-Akhlâq*, (Kairo: Mathba'at Dâr al-Kutub al-Mishrîyah, 1929), cet. ke-3 dan As'ad al-Sahmarani, *al-Akhlâq fî al-Islâm wa al-Falsafah al-Qadîmah*, (Beirut: Dâr al-Nafâ'is, 1993), cet. ke-3.

⁷⁰ Manshûr 'Alî Rajab, *Ta'ammulât fî Falsafat al-Akhlâq*, (Mesir: Maktabat al-Anglo al-Mishrîyah, 1961), cet. ke-3.

⁷¹ Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm wa Shilatuhâ bi al-Falsafat al-Ighrîqîyah*, (Kairo: Mu'assasah al-Khanjî, 1963), cet. ke-3.

⁷² Lihat Ibrahim Anîs (ed.), *al-Mu'jam al-Wasîth*, (Kairo: t.p., 1960) dan Rohi Baalbaki, *Al-Mawrid: A Modern Arabic-English Dictionary*, (Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1993).

⁷³ Lihat Abû al-Ḥasan al-Mâwardî, *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*, (Mesir: Dâr al-Fîkr, 1966), cet. ke-1.

⁷⁴ Badr al-Dîn ibn Jamâ'ah, *Tadzkirat al-Sâmi' wa al-Muta'allim fî Âdâb al-Âlim wa al-Muta'allim*, (Hyderabad: Dâirat al-Ma'ârif al-'Utsmânîyah, 1354 H.).

Dua kata “*akhlâq*” dan “*âdâb*” yang dipakai dalam beberapa buku tersebut di atas merupakan dua istilah kunci dalam pembahasan etika dalam Islam. Kedua kata itu kadangkala dipakai dalam arti yang sama, tapi juga tidak jarang digunakan dalam dua pengertian yang berbeda. Karena itulah perlu dilakukan penjernihan terhadap kedua istilah itu.

Akhlâq merupakan kata jamak dari kata *khuluq* atau *khilq* yang berbentuk tunggal (*mufrad*), yang berarti perangai (*al-sajîyah*), kelakuan atau watak dasar (*al-ṭabî’ah*), kebiasaan (*al-‘âdah*), kehormatan (*al-murû’ah*), dan agama (*al-dîn*).⁷⁵ Kata ini sudah menjadi kosa kata bahasa Indonesia dan ditulis dengan “akhlak”. Dalam bahasa Indonesia diberi arti budi pekerti; kelakuan.⁷⁶

Kedua, istilah “*âdâb*” yang merupakan kata berbentuk jamak dari kata “*adab*” yang berarti kebiasaan atau adat.⁷⁷ Ada pula yang memberikan arti “*adab*” sebagai tingkah laku yang sopan.⁷⁸ Di samping ada beberapa arti yang lain, seperti kesopanan, pendidikan, pesta, dan akhlak.⁷⁹ Di sini kata “*âdâb*” mempunyai arti yang sama dengan “*akhlâq*”. Juga ditemukan dalam kamus yang lain, “*adab*” diartikan sejumlah aturan yang seyogyanya ditaati oleh sekelompok orang dalam satu

⁷⁵ Jamîl Shalibâ, *al-Mu’jam al-Falsafî*, (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 1978), vol. 1, h. 539.

⁷⁶ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar ...*, h. 17.

⁷⁷ Demikian pendapat Thaha Husain sebagaimana dikutip Muḥammad ‘Âbid al-Jâbirî, *al-‘Aql al-Akhlâqî al-‘Arabîy: Dirâsah Taḥlîlîyah Naqdîyah li Nuzhum al-Qiyam fî al-Tsaqâfah al-‘Arabîyah*, (Maroko: Markaz Dirâsat al-Wiḥdat al-‘Arabîyah, 2001), cet. ke-1, h. 42.

⁷⁸ Majd al-Dîn al-Fairûzabâdî, *al-Qâmûs al-Muḥîth*, (Beirut: Dâr al-Ma’rifah, t.t.), vol. 1, h. 36.

⁷⁹ Ahmad Warson Munawir, *Kamus Al-Munawwir*, h. 13-14.

profesi.⁸⁰ Dengan arti ini, istilah “*âdâb*” tidak berbeda dengan istilah “kode etik”, suatu istilah yang cukup populer dalam perkembangan etika di zaman modern.

Demikian pula arti “*adab*” yang digambarkan dalam *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*: refleksi tentang ideal-ideal mulia yang harus menginformasikan praktik keahlian sebagai negarawan, dokter, usahawan, dan kegiatan penting lainnya kepada masyarakat.⁸¹ Penjelasan ini tampaknya menempatkan istilah “*adab*” dalam makna yang lebih dekat dengan arti etika khusus, etika terapan, atau etika profesi. Salah satu buku yang membahas etika terapan adalah *Âdâb al-Thabîb*,⁸² yang menguraikan tentang kode etik yang berlaku dalam dunia kedokteran dan dijadikan pegangan oleh para dokter dalam melaksanakan profesinya sehari-hari.

Dalam aspek tertentu kata “*adab*” dapat disejajarkan dengan kata “etiket” yang berarti sopan santun, tata krama. Berbeda dengan etika, etiket memiliki ciri-ciri sebagai berikut: 1) Etiket menyangkut *cara* suatu perbuatan harus dilakukan manusia, sementara etika memberi norma tentang *perbuatan itu sendiri*; 2) Etiket hanya berlaku dalam pergaulan, sedangkan etika selalu berlaku kapanpun dan dimanapun.; 3) Etiket bersifat relatif, terbatas di dalam wilayah adat tertentu, sedangkan etika jauh lebih absolut; 4) Etiket berkaitan dengan perbuatan lahiriah saja, sementara etika menyangkut manusia dari segi batin.⁸³

Untuk mendapatkan gambaran tentang etika

⁸⁰ Lihat Ibrahim Anîs (ed.), *al-Mu‘jam al-Wasîth*, vol. 1, h. 9.

⁸¹ John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford Dunia Islam Modern*, (Bandung: Mizan, 2002), cet. ke-2, vol. 2, h. 24.

⁸² John L. Esposito (ed.), *Ensiklopedi Oxford*....., h. 24.

⁸³ K. Bertens, *Etika*, h. 10.

dalam perspektif Islam, di sini akan diuraikan beberapa karakteristik etika Islam. Ciri khusus ini menggambarkan adanya perbedaan etika Islam dengan sistem etika lain. *Pertama*, Islam berpihak pada teori tentang etika yang bersifat fitri. Dalam pandangan Islam, semua manusia pada hakikatnya memiliki pengetahuan fitri tentang baik dan buruk. Pengetahuan itu merupakan potensi etis yang sesungguhnya merupakan bawaan dalam diri manusia.⁸⁴ Tetapi potensi etis ini diperkuat oleh adanya wahyu (syara') yang dianggap sebagai sumber pengetahuan tentang norma-norma moral menurut para teolog tradisional, para ulama hukum, dan para sufi. Sementara para teolog rasional, semisal kaum Mu'tazilah, mempercayai bahwa manusia mampu mendapatkan pengetahuan tentang norma-norma etis melalui pemikiran rasionalnya.

Kedua, etika dalam Islam didasarkan kepada konsep *al-'adl* (keadilan), yakni menempatkan segala sesuatu pada tempatnya sesuai dengan proporsinya.⁸⁵ Dengan konsep ini etika Islam mengarahkan perilaku manusia pada keseimbangan di antara pelbagai aspek kehidupan manusia (sosial, politik, ekonomi, agama, dan sebagainya) sehingga membentuk tatanan sosial yang harmonis.

Ketiga, etika dalam Islam menjadikan kehendak

⁸⁴ Allah berfirman yang artinya, "*Maka Dia (Allah Swt.) mengilhamkan kepadanya (jiwa manusia) jalan-jalan keburukan dan ketakwaan. Sesungguhnya beruntunglah orang yang membersihkan jiwanya. Dan sesungguhnya rugi besar orang yang mengotorinya.*" Lihat Al-Qur'ân, surat Al-Syams/91:8-9.

⁸⁵ Haidar Bagir, "Etika 'Barat', Etika Islam" (suatu pengantar) dalam M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali dan Kant: Filsafat Etika Islam*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2002), cet. ke-2, h. 19.

bebas sebagai parameter tindakan moral. Bertindak secara bebas tanpa paksaan dari luar adalah sejalan dengan posisi manusia sebagai khalifah Tuhan di muka bumi. *Keempat*, ada pertanggungjawaban terhadap perbuatan yang dilakukan secara bebas. Dengan demikian kebebasan dan tanggung jawab senantiasa melekat dalam perbuatan moral manusia. *Kelima*, etika Islam didasarkan pada prinsip *ihsân*, di mana di dalam melakukan suatu perbuatan seseorang harus mempertimbangkan sejauh mana perbuatannya menguntungkan orang lain.⁸⁶ *Kelima*, bahwa tindakan etis sekaligus dipercaya pada puncaknya akan menghasilkan kebahagiaan bagi pelakunya. Kebahagiaan itu mencakup sesuatu yang bersifat spiritual dan fisik, dan bukan hanya kebahagiaan setelah kematian kelak, akan tetapi kebahagiaan itu bisa diraih sejak kehidupan di dunia ini.⁸⁷

Beberapa ciri yang diuraikan di atas pada gilirannya memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai konsep etika Islam yang mulai banyak dikaji bersamaan dengan maraknya studi-studi tentang pemikiran Islam pada umumnya. Perhatian terhadap studi etika dalam Islam tampak mencerminkan kebutuhan dunia sekarang terhadap pemikiran etis alternatif yang amat didambakan oleh manusia di tengah kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern. Kebutuhan itu terasa mendesak lebih-lebih ketika disadari bahwa di balik kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi modern terjadi degradasi moral dalam berbagai aspek kehidupan yang mengancam masa depan umat manusia.

⁸⁶ Choirul Huda, *Ulumul Quran*, Nomor 3/VII/97, h. 10-23.

⁸⁷ Haidar Bagir, "Etika 'Barat', Etika Islam" (suatu pengantar) dalam M. Amin Abdullah, *Antara Al-Ghazali...*, h. 20.

2. Aliran-aliran dalam Etika Islam

Telah dikemukakan di atas bahwa etika Islam berasal dari sumber yang luas, dari Al-Qur'ân dan hadits sebagai sumber utama ajaran-ajaran dalam Islam, sampai pelbagai pemikiran yang berkembang dari *kalâm* hingga tasawuf. Sebuah studi yang dilakukan oleh Fakhry (1991) memberikan klasifikasi versinya terhadap aliran-aliran dan teori-teori etika dalam Islam. Dia menemukan empat aliran sebagai berikut: moralitas skriptural, etika teologis, moralitas filosofis, dan etika religius.⁸⁸ Dan di sini perlu ditambah satu lagi aliran etika dalam Islam, yakni etika sufi. Karena hakikat tasawuf itu sendiri adalah akhlak. Memang Majid Fakhry tidak memasukkan secara khusus moralitas sufi dalam klasifikasi yang disusunnya, karena sudah tercakup ke dalam moralitas religius. Di samping juga bahwa pengalaman yang dicapai kaum sufi tidak mudah dijelaskan secara sistematis. Karena pengalaman tersebut bersumber dari rasa (*dzaug*) dan penyingkapan (*kasyf*). Selain alasan itu, menurut Fakhry, tidak banyak karya serius yang telah digarap para sarjana untuk menguraikan implikasi etis tasawuf secara metodis dan sistematis.⁸⁹

Aliran-aliran etika Islam sebagaimana disebutkan di atas dapat dijelaskan sebagai berikut:

a. Moralitas Skriptural

Moralitas skriptural terdapat dalam pernyataan moral dan kuasi-moral Al-Qur'ân dan Sunnah. Yang terlibat di sini adalah para ahli tafsir (*al-mufasssîrûn*), para ahli hadis (*al-muḥadditsûn*), dan para ulama

⁸⁸ Majid Fakhry, *Ethical Theories in Islam*, (Leiden-New York: E.J. Brill, 1991), h. 6-7.

⁸⁹ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 8.

hukum (*al-fuqahâ'*). Mereka melakukan abstraksi yang berbeda dengan elaborasi yang dibuat oleh para filosof dan teolog di bawah sinaran metode-metode dan kategori-kategori diskursif yang berkembang pada abad ke-8 dan ke-9.⁹⁰ Dalam proses pembentukannya, sebenarnya moralitas skriptural lebih merupakan serangkaian pandangan dan refleksi moral dan bukan sebuah teori etika dalam arti yang baku. Beberapa masalah yang muncul dalam diskusi-diskusi tiga kelompok ahli di atas meliputi hakikat baik (*al-khayr*) dan buruk (*al-syarr*), keadilan dan kekuasaan Tuhan, serta kebebasan dan tanggung jawab moral.⁹¹

Moralitas Skriptural dapat dibedakan dalam dua strata perkembangan: (a) etos Al-Qur'ân dan Sunnah dalam bentuk yang asli dan belum diinterpretasi, dan (b) pandangan-pandangan moral yang dibangun oleh tiga kelompok ahli tersebut di atas. Etos Al-Qur'ân adalah konsep yang masih samar. Untuk memahami dan menangkap etos ini adalah dengan menginventarisasi ayat-ayat Al-Qur'ân yang mencakup tiga masalah pokok yang tertera di atas. Misalnya, untuk menunjuk kepada konsep moral atau kebaikan religius, Al-Qur'ân menggunakan sekelompok terma: *al-khayr*, *al-birr*, *al-qisth*, *al-iqsath*, *al-'adl*, *al-haqq*, *al-ma'rûf*, dan *al-taqwâ*.⁹²

Kategori Al-Qur'ân mengenai masalah besar

⁹⁰ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6.

⁹¹ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 11. Berbagai masalah ini dapat ditemukan pembahasannya dalam berbagai kitab tafsir dan syarah hadits. Antara lain dalam Muḥammad al-Baydhâwî, *Anwâr al-Tanzîl*, Muḥammad ibn Jarîr al-Thabarî, *Jâmi' al-Bayân*, dan al-Thabarsyî, *Majma' al-Bayân*.

⁹² Lihat T. Izutsu, *Ethico-Religious Concepts in the Quran* (Montreal: , 1966), h. 213.

yang kedua yang terus-menerus berkelindan bagi para teolog selama berabad-abad adalah pertanyaan tentang keadilan Tuhan. Seperti ayat 3:182, 8:51, 22:10, dan 41: 41:46 menyatakan bahwa Tuhan tidaklah menganiaya hamba-hamba-Nya. Ia menyukai keadilan (7:29, 16:90), melarang berbuat tidak adil (3:57, 140, 42:40) dan mencintai orang-orang yang adil dan takwa.

b. Teori-Teori Teologis

Teori-teori teologis adalah satu tipe etika dalam Islam yang berlandaskan pokok kepada Al-Qur'ân dan Sunnah, namun percaya penuh terhadap kategori-kategori dan metode-metode diskursif. Pelopornya adalah Mu'tazilah yang telah memformulasikan antara sistem etika rasionalistik Islam abad ke-9 dan ke-10 dengan pengandaian-pengandaian *deontologi*. Juga Asy'arîyah yang mendirikan sistem moralitas *voluntaris* yang kuat, yang tidak menolak metode diskursif para filosof, akan tetapi tetap setia terhadap konsep Al-Qur'ân tentang kemahakuasaan Tuhan.⁹³

Kaum Mu'tazilah di samping telah membantu memformulasikan jawaban-jawaban yang koheren dengan ketiga persoalan etika yang mendasar, juga telah meletakkan dasar pijakan bagi perkembangan etika selanjutnya, khususnya di lingkungan teologi. Sebagai eksponen rasionalisme, mereka setuju bahwa prinsip-prinsip pengetahuan dan syukur terhadap nikmat merupakan kewajiban sebelum datangnya wahyu. Begitu pula permasalahan tentang benar dan salah harus diketahui melalui akal, sebagaimana kewajiban melaksanakan yang benar dan menjauhi

⁹³ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6.

yang salah. Dengan demikian, datangnya kewajiban agama merupakan anugerah dari Tuhan yang diberikan kepada manusia melalui para nabi untuk menguji dan membuktikan kebenaran yang dicapai oleh manusia.⁹⁴

Abû al-Hasan al-Asy'arî, pendiri madzhab Asy'ariyah, mengambil posisi yang berlawanan secara diametral terhadap seluruh pernyataan etika Mu'tazilah. Mengenai kewajiban, ia menolak bahwa akal menentukan segala hal sebagai kewajiban moral atau agama. Pengetahuan tentang Tuhan, misalnya, dapat dicapai melalui akal, namun pengetahuan itu menjadi kewajiban hanya melalui wahyu. Sama halnya dengan ganjaran bagi yang bertakwa dan hukuman bagi yang berdosa harus melalui wahyu dan bukan akal.⁹⁵

Untuk melacak teori-teori dalam etika teologis, beberapa buku berikut dapat dijadikan sebagai sumber rujukan. Misalnya, *Kitâb al-Intishâr, al-Mughnî fî Abwâb al-Tawhîd wa al-'Adl*, dan *Syarh al-Ushûl al-Khamsah*, masing-masing karya 'Abd al-Jabbâr; *Maqâlât al-Islâmiyyîn*, karya al-Asy'arî; *Kitâb al-Tawhîd*, karya al-Maturîdî; *al-Irsyâd*, karya al-Juwaynî. Beberapa kitab perbandingan mazhab juga bisa dijadikan referensi diskusi tentang etika teologis, di antaranya *al-Farq bayn al-Firaq*, karya al-Baghdâdî, *al-Milal wa al-Nihâl* dan *Nihâyat al-Iqdâm*, karya al-Syahrastânî.

c. Teori-teori Filosofis

Aliran ketiga ini dibentuk oleh para filosof muslim yang mendasarkan pandangan-pandangan

⁹⁴ 'Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihâl* (Cairo:, 1968), vol. I, h. 29.

⁹⁵ 'Abd al-Karîm al-Syahrastânî, *al-Milal wa al-Nihâl*, vol. I, h. 102.

etisnya pada tulisan-tulisan Plato dan Aristoteles yang telah diinterpretasikan oleh para penulis Neo-Platonik dan Galen yang digabung dengan doktrin-doktrin Stoa dan Phytagoras. Termasuk dalam kelompok ini seorang filosof muslim yang cukup dikenal pemikiran etikanya, Ibn Miskawayh.⁹⁶

Kemudian diikuti oleh para penerusnya, seperti Nâshir al-Dîn al-Thûsî dan Jalâl al-Dîn al-Dawwânî. Di samping keduanya banyak menambah substansi etika Miskawayh, juga telah memperluas ruang lingkup studi etika dengan menggabungkan beberapa bagian ilmu domestik (*‘ilm tadbîr al-manâzil*) dan politik ke dalamnya. Al-Thûsî telah menerangkan substruktur psikologis etikanya dengan memasukkan elemen-elemen penting psikologi Ibn Sînâ ke dalamnya. Sedangkan al-Dawwânî telah menggarisbawahi paham Syi‘ah tentang pre-eminensi manusia dan perannya sebagai khalifah Tuhan di muka bumi.⁹⁷

Sebagai perbandingan dapat disebutkan usaha yang telah dilakukan oleh etika filosofis. Kitab *al-Sa‘âdah wa al-Is‘âd* yang ditulis oleh Abû al-Hasan al-‘Âmirî memaparkan tentang Plato, Galen, dan orang-orang suci Persia secara luas dan cukup emosional.⁹⁸ Sekalipun isi buku ini sangat luas, akan tetapi tidak dapat dianggap sebagai karya etika dalam bentuk yang baku. Miskawayh yang tidak diragukan lagi telah

⁹⁶ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6.

⁹⁷ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 6.

⁹⁸ Lihat A.A. Gharab, "The Greek Commentators on Aristotle," dalam S.M. Stern, A. Hourani dan V. Brown (ed.), *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Columbia: South Carolina, 1973), h. 77-88.

berkenalan dengan penulisnya dan telah memperoleh keuntungan darinya, namun tetap saja pengaruh al-‘Âmirî terhadap para penerusnya tidak begitu luas dan tampak.⁹⁹

d. Teori-teori Religius

Teori-teori religius berakar dari konsepsi Al-Qur’ân, Sunnah, konsep-konsep teologis, kategori-kategori filosofis, dan dalam beberapa hal sufisme. Teori-teori ini agak berbeda dari tipe-tipe moralitas skriptural, di mana para pengajurnya telah menerima pengaruh filsafat Yunani dan teologi Islam serta menyadari terma-terma yang dilancarkan oleh aliran dialektika pada abad ke-8 sebagai hasil konfrontasi dan kontak dengan filsafat Yunani dan teologi Kristen di Damaskus, Baghdad, dan pusat-pusat belajar lainnya di Timur Dekat. Unsur utama pemikiran aliran ini adalah tentang manusia dan kedudukannya di alam semesta. Maka sistem etika ini muncul dalam bentuk yang sangat kompleks sekaligus memiliki karakteristik yang paling islami. Di antara eksponennya adalah al-Hasan al-Bashrî (w. 728), seorang asketik abad ke-8; al-Mâwardî (w. 1058), seorang ahli hukum Syâfi’î dan teolog yang menulis buku *Adab al-Dunyâ wa al-Dîn*; al-Râghib al-Ishfahânî (w. 1108) yang menulis karya *Kitâb al-Dzari‘ah ilâ Makârim al-Syari‘ah*, yang telah memengaruhi para penulis lainnya.¹⁰⁰

Contoh yang paling representatif dari tipe etika religius adalah sistem etika yang dibangun oleh Al-Ghazâlî, yang mencakup moralitas filosofis, teologis, dan sufi. Karyanya *Mizân al-‘Amal* dan *Ihyâ’*

⁹⁹ Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 7.

¹⁰⁰ Lihat Majid Fakhry, *Ethical Theories*, h. 7-8.

'*Ulûm al-Dîn* adalah dua sumber besar pemikiran etika keagamaan dalam Islam. Terakhir Fakhr al-Dîn al-Râzî, yang pemikirannya dipenuhi oleh elemen-elemen Ibn Sînâ dan Al-Ghazâlî, dapat dianggap sebagai wakil penting pada periode klasik dalam tulisan tentang etika, filsafat, dan teologi. Karyanya *Kitâb al-Nafs wa al-Rûh* mencerminkan pengaruh Ibn Sînâ dan Al-Ghazâlî dalam bidang metafisika dan etika.¹⁰¹

e. Etika Sufi

Teori-teori etika sufi berakar pada pengalaman ruhaniah dan konsepsi keagamaan para sufi. Ia menunjuk pada sebuah sistem nilai yang berlaku, berkembang, dan berfungsi dalam kalangan sufi, yakni mereka yang mendalami dan mengamalkan tasawuf di dalam kehidupan sehari-hari. Dengan asumsi bahwa ajaran kaum sufi juga memberikan implikasi etis dan mempunyai signifikansi moral sebagaimana seharusnya, maka etika yang berkembang di lingkungan para sufi mempunyai tipologi tersendiri yang perlu dan menarik untuk digali lebih jauh. Dalam beberapa bagian teorinya, sistem moral aliran terakhir ini masuk ke dalam etika religius. Tetapi karena ada signifikansi moral tersendiri yang berasal dari pandangan-pandangan mistik, maka etika ini layak untuk disebut sistem etika sufi. Puncak daripada etika sufi adalah pencarian Tuhan yang melahirkan pelbagai konsep yang beragam, dari *ittihâd*, *hulûl*, sampai *wahdat al-wujûd*, dan lain sebagainya. Ke dalam aliran etika Sufi inilah pemikiran moral Ibn al-'Arabî dapat digolongkan mengingat paham *wahdat al-wujûd* merupakan basis dari semua pemikiran dan

¹⁰¹ Lihat Majid Fakhry, *Ethical Theories* , h. 8

gagasannya.

Memang belum banyak studi yang dilakukan dengan memfokuskan kajian pada sistem etika sufi, tetapi pemikiran-pemikiran moral al-Ghazâlî, seorang tokoh sufi, sekaligus teolog dan filosof, telah banyak dikaji oleh para sarjana, di antaranya M. Umaruddin¹⁰² dan Muhammed Ahmed Sherif.¹⁰³ Sesuatu yang wajar bila al-Ghazâlî diminati oleh para peneliti untuk mengkaji pemikiran moralnya mengingat tidak sedikit tulisan-tulisannya yang membahas berbagai masalah etika secara luas dan mendalam.



¹⁰² Bukunya berjudul *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali*, (Lahore: S.H. Muhammad Ashraf, 1962).

¹⁰³ Karyanya berjudul *Al-Ghazâlî's Theory of Virtue*, (Albany: State University of New York Press, 1975).

BAB III

PEMIKIRAN ETIKA IBN AL-‘ARABÎ

A. Ibn al-‘Arabî dan Etika

Berkenalan dengan biografi seorang sufi ternama biasanya memberikan kekuatan pendorong tertentu kepada kita untuk mengetahui kepribadian dan ide orisinalnya dengan lebih baik dan mendalam. Untuk memenuhi kepentingan tersebut, berikut ini akan disajikan biografi ringkas Ibn al-‘Arabî. Akan tetapi hanya membahas aspek-aspek tertentu dari hidup dan karyanya sejauh hal itu berkaitan dengan kajian tentang pemikiran etiknya.

Dalam sejarah Islam Ibn al-‘Arabî (560-638 H/1165-1240 M) mungkin merupakan penulis karya-karya tasawuf yang paling berpengaruh. Namanya dalam dunia Arab dikenal sebagai Ibn al-‘Arabî, dengan menggunakan partikel tertentu *al-* (menandai *ism ma‘rifah*). Namun ia lebih dikenal dengan nama "Ibn ‘Arabî" (tanpa *al-*)¹⁰⁴ untuk membedakannya dengan Ibn al-‘Arabî (dengan *al-*) yang lain, seorang ahli hadis yang pernah menjadi seorang kadi di kota Seville.¹⁰⁵ Sedangkan ia seorang Sufi yang sangat terkenal dan pengaruhnya amat luas mencakup wilayah Islam di Barat dan Timur. Nama panjangnya adalah Muḥammad ibn ‘Alî ibn Muḥammad ibn Ahmad ibn ‘Alî al-‘Arabî al-Ṭâî al-Ḥâtimî. Dirinya dijuluki *Muhyî al-Dîn*,

¹⁰⁴ Tetapi tokoh ini sendiri menyebut namanya dengan "Ibn al-‘Arabî" (dengan *al-*) dalam *al-Futûḥât al-Makkiyyah*, *al-Dîwân*, *Rûḥ al-Quds*, dan *Muḥâḍarat al-Abrâr*.

¹⁰⁵ Di saat menjadi kadi ia kemudian mengundurkan diri dari kedudukan itu dan mengabdikan dirinya bagi kegiatan ilmiah, baik mengajar maupun menulis. Lihat A. Ates, "Ibn al-‘Arabî," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), v. 3, h. 707.

“Sang Pembangun Agama”, dan *al-Syaikh al-Akbar*, “Sang Guru Teragung”.

‘Alî, ayah Ibn al-‘Arabî, bekerja sebagai pegawai Muhammad ibn Sa‘îd ibn Mardanîsy, penguasa Murcia, Spanyol. Ketika Murcia ditaklukkan oleh Dinasti Al-Muwahhidun, keluarga ‘Alî mengungsi ke Seville dan menetap di sana. Di tempat itu, sekali lagi dirinya menjadi pegawai pemerintahan. Ia memiliki status sosial yang tinggi.

Ketika berusia delapan tahun, setelah menetap di Seville, Ibn al-‘Arabî tumbuh dalam lingkungan yang penuh dengan ide-ide penting pada masa itu, ilmu pengetahuan, agama, dan filsafat. Ia memulai pendidikan formalnya di kota pusat ilmu pengetahuan itu. Di bawah bimbingan sarjana-sarjana terkenal ia mempelajari Al-Qur‘ân dan tafsirnya, hadits, fiqih, teologi dan filsafat skolastik. Prestasi cemerlang Ibn al-‘Arabî dalam pendidikannya mengantarkan dirinya kepada kedudukan sebagai sekretaris Gubernur Seville. Seville adalah suatu pusat Sufisme yang penting pula, dengan sejumlah guru sufi terkemuka yang tinggal di sana.¹⁰⁶ Pada periode itu, ia menikahi seorang wanita muda yang saleh, Maryam. Suasana kehidupan guru-guru sufi dan kesertaan isterinya itu dalam keinginannya mengikuti jalan sufi adalah faktor kondusif yang mempercepat pembentukan diri Ibn al-‘Arabî menjadi seorang sufi. Seperti diceritakannya sendiri, ia memasuki jalan sufi (tarekat) secara formal pada 580/1184, saat berusia dua puluh tahun menurut perhitungan kalender

¹⁰⁶ T. Izutsu, "Ibn al-‘Arabî," *The Encyclopedia of Religion*, diedit oleh Mircea Eliade, 16 vol. (New York dan London: Macmillan dan Collier Macmillan, 1987), 6:553.

bulan.¹⁰⁷ Tindakan terakhir dalam proses penarikan diri dari kehidupan duniawi menuju Jalan spiritual berlangsung pada tahun 580/1184, bulan Safar/Juni. Ibn al-‘Arabî menerangkan:

Alasan aku menolak dan mengundurkan diri dari ketentaraan dan alasanku untuk menempuh Jalan [Tuhan] dan kecenderungkanku terhadap Jalan itu adalah sebagai berikut: aku pergi bersama tuanku, Panglima [al-Muwahhidin] Abu Bakar Yusuf bin ‘Abd al-Mu'min bin ‘Ali, menuju ke Mesjid Agung Kordoba, dan aku melihat dia bersimpuh, sujud, dan dengan rendah hati memohon kepada Allah. Kemudian pikiran selintas (*khâtir*) menerpaku [sehingga] aku berkata kepada diriku sendiri, "jika penguasa negeri ini begitu pasrah dan sederhana di hadapan Allah, maka dunia ini tidak ada artinya." Lalu aku meninggalkannya pada hari itu juga, dan tidak pernah melihatnya lagi."¹⁰⁸ Sejak itu aku mengikuti Jalan ini.¹⁰⁹

Sejak saat itu Ibn 'Arabi mengabdikan diri pada kehidupan kemiskinan dan penghambaan penuh tanpa berafiliasi kepada guru-guru tertentu, karena sejak itu Allah sendiri yang menangani dirinya dan persoalan-persoalannya dan ia siap untuk berpartisipasi di jalan orang-orang bijak

¹⁰⁷ Lihat Ibn al-‘Arabî, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, 4 vol. (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, t.th.), 2:425. (Selanjutnya karya ini disebut *Futûhât*.)

¹⁰⁸ Sultan meninggal pada 29 Juli 1184, setelah pengepungan dari Santarem, sebuah kota Portugis, selama sebulan.

¹⁰⁹ Seperti diceritakan Ibn al-‘Arabî kepada Ibn al-Sya‘âr (1197-1256), yang bertemu dengannya di Aleppo pada 1237. Untuk terjemahan lengkap dan penjelasannya, lihat G. Elmore, "New Evidence on the Conversion of Ibn al-‘Arabî to Sufism" dalam *Arabica*, vol. XLV, 1998, h. 50-72.

yang luar biasa di antara guru-guru spiritual Andalusia:

Beginilah aku meninggalkan apa-apa yang kupunyai. Pada saat itu aku tidak mempunyai guru [duniawi] yang dapat kupercayakan urusanku dan mendapatkan hartaku. Maka aku menemui ayahku dan berkonsultasi dengannya tentang apa yang harus kulakukan: aku menanggalkan segala yang kumiliki tanpa mencari nasihat orang lain. Karena aku tidak kembali kepada Allah di tangan seorang guru, juga saat itu aku tidak bertemu dengan salah seorang di jalan itu. Aku memisahkan diri dari milikku seperti orang mati berpisah dari keluarga dan segala yang dipunyainya. Ketika aku berkonsultasi dengan ayahku, dia meminta apa yang aku punya dan aku mempercayakannya kepadanya.¹¹⁰

Perjalanan ke berbagai tempat di Spanyol dan Afrika Utara sering dilakukan Ibn al-'Arabî muda selama menetap di Seville. Dia memanfaatkan kesempatan itu untuk mengunjungi para sufi dan sarjana terkemuka. Salah satu kunjungannya yang sangat mengesankan ialah ketika berjumpa dengan Ibn Rusyd (w. 595/1198) di Kordova.

Satu hari aku pergi ke Kordova untuk mengunjungi kadi Abû al-Walîd Ibn Rusyd. Dia ingin bertemu denganku secara pribadi karena dia mendengar apa yang telah diungkapkan Tuhan kepadaku dalam pengasinganku. Dia memperlihatkan keheranan atas apa yang dia dengar. Karena itu ayahku, yang merupakan sahabatnya, mengutusku kepadanya dengan alasan ada tugas atau dalih lainnya, namun sesungguhnya

¹¹⁰ *Futûḥât*, 2:548.

ia sengaja hendak mempertemukanku dengannya. Pada waktu itu aku masih remaja, tanpa jenggot dan kumis di wajahku. Ketika aku masuk, ia bangkit dari duduknya, menyambutku dengan kasih dan penghormatan. Ia memelukku dan berkata, "Ya!" Aku menjawab, "Ya!" Dia lebih senang kepadaku karena aku memahami maksudnya. Kemudian aku menyadari apa yang membuatnya senang dan kukatakan kepadanya, "Tidak!". Pada saat itu kebingungan melandanya, raut mukanya berubah, dan ia tampaknya bimbang akan pikirannya sendiri. Dia bertanya kepadaku, "Perkara apa yang engkau temukan melalui penyingkapan dan pancaran Ilahi? Apakah sama dengan apa yang telah kami capai melalui pemikiran spekulatif?" Aku menjawab, "Ya-Tidak! Antara Ya dan Tidak, ruh terbang melampaui materi dan leher memisahkan diri dari tubuhnya." Mendengar hal ini, Ibn Rusyd pun pucat, tubuhnya gemetar, dan duduk menggumamkan kalimat *Lâ hawla wa lâ qûwwata illâ bi Allâh* "Tiada daya dan kekuatan kecuali dengan (bantuan) Allah." Hal ini dikarenakan dia sudah memahami isyarat yang kuberikan.¹¹¹

Beberapa waktu kemudian Ibn Rusyd bertanya kepada ayahku tentang pertemuannya denganku karena dia ingin mengetahui pendapatnya, apakah sama atau tidak dengan pandangannya sendiri. Dia adalah guru pemikiran reflektif dan filsafat. Dia bersyukur kepada Allah karena telah mengizinkannya hidup di masa itu sehingga dia

¹¹¹ *Futûḥât*, 1:153.

bisa melihat seseorang yang masuk ke dalam penyendirian spritual dalam keadaan tidak tahu (*jâhil*), dan muncul kembali sedemikian rupa (dengan mencapai pengetahuan), tanpa mempelajari atau mengkaji jenis bacaan apa pun. Dia mengatakan, "Aku sendiri berpendapat bahwa hal seperti itu adalah mungkin, namun tidak pernah bertemu dengan orang yang mengalaminya. Segala puji bagi Allah yang telah mengizinkanmu hidup sezaman dengan salah seorang dari guru-guru yang membuka gerbang-gerbang yang tertutup! Segala puji bagi Allah yang secara khusus memberiku anugerah menyaksikan salah satu di antara mereka dengan mata kepalaku sendiri!"

Kemudian aku ingin bertemu dengannya lagi di lain waktu. Allah dengan kasih-Nya menjadikannya muncul di hadapanku dalam suatu visi dalam sebuah bentuk di mana ada tabir tipis antara aku dan dia. Aku menyaksikannya melalui tabir itu, tetapi dia tidak bisa melihat diriku atau mengetahui kedudukanku dan terlalu sibuk berusaha melihatku. Aku berkata (kepada diriku sendiri), "Dia tidak dikehendaki untuk apa-apa yang kami jalani." Aku tidak pernah bertemu lagi dengannya sebelum dia meninggal pada tahun 595 di Marakesy.¹¹²

Pertemuan antara Ibn Rusyd dan Ibn al-‘Arabî—seorang filsuf tua dan seorang Sufi muda—yang terkenal dan banyak dikutip itu¹¹³ memperlihatkan perbedaan akal

¹¹² *Futûḥât*, 2:372.

¹¹³ Percakapan itu sering dikutip dan dikomentari oleh para sarjana, di antara mereka adalah M. Asin Palacios dalam karyanya *Ibn ‘Arabî: Hayâtuhû wa Madzhabuhû*, diterjemahkan oleh ‘Abd al-Rahmân Badawî (Kuwait dan Beirut: Wakâlat al-Maṭbu‘ât dan Dâr al-Qalam, 1979), h. 12-

dengan hati yang sering diabaikan oleh kaum rasionalis. Percakapannya dengan filosof besar ini juga memperlihatkan bukti kecemerlangannya yang luar biasa dalam wawasan spiritual serta intelektual. T. Izutsu melukiskan percakapan ini sebagai sangat penting bagi sufi muda dan filosof tua beraliran Aristotelianisme itu dalam arti bahwa percakapan tersebut menjelaskan perbedaan dan pertentangan asasi antara jalan akal logis dan jalan imajinasi gnostik yang kemudian membagi pemikiran Islam secara keseluruhan ke dalam dua cabang. Fakta bahwa sufi muda mengalahkan filosof Peripatetik itu dalam tukar pikiran tersebut dengan tepat menunjukkan titik buhul pemikiran filosofis dan pengalaman mistik Ibn al-'Arabî, yang memperlihatkan bagaimana mistisisme dan filsafat berhubungan satu sama lain dalam kesadaran metafisisnya. Pengalaman-pengalaman visioner mistiknya berhubungan paling dekat dengan, dan disokong oleh, pemikiran filosofisnya yang ketat. Ibn al-'Arabî adalah seorang mistikus yang sekaligus seorang guru filsafat Peripatetik, sehingga ia bisa—atau lebih tepat telah—memfilsafatkan pengalaman spiritual batininya ke dalam suatu pandangan dunia metafisis maha besar sebagaimana terlihat dalam hubungan dengan struktur metafisikanya dalam *wahdat al-*

13; H. Corbin dalam karyanya *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabî*, diterjemahkan oleh R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 41-42; S.H. Nasr dalam karyanya *Three Muslim Sages* (Cambridge: Harvard University Press, 1964), h. 93-95; R.W.J. Austin dalam karya terjemahannya *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971), h. 23-24, dan dalam *The Bezels of Wisdom* (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1981), h. 2-3; Claude Addas dalam karyanya *Ibn 'Arabî*, h. 53 dan 57; dan W.C. Chittick dalam karyanya *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabî's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), h. xii-xiv.

wujûd.¹¹⁴

Pada 590/1193 untuk pertama kali Ibn al-'Arabî mengadakan perjalanan ke luar Semenanjung Iberia. Menurut perhitungan kalender lunar, waktu itu ia berusia tiga puluh tahun, atau dua puluh delapan tahun menurut perhitungan kalender solar. Pada tahun itu, ia pergi ke Tunis dan di sana ia belajar *Khal' al-Na'layn* ("Melepas Kedua Sandal") karya Ibn Qasî, pemimpin sufi yang melakukan pemberontakan terhadap Dinasti al-Murabithin di Algarve.¹¹⁵ Ia kemudian menulis suatu komentar tentang karya itu. Pada tahun yang sama ia mengunjungi 'Abd al-'Aziz al-Mahdawî, yang kemudian dikiriminya *Rûh al-Quds*,¹¹⁶ dan al-Kinânî, guru al-Mahdawi. Kunjungan yang ia lakukan tampaknya atas anjuran al-Kûmî dan al-Mawrûî.¹¹⁷

Perjalanan lebih lanjut Ibn al-'Arabî yang perlu dicatat selama periode itu ialah kunjungannya ke Fez pada 591/1194. Di sana pada 594/1197-98 ia menulis *Kitâb al-Isrâ'*. Pada 595/1199 ia menghadiri pemakaman Ibn Rusyd di Kordova,. Pada tahun itu juga ia pindah ke Almeria, tempat ia menulis *Mawâqî' al-Nujûm*. Kemudian setelah mengunjungi Marrakesy, Fez dan Bugia, ia kembali ke Tunis pada 598/1201. Di Tunis ia tinggal dengan sahabatnya, al-Mahdawî, yang dikunjunginya delapan tahun

¹¹⁴ T. Izutsu, "Ibn al-'Arabî," *The Encyclopedia of Religion*, 6:553. Suatu uraian kritis yang membuktikan bahwa Ibn al-'Arabî adalah seorang mistikus dan filosof sekaligus dapat dibaca dalam Franz Rosenthal, "Ibn 'Arabî between 'Philosophy' and 'Mysticism'," *Oriens* (Leiden: Brill, 1988), 31:1-35.

¹¹⁵ Lihat *Futûhât*, 4:129.

¹¹⁶ Lihat *Futûhât*, 1:9.

¹¹⁷ Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971), h. 140-141. (Selanjutnya karya ini disebut *Sufis of Andalusia*.)

lalu. Selama di sana ia menyelesaikan sebagian karyanya *Insyâ' al-Dawâ'ir*.¹¹⁸

Ketika situasi religio-politis kurang menguntungkan bagi diraniya, Ibn al-'Arabî meninggalkan negeri kelahirannya, Spanyol, dan Afrika Utara.¹¹⁹ Di Afrika Utara, para penguasa al-Muwahhidun mengancam akan menyiksa para sufi karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat, mengadakan perlawanan terhadap rezim yang berkuasa. Sebenarnya waktu itu, memang terjadi ketegangan antara para sufi dan para penguasa, karena yang pertama menganggap yang terakhir, sebagai perampas kekuasaan Islam dan pelanggar syari'at.¹²⁰

Seandainya Ibn al-'Arabî tetap di Spanyol, mungkin ia akan mengalami nasib yang sama seperti Ibn Barrajân dan Ibn al-'Arîf, yang konon diracun oleh Gubernur Afrika Utara, 'Alî ibn Yûsuf, setelah dikurung di penjara selama beberapa tahun, atau seperti Ibn Qasî yang dibunuh pada 546/1151.¹²¹ Karena di waktu itu, baik di Spanyol maupun di Afrika Utara, perkembangan pemikiran baru yang dianggap sesat tidak diberikan ruang gerak yang cukup oleh para ulama kalam dan fiqih ortodoks yang fanatik dan kaku.¹²² Pada 597/1200, ketika di Marrakesy, Ibn al-'Arabî menerima perintah melalui *ru'yâ* agar bertemu dengan Muhammad al-Hasâr dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur.¹²³ Itulah beberapa alasan yang melatarbelakangi

¹¹⁸ Lihat *Futûhât*, 1:98-99.

¹¹⁹ T. Izutsu, "Ibn al-'Arabî," *The Encyclopedia of Religion*, 6:553.

¹²⁰ R.W.J. Austin, *The Bezels of Wisdom* (Ramsey, N.J.: Paulist Press, 1981), h. 6.

¹²¹ A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn Ibn al-'Arabî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), h. xvi.

¹²² T. Izutsu, "Ibn al-'Arabî," *The Encyclopedia of Religion*, 6:553.

¹²³ *Futûhât*, 1:173; 2:436.

pengembaraannya ke daerah-daerah bagian Timur dunia Islam. Maka pada 598/1201 bersama Muḥammad al-Ḥasâir ia melanjutkan perjalanannya dari Tunis ke Mesir. Di Mesir ia singgah tidak beberapa lama di kota Iskandariyah dan Kairo. Sayang, teman seperjalanannya meninggal dunia di sana. Kemudian pada tahun itu juga Ibn al-‘Arabî melanjutkan perjalanannya sendirian ke Makkah.¹²⁴

Kepindahan Ibn al-‘Arabî ke Makkah mengakhiri fase pertama kehidupannya, yang merupakan fase persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi. Hampir seperdua umurnya dihabiskan dalam fase itu. Permulaan kehidupannya di kota suci pertama umat Islam ini menandai permulaan fase kedua. Fase kedua adalah fase peningkatan dan berlangsung sejak 598/1201 sampai 620/1223. Pada fase kedua ini ia melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di Timur Dekat.¹²⁵

Ibn al-‘Arabî sampai di Makkah di penghujung tahun 598/ pertengahan 1202. Di kota suci ini, kemasyhurannya tersebar dengan cepat. Ia disambut dan diterima dengan kehormatan oleh warga paling berpengaruh dan terpelajar di Makkah. Yang paling besar perhatiannya kepada Ibn al-‘Arabî ialah Abû Syajā Zâhir ibn Rustam dan adiknya, Bint Rustam, yang saleh dan terpelajar.¹²⁶ Keluarga terkenal itu adalah keturunan Iran. Kepala keluarga itu, Zâhir ibn Rustam, adalah seorang guru sufi yang menduduki posisi penting di kota Makkah saat itu. Dia mempunyai seorang putri, Nizâm, yang oleh Ibn al-‘Arabî dilukiskan sebagai seorang gadis muda yang mempunyai kecantikan yang memesonakan, kemampuan intelektual yang tinggi dan

¹²⁴ Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 36.

¹²⁵ Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî Wahdat al-Wujûd*, h. 20.

¹²⁶ Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 36.

pengalaman spiritual yang mendalam.¹²⁷ Pada dirinya kecantikan jasmani yang luar biasa berpadu dengan kebijaksanaan rohani yang agung. Bagi Ibn al-‘Arabî ia adalah laksana Beatrice bagi Dante; baginya ia adalah dan tetap sebagai manifestasi duniawi, tokoh teofanik, dan *sophia aeterna*.¹²⁸ Perempuan itu telah mengilhami Ibn al-‘Arabî untuk menulis sekumpulan puisi yang sangat indah, *Tarjumân al-Asywâq*, yang membawa tuduhan bahwa ia telah menulis puisi tentang cinta yang didorong hawa nafsu. Secara lahiriah, *Tarjumân al-Asywâq*, kelihatannya membenarkan tuduhan itu, tetapi secara batiniah karya tersebut, sebagaimana dibelanya kemudian dalam *Dzakhâir al-A‘lâq*, yang disusun atas permintaan para sahabat dan muridnya, ditujukan kepada Allah, perkara-perkara samawiah dan kenikmatan menyatu dengan Allah.¹²⁹ Sikapnya terhadap perempuan itu melambangkan pada dirinya suatu apresiasi yang kuat pada sesuatu yang feminin, paling tidak dalam aspek rohaninya. Bab terakhir dalam *Fusûs al-Hikam* adalah bukti paling nyata tentang signifikansi rohani feminin dalam pemikirannya, karena bab itu tidak lain daripada suatu komentar yang diperluas tentang hadits Nabi saw., "Kepada tiga hal aku dibuat jatuh cinta di dunia ini: wanita, wewangian dan salat."¹³⁰

Bagi Ibn al-‘Arabî, Makkah bukan sekedar tempat

¹²⁷ Lihat Ibn al-‘Arabî, *Tarjumân al-Asywâq* (Beirut: Dâr al-Sâdir, 1961), h. 7-8.

¹²⁸ H. Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabî*, diterjemahkan oleh R. Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), h. 52.

¹²⁹ Lihat Ibn al-‘Arabî, *Tarjumân al-Asywâq*, h. 8.

¹³⁰ Hadits ini diriwayatkan dari Anas bin Mâlik oleh Ahmad bin Hanbal, al-Nasâ’î, al-Hâkim, dan al-Baihaqî. Lihat al-Munâwî, *Mukhtasâr Syarh al-Jâmi‘ al-Saghîr* (T.tp.: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, 1954), vol. 1, h. 250.

melaksanakan ibadah haji, tawaf di sekitar Ka'bah dan ibadah-ibadah lain. Makkah baginya adalah tempat meningkatkan kualitas kehidupan mistiknya. Ka'bah sebagai "pusat kosmik" merupakan tempat khusus memperoleh pengalaman rohani yang tidak mungkin diperoleh di tempat lain. H. Corbin melukiskan, peristiwa hakiki dan menentukan hanya bisa ditimbulkan dengan bermeditasi "di sekitar Ka'bah," karena peristiwa-peristiwa seperti itu terjadi hanya "dalam pusat dunia," yaitu pada kutub mikrokosmos batini, dan Ka'bah adalah "pusat dunia."¹³¹ Kunjungannya ke Ka'bah secara teratur untuk beribadah dan bermeditasi membuahkan pengalaman-pengalaman rohani. Ada dua pengalaman yang perlu disebutkan di sini, karena keduanya berhubungan dengan perkembangan mistiknya. Pertama, ia mengalami suatu visi tentang "kemudaan abadi" yang boleh dikatakan mewakili perpaduan apa-apa yang berlawanan, *coincidentia oppositorum*, yang dalam keseluruhannya semua ketegangan dapat dipecahkan.¹³² Kedua, ia menyaksikan sebuah visi yang menegaskan bahwa ia adalah Penutup Walâyah Muḥammadiyah. Ini terjadi pada tahun 599 H. Visi serupa ini telah diterimanya pertama kali 5 tahun sebelumnya, yakni pada tahun 594 H. di kota Fez.¹³³

Sebagian besar waktu selama menetap di Makkah dipergunakan Ibn al-'Arabî untuk belajar dan berdiskusi dengan banyak ulama dan Sufi yang menetap di kota suci. Di waktu itu ia pernah berkonfrontasi dengan seroang ahli

¹³¹ H. Corbin, *Creative Imagination*, h. 52-53.

¹³² Lihat *Futūḥât*, 1:47-48.

¹³³ Lihat *Futūḥât*, 1:318-319. Bandingkan R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 37.

fikih, ‘Abd al-Wahhâb al-Azdî.¹³⁴ Di samping itu Ibn al-‘Arabî rajin menulis. Ia menyelesaikan empat karyanya: kumpulan hadis-hadis Nabi, *Misykât al-Anwâr*, risalah tentang keutamaan Sufi, *Hilyat al-Abdâl*, risalah mengenai visi-visi, *Tâj al-Rasâ’il*, dan *Rûh al-Quds* yang menjelaskan tentang guru-guru Sufi. Pada masa itu, ia juga mulai menulis karya ensiklopedi monumentalnya yang menghimpun berbagai pengetahuan esoteris, *al-Futûhât al-Makkiyyah*.

Pada tahun 601/1204 Ibn al-‘Arabî meninggalkan kota Makkah. Sejak itu sampai 604/1207, Ibn al-‘Arabî mengunjungi beberapa kota, di antaranya Madinah, Yerusalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan Kairo. Pada umumnya ia tinggal tidak lama di kota-kota yang dikunjunginya itu, kecuali di Mosul ia tinggal selama satu tahun dan di Kairo selama satu tahun pula. Di Mosul ia menulis *al-Tanazzulât al-Mawsiliyyah*. Di kota ini pula ia dilantik untuk ketiga kali sebagai murid al-Khadir, atau al-Khidr, untuk menerima rahasia-rahasia ilahi. Adapun di Kairo ia mempergunakan kesempatan untuk bertemu dengan teman-teman sufinya. Ulama-ulama ortodoks di kota itu mengecam ajaran-ajarannya dan mengancam keselamatan jiwanya.¹³⁵ Situasi yang tidak menyenangkan itu menyebabkan ia meninggalkan Mesir dan kembali ke Makkah.

Pada 604/1207 ia kembali ke Makkah. Ia melanjutkan studinya tentang Sunnah dan memperbarui hubungannya dengan keluarga Abû Syajā bin Rustam.¹³⁶ Hanya dalam setahun ia tinggal di kota suci itu. Setelah itu

¹³⁴ Ibn al-‘Arabî menjelaskan perdebatannya dengan al-Azdî dalam uraiannya tentang al-Mawrûrî. Lihat *Sufis of Andalusia*, h. 107-108. Bandingkan *Futûhât*, 3:69.

¹³⁵ Lihat *Futûhât*, 4:560.

¹³⁶ *Futûhât*, 2:376.

ia pergi ke Asia Kecil melalui Aleppo. Ia sampai di Konya, atau Qunyah, pada 607/1210. Di sana ia disambut dengan hangat oleh raja Kay Kaus dan penduduknya. Ia dibelikan sebuah rumah seharga 100.000 dirham. Tidak beberapa lama tinggal di rumah itu, ada seorang pengemis lewat dan meminta sedekah. Karena tidak ada sesuatu pun yang bisa dia berikan, rumah itulah yang ia serahkan.¹³⁷

Pengaruhnya di Konya menyebar dengan cepat di kalangan para sufi. Pengaruhnya itu kemudian hari menjalar ke mana-mana dan menjadi dominan dalam sejarah perkembangan Sufisme di seluruh dunia Islam sampai hari ini. Tokoh yang paling berjasa dalam proses itu ialah Sadr al-Dîn al-Qûnawî (w. 673/1274), murid terdekat dan terpenting yang di kemudian hari menjadi anak tiri Ibn al-‘Arabî. Muridnya itulah yang menjadi pendukung ajaran-ajaran Ibn al-‘Arabî, dan menjadi komentator karya-karya gurunya itu. Beberapa ahli mengakui bahwa al-Qûnawî adalah tokoh yang berhasil membantu pemaduan ajaran-ajaran Ibn al-‘Arabî dan Sufisme Timur.¹³⁸ Dari Konya Ibn al-‘Arabî meneruskan perjalanannya ke arah timur menuju Armenia dan ke arah selatan ke Lembah Eufрат dan sampai di Baghdad pada 608/1211. Di Baghdad ia bertemu dengan seorang sufi terkenal, Syihâb al-Dîn ‘Umar al-Suhrawardî, penulis *Awârif al-Ma‘ârif*.

Pada tahun 609/1212 Ibn al-‘Arabî menerima sepucuk surat dari raja Kay Kaus I yang meminta nasihatnya tentang bagaimana memperlakukan minotitas Kristen di wilayah kerajaannya. Dalam surat balasannya, ia menasehati agar raja itu mengambil tindakan-tindakan

¹³⁷ *Futûhât*, 4:560.

¹³⁸ Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 41, *The Bezels of Wisdom*, h. 10, dan H. Corbin, *Creative Imagination*, h. 69.

paling keras sesuai dengan hukum Islam dalam menghadapi orang-orang Kristen dan mencegah mereka agar tidak merugikan kepentingan orang Islam, sebagaimana yang pernah diterapkan oleh Amîr al-Mu'minîn, 'Umar bin al-Khattâb.¹³⁹

Sekalipun raja Kay Kaus I mengundang Ibn al-'Arabî untuk datang ke Anatolia, namun Ibn al-'Arabî terlebih dahulu pergi Aleppo pada 610/1213. Kemudian pada 611/1214 Ibn al-'Arabî kembali ke Makkah. Di sana ia menulis karya yang telah disebutkan di atas, *Dzakhâ'ir al-A'lâq*, sebagai komentar pembelaan tentang kumpulan puisinya *Tarjumân al-Asywâq*, yang dituduh berisi ungkapan cinta yang didorong hawa nafsu. Dalam *Dzakhâ'ir al-A'lâq* ia memaparkan makna esoterik tentang puisi-puisinya itu. Ia mengatakan bahwa semua puisinya berkaitan dengan kebenaran-kebenaran ilahi dalam berbagai bentuk.¹⁴⁰

Pada 612/1215 Ibn al-'Arabî kembali mengunjungi Siwas dan Malatia di Anatolia, di mana ia bertemu dengan Kay Kaus dan meramalkan kemenangannya dalam perang Antioch.¹⁴¹ Di Malatia ia menggunakan banyak waktu selama empat sampai lima tahun untuk mengajar dan mengayomi murid-muridnya. Ia juga menggunakan kesempatan itu untuk memberikan kepada para muridnya ijazah *samâ'* terhadap beberapa karyanya.¹⁴² Kay Kaus bukanlah satu-satunya raja yang memberikan penghormatan kepada Ibn al-'Arabî. Ketika mengunjungi Aleppo, Ibn al-'Arabî disambut dengan hangat oleh al-Malik al-Zâhir. Dia memberikan hadiah berupa sebuah rumah di Aleppo.

¹³⁹ *Futûḥât*, 4:547-548.

¹⁴⁰ *Futûḥât*, 3:562.

¹⁴¹ Lihat *Muḥâḍarat al-Abrâr*, 2:180.

¹⁴² Di antaranya *Rûḥ al-Quds*, *Maqâm al-Qurbah*, dan *Manzil al-Manâzil*, sebagaimana dikutip dalam R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 43.

Hubungan Ibn al-‘Arabî yang sangat baik dengan para penguasa, terutama Kay Kaus dan al-Malik al-Zâhir, menimbulkan rasa iri dan benci para ulama kalam dan fiqih, karena pengaruhnya menjadi semakin besar dan luas.

Pada tahun 620/1223 Ibn al-‘Arabî akhirnya memutuskan untuk menetap di Damaskus sampai akhir hayatnya, kecuali pada 628/1231 ia sempat melakukan kunjungan singkat ke Aleppo.¹⁴³ Keputusannya itu diambilnya untuk memanfaatkan ajakan penguasa Damaskus saat itu, al-Malik al-‘Âdil (w. 625/1227), untuk tinggal di kota itu. Raja tersebut dan anaknya, al-Malik al-Asyraf, sangat menghormati Ibn al-‘Arabî. Sejak menetap di Damaskus fase ketiga dan terakhir kehidupannya mulai dan berlangsung selama delapan belas tahun menurut perhitungan kalender lunar, atau tujuh belas tahun menurut perhitungan kalender solar. Fase terakhir itu adalah fase kematangan kehidupan spiritual dan intelektualnya sebagai seorang sufi.

Ia tampaknya mendambakan kehidupan yang tenang dan damai di usia lanjutnya. Perhatiannya dicurahkan banyak untuk membaca, mengajar dan menulis. Pada periode itu ia menyelesaikan karya monumentalnya *al-Futûhât al-Makkiyyah*, yang telah mulai ditulisnya ketika menetap di Makkah dulu. Ia juga menulis karya lain yang relatif agak pendek, tetapi lebih penting, lebih termasyhur dan lebih banyak dibaca daripada karya-karyanya yang lain, yaitu *Fusûs al-Hikam*. Buku ini lebih merupakan ringkasan ajaran-ajaran mistiknya. Dalam pengakuannya, Syaikh ini melihat Nabi saw. pada bagian terakhir Muharram 627/Desember 1229 di kota Damaskus membawa kitab *Fusûs al-Hikam* dan menyuruhnya agar menyebarkan kitab

¹⁴³ R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h.38.

itu kepada umat manusia agar mereka dapat mengambil manfaat darinya.¹⁴⁴ Dalam periode ini Syaikh menulis karya-karya lain: *al-Diwân al-Akbar*, kumpulan utama puisi mistiknya, *‘Anqâ’ Mughrib*, dan *Muhâdarat al-Abrâr*.

Selama menetap di Damaskus Ibn al-‘Arabî melibatkan dirinya dalam kehidupan sosial dan politik dalam masyarakat. Keakrabannya dengan para penguasa Damaskus dimanfaatkannya untuk menyebarkan ajaran-ajaran sufinya. Ia mempunyai banyak murid, termasuk para penguasa. Ia memberikan kepercayaan kepada murid-muridnya yang dianggap telah memenuhi syarat untuk meriwayatkan karya-karyanya dan menyebarkan ajaran-ajarannya. Pada 632/1234 ia memberikan ijazah kepada al-Malik al-Asyraf Muzâffar al-Dîn Mûsa untuk mengajarkan semua karyanya.¹⁴⁵

Pada 22 Rabî‘ al-Tsânî 638/16 November 1240 Ibn al-‘Arabî wafat di Damaskus dalam usia 78 tahun menurut perhitungan kalender lunar atau 76 tahun menurut perhitungan kalender solar. Kadi Kepala di Damaskus, Ibn

¹⁴⁴ Mimpi yang luar biasa ini terjadi pertengahan Desember 1229 dengan penjelasan berikut: “Aku melihat Rasulullah dalam sebuah mimpi menyampaikan kabar gembira di sepuluh hari terakhir bulan Muharram 627 di kota Damaskus. Di tangannya ada sebuah kitab, dan dia berkata kepadaku, “Ini adalah kitab *Fuṣûṣ al-Hikam*. Ambillah dan sampaikan kepada orang-orang agar mereka mendapatkan manfaat darinya.” Aku menjawab, “Kami mendengar dan menaati kepada Allah dan Rasul-Nya serta orang-orang yang berkuasa di antara kami, seperti yang telah diperintahkan.” Aku mentahkikkan keinginan, menyucikan niat dan mencurahkan tujuan dan aspirasiku sepenuhnya untuk mengabarkan kitab ini (persis) seperti yang diuraikan Rasulullah kepadaku, tanpa menambahi atau mengurangi.” Lihat Ibn al-‘Arabî, *Fuṣûṣ al-Hikam*, diedit dan diberi komentar oleh Abû al-‘Alâ ‘Afîfî (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1980), 2 jilid, 1:47.

¹⁴⁵ Lihat *Futûḥât*, 1:2.

al-Zakî, dan dua orang murid Syaikh ikut melaksanakan upacara pemakamannya. Ia dimakamkan di makam keluarga Banu Zaki di distrik kecil Sâlihiyyah yang indah. Letaknya berada sebelah utara kota Damaskus di kaki Bukit Qâsiyûn. Bukit ini dianggap sakral karena tradisi mencatat bahwa di sana Ibrahim mendapat penyingkapan Kesatuan Tuhan. Tempat ini sering dikunjungi kaum Muslim karena mereka menganggap tempat itu disucikan semua nabi, khususnya al-Khadr. Sejak Syaikh Terbesar ini dimakamkan di sana, tempat itu bertambah ramai karena makin sering dikunjungi orang.

Salah satu sisi yang paling menakjubkan dari perjalanan hidup Ibn al-‘Arabî adalah hasil karyanya. Dialah salah seorang penulis paling produktif di antara para pemikir Muslim. Jumlah yang pasti karya-karyanya tidak diketahui. Berbagai angka telah disebutkan oleh para sarjana. C. Brockelmann mencatat tidak kurang dari 239 karya.¹⁴⁶ Meskipun ia mungkin mencatat beberapa karya yang sama dengan judul-judul yang berbeda-beda yang dihitungnya menurut jumlah judul itu, ia tidak dapat memanfaatkan sepenuhnya sumber-sumber yang terdapat di perpustakaan-perpustakaan Istanbul dan Anatolia. Ini berarti penelitian yang dilakukannya belum sempurna, masih ada karya-karya Ibn al-‘Arabî yang belum dicatatnya.¹⁴⁷ Osman Yahia, dalam karya bibliografinya yang sangat berharga, menyebut 846 judul dan menyimpulkan bahwa di antaranya hanya sekitar 700 yang asli dan dari yang asli itu hanya 400

¹⁴⁶ C. Brockelmann, *Geschichte der arabischen (GAL)*, 2 vol. Plus 2 vol. Supplement (Leiden, 1943-49), 1:571-92; Supplement, 1:791-802, sebagaimana dikutip dalam Kautsar Azhari Noor, *Ibn al-‘Arabî Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan*, h. 24.

¹⁴⁷ A. Ates, “Ibn al-‘Arabî,” *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, 3:708.

yang masih ada. Di antara karya-karyanya, masih banyak yang belum dicetak dan masih banyak yang berupa manuskrip. Ibn al-‘Arabî sendiri pernah menyebutkan bahwa karyanya mencapai 289 judul.¹⁴⁸ Sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, yang jelas, sulit dicari tandingannya dalam produktifitasnya menghasilkan karya-karya tulis.

Karya-karya Ibn al-‘Arabî mempunyai ukuran dan isi beragam: dari uraian-uraian pendek berupa risalah yang hanya terdiri dari beberapa halaman sampai karya ensiklopedik besar; dari uraian-uraian metafisis yang abstrak sampai puisi-puisi sufi yang mengandung aspek kesadaran spiritual yang muncul dalam bahasa cinta. Pokok persoalan dalam karya-karyanya juga bervariasi secara luas, mencakup metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir Al-Qur’ân, kajian hadis, ilmu huruf, dan hampir setiap lapangan pengetahuan lain, yang semuanya didekati dengan tujuan menjelaskan makna esoteriknya.¹⁴⁹

Karya Ibn al-‘Arabî yang paling penting dan paling termasyhur ialah *al-Futûḥât al-Makkiyyah* dan *Fuṣûṣ al-Hikam*. Judul lengkap karya pertama ialah *Kitâb al-Futûḥât al-Makkiyyah fî Ma‘rifat al-Asrâr al-Malakiyyah wa al-Mulkiyyah*. Ia mengaku bahwa kitab ini didiktekan Tuhan melalui malaikat yang bertugas menyampaikam ilham.¹⁵⁰ Karya ini diselesaikan dalam masa 30-an tahun, mulai disusun di Makkah pada 598/1202 dan diselesaikan di

¹⁴⁸ A.A. Affifi, “Memorandum by Ibn ‘Arabî of His Own Works”, *Bulletin of the Faculty of Arts*, Alexandria University, VIII, 1954, h. 109-117, yang dikutip R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia*, h. 47.

¹⁴⁹ Seyyed Hossein Naṣr, *Three Muslim Sages: Avicenna, Suhrawardi, Ibn ‘Arabî* (Delmar, New York: Caravan Books, 1976), h. 97-98. Selanjutnya disebut S.H. Naṣr, *Three Muslim Sages*.

¹⁵⁰ Lihat H. Corbin, *Creative Imagination*, h.74.

Damaskus pada 629/1231. Karya yang terdiri dari 560 bab¹⁵¹ ini mengandung uraian-uraian tentang prinsip-prinsip metafisika, berbagai ilmu keagamaan dan juga pengalaman-pengalaman spiritual Ibn al-‘Arabî sendiri. Menurut perhitungan perkiraan W.C. Chittick, *al-Futūḥāt* yang memenuhi 2.580 halaman dalam edisi lama akan memenuhi 37 volume atau 18.500 halaman untuk keseluruhan teks dalam edisi kritis Osman Yahia.¹⁵² Menerjemahkan keseluruhan karya ini adalah pekerjaan yang sangat besar. Mungkin inilah sebabnya terjemahan komplit karya ini tidak ada. Yang ada hanya terjemahan bagian-bagian tertentu saja dari kitab ini.¹⁵³

Karya Ibn al-‘Arabî yang relatif pendek, *Fusûṣ al-Hikam*, adalah yang paling banyak dibaca, paling banyak disyarah karena paling sulit, paling berpengaruh dan paling masyhur. Karya ini disusunnya pada 627/1230, sepuluh tahun sebelum ia wafat. Menurut pengakuannya, seperti dikatakan di atas, karya ini diterimanya dari Nabi Saw., yang menyuruh agar ia menyebarkannya kepada umat

¹⁵¹ Pemuatan 560 bab ini merepresentasikan keseluruhan waktu antara awal era Islam (hijrah Nabi dari Makkah ke Madinah di bulan Juli 622) dan kelahiran Ibn al-‘Arabî 560 tahun lunar kemudian (1165). Kitab ini dianggap sebagai sebuah *resume* lengkap dari semua hal yang terjadi di dalam periode ini. Karena itu penekanannya kepada Al-Qur’ân, hadis, hukum, ritus-ritus Islam, dan kisah para wali, tidaklah mengejutkan.

¹⁵² Lihat W.C. Chittick, “A Sufi Approach to Religious Diversity: Ibn al-‘Arabî on the Metaphysics of Revelation,” dalam Seyyed Hossein Naṣr dan William Stoddart (ed.), *Religion of the Heart* (Washington: Foundation for Traditional Studies, 1991), h. 87-88.

¹⁵³ Buku yang merupakan terjemahan atas beberapa bab dalam kitab *Futūḥāt* W.C. Chittick dan J. Morris, *The Meccan Illuminations: Selected Texts* (Paris: Sin-bad, 1989). Juga karya W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989).

manusia supaya mereka mengambil manfaat darinya. Ia mengakui pula bahwa ia menerima *Fusûs al-Hikam* dari Nabi saw. sebagaimana adanya tanpa penambahan dan pengurangan sedikit pun.¹⁵⁴ Sesuai dengan judulnya, *Fusûs al-Hikam*, karya ini bertujuan untuk memaparkan aspek-aspek tertentu kebijaksanaan ilahi dalam konteks kehidupan dan person dua puluh tujuh nabi. Karya ini terdiri dari dua puluh tujuh bab. Setiap bab menggunakan judul nama seorang nabi. Penggunaan nama nabi sebagai judul setiap bab menggambarkan bentuk kebijaksanaan (*hikmah*) yang diuraikan dalam setiap bab itu. Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, setiap nabi mewakili suatu aspek tertentu dari kebijaksanaan ilahi, yang menjadi lokus penampakan diri (*majlâ*) Tuhan.¹⁵⁵

Memahami karya ini bukanlah sesuatu yang mudah. Karena sulitnya, kitab ini hampir-hampir tidak bisa dimengerti tanpa bantuan komentar-komentar (syarah-syarah) atau bimbingan guru yang menguasainya. Menurut Osman Yahia, lebih dari 100 komentar tentang kitab ini telah ditulis. Komentar-komentar itu ada yang lengkap dan ada yang tidak lengkap. Di antara komentar-komentar yang sangat terkenal ialah yang ditulis oleh Sadr al-Dîn al-Qûnawî (w. 673/1274), Mu'ayyid al-Dîn al-Jandî (w. 690/1291), ‘Abd al-Razzâq al-Qâsyânî (al-Kâsyânî) (w. 730/1330), Syaraf al-Dîn Dâwûd al-Qaysarî (751/1350), ‘Abd al-Rahmân Jâmi (w. 898/1492), Balî Afandî (w. 960/1553), dan ‘Abd al-Ghanî al-Nâbulusî (w. 1114/1731).¹⁵⁶ Ibn al-‘Arabî pun menulis syarah terhadap *Fusûs al-Hikam*. Kitab syarah tersebut berjudul *Miftâh al-*

¹⁵⁴ Lihat Ibn al-‘Arabî, *Fusûs al-Hikam*, h. 1:47.

¹⁵⁵ Lihat *Futûhât*, 1:57-58.

¹⁵⁶ Lihat Kautsar Azhari Noor, *Ibn al-‘Arabî*, h. 26.

Di samping dua karya utama di atas, perlu pula disebutkan di sini beberapa karyanya yang lain. Tiga karya pendeknya tentang metafisika dan kosmologi yang patut disebutkan di sini ialah *Insyâ' al-Dawâ'ir*, *'Uqlat al-Mustawfiz*, dan *al-Tadbîrât al-Ilâhiyyah*. Ketiga karya ini telah diedit dan diberi suatu pengantar serta terjemahan ringkas ke dalam bahasa Jerman oleh H.S. Nyberg.¹⁵⁸ Suatu koleksi yang berjudul *Rasâ'il Ibn al-'Arabî* sangat bermanfaat bagi siapa saja yang ingin mempelajari pemikiran dan praktek sufi Ibn al-'Arabî.¹⁵⁹ Koleksi besar yang terdiri dari dua jilid ini menghimpun dua puluh sembilan risalah dan kitab yang berkenaan dengan berbagai masalah tentang sufisme, mulai dari yang metafisis abstrak sampai yang praktis.

Karya lain Ibn al-'Arabî yang tak boleh dilupakan ialah *Rûḥ al-Quds*, yang disusunnya di Makkah pada 600/1203-4. Melalui karya ini Ibn al-'Arabî mengkritik penyimpangan-penyimpangan dalam praktek sufisme dan mengungkapkan banyak informasi tentang para sufi yang mengajarnya dan yang ditemuinya di Andalusia. Karya lain yang juga memuat biografi para sufi Andalusia ialah *al-Durrat al-Fâkhirah*. Bagian-bagian biografis dalam *Rûḥ al-Quds* dan *al-Durrat al-Fâkhirah* telah tersedia dalam terjemahan Inggris Austin dengan judul *Sufis of*

¹⁵⁷ Lihat A. Ates, "Ibn al-'Arabî," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), v. 3, h. 709.

¹⁵⁸ H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al-'Arabî* (Leiden: W.J. Brill, 1919).

¹⁵⁹ Ibn al-'Arabî, *Rasâ'il Ibn al-'Arabî* (Hyderabad-Deccan: The Dairatu'l-Ma'ârifî'l-Osmania, 1948).

Andalusia.¹⁶⁰

Syajarat al-Kawn adalah karya Ibn al-‘Arabî yang memaparkan doktrinnya tentang person Muhammad s.a.w. Dalam karya ini, ia menguraikan keunikan Muhammad s.a.w., dalam hubungannya dengan Allah, manusia dan alam secara keseluruhan. Karya pendek Ibn al-‘Arabî *Kunh Mâ lâ Budda minhu li al-Murîd*, yang ditulis di Mosul pada 601/1205, adalah jawaban terhadap pertanyaan tentang apa yang harus diimani dan apa yang harus dilakukan oleh penempuh jalan (*sâlik*) yang masih dalam taraf permulaan.¹⁶¹

Beberapa karyanya yang lain bisa disebut: *Misykât al-Anwâr*, *Mâhîyat al-Qalb*, *‘Anqâ’ Mughrib*, *al-Ittihâd al-Kawnî fi Hadrat al-Isyhâd al-‘Aynî*, *Isyârât al-Qur’ân*, *al-Insân al-Kullî*, *Bulghat al-Ghawwâs*, *Tâj al-Rasâ’il*, *Kitâb al-Khalwah*, *Syarh Khal’ al-Na’layn*, *Mir’ât al-‘Ârifîn*, *Ma’rifat al-Kanz al-‘Azhîm*, *Mafâtîh al-Ghayb*, *Da’wat Asmâ’ Alâh al-Husnâ*, dan *Kitâb al-Haqq*.¹⁶²

Menilik karya-karya Ibn al-‘Arabî sebagaimana dipaparkan di atas, tidak ditemukan satu karya pun yang dibuat secara khusus untuk membahas etika seperti yang dilakukan oleh Ibn Miskawayh dalam bukunya, *Tahdzîb al-Akhlâq*. Namun demikian tidak sulit bagi siapapun untuk melacak pemikiran etika Ibn al-‘Arabî yang tersebar di dalam berbagai karangannya. Sebagai seorang sufi dia telah menyumbangkan ide-idenya yang menghimpun berbagai teori sufi dan secara umum menjelaskan ide utamanya, *wahdat al-wujûd*. Sebagaimana diketahui konsep-konsep

¹⁶⁰ Lihat R.W.J. Austin, *Sufis of Andalusia* (London: George Allen & Unwin, 1971).

¹⁶¹ Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî Wahdat al-Wujûd*, h. 28.

¹⁶² Lihat A. Ates, "Ibn al-‘Arabî," *The Encyclopaedia of Islam*, New Edition (London dan Leiden: Luzac dan Brill, 1979), v. 3, h. 709.

tasawuf tidak dapat dipisahkan dari wilayah etika. Ibn al-‘Arabî menyadari hubungan dan jalinan erat antara tasawuf dan akhlak. Dalam satu bagian dari *al-Futûhât al-Makkiyyah*, sufi ini menegaskan: “Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf.”¹⁶³ Pada bagian lain dalam karyanya yang sama, ia menjawab pertanyaan tentang apa yang dimaksud dengan tasawuf: “Jika engkau bertanya, ‘Apa itu tasawuf?’, kami menjawab: (Tasawuf adalah) mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syara’ secara lahir dan batin. Dan itu adalah akhlak mulia.”¹⁶⁴ Syaikh ini juga memberikan definisi tasawuf sebagai berikut: “Tasawuf adalah mengikatkan diri dengan kelakuan-kelakuan baik menurut syara’ secara lahir dan batin. Itu adalah akhlak ketuhanan. Tasawuf adalah menanamkan akhlak mulia dan menjauhi akhlak tercela.”¹⁶⁵

Memang ada satu risalah yang membahas tentang akhlak dan risalah tersebut dinisbatkan kepada Ibn al-‘Arabî. Risalah itu beredar luas di tangan beberapa orang setelah diterbitkan oleh Muhyî al-Dîn Sabrî al-Kurdî pada tahun 1328 H dalam sebuah kumpulan risalah meliputi karya Ibn al-‘Arabî, al-Ghazâlî, Ibn Sînâ dan beberapa tokoh lainnya. Risalah tersebut pernah pula diterbitkan oleh penerbit yang sama dalam bentuk sebuah buku tersendiri. Tidak sedikit ulama yang mengoleksi buku ini dengan sebuah keyakinan bahwa itu merupakan salah satu karya Syaikh Terbesar ini. Buku ini pun dijadikan rujukan oleh mereka ketika membahas pandangan-pandangan Ibn al-

¹⁶³ *Futûhât*, 2:267.

¹⁶⁴ *Futûhât*, 2:128.

¹⁶⁵ Lihat *Kitâb Istîlâhât al-Sûfiyyah*, dalam *Rasâ’il Ibn al-‘Arabî*, part 2, h. 17.

‘Arabî mengenai jiwa dan akhlak.¹⁶⁶

Buku yang diterbitkan dengan judul “*al-Akhlâq ‘ind Ibn ‘Arabî*”¹⁶⁷ setelah diteliti oleh Muḥammad Yûsuf Mûsâ ternyata bukanlah karya Ibn al-‘Arabî, bukan pula karya al-Jâhiz yang kepadanya pula buku ini kadang dinisbatkan. Buku tersebut sebenarnya merupakan karya Yahyâ ibn ‘Adî al-Ya‘qûbî, seorang ahli logika yang wafat di Baghdad pada 363 H. Jika buku yang dinisbatkan kepada Ibn al-‘Arabî ini diperbandingkan dengan buku karya Yahyâ ibn ‘Adî, *Tahdzîb al-Akhlâq*, yang pernah diterbitkan di Mesir pada 1913 M., akan ditemukan bahwa isi keduanya benar-benar sama dan tidak ada bedanya.¹⁶⁸ Mungkin saja penisbatan buku itu kepada Ibn al-‘Arabî dilakukan dengan maksud agar pemasarannya mendapat sambutan luas sehingga memberikan keuntungan besar bagi si penerbit.

Fakta hasil penelitian yang dilakukan oleh Muḥammad Yûsuf Mûsâ bahwa buku *al-Akhlâq* yang beredar itu bukan karya Ibn al-‘Arabî tidak menggugurkan pengakuan diri Ibn al-‘Arabî bahwa dia mempunyai tulisan tentang akhlak. Dalam Bab 560, bab akhir dari kitab *al-Futûḥât*, ketika menjelaskan masalah kewajiban menggunakan akhlak yang baik dalam bergaul dengan semua jenis makhluk Allah, Ibn al-‘Arabî menyebutkan bahwa dia menyusun sebuah karangan berupa risalah

¹⁶⁶ Lihat Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm wa Ṣilatuhæ bi al-Falsafat al-Iḡhrîqiyah* (Kairo: Mu’assasah al-Khanjî, 1963), h. 273. Selanjutnya disebut *Falsafat al-Akhlâq*.

¹⁶⁷ Ada lagi buku yang dinisbatkan kepada Ibn al-‘Arabî berjudul *Tahdzîb al-Akhlâq* yang diterbitkan Maktabah Ṣabîḥ Kairo, tanpa tahun. Kitab ini dijadikan rujukan oleh Majdî Muḥammad Ibrâhîm dalam bukunya, *al-Hurriyyah ‘ind Ibn ‘Arabî* (Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah al-Dîniyyah, 2004), lihat h. 238, daftar no. 18.

¹⁶⁸ Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, h. 273.

ringkas dan unik yang diberi nama *Risâlah al-Akhlâq*. Dia menulisnya pada tahun 591 H. untuk kepentingan kawan-kawannya.¹⁶⁹ Kalaupun sampai saat ini karya asli Ibn al-‘Arabî tentang akhlak ini belum ditemukan, boleh jadi ia tersimpan dalam bentuk manuskrip di salah satu perpustakaan di beberapa kota di luar Mesir.

Atas dasar ini pengumpulan data-data terkait pemikiran-pemikiran etika Ibn al-‘Arabî merujuk kepada karya-karya utamanya seperti *al-Futûḥât al-Makkiyyah* dan *Fuṣûṣ al-Hikam*, di samping karya lainnya berupa risalah-risalah pendek yang berkaitan dengan pokok bahasan disertasi ini. Di antaranya *al-Anwâr fîmâ Yumnaḥ* *Sâhib al-Khalwat min Asrâr* dan *Kunh Mâ Lâ Budd li al-Murîd minhu*.

Lebih dari karya-karya yang ditulisnya, Ibn al-‘Arabî sepanjang perjalanan hidupnya menampilkan sosok yang mengamalkan akhlak mulia secara nyata. Untuk menyebut beberapa akhlak yang menonjol di dalam diri Ibn al-‘Arabî adalah sikap rendah hati yang membuat dirinya disukai oleh banyak lapisan orang dari kalangan tinggi dan rendah. Dia Pada saat diundang Raja Kay Khusraw I ke istananya, ia disambut dengan hangat dan diberinya rumah senilai 100.000 dirham. Setelah dia berada di dalamnya selama beberapa waktu, lewatlah seorang pengemis dan meminta sedekah. Karena tidak sesuatu yang berharga yang dapat ia berikan, lalu Ibn al-‘Arabî menyuruhnya untuk mengambil rumah itu.¹⁷⁰

Pada saat tinggal di Aleppo, hubungan Ibn al-‘Arabî dengan Raja Zâhir sangat dekat. Si raja yang pandai dan berwawasan ke depan ini amat memberikan

¹⁶⁹ Lihat *Futûḥât*, 4:459.

¹⁷⁰ *Futûḥât*, 4:560.

kepercayaan kepadanya. Sebagai konsekuensinya, tampak bahwa banyak penduduk lokal meminta kepada Ibn al-‘Arabî untuk berbicara atas nama mereka kepada sang raja. Dalam satu hari dia menyampaikan tak kurang dari 118 permohonan kepada Zâhir, yang akan mengambil keputusan. Dalam satu kasus sampai sang raja membatalkan keputusannya untuk menghukum mati seorang yang dianggap pengkhianat atas saran dan pertimbangan Ibn al-‘Arabî.¹⁷¹ Saran yang disampaikan Syaikh ini menunjukkan sifat kasihnya yang meliputi segala sesuatu. Karena itu tidaklah mengherankan jika Ibn al-‘Arabî sangat keras dalam kritiknya terhadap kebanyakan hakim, orang-orang yang bertindak menurut teks hukum, tanpa pernah membuka hati mereka kepada kekuatan kasih. Kasih itu universal karena ia menyentuh segala sesuatu, entah itu sebagai sesuatu yang menguntungkan atau tidak. Bahkan dalam sebuah tulisannya Ibn al-‘Arabî mengidentifikasi dirinya sebagai pemberi kasih yang tak terbatas:

Di antara ras manusia ada “bentuk-bentuk” yang memuat singgasana yang di atasnya Yang Maha Pengasih bertahta. Aku adalah salah satu di antaranya, dan yang terbaik dari semua pilar adalah milikku; ia adalah Perbendaharaan Kasih (*khizânah al-rahmah*). Dia menjadikan diriku pemberi kasih yang tak terbatas (*rahîm mutlaq*). Meskipun aku mengetahui tentang berbagai penderitaan, aku menemukan bahwa di sana tidak ada kesukaran kecuali di dalamnya ada kelembutan; tidak ada hukuman yang tidak memuat kasih; tidak ada kesesakan yang tidak mengandung kelapangan; tidak ada kesempitan yang tidak mengandung

¹⁷¹ *Futûhât*, 4:539.

keluasan. Maka aku telah mengetahui dua tatanan.¹⁷²

B. Problematika Etika dalam *Wahdat al-Wujûd*

Di dalam naskah-naskah Islam, Ibn al-‘Arabî dikenali sebagai tokoh pencetus pertama doktrin *wahdat al-wujûd*, “Kesatuan Wujud” atau “Kesatuan Eksistensi”. Namun ungkapan ini tidak ditemukan dalam karya-karyanya.¹⁷³ Sesungguhnya karya yang khusus menampilkan sudut pandangnya kebanyakan bukan karena isi dari tulisan-tulisannya, namun karena perhatian para pengikutnya dan arah pemikiran Islam yang berkembang setelah dirinya.¹⁷⁴ Kalaupun Ibn al-‘Arabî tidak pernah mengekspresikan *wahdat al-wujûd*, namun dia acapkali membuat pernyataan-pernyataan yang semakna dengannya, dan tentu saja absah jika kita mengklaim bahwa dia mendukung ide *wahdat al-wujûd* menurut pengertian literalnya. Namun demikian, seperti dikatakan W.C. Chittick, kita tidak dapat mengklaim bahwa *wahdat al-wujûd* adalah sebuah deskripsi yang memadai terhadap basis

¹⁷² *Futûhât*, 3:431.

¹⁷³ Mengenai hal ini W.C. Chittick memberikan komentar berikut: “Tentu mungkin bahwa istilah ini pada suatu hari akan muncul dalam suatu manuskrip yang baru ditemukan dari salah satu karya Ibn al-‘Arabî, tetapi meskipun terjadi, tidak mungkin bahwa istilah ini mempunyai suatu arti teknis dalam konteks ini.” (W.C. Chittick, “Rumi and *Wahdat al-Wujûd*,” h. 83, catatan no. 13) dikutip dalam Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî Wahdat al-Wujûd ...*, h. 1 Rumi and *Wahdat al-Wujûd*,” 44, catatan no. 2.

¹⁷⁴ Banyak murid penting Ibn al-‘Arabî, di antaranya Sadr al-Dîn al-Qûnawî (w. 1274), pengikutnya yang sangat berpengaruh, menggunakan istilah “*wahdat al-wujûd*” setidaknya pada dua kesempatan dalam karya-karyanya, sementara muridnya, Sa‘îd al-Dîn al-Farghânî (w. 1296), menggunakan istilah tersebut berkali-kali. Lihat W.C. Chittick, “Rumi and *Wahdat al-Wujûd*,” h. 20.

ontologisnya, ketika dengan nada yang sama dia menegaskan “keragaman realitas.”¹⁷⁵

Beberapa pernyataan Ibn al-‘Arabî berikut ini menjadi bukti bahwa ia memang mengajarkan ide *wahdat al-wujûd*. Ia menyatakan: “...Wujud bukan lain dari *al-Haqq* karena tidak ada sesuatu pun dalam wujud selain Dia.”¹⁷⁶ “Tiada yang tampak dalam wujud melalui wujud kecuali *al-Haqq*, karena wujud adalah *al-Haqq*, dan Dia adalah satu.”¹⁷⁷ “Entitas wujud adalah satu, tetapi hukum-hukumnya beragam.”¹⁷⁸ “Dia adalah esa dalam wujud, karena semua yang mungkin yang dapat dilihat, disifati dalam keadaan ini dengan ketiadaan. Semua yang mungkin itu tidak mempunyai wujud meskipun tampak bagi yang melihat.”¹⁷⁹ “Tidak ada keserupaan dalam wujud dan tidak ada pertentangan dalam wujud, karena sesungguhnya wujud adalah satu realitas dan sesuatu tidak bertentangan dengan dirinya sendiri.”¹⁸⁰

Namun Ibn al-‘Arabî tidak hanya menekankan keesaan wujud, melainkan pula menekankan keanekaan realitas. Ia mengajarkan konsep *tanzîh* (ketaksebandingan) dan *tasybîh* (kesebandingan); konsep *al-bâtin* (Yang Tak Tampak) dan *al-zâhir* (Yang Tampak). Dia seringkali merujuk pada *wujud* dalam kesempurnaannya sebagai yang satu dan yang banyak sekaligus (*al-wâhid al-katsîr*). Bagi Ibn al-‘Arabî, wujud yang hakiki hanyalah satu, yakni wujud Tuhan, *al-Haqq*. Dengan kata lain tiada wujud selain

¹⁷⁵ Lihat W.C. Chittick, “Ebno’l-‘Arabî’s Doctrine,” dalam *Sufi*, Issue 4 (Winter 1989-90), h. 7.

¹⁷⁶ Lihat *Futûhât*, 2:516.

¹⁷⁷ *Futûhât*, 2:517.

¹⁷⁸ *Futûhât*, 2:519.

¹⁷⁹ *Futûhât*, 3:290.

¹⁸⁰ Lihat *Fusûs al-Hikam*, 1:92.

wujud Tuhan. Namun demikian, pemahaman tentang wujud dari segi kesatuannya saja tidak mencukupi. Pemahaman yang benar tentang wujud harus mencakup bukan hanya kesatuannya, tetapi juga keanekaannya karena wujud adalah esa dan eneka, satu dan banyak, sekaligus. Meskipun wujud Tuhan adalah satu, Ia menampakkan diri (*tajallâ*) dalam banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam. Tuhan dan alam adalah satu realitas (*ḥaqîqah*) dengan dua wajah atau aspek: yang satu dan yang banyak, yang esa dan yang aneka.

Dalam sistem *wahdat al-wujûd* hanya ada satu realitas tunggal, yakni Allah. Sedangkan alam fenomenal yang beraneka ragam ini hanyalah merupakan wadah penampakan (*tajallî*) diri-Nya. Hubungan antara yang real dan yang fenomenal di sini merupakan hubungan antara yang potensial dan yang aktual, di mana peralihan antara yang pertama dan berikutnya itu terjadi di luar patokan ruang dan waktu, karena *tajallî* Tuhan terjadi sebagai suatu proses yang berlangsung abadi dan tiada henti.¹⁸¹ Dikatakan oleh Ibn al-‘Arabî bahwa terjadinya *tajallî* Tuhan pada alam disebabkan Dia “cinta” untuk dikenal dan ingin melihat diri-Nya melalui alam tersebut. Untuk itulah Ia memanifestasikan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada alam.¹⁸² Dengan demikian, alam fenomenal ini adalah aktualisasi dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan yang abadi. Tanpa adanya alam ini, nama-nama dan sifat-sifat itu akan kehilangan makna dan akan senantiasa berada dalam bentuk potensialitasnya pada zat Tuhan. Demikian pula, Zat Yang Mutlak tidak akan dikenal oleh siapapun dan tetap berada dalam kesendirian-Nya. Di sinilah letak makna ontologis wujud alam sebagai lokus penampakan (*mazhar*) Tuhan

¹⁸¹ *Fusûṣ*, h. 121.

¹⁸² *Fusûṣ*, h. 48-9.

yang padanya Dia melihat citra diri-Nya dalam wujud alam yang terbatas.

Bagi Ibn al-‘Arabî, nama-nama dan sifat-sifat Tuhan merupakan jembatan antara dunia non-fenomenal dengan fenomenal, baik secara epistemologis maupun ontologis. Dengan kata lain, tanpa nama-nama ketuhanan yang diwahyukan dalam kitab suci, tak seorang pun mampu memperoleh pengetahuan utuh mengenai modalitas-modalitas *wujud*. Nama tersebut merupakan realitas aktual dari *wujud*, dan karenanya nama-nama itu melukiskan mode-mode dalam mana *wujud* itu menampakkan dirinya melalui “tanda-tanda”-nya yang meliputi segala sesuatu dalam kosmos.

Dengan demikian, bagi Ibn al-‘Arabî, alam merupakan cermin bagi Tuhan. Alam yang serba banyak mempunyai aneka bentuk yang jumlahnya tak terbatas. Karena itu, dapat dikatakan Tuhan mempunyai banyak cermin yang jumlahnya tak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah esa tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Akan tetapi alam empiris yang serba-ganda ini yang berada dalam wujud yang terpecah-pecah tidak dapat menampung citra Tuhan secara utuh dan sempurna: bagian-bagian alam ini merupakan wadah *tajallî* dari bagian tertentu nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dengan kata lain, alam ini masih merupakan bentuk tanpa ruh, atau laksana cermin buram yang belum dapat memantulkan gambar Tuhan secara sempurna. Ibarat cemin, kejelasan gambar yang dipantulkannya tergantung pada kualitas kebeningan cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkannya. Citra diri Tuhan baru terlihat sempurna dan utuh pada Adam (manusia) sebagai cermin yang terang, atau sebagai ruh bagi

jasad.¹⁸³ Karena manusia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu.

Akan tetapi tidak semua manusia termasuk dalam kategori ini. Yang dimaksud dengan manusia di sini adalah Manusia Sempurna (*insân kâmil*), yang pada dirinya tercermin nama-nama dan sifat-sifat Tuhan secara paripurna. Ia dijadikan Tuhan sebagai ruh alam. Segenap alam ini patuh kepadanya karena kesempurnaannya.¹⁸⁴ Kesiapan manusia menampakkan semua nama Tuhan disebabkan sifat asli atau primordial manusia sebagai makhluk teomorfis. Hal ini didasarkan pada sebuah hadis yang mengatakan bahwa “Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya.”¹⁸⁵ Adam dalam hadis ini bukanlah Adam historis, Adam Bapak umat manusia, tetapi manusia dalam arti universal, atau realitas manusia. Sementara nama “*Allâh*” dalam hadis tersebut mempunyai makna penting karena merupakan “nama yang mencakup” (*al-ism al-jâmi‘*), dengan arti mencakup semua nama Tuhan. Ini berarti bahwa manusia diciptakan “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain.” Ini juga ditegaskan dalam firmanNya “Dia telah mengajar Adam semua nama.”¹⁸⁶ Dengan sifat teomorfisnya manusia dapat menampakkan suatu variasi tak terbatas nama-nama Tuhan.

¹⁸³ *Fusûs*, h. 48-9.

¹⁸⁴ *Fusûs*, h. 214.

¹⁸⁵ Lihat *Futûhât*, 1:134. Terjemah lengkap hadis di atas adalah: “Apabila salah seorang dari kalian memerangi saudaranya, hendaknya menghindari (pemukulan) mukanya. Karena sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya. Lihat Yahyâ bin Syaraf al-Dîn al-Nawawî, *Shahîh Muslmi fi-Syarh al-Nawawî* (Beirut: Dâr Ihya’ al-Turâts al-‘Arabî, 1984), vol. VI, h. 165.

¹⁸⁶ Q.s. al-Baqarah/2:31.

Atau dengan kata lain, nama apapun Tuhan dapat muncul dan tampak pada manusia.

Teori yang dikemukakan oleh Ibn al-‘Arabî di atas menimbulkan pengertian bahwa kesempurnaan insan kamil hanyalah dari segi wujudnya saja, bukan dari segi pengetahuannya. Atau dapat dikatakan bahwa ia menjadi sempurna hanya dari segi ontologisnya, bukan segi pengetahuannya. Akan tetapi, bila ditinjau lebih jauh, bagi Ibn al-‘Arabî, yang dinamakan insan kamil ialah manusia yang sempurna dalam wujud dan pengetahuannya. Kesempurnaan wujudnya ialah karena dia merupakan penampakan sempurna dari nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dengan kata lain, citra Tuhan tampil sempurna pada insan kamil. Adapun kesempurnaan pengetahuannya ialah karena dia telah mencapai tingkat kesadaran tertinggi, yakni menyadari kesatuan esensialnya dengan Tuhan.¹⁸⁷ Jadi, dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, setiap manusia merupakan citra Tuhan, tetapi itu hanya secara potensial. Insan kamil adalah suatu citra-Nya yang aktual, karena pada dirinyalah termanifestasi nama-nama dan sifat-sifat Tuhan, namun citra itu tidak sempurna sebelum ia menyadari sepenuhnya kesatuan esensialnya dengan Tuhan.

Doktrin *wahdat al-wujûd* Ibn al-‘Arabî yang menegaskan bahwa alam dan manusia merupakan locus penampakan (*majlâ*) Tuhan seringkali melahirkan kontroversi dan menimbulkan kesalahpahaman. Di samping kecanggihan dan kerumitan yang terkandung dalam teori *wahdat al-wujûd*, Ibn al-‘Arabî tidak sedikit menggubah syair yang mengundang kecaman dari lawan-lawannya. Beberapa puisi yang menghebohkan itu adalah:

¹⁸⁷ *Futûhât*, 2:297-8.

Maka Dia (Tuhan) memujiku dan aku pun memuji-Nya, dan Ia menyembahku dan aku pun menyembah-Nya.

Dalam hal (lahir) aku mengakui-Nya, dan dalam entitas-entitas aku menolak-Nya.

Maka Dia mengenalku dan aku menolak-Nya, lalu aku mengenal-Nya, maka aku pun menyaksikan-Nya.

Maka bagaimana Dia bisa tidak membutuhkan (yang lain), padahal aku menolong-Nya dan membahagiakan-Nya?

Untuk itulah *al-Haqq* mewujudkan aku, karenanya aku pun mengetahui-Nya dan mewujudkan-Nya.

Demikianlah, hadis telah datang kepada kita; dan padaku terealisasi maksud-Nya.¹⁸⁸

Memaknai puisi di atas secara harfiah akan mendatangkan kesimpulan yang negatif. Ibn al-‘Arabî akan dianggap telah mengabaikan arti ketuhanan karena telah menyetarakan Tuhan dengan dirinya atau sebaliknya. Orang yang berkeyakinan demikian pantas saja dituduh kafir, bid’ah, dan murtad, karena dipandang telah menghina Tuhan. Ibn Taimiyyah, sebagai contoh, menganggap mazhab *wahdat al-wujûd* mengandung paham penyamaan Tuhan dengan alam dan manusia. Ia mengatakan: “Orang-orang yang menganut *wahdat al-wujûd* mengatakan bahwa

¹⁸⁸ Lihat *Fuṣûṣ*, 1:83. Ungkapan “Dia (Tuhan) memujiku” dalam puisi tersebut diartikan oleh al-Qâsyânî dengan “Dia (Tuhan) memunculkan kesempurnaanku dan mewujudkanku sesuai dengan citra-Nya.” Adapun kalimat “Ia menyembahku” diartikannya dengan “mempersiapkan sebab-sebab keabadianku, pertumbuhanku, dan memperkenalkan permohonanku.” Lihat ‘Abd al-Razzâq al-Qâsyânî, *Syarh Fuṣûṣ al-Hikam* (Kairo: al-Maṭba‘ah al-Maimîniyyah, t.t.), h. 78.

wujud adalah satu dan wujud wajib yang dimiliki Sang Pencipta adalah sama dengan wujud mungkin yang dimiliki makhluk.”¹⁸⁹

Pada bagian lain ia mengatakan: “Hakekat kata-kata orang-orang yang mempertahankan *wahdat al-wujûd* adalah bahwa wujud alam sama dengan wujud Tuhan, tidak lain dan tidak berbeda.”¹⁹⁰ Atas dasar ini maka Ibn al-‘Arabî dianggap orang yang menyimpang (*mulhid*), kafir, dan sesat. Selain Ibn Taimiyyah, tidak sedikit pula ulama yang memberikan kecaman yang sama. Seperti sahabat dan murid Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim, Muhammad Yûsuf Mûsâ, dan beberapa ulama lain.¹⁹¹ Namun apabila dikembalikan kepada pengertian yang dikehendaki Ibn al-‘Arabî, tuduhan demikian tidak dapat dibenarkan. Hubungan antara Tuhan dan makhluk merupakan hubungan timbal-balik yang sempurna, hubungan antara Yang Maha Esa dan yang serba-banyak, di mana antara yang satu dengan lainnya terdapat saling membutuhkan. Seperti dikatakan Affifi, laksana dua korelatif logis: tidak satu pun yang mempunyai makna tanpa ada yang lain.¹⁹² Pandangan yang keliru itu muncul tatkala dilihat dari sudut epistemologis, tetapi jika ditinjau dari sudut ontologis, dualitas itu akan hilang, dan muncul satu Realitas Tunggal. Karena itu, bagi para pengikut mazhab *wahdat al-wujûd*, istilah ini mempunyai pengertian positif. Bagi mereka *wahdat al-wujûd* merupakan sinonim dengan

¹⁸⁹ Lihat Ibn Taimiyyah, *Majmû‘at al-Rasâ‘il wa al-Masâ‘il* (Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1983), 4 vol., 1:66. Selanjutnya disebut *Majmû‘at*.

¹⁹⁰ Lihat *Majmû‘at*, 4:4.

¹⁹¹ Lihat Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *Madârij al-Sâlikîn*, ed. Muhammad Hâmid al-Fiqî (T.tp.: Dâr al-Rasyâd al-Ḥaditsah, t.th), h. 1:427. Lihat pula Lihat Muhammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlaq*, h.304-12.

¹⁹² Lihat A.E. Affifi, *The Mystical Philosophy of Muhyid-Dîn ibnul ‘Arabî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1939), h. 13.

tauḥîd dan merupakan ekspresi paling tinggi tentang *tauḥîd* menurut pendekatan kaum sufi.¹⁹³

Hilangnya dualitas dan munculnya satu Realitas Tunggal dalam sistem Ibn al-‘Arabî membawa kepada pandangan bahwa Tuhanlah yang menjadi Sumber Hakiki dari segala hal dan Aktor Akhir dari segala perbuatan. Kalau demikian adanya, akan timbul problematika etika dan persoalan-persoalan moral yang tidak mungkin diabaikan: apa peran agama yang sebenarnya dalam kehidupan manusia? Siapakah yang bertanggung jawab atas perbuatan manusia secara moral? Sejauh mana manusia mempunyai kebebasan dan tanggung jawab moral dalam melakukan perbuatan-perbuatannya? Sebab kalau hanya ada satu Aktor Tunggal dari segala tindakan manusia, siapakah yang bertanggung jawab secara moral atas tindakan itu? Pertanyaan-pertanyaan semacam ini pernah dilontarkan antara lain oleh Ahmad Sirhindi, Muḥammad Yûsuf Mûsâ, dan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, dalam mengeritik sistem etika Ibn al-‘Arabî.¹⁹⁴

Beberapa persoalan etika di atas akan dibahas dalam uraian-uraian yang akan datang sesudah ini, sebagaimana yang penulis temukan selama melakukan penelitian terhadap pemikiran-pemikiran etika Ibn al-‘Arabî. Namun ada baiknya untuk mengupas terlebih dahulu

¹⁹³ Lihat S.H. Naṣr, *Ideals and Realities of Islam* (London: Unwin Paperback, 1979), h. 137; *Living Sufism* (London: Unwin Paperback, 1980), h. 33; dan Fritjof Schuon, *Sufism: Veil and Quintessence*, diterjemahkan oleh W. Stoddart (Bloomington: World Wisdom Books, 1981), h. 133-4.

¹⁹⁴ Lihat Muḥammad ‘Abdul Ḥaq Anshârî, *Sufism and Shari‘ah: A Study of Shaikh Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation, 1986), h. 157; Muḥammad Yûsuf Mûsâ, *Falsafat al-Akhlâq*, h. 283; dan Naṣr Ḥâmid Abû Zayd, *Falsafat al-Ta’wîl: Dirâsah fî Ta’wîl al-Qur’ ‘inda Muḥyî al-Dîn Ibn ‘Arabî* (Beirut: Dâr al-Tanwîr dan Dâr al-Wahdah, 1983), h. 395-402.

bagaimana seorang perumus paham *wahdat al-wujûd* ini demikian setianya memegang teguh syarî'ah sebagai panutan dan timbangan manusia dalam mengarungi kehidupan. Secara umum semua guru sufi mendasarkan pandangannya dengan merujuk kepada tradisi Sufi yang menganggap syarî'ah sebagai fondasi bagi jalan menuju Tuhan. Namun banyak juga di antara mereka yang dikritik oleh para ahli fikih dan kalam Muslim karena pandangan-pandangan mereka yang eksekutif dan antinomian. Dalam kasus Ibn al-'Arabî dan para pengikutnya, kritik tersebut seringkali diarahkan untuk menyerang doktrin *wahdat al-wujûd*. Menurut para pengkritiknya, para pendukung *wahdat al-wujûd* mengklaim bahwa pemahaman tentang kesatuan segala sesuatu membuat mereka menjadi manusia luar biasa. Oleh karena itu, mereka mempunyai hak untuk mengabaikan ketentuan-ketentuan syarî'ah, yang hanya ditujukan bagi orang-orang awam.¹⁹⁵

Akan tetapi penjelasan yang diberikan oleh teks-teks para guru sufi menegaskan bahwa ketentuan-ketentuan dalam syarî'ah telah menjadi norma di sepanjang sejarah tasawuf, walaupun kadangkala terjadi penyimpangan-penyimpangan. Dan di antara kalangan sufi, tak seorang pun yang menyatakan kebutuhan secara mutlak untuk mengikuti syarî'ah dengan penekanan lebih keras melebihi Ibn al-'Arabî. Hampir dalam semua masalah yang dibahasnya, dari masalah ontologi sampai epistemologi, dari soal etika sampai estetika, Ibn al-'Arabî tidak lupa mengaitkan dan menghadirkan syarî'ah sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Karena itu Ibn al-'Arabî menasehati para

¹⁹⁵ William C. Chittick, *Imaginal World: Ibn al-'Arabî and the Problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York, 1994), h. 39.

penempuh Jalan Sufi agar jangan sampai mengabaikan syarī'ah:

فإياك أن ترمي ميزان الشرع من يدك في العلم الرسمي و المبادرة لما حكم به و ان فهمت فيه خلاف ما يفهمه الناس مما يحول بينك و بين امضاء ظاهر الحكم به فلا تعول عليه فانه مكر نفسي بصورة الهية من حيث لا تشعر و قد وقعنا بقوم صادقين من أهل الله ممن التبس عليهم هذا المقام و يرجحون كشفهم و ما ظهر لهم في فهمهم مما يبطل ذلك الحكم المقرر فيعتمدون عليه في حق نفوسهم و يسلمون ذلك الحكم المقرر في الظاهر للغير و هذا ليس بشيء عندنا و لا عند أهل الله و كل من عول عليه فقد خلط و خرج عن الانتظام في سلك أهل الله و لحق بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا و هم يحسبون أنهم يحسنون صنعا.¹⁹⁶

Janganlah kamu melemparkan timbangan syara' dari tanganmu dalam (persoalan) ilmu formal dan kesegeraan melakukan apa yang diputuskannya. Jika engkau memahami dari syara' sesuatu berbeda dengan apa yang dipahami orang banyak dan pemahamanmu seperti itu mencegahmu dari melaksanakan zahir hukum, janganlah bersandar kepada pemahamanmu sendiri karena hal itu adalah penipuan diri dengan bentuk ilahi meskipun tidak engkau sadari. Kami telah bertemu dengan orang-orang yang jujur dari ahli Allah yang bingung

¹⁹⁶ *Futūḥāt*, 2:234.

dengan stasiun ini. Mereka lebih mengutamakan penyingkapan intuitif (*kasyf*) dan apa yang nyata dalam pemahaman mereka, yang membatalkan hukum yang telah ditetapkan syara'. Mereka bersandar kepada penyingkapan intuitif dalam kasus mereka sendiri dan membiarkan hukum yang telah ditetapkan itu dilaksanakan secara lahir oleh orang-orang lain. Bagi kami dan bagi ahli Allah, penyingkapan intuitif itu [dalam persoalan ini] tidak ada apa-apanya. Setiap orang yang bersandar kepadanya pasti mengalami kebingungan dan keluar dari tatanan jalan ahli Allah dan mengikuti "orang-orang yang paling merugi dalam beramal, yaitu orang-orang yang telah sia-sia usaha keras mereka dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa sesungguhnya mereka berbuat sebaik-baiknya." [Q.s. Al-Kahf/18:103-104].

Bagi Ibn al-'Arabî, kewajiban yang ditetapkan syari'ah (agama) yang berupa perintah dan larangan harus dipatuhi oleh setiap manusia sepanjang hayatnya.¹⁹⁷ Hal ini dapat dipahami karena syari'ah merupakan aturan-aturan formal atau norma-norma keagamaan yang berperan sebagai undang-undang yang menata kehidupan manusia dalam hubungannya dengan Tuhan, sesamanya, dan makhluk lain. Ibn al-'Arabî mengumpamakan syari'ah laksana pelita yang selalu bersinar. Perjalanan hidup manusia akan terbimbing dengan sinar pelita itu sehingga akan sampai ke tujuannya; sedangkan orang yang mengabaikan syari'ah niscaya akan berjalan dalam kegelapan, tidak tentu arah yang ditujunya

¹⁹⁷ *Futûḥât*, 2:386.

dan akan menghadapi banyak bahaya sepanjang perjalannya.¹⁹⁸ Tuhan menurunkan syari'ah sebagai pedoman dan panduan bagi manusia untuk menciptakan kerukunan dan kedamaian di alam semesta, dan dengan syari'ah itu pula manusia dapat mengenal Tuhan secara benar. Tanpa bantuan syari'ah, kemampuan reflektif (akal) manusia yang serba terbatas tidak akan mampu melihat Kebenaran Sejati. Maka turunnya beberapa Kitab Suci dan para rasul itu sebenarnya agar dijadikan panduan orang-orang yang berakal untuk mencari dan menemukan kebenaran sejati itu.¹⁹⁹

Dalam pandangan Ibn al-'Arabî, Kitab Suci merupakan *tajallî* dari nama-nama Ilahi. Adapun syari'ah sebagai aturan formal keagamaan yang harus ditaati oleh setiap manusia merupakan aktualisasi dari kandungan Kitab Suci.²⁰⁰ Pendapat ini bertolak dari asumsi bahwa Tuhan—pada aspek ontologis—merupakan Wujud Mutlak. Ia ingin melihat citra diri-Nya di luar diri-Nya, sehingga ia ber-*tajallî* pada alam semesta. Sementara pada aspek aksiologis, Tuhan merupakan Wujud Yang Mahabaik, yang menyukai kebaikan dan ingin menebarkan kebaikan. Karena itu, Dia memanifestasikan diri-Nya dengan norma, hukum, atau wahyu. Ini berarti bahwa wahyu juga merupakan salah satu dari wadah *tajallî*-Nya. Dengan demikian, dapat ditarik suatu kesimpulan bahwa di dalam syari'ah yang merupakan aktualisasi dari wahyu terdapat nilai-nilai keilahian.

C. Manusia, Daya dan Kesempurnaannya

Manusia merupakan obyek kajian yang menarik dan tidak akan pernah selesai dibicarakan. Boleh dikatakan

¹⁹⁸ *Futûḥât*, 3:357.

¹⁹⁹ *Futûḥât*, 1:325.

²⁰⁰ *Futûḥât*, 1:323-4.

bahwa kajian tentang manusia adalah setua umur manusia berada di muka bumi. Dari kajian-kajian menyangkut obyek tersebut telah lahir berbagai disiplin ilmu. Sekalipun demikian, anehnya, manusia tetap merupakan sebuah misteri yang tidak pernah terungkap dengan tuntas dan memuaskan. Sesuatu yang menarik dari bahasan tentang manusia ialah menyangkut realitas kesempurnaan dirinya, kepuasan batinnya, dan kehidupannya yang hakiki lagi bermakna.

Deskripsi terbaik tentang manusia ditemukan dalam Al-Qur'ân yang menyatakan bahwa Tuhan menciptakan manusia dari tanah liat, kemudian Dia menyempurnakannya dan meniupkan Ruh-Nya ke dalam dirinya.²⁰¹ Ada tiga aspek dasar dalam eksistensi manusia: ruh, tubuh (*jasad*), dan jiwa (*nafs*) di mana ruh dan tubuh bertemu. Dalam penjelasan Al-Qur'ân ruh dinisbatkan kepada Tuhan dan memiliki semua karakteristik dari realitas, seperti bercahaya, halus dan satu. Tubuh, yang berasal dari tanah liat, memiliki sifat yang berlawanan: gelap, kasar, dan beragam; kualitasnya persis seperti tanah, murni bersifat reseptivitas, namun mampu melahirkan tindakan. Sedangkan jiwa adalah yang mempertemukan ruh dan tubuh di mana kedua pihak itu saling berinteraksi. Di dalam jiwalah lahir sejumlah kesadaran dan persepsi dalam jumlah tak terbatas.

Diskusi masalah akhlak selalu menyertakan pembicaraan masalah jiwa. Dalam pandangan para filosof dan sufi, jiwa dianggap sebagai sumber dari berbagai prinsip moral. Jiwalah yang dituntut untuk bersifat dengan akhlak yang mulia. Manusia merupakan makhluk yang berada di antara dua sisi yang saling berlawanan, yakni tubuh yang merupakan bagian alam (*al-ṭabî'ah*) yang gelap dan ruh

²⁰¹ Lihat Q.s. al-Hijr/15:28-29.

(*rûh*) yang bercahaya. Ibn al-‘Arabî menegaskan dalam syairnya:

و الروح نور و الطبيعة ظلمة * و كلاهما
فى عينه ضدان.²⁰²

Ruh adalah cahaya dan alam adalah kegelapan.
Masing-masing pada dirinya adalah dua hal yang
berlawanan.

Adapun jiwa (*nafs*) manusia yang mengatur tubuhnya baru muncul dalam arti memiliki entitas tatkala tubuh itu sudah disempurnakan oleh Tuhan dan kemudian Dia menghembuskan sebagian ruh-Nya kepadanya.²⁰³ Maka wujud jiwa terletak di antara hembusan ilahi dan tubuh yang disempurnakan. Karena itu, jiwa bertingkat-tingkat dan dipengaruhi oleh campuran (*mizâj*)-nya. Dilihat dari sudut Hembusan Tuhan, jiwa tidak berbeda-beda di mana yang satu akan mengungguli yang lain. Keunggulan itu hanya terjadi pada kesiapannya menerima cahaya, karena di satu sisi ia berada dalam alam (tubuh) dan pada sisi yang lain ia terarah kepada Ruh Ilahi. Untuk itulah jiwa termasuk dunia *barzakh* (alam antara).²⁰⁴

Jiwa atau diri (*nafs*) manusia tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan yang dibangun di antara kedua sisi dari realitasnya sendiri, ruh dan tubuh. Atas dasar ini, sebagai mikrokosmos manusia berisi tiga dunia ciptaan: spiritual, imajinal, dan fisikal. Ruh berasal dari Nafas Yang Mahapengasih (*Nafas al-Rahmân*), sementara tubuh terbuat dari tanah liat. Jiwa berada di antara keduanya dan terbagi dalam kualitas-kualitas keduanya. Maka jiwa itu seperti ruh dalam esensinya, tetapi kebanyakan seperti tubuh melalui

²⁰² *Futûhât*, 2:350.

²⁰³ Sesuai dengan Q.s. al-*Hijr*/12:29.

²⁰⁴ *Futûhât*, 2:568.

kemampuan-kemampuannya. Sifat jiwa yang ambigu tampak jelas dalam kategori-kategori umum jiwa yang dapat dipetakan atas dasar kedewasaan moral dan kematangan spiritual seseorang. Tiga jenis jiwa secara khas digambarkan oleh para Sufi, menggunakan terminologi Al-Qur'ân: “jiwa yang cenderung menyuruh pada kejahatan,”²⁰⁵ “jiwa yang selalu mencela”²⁰⁶ dirinya sendiri, dan “jiwa yang tenteram”²⁰⁷ dengan Tuhan. Bagi para Sufi, itulah tiga tingkatan secara berurutan perkembangan jiwa.²⁰⁸ Di sini hal yang terpenting untuk mencapai tingkat yang tertinggi adalah jiwa. Sebaliknya, ruh sebagai Nafas Tuhan telah memiliki kesempurnaan fitrah, watak dasar manusia.

Adanya jiwa (*nafs*) hanya dapat dipahami dengan baik melalui media imajinasi, karena seperti telah disebutkan di muka bahwa jiwa termasuk dunia imajinal. Ibn al-‘Arabî berkata:

و ما للخيال محل الا النفس فانها البرزخ
الجامع للفجور و التقوى المانع.^{٢٠٩}

Imajinasi tidak mempunyai wadah kecuali jiwa. Maka sesungguhnya jiwa itu adalah perantara (*barzakh*) yang memadukan dan memisahkan keburukan dan ketaqwaan.

Ruh, yang menurut al-Qur'ân (Surat 32:9) berasal dari Nafas Tuhan, adalah sederhana, yakni realitas non-senyawa yang secara bawaan memiliki semua sifat Tuhan. Oleh karena

²⁰⁵ Q.s. Yûsuf/12:53.

²⁰⁶ Q.s. al-Insân/76:2.

²⁰⁷ Q.s. al-Fajr/89:27.

²⁰⁸ Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* (Kairo: Mustafâ al-Bâbî, al-Halabi 1939), vol. 3, h. 4. Selanjutnya disebut al-Ghazâlî, *Ihyâ'...*

²⁰⁹ *Futûhât*, 4:393.

itu, sudah menjadi sifat alaminya dia bersinar, hidup, mengetahui, berkuasa, berkehendak, dan seterusnya. Dia merepresentasikan suatu manifestasi langsung Tuhan. Sebaliknya, tubuh menjadi wujud ketika Tuhan “membentuknya dari tanah liat.” Maka, tubuh memiliki banyak bagian dan dikuasai oleh kegelapan, hal-hal yang bernyawa, kebodohan dan kekurangan sifat-sifat ketuhanan. Jiwa merupakan gabungan dari dua sisi tersebut. Itu bukan murni cahaya, bukan pula murni kegelapan, namun lebih merupakan tengah-tengah antara cahaya dan kegelapan.

Bagi Ibn al-‘Arabî, istilah “*rûh*” (ruh, *spirit*) dan “*jism*” (tubuh, *body*) menandai perbedaan-perbedaan kualitatif, bukan suatu entitas yang memiliki karakteristik tertentu. Berbicara tentang “*rûh*” berarti berbicara tentang dimensi mikrokosmos manusia yang berpembawaan bercahaya, hidup, mengetahui, sadar dan cerdas, sementara itu berbicara tentang tubuh berarti mengarah pada dimensi yang hampir sepenuhnya kurang akan kualitas-kualitas yang sama tersebut. Oleh karena itu, dengan sendiri—tanpa keterkaitannya dengan ruh—tubuh merupakan maksud dan tujuan kegelapan, kebodohan, gegabah, tidak nyaman, dan mati. Kemudian, “jiwa” merujuk pada wilayah tengah yang tidak bercahaya juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar, namun selalu berada di antara dua titik ekstrem tersebut. Setiap jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan memberikan kemungkinan yang unik untuk: mendaki menuju kesempurnaan di mana semua sifat Tuhan diwujudkan dalam ukuran selengkap mungkin, atau menurun ke dalam keserbaragaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah dan melampaui keadaan di bawah derajat manusia. Dalam Al-Qur’ân dinyatakan bahwa manusia yang derajatnya rendah adalah seperti hewan bahkan lebih sesat:

أولئك كالأنعام بل هم أضل أولئك هم
الغافلون.²¹⁰

Mereka seperti binatang, bahkan mereka lebih
sesat. Mereka adalah orang-orang yang lalai.

Dalam soal jiwa sebagaimana diuraikan di atas,
pendapat Ibn al-‘Arabî lebih bisa menguraikan kerumitan
persoalan tentang realitas jiwa manusia, yang kadangkala
dikaburkan dengan istilah-istilah lain seperti hati (*qalb*) dan ruh
(*rûh*). Al-Ghazâlî, misalnya, menyamakan hati dan ruh sebagai
suatu rahasia Tuhan yang berada di luar jangkauan
pengetahuan manusia. Bahkan nabi pun tidak pernah
membicarakannya sehingga siapapun tidak layak melakukan
pembahasan terhadapnya.²¹¹

Sebagaimana diketahui bahwa ada perkembangan
alami tertentu dari pertumbuhan jiwa pada tahapan-tahapan
paling awal, yakni selama masa janin dan kanak-kanak. Tetapi,
di sinilah ‘lingkungan’ bahkan memainkan peran penting
dalam menentukan bagaimana jiwa akan tumbuh. Demikian
yang ditegaskan dalam hadis tentang fitrah yang di atasnya
seorang bayi dilahirkan:

كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يمجسانه
أو يهودانه أو يمجسانه.²¹²

Setiap anak dilahirkan dalam (keadaan) fitrah,
tetapi kedua orang tuanyalah yang membuatnya
menjadi Nasrani, Yahudi, atau Majusi.

²¹⁰ Q.s. al-A‘râf/7:179.

²¹¹ Lihat al-Ghazâlî, *Ihyâ’...*, vol. 3, h. 3.

²¹² H.R. Abû Ya‘lâ, Tabrânî, dan Baihaqî, dari al-Aswad bin Sarî‘. Lihat *al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr*, vol. 2, h. 158.

Adalah menarik untuk mengenal lebih lanjut bagaimana Ibn al-‘Arabî mengelaborasi lebih jauh tentang maksud dan pengertian fitrah manusia. Istilah fitrah pada manusia, dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, memberikan kesan bahwa fitrah manusia memiliki multimakna. Dalam pengertian paling sederhana fitrah manusia adalah kemunculannya sebagai manusia (*kawnuhu insânan*). Setingkat lebih tinggi, fitrah juga bisa berarti kemunculannya sebagai khalifah (*kawnuhu khalifatan*). Fitrah juga mengandung arti kemunculannya sebagai manusia khalifah (*kawnuhu insânan khalifatan*). Dan pengertian paling tinggi dari fitrah manusia adalah kemunculannya sebagai bukan manusia dan bukan khalifah. Hal ini menunjukkan kedudukan tertinggi manusia karena ketika mencapai posisi realitas absolut (*ḥaqq mutlaq*), manusia bukan lagi manusia dan bukan pula khalifah. Ibn al-‘Arabî mendasarkan pendapatnya pada sebuah hadis “Aku menjadi pendengarannya, penglihatannya, dan seterusnya.” Dengan keadaan di mana Tuhan menjadi pendengarannya, maka di sini tidak ada lagi “kemanusiaan”-nya karena tidak ada “keterasingan.” Dan tidak ada pula “kekhalifahan”-nya karena Dia sudah memerintah sendiri (yakni tanpa khalifah).²¹³

Ada beberapa istilah yang berhubungan dengan aspek batin manusia. Yaitu akal (*al-‘aql*), pulpen (*al-qalam*), ruh (*al-rûh*), dan hati (*al-qalb*). Masing-masing nama memiliki makna sendiri, akan tetapi menunjuk pada sesuatu yang satu. Istilah-istilah ini menjelaskan kualitas-kualitas yang ada pada manusia. Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî sering mengutip pernyataan berikut:

و العين واحدة و الحكم مختلف * لذا تنوعت
الأرواح و الصور.²¹⁴

²¹³ *Futûḥât*, 2:69.

²¹⁴ *Futûḥât*, 2:394.

Entitas itu satu, sedangkan hukumnya berbeda. Oleh sebab itu, ruh-ruh dan bentuk-bentuk bermacam-macam.

Kemampuan jiwa manusia adalah luar biasa. Dengan mengenal diri, manusia dapat mengenal Tuhan. Hal ini dijelaskan oleh Nabi Saw. di dalam hadisnya yang populer di dalam tradisi tasawuf:

من عرف نفسه عرف ربه.²¹⁵

Barang siapa mengenal dirinya, ia mengenal Tuhannya.

Pengetahuan tentang Tuhan (*ma'rifat Allâh*) hanya dapat ditangkap oleh jiwa manusia yang mempunyai berbagai kemampuan. Demikian hebat kemampuan yang dimiliki jiwa manusia, sehingga jiwa dapat diibaratkan lautan yang tak bertepi, sebagaimana dikatakan Ibn al-'Arabî:

فان النفس بحر لا ساحل له لا يتناهى النظر
فيها دنيا و آخرة و هي الدليل الأقرب فكلما ازداد

²¹⁵ Lihat dalam *Fuṣūṣ*, h. 69, 215. Ibn al-'Arabî memandangi hadis ini sebagai sah menurut *kasyf*. Selain itu pengertian hadis ini diperkuat oleh makna ayat Al-Qur'ân, s. Fushshilat/41:53, yakni: Kami memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri. Namun Ibn Taymîyah menegaskan hadis ini sebagai *mawdhû'* (palsu); al-Nawawî memandangnya tidak *tsâbit* (tidak sah); dan Abû al-Muzaffar al-Sam'ânî menyebutnya tidak *marfû'* (yakni, sanadnya tidak sampai kepada Nabi Saw.), melainkan hanya ucapan Yahyâ ibn Ma'âz al-Râzî. Lihat Ismâ'îl al-'Ajlunî, *Kasyf al-Khafâ' wa Muzîl al-Iltibâs 'ammâ Isytahara min al-Ahâdîs fî Alsinah al-Nâs* (Beirut: Mu'assasah Manâhil al-'Irfân, t.t.), j. II, h. 262. Sementara Ibn Qayyim al-Jauzîyah menyebutnya *atsar isrâ'îlî*, bukan hadis. Lihat Ibn Qayyim, *Madârij al-Sâlikîn*, ed. M.H. al-Fiqî (t.tp.: Dâr al-Rasyâd al-Hadîtsah, t.t.), j. I, h. 427.

نظرا ازداد علما بها و كلما ازداد علما بها ازداد
علما بربه.²¹⁶

Jiwa adalah sebuah lautan yang tidak bertepi. Perenungan tentangnya tidak akan pernah berakhir di dunia sekarang atau akhirat nanti, dan dialah dalil terdekat (tentang Tuhan). Semakin bertambah perenungan tentangnya, akan bertambah pula pengetahuan tentangnya, dan setiap kali bertambah pengetahuan tentangnya, bertambah pula pengetahuan tentang Tuhannya.

Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, jiwa (*al-nafs*, the soul, self) mempunyai tingkat-tingkat. Yang tertinggi adalah jiwa universal (*al-nafs al-kullîyah*). Sebagai dalil dia mengemukakan sebuah ayat Al-Qur’ân:

يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس
واحدة و خلق منها زوجها.²¹⁷

“Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan dari padanya Allah menciptakan isterinya (jodohnya).”

Sebagaimana dijelaskan, manusia diciptakan Tuhan dalam tiga aspek, yakni ruh (*al-rûh*), jiwa (*al-nafs*) dan tubuh (*al-jism*). Tubuh bersifat kasar dan gelap, sedangkan ruh berbentuk simpel, bercahaya, dan terpisah dari materi dan memberikan kehidupan (*al-hayât*) bagi tubuh. Kemudian, jiwa merupakan substansi yang berada di tengah yang tidak bercahaya juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak

²¹⁶ *Futûhât*, 4:68.

²¹⁷ Q.s. al-Nisâ’/ 4:1.

cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Jiwa selalu berada di antara dua titik ekstrem tersebut dan memiliki muka yang mengarah kepada dua titik itu. Substansi yang halus ini disebut pula jiwa yang berfikir (*al-nafs al-nâtiqah*), atau kadangkala dinamai akal (*al-‘aql*) di kalangan filosof, atau jiwa yang tenang (*al-nafs al-muṭmainnah*) menurut istilah Al-Qur’ân, atau hati (*al-qalb*, the heart) menurut para Sufi.

Akal merupakan salah satu daya manusia yang diciptakan dan ditempatkan pada jiwa yang berfikir (*al-nafs al-nâtiqah*) untuk berhadapan dan mengimbangi kekuatan syahwat alamiah (*al-syahwah al-ṭabī‘iyyah*) pada saat ia memerintah jiwa untuk melakukan sesuatu yang tidak ditetapkan Syariat. Daya akal berfungsi menerima apa yang diberikan *al-Haqq* dan apa yang disampaikan daya berfikir (*al-quwwah al-mufakkirah*). Daya berfikir memberikan sikap dan tindakan kepada segala yang ada (*al-mawjûdât*) berdasarkan apa yang diberikan daya khayal (*al-khayâl*) yang diserap dari berbagai daya indera (*al-quwâ al-hissiyyah*) dan dari daya menggambarkan (*al-quwwah al-musawwirah*) apa-apa yang tidak bisa ditangkap daya indera sebagai suatu kumpulan.²¹⁸

Menurut Ibn al-‘Arabî, daya berfikir menangkap alam sebagai suatu kumpulan yang diciptakan oleh Pencipta. Maka daya tersebut juga memikirkan Zat-Nya, yakni Tuhan. Tetapi Tuhan merasa kasihan terhadap perbuatan daya berfikir itu, karena keterbatasannya dalam menjangkau hal tersebut.²¹⁹ Dalam soal ini Al-Qur’ân menyatakan:

و يحذرکم الله نفسه و الله رؤوف بالعباد.²²⁰

²¹⁸ *Futûḥât*, 2:319.

²¹⁹ *Futûḥât*, 2:319.

²²⁰ Q.S. Âli ‘Imrân, 3:30.

Dan Allah memperingatkan kamu terhadap diri-Nya. Dan Allah sangat Penyayang kepada hamba-hamba-Nya.

Nabi Saw. juga melarang memikirkan Zat Tuhan dalam sabdanya:

تفكروا في خلق الله و لا تفكروا في الخالق.

٢٢١

Berfikirlah tentang makhluk Tuhan, dan janganlah berfikir tentang Tuhan Sang Pencipta.

Larangan itu diberikan karena kemampuan daya berpikir yang terbatas sehingga menafikan apa yang ditetapkan Tuhan melalui bahasa para rasul-Nya, seperti sifat-sifat Tuhan yang digambarkan dalam banyak ayat, di antaranya adalah datang, turun, bertempat (*istiwâ*), gembira, tertawa, tangan, dan kaki. Bersamaan dengan sifat-sifat itu dijelaskan pula bahwa tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Tuhan. Dalam masalah ini, Ibn al-‘Arabî memberikan saran supaya manusia dapat menerima adanya keserupaan (*mumâtsalah*) dan keberbedaan (*mukhâlafah*), walaupun Zat Tuhan sama sekali tidak dapat dijangkau oleh manusia. Karena itu, supaya selamat manusia hendaknya mengikuti apa yang dijelaskan Syariat, karena Tuhan yang lebih tahu tentang Diri-Nya dan firman-Nya adalah benar.²²²

Jiwa (*al-nafs*), sebagaimana akal dan tubuh, dapat terkena berbagai macam penyakit. Penyakit jasmani sudah barang tentu diketahui banyak orang, dan pengobatannya ditangani oleh dokter. Adapun penyakit-penyakit akal, seperti

²²¹ H.R. Abû al-Syaikh dari Ibn ‘Abbâs. Lihat *al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr*, vol. 1, h. 227.

²²² *Futûḥât*, 2:319.

penyakit dalam keyakinan, dapat diobati dengan melakukan pengasingan diri (*khalwat*) yang didasarkan pada keseimbangan alami (*al-mîzân al-tabî'îyy*), menyapukan pemikiran (*tafakkur*) dan melanggengkan dzikir dalam pengasingan diri tersebut.²²³

Penyakit-penyakit yang ada pada jiwa dapat digolongkan dalam tiga bagian. Pertama, penyakit pada kata-kata (*al-aqwâl*); kedua, penyakit pada perbuatan (*al-a'mâl*); dan ketiga, penyakit pada keadaan (*al-ahwâl*). Terkait penyakit pada kata-kata, Ibn al-'Arabî memandang bahwa penyakit paling parah adalah selalu mengucapkan kebenaran (*al-haqq*). Penyakit ini dapat diobati dengan mengenali tempat-tempat di mana pengucapan kebenaran (*qawl al-haqq*) seyogyanya diterapkan. Misalnya, menggunjing (*al-ghibah*) adalah mengucapkan kebenaran, tetapi dilarang. Mengadu domba juga demikian, walau hakekatnya menyampaikan kebenaran, tetapi tidak diperbolehkan. Memberitahukan apa yang dilakukan sepasang suami isteri di atas ranjang sebagaimana adanya atau dengan sejujurnya berarti pula menyampaikan kebenaran, tetapi dinilai sebagai dosa besar. Memberikan nasihat tentang kebenaran di depan orang banyak adalah juga kebenaran, namun dianggap sebagai membongkar aib atau menelanjangi seseorang (*fadihah*) yang diharamkan, karena cara demikian menghalangi tercapainya manfaat yang diinginkan dari suatu nasihat.²²⁴

Salah satu penyakit paling hebat adalah mengintai gerak-gerik orang lain dan melupakan aib-aib dirinya. Penyakit ini biasa terjadi di antara sesama teman. Orang yang terkena penyakit ini menyimpan dan menyembunyikan aib dan cacat temannya, dan membongkarnya ketika dianggap perlu. Ini

²²³ *Futûhât*, 2:313.

²²⁴ *Futûhât*, 2:313.

menunjukkan bahwa dia mempunyai tabiat buruk dan prinsip hina. Kawan yang demikian perlu diwaspadai sebagaimana disebutkan dalam syair Arab:

احذر عدوك مرة * و احذر صديقك ألف مرة
فلربما هجر الصد * يق فكان أعرف
بالمضرة.²²⁵

Waspadailah musuhmu sekali saja, dan waspadailah temanmu seribu kali.

Boleh jadi temanmu menjauhi kamu, dan dialah yang paling tahu untuk berbuat bahaya kepadamu.

Penyakit perkataan lainnya ialah bertanya-tanya tentang keadaan dan perbuatan orang-orang lain dan sebagainya mengenai sesuatu yang tidak berguna. Rasulullah menegaskan, “Di antara tanda kebaikan islam seseorang adalah meninggalkan apa-apa yang tidak berguna baginya.” Penyakit lainnya adalah mengungkit-ungkit pemberian atau kebaikan yang dilakukan kepada orang lain. Padahal Al-Qur’ân menegaskan bahwa mengungkit-ungkit itu adalah penyakit (*adzâ*). Semestinya seseorang yang memberikan suatu pemberian atau kebaikan kepada orang lain menyadari bahwa apa yang diberikan adalah titipan Tuhan, dan oleh sebab itu yang harus dilakukan adalah bersyukur kepada Allah karena telah berbuat kebaikan.²²⁶

Untuk mengatasi dan menyembuhkan penyakit-penyakit pada perkataan, Ibn al-‘Arabî mengajukan dua hal yang harus dilakukan: “Pertama, hendaknya engkau berbicara ketika engkau lebih senang diam, dan hendaknya engkau diam pada saat engkau lebih suka berbicara. Kedua, engkau jangan

²²⁵ *Futûḥât*, 2:314.

²²⁶ *Futûḥât*, 2:313-14.

berbicara kecuali engkau akan bermaksiat apabila diam. Jika tidak, tidak usahlah berbicara. Dan hindarilah berbicara pada saat engkau menilai pembicaraanmu baik dan manis, karena itu penyakit terbesar dan obatnya hanya satu, tidak ada duanya, yakni diam.”²²⁷

Di antara penyakit yang timbul pada perbuatan adalah mengerjakan suatu perbuatan, seperti salat, di depan orang banyak dengan kualitas lebih baik daripada bila dikerjakan sendirian. Menurut Nabi, ini merupakan pelecehan (*istihânah*) kepada Tuhan. Penyakit semacam ini bisa diobati dengan menyadari bahwa Allah “mengetahui apa yang kamu rahasiakan dan apa yang kamu lahirkan,”²²⁸ sehingga Dia paling berhak untuk disikapi dengan malu. Ada obat lain namun kelihatan rumit meramunya, yaitu memperbagus suatu perbuatan di depan orang banyak dengan landasan niat memberikan pengajaran kepada orang bodoh dan peringatan bagi orang lalai.²²⁹

Penyakit perbuatan lainnya adalah pamer (*al-riyâ'*) yang berarti melakukan atau meninggalkan sesuatu karena pamrih kepada manusia, dan syirik (*al-syirk*) yang berwujud melakukan sesuatu karena pamrih manusia. Adapun obat penyakit ini adalah firman Allah “Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.”²³⁰

Tentang penyakit keadaan (*al-ahwâl*), Ibn al-‘Arabî memberi contoh orang yang bersahabat dengan orang-orang saleh agar dia dikenal di kalangan luas sebagai bagian dari kelompok mereka, padahal dia sendiri masih bergelimang dengan syahwatnya. Obatnya adalah ayat “dan sesungguhnya

²²⁷ *Futûhât*, 2:314.

²²⁸ Q.s. al-An‘âm/6:3.

²²⁹ *Futûhât*, 2:315.

²³⁰ Q.s. al-Shaffât/37:96.

merugilah orang yang mengotori (jiwa)nya.”²³¹ Termasuk penyakit tingkah laku adalah memakai pakaian di bawah apa yang dimilikinya. Hal ini diobati dengan memakai pakaian yang halal yang dipunyai.

Etika yang digagas Ibn al-‘Arabî didasarkan pada pandangannya tentang wujud. Maka penting diketahui bagaimana konsep Ibn al-‘Arabî mengenai hubungan manusia dengan Tuhan dan alam. Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, seluruh alam semesta merupakan wadah *tajallî* (penampakan lahir) Tuhan. Masing-masing makhluk memiliki kesiapan (*isti‘dâd*) yang berbeda dalam menerima penampakan itu. Karena itu ada hirarki, baik pada nama-nama Tuhan maupun pada makhluk-Nya. Ini sejalan dengan teori Ibn al-‘Arabî tentang *tafâdul*, yakni bahwa sebagian makhluk memiliki kelebihan dan keunggulan terhadap yang lain.²³² Yang paling kecil kesiapannya dalam menerima penampakan nama-nama Tuhan adalah benda-benda mineral. Tumbuh-tumbuhan lebih besar kesiapannya daripada benda-benda mineral. Binatang mempunyai kesiapan yang lebih besar dari yang dimiliki tumbuh-tumbuhan. Yang paling besar kesiapannya melebihi semua makhluk lainnya adalah manusia. Jadi manusia berada pada puncak hirarki makhluk-makhluk Tuhan. Apabila selain manusia hanya bisa menerima penampakan sebagian nama Tuhan, maka manusia dapat menerima penampakan semua nama Tuhan.²³³

²³¹ Q.s. al-Syams/91:10.

²³² Konsep *tafâdul* ini sejalan dengan firman Allah: “Allah membuat sebagian kamu melebihi sebagian lain dalam rezeki,” [Q.s. al-Nahl/16:71] dan firman-Nya: “Dia meninggikan sebagian kamu atas sebagian lain beberapa derajat.” [Q.s. al-Nahl/16:165].

²³³ Lihat Kautsar Azhari Noer, *Ibn al-‘Arabî Wahdat al-Wujûd dalam Perdebatan* (Jakarta: Paramadina, 1995), h. 127.

Sebagai mikrokosmos, wujud manusia terdiri dari tiga dunia: ruh, imajinasi, dan jasad. Hubungan antara ketiga tingkat itu selalu berubah pada setiap titik dalam lintasan proses “menjadi”. Menurut Ibn al-‘Arabî, segala sesuatu di alam semesta adalah *barzakh*, tingkat eksistensi perantara atau penghubung, karena “wujud tidak mempunyai tepi”.²³⁴ Di antara sekian makhluk, manusia—paling tidak secara potensial—adalah *barzakh* tertinggi, yang meliputi segala kemungkinan eksistensi. Menjadi manusia menggambarkan pengungkapan apa manusia itu, tetapi jalan pengungkapan ini—dari sudut pandang manusia—adalah tidak pasti. Di sini kebebasan memerankan peran penting. Wahyu, dan lebih khusus lagi *Sunnah* Nabi seperti yang ditetapkan dalam Syarî‘ah, menunjukkan jalan yang tepat bagi perkembangan manusia. Mereka yang mengikuti Nabi secara sempurna menjadi pewaris (*wârits*)-nya dalam pengetahuan, maqam-maqam (*maqâmât*) dan keadaan-keadaan (*ahwâl*)-nya. Ibn al-‘Arabî lagi-lagi kembali kepada tema bahwa orang yang ingin mencapai kesempurnaan haruslah mengikuti teladan Nabi dalam semua perinciannya.²³⁵

Dengan penjelasan yang lain, Ibn al-‘Arabî memberikan gambaran bahwa Kehadiran Ilahi mempunyai tiga tingkat—tampak, tak tampak, dan yang berada di antara keduanya. Lewat yang terakhir inilah Yang tampak menjadi sama atau menyatu dengan dan berbeda atau terpisah dari Yang tak tampak secara serentak. Yang terakhir ini adalah *barzakh*, karena ia menghadapkan muka ke arah Yang Tampak dan Yang tak tampak. Atau, ia sendiri adalah muka itu, karena ia tidak dapat dibagi-bagi. Itulah manusia sempurna. *Al-Haqq*

²³⁴ *Futûhât*, 3:156.

²³⁵ Seyyed Hossein Nasr & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1996), vol. I, h. 507.

menjadikan manusia sempurna berperan sebagai *barzakh* antara *Al-Haqq* dan kosmos. Dari sini, manusia sempurna menjadikan Nama-Nama Ilahi tampak, sehingga ia sendiri adalah *Al-Haqq*, dan ia menjadikan realitas eksistensi yang mungkin menjadi berwujud, karena itu ia juga adalah makhluk. Itulah sebabnya mengapa Tuhan menjadikannya dalam tiga tingkat: intelek dan persepsi indra, yang merupakan dua tepi, dan imajinasi yang merupakan *barzakh* yang berada di antara makna dan persepsi indra.

Keunggulan manusia menunjukkan kesempurnaannya dibanding makhluk yang lain. Dan kesempurnaan diri manusia telah diisyaratkan dalam Islam melalui ayat-ayat al-Qur'ân dan hadis-hadis Nabi. Antara lain seperti tergambar dalam firman Tuhan:

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَن تَقْوِيمٍ، ثُمَّ رَدَدْنَاهُ
أَسْفَلَ سَافِلِينَ، إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ.²³⁶

Sesungguhnya Kami telah menciptakan manusia dalam sebaik-baik kejadian. Kemudian kami kembalikan ia ke derajat yang serendah-rendahnya, kecuali orang-orang yang beriman dan melakukan amal saleh.

Di dalam sebuah hadis yang diriwayatkan Muslim, dijelaskan bahwa Adam diciptakan menurut bentuk (*sûrah*)-Nya,²³⁷ dengan mana Tuhan menampakkan citra kesempurnaan-Nya secara aktual:

²³⁶ Q.s. al-Tîn/95:4-6.

²³⁷ Lihat Yahyâ bin Syaraf al-Dîn al-Nawawî, *Ṣaḥīḥ Muslim fî-Syarḥ al-Nawawî* (Beirut: Dâr Ihya' al-Turâṡ al-'Arabî, 1984), vol. VI, h. 165. Komentari al-Nawawî mengenai hadis ini menjelaskan bahwa ulama salaf tidak mau memaknai hadis ini secara literal dan tidak mau pula menakwilkannya. Sedangkan dia sendiri memilih pendapat yang

إذا قاتل أحدكم أخاه فليجتنب الوجه، فإن الله خلق آدم على صورته.

Apabila salah seorang dari kalian memerangi saudaranya, hendaknya menghindari (pemukulan) mukanya. Karena sesungguhnya Allah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya.

Bentuk Tuhan atau Citra Ilahi yang dimiliki manusia merupakan keutamaan manusia di atas makhluk-makhluk lain. Lebih dari itu Ibn al-‘Arabî menjadikan Citra Ilahi sebagai definisi yang sah tentang manusia, berbeda dengan definisi manusia sebagai “binatang berpikir” yang dilakukan oleh banyak orang. Penegasan Ibn al-‘Arabî ini didasarkan pada kenyataan bahwa kemampuan berpikir meliputi keseluruhan alam. Terkait dengan ini Ibn al-‘Arabî menyatakan:

عموم النطق السارى فى العالم كله و أنه لا يختص به الانسان كما جعلوه فصله المقوم له بأنه حيوان ناطق فالكشف لا يقول بخصوص هذا الحد فى الانسان و انما حد الانسان بالصورة الالهية خاصة و من ليس له هذا الحد فليس بانسان و انما هو حيوان يشبه فى الصورة ظاهر الانسان.²³⁸

Kemampuan berpikir (*al-nuṭq*) berlaku pada keseluruhan alam dan bukan merupakan ciri khusus manusia sebagaimana dibayangkan oleh orang-orang dengan menjadikannya sebagai *differentia* formatif bagi manusia, bahwa manusia adalah

memandang kata ganti *hā’* pada akhir hadis sebagai kata ganti dari orang yang kena pukul, untuk menghindari pengertian bahwa Allah mempunyai keserupaan dengan Adam.

²³⁸ *Futūḥāt*, 3:154.

binatang berpikir (*ḥayawân nâtiq*). Maka *kasyf* tidak menerima pengkhususan definisi ini tentang manusia. Definisi manusia secara khusus adalah dengan Citra Ilahi. Barangsiapa yang tidak mempunyai definisi ini bukanlah manusia. Ia adalah binatang yang bentuknya menyerupai sisi lahir manusia.

Bila kesempurnaan terletak pada adanya Citra Ilahi dalam diri manusia, maka sebagai kebalikannya tidak adanya Citra Ilahi berarti “kemanusiaan”-nya telah hilang. Karena itu, di mata Ibn al-‘Arabî, orang seperti itu tak ubahnya binatang yang bentuk lahirnya saja bentuk manusia tetapi nilai dan derajatnya sama dengan mayat.²³⁹

Karena itu manusia harus berupaya merealisasikan kesempurnaan dirinya dengan menampilkan diri sebagai Citra Ilahi secara nyata. Dengan kesempurnaan yang dimilikinya, manusia diberi kedudukan tertinggi di antara makhluk berupa pangkat sebagai *khalifah* (wakil) Tuhan di muka bumi, seperti digambarkan dalam ayat:

و اذ قال ربك للملئكة انى جاعل فى الارض خليفة.^{٢٤٠}

Ingatlah ketika Tuhanmu berfirman kepada para malaikat: “Sesungguhnya Aku hendak menjadikan seorang khalifah di muka bumi.

Kedudukan sebagai khalifah tersebut pertama sekali ditempati oleh Adam a.s. Karena dialah makhluk yang mendapatkan pengajaran tentang semua nama-nama. Allah berfirman:

²³⁹ *Futûḥât*, 2:441.

²⁴⁰ Q.s. al-Baqarah/2:30.

و علم آدم الأسماء كلها.²⁴¹

Dan Dia mengajarkan kepada Adam nama-nama seluruhnya.

Konsep Ibn al-‘Arabî tentang manusia bertolak dari pandangan bahwa segenap wujud hanya mempunyai satu realitas. Realitas tunggal yang benar-benar ada itu ialah Allah. Adapun alam semesta yang serba ganda ini hanya sebagai wadah *tajallî* nama-nama dan sifat-sifat Allah dalam wujud yang terbatas. Nama-nama dan sifat-sifat itu sendiri identik dengan zat-Nya yang mutlak. Karena itu, menurut Ibn al-‘Arabî, Allah itu mutlak dari segi esensi-Nya, tetapi menampakkan diri pada alam semesta yang serba terbatas.

Menurut Ibn al-‘Arabî, alam adalah cermin bagi Tuhan. Alam mempunyai banyak bentuk yang jumlahnya tidak terbatas. Karena itu, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Kejelasan gambar pada suatu cermin tergantung kepada kualitas kebenaran cermin itu. Semakin bening atau bersih suatu cermin, semakin jelas dan sempurna gambar yang dipantulkannya. Cermin paling sempurna bagi Tuhan adalah Manusia Sempurna, karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk-makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu.

Sifat asli atau primordial manusia sebagai makhluk teomorfis, yang mempunyai potensi untuk menerima penampakan semua nama Tuhan, didasarkan pada sebuah hadis yang telah disebut di atas. Adam dalam hadis ini bukanlah Adam historis, Adam Bapak umat manusia, tetapi manusia

²⁴¹ Q.s. al-Baqarah/2:31.

dalam arti universal, atau hakikat manusia. Nama *Allâh* dalam hadis *Imago Dei* ini mempunyai arti penting karena nama *Allâh* adalah “nama yang mencakup” (*al-ism al-jâmi*’), yang berarti mencakup semua nama Tuhan. Hadis ini ditafsirkan sebagai yang menyatakan bahwa manusia diciptakan “menurut bentuk *Allâh*.” Ini berarti bahwa manusia diciptakan “menurut bentuk semua nama-Nya yang lain.” Itulah sebabnya mengapa Allah mengatakan bahwa “Dia telah mengajarkan Adam *semua* nama.” (Q.s. al-Baqarah/2:31) Dengan sifat teomorfisnya itu, manusia dapat memperlihatkan suatu variasi tak terbatas nama-nama dan sifat-sifat Tuhan; nama dan sifat Tuhan yang mana pun dapat muncul dan tampak pada manusia.

Kesempurnaan manusia terletak pada apa yang disebut “perpaduan,” “pencakupan,” atau “sintesis (*jam’iyyah*), atau “paduan,” “cakupan,” atau “totalitas” (*majmu*’). “Perpaduan” berarti bahwa manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan dan semua realitas alam. Hadis *Imago Dei* yang telah disebut di atas menunjukkan “perpaduan” ini. Ibn al-‘Arabî mengatakan:

ما صفة آدم عليه السلام الجواب ان شئت
 صفته الحضرة الالهية و ان شئت مجموع الأسماء
 الالهية و ان شئت قول النبي صلى الله عليه و سلم
 ان الله خلق آدم على صورته فهذه صفته فانه لما
 جمع له فى خلقه بين يديه علمنا أنه قد أعطاه صفة
 الكمال فخلقه كاملا جامعا و لهذا قبل الأسماء كلها
 فانه مجموع العالم من حيث حقائقه.^{٢٤٢}

Apa sifat Adam? Jawabannya adalah: jika Anda menghendaki, sifatnya adalah kehadiran ilahi; jika Anda menghendaki, adalah totalitas nama-nama

²⁴² *Futûḥât*, 2:67.

ilahi; jika Anda menghendaki, adalah (sebagaimana dinyatakan dalam) perkataan Nabi saw., “Sesungguhnya Allah telah menciptakan Adam menurut bentuk-Nya.” Jadi, ini adalah sifatnya. Ketika Dia menyatukan kedua tangan-Nya untuk penciptaan Adam, kita mengetahui bahwa Dia memberi Adam sifat kesempurnaan dan menciptakannya sebagai yang sempurna, yang mencakup. Karena alasan ini, ia menerima semua nama. Maka ia adalah totalitas alam dari segi realitasnya.

Kesempurnaan manusia dapat dilihat pula pada kemampuannya untuk mendekatkan diri kepada Allah. Upaya untuk mendekatkan diri kepada Allah tidak akan berhasil kecuali melalui kesadaran diri akan kedudukannya sebagai seorang hamba (*‘abd*) bagi Tuhan. Kehambaan kepada Tuhan, menurut Ibn al-‘Arabî, terbagi dua macam. Pertama, *al-‘ubûdah* (keberhambaan), yaitu penisbatan diri seorang hamba kepada Tuhan. Sesudah itu baru muncul *al-‘ubûdiyyah* (kehambaan), yakni penisbatan dirinya kepada penampakan Tuhan.²⁴³ Dengan demikian maka *al-‘ubûdah* adalah penisbatan diri seorang hamba kepada Tuhan, bukan kepada dirinya. Sedangkan penisbatan kepada dirinya sebagai wadah penampakan (*majlâ, mazhar*) Tuhan disebut *al-‘ubûdiyyah*. Dengan demikian, maka *al-‘ubûdah* lebih sempurna daripada *al-‘ubûdiyyah*, karena seseorang tidak dapat dihukumi dengan *maqâm* kesetaraan (dengan Tuhan).

Manusia yang menjadi hamba Tuhan ada dua macam. Pertama, hamba khusus (*‘abd al-ikhtisâs*), yakni hamba yang tidak berbicara kecuali dengan Tuhan (*bi Allâh*), tidak

²⁴³ *Futûhât*, 2:88. Lihat pula *Futûhât*, 2:128.

mendengar kecuali dengan Tuhan (*bi Allâh*). Maka argumen yang diajukan bukan miliknya, melainkan milik Allah. Ada pula yang berbicara dari Tuhan (*‘an Allâh*) dan mendengar dari Tuhan (*min Allâh*). Yang kedua adalah hamba umum (*‘abd al-‘umûm*), sebagaimana digambarkan dalam firman Allah:

و إذا سألك عبادى عنى فانى قريب أجيب
دعوة الداع اذا دعان.²⁴⁴

Dan apabila hamba-hamba-Ku bertanya kepadamu tentang Aku, maka (jawablah), bahwasanya Aku adalah dekat. Aku mengabulkan permohonan orang yang berdoa apabila ia memohon kepada-Ku.

Yang dimaksud dengan hamba umum adalah mereka yang melakukan perbuatan tidak baik namun oleh Tuhan tetap dinisbatkan dan disandarkan kepada Diri-Nya. Sebagaimana dalam ayat tersebut di atas, para hamba disebut sebagai para hamba-Ku (*‘ibâdî*), begitu pula dalam ayat-ayat Al-Qur’ân yang lain, seperti Q.s. Al-Zumar/39:53. Ini memperlihatkan bahwa manusia tetap diakui sebagai hamba Tuhan, walaupun dia melakukan kemaksiatan kepada-Nya. Di sinilah manusia perlu menyadari stasiun *‘ubûdiyyah* yang disandangnya agar dapat dicapai dengan sempurna.

Tentang stasiun *‘ubûdiyyah* yang dicapai dirinya, Ibn ‘Arabî mengakui dengan jujur bahwa tidak ada orang yang mencapai stasiun ini melebihi dirinya, dan sekalipun ada, ia berkedudukan setingkat dengan dirinya. Ibn ‘Arabî berkata:

فانى بلغت من العبودية غايتها فأنا العبد
المحض الخالص لا أعرف للربوبية طعاما.

²⁴⁴ Q.s. al-Baqarah/2:186.

Sesungguhnya aku telah mencapai puncak *ubudîyah*. Aku adalah seorang hamba yang murni, dan sama sekali tidak merasakan sifat ketuhanan (*rubûbîyah*).

Mencapai dan mempertahankan '*ûbudiyyah*' bukanlah sesuatu yang mudah. Karena sifat manusia sebagai makhluk teomorfis yang diberi hak istimewa memangku jabatan *khilâfah* sering menggodanya untuk menggapai tingkat *rubûbiyyah* (ketuanan) dan membuatnya lupa kepada '*ûbudiyyah*-nya. Ibn al-‘Arabî memperingatkan para penempuh jalan spiritual untuk berhati-hati agar tidak meninggalkan '*ûbudiyyah* dan mengklaim *rubûbiyyah* atas diri mereka. *Rubûbiyyah* harus dikembalikan kepada *Rabb* dan '*ûbudiyyah* harus dikembalikan kepada '*abd*'.²⁴⁵

Telah disebutkan bahwa kesempurnaan manusia juga terletak pada kemampuannya untuk meraih ilmu. Ilmu dapat diperoleh melalui refleksi (*fîkr*), penyingkapan (*kasyf*) ataupun wahyu. Kelembutan hakikat manusia (*al-latîfah al-insâniyyah*), juga disebut jiwa, dapat menangkap ilmu melalui berbagai cara. Ketika manusia mendapatkan ilmu melalui refleksi, maka 'alat' yang digunakan disebut 'akal.' Manakala pengetahuan diperoleh langsung dari Tuhan, 'alat' tersebut dinamakan 'hati' (*qalb*), yang dikontraskan dengan 'akal.' Apapun yang dijadikan sarana oleh jiwa dalam meraih ilmu, subyek tetap satu. Tidak ada perbedaan dari segi entitas antara 'hati' dan 'akal', meski terdapat perbedaan nyata di antara berbagai modalitas pengetahuan. Sebagaimana diketahui, akal

²⁴⁵ *Futûhât*, 1:276; 2:642; 3:36; 4:13.

mendapatkan ilmu melalui berbagai batasan dan ikatan, sementara hati melampaui seluruh batasan.²⁴⁶

Usaha manusia meraih ilmu dengan berbagai cara yang dimiliki menempatkan manusia terbagi pada tiga golongan. Pertama, manusia yang meraih ilmu dengan menggunakan refleksi, mereka disebut *ahl al-fikr* (pemilik pikiran) atau *ahl al-naẓar* (pemilik penalaran). Orang yang termasuk kategori ini membatasi Tuhan pada pengertian yang ditetapkan akalunya. Padahal Tuhan tidak dapat dibatasi. Karena itu, ketika orang lain mempercayai Tuhan dalam bentuk berbeda, ia menyangkalnya dan kadangkala mengkafirkannya. Ia tidak menerima apa pun sebagai kebenaran bila bertentangan dengan akal. Ia tidak menyadari keterbatasan akal untuk menangkap Tuhan. Golongan kedua adalah manusia yang mengetahui Tuhan melalui kesaksian imajinasi (*al-khayāl*) berdasar pada apa yang dibawa oleh para nabi dan para rasul dari Tuhan. Ia menerima apa yang disampaikan para nabi dan para rasul serta tidak berani bersikap kritis terhadap apa yang dianggap berlawanan dengan akal. Ia memahami ayat Al-Qur’ân sebagaimana adanya dan tidak berupaya melakukan penakwilan atau pemalingan ayat-ayat itu dari arti lahirnya. Tatkala mendengar firman Allah, “Engkau tidak melempar ketika engkau melempar, tetapi Allah yang melempar,” misalnya, ia mempercayai bahwa pelempar sebenarnya adalah Allah tanpa berusaha menangkap arti ayat yang lebih jauh dan dalam. Mereka disebut “mukmin-muslim” dan “ahli iman.”

Kategori yang tertinggi adalah manusia yang mengetahui Tuhan melalui penyingkapan intuitif (*kasyf*), kesaksian (*musyâhadah*), dan rasa (*dzawq*). Ia melihat Tuhan dalam semua lokus penampakan-Nya dan mengakui-Nya

²⁴⁶ W.C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabî’s Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York, 1989), h. 159.

dalam setiap bentuk. Ia bergerak bersama Tuhan di mana pun Tuhan bergerak dan menyaksikan wajah Tuhan pada semua obyek pandangan. Pengetahuan manusia kategori ketiga ini sejalan dengan pernyataan Alo-Qur'ân, "Maka kemana pun kamu menghadap, di situ ada wajah Allah."²⁴⁷ Manusia seperti ini adalah seorang *'ârif* (gnostik), yang disebut pula dengan *sâhib al-tahqîq* (orang yang mencapai pembuktian kebenaran) dan *ahl al-kasyf* (ahli penyingkapan intuitif). Dia adalah manusia sempurna yang hatinya menerima penampakan Diri-Tuhan dan mengalami perubahan setiap saat sesuai dengan bentuk penampakan Diri-Nya.²⁴⁸

Manusia yang mencapai tahap *'ârif* memiliki kedudukan yang tinggi, tempat yang dekat di sisi Tuhan. Mereka dimuliakan di sisi Tuhan, rela kepada Tuhan dan Tuhan rela terhadap mereka, manusia pilihan dari sekian banyak hamba-Nya; itu semua karena Tuhan memberikan kemampuan *ma'rifah* kepada Tuhan di dalam dirinya. Begitu dahsyat kemampuan seorang *'ârif*, karena Tuhan memberikan 1200 kekuatan yang berpengaruh pada alam tinggi dan rendah. Menurut Ibn 'Ârabî, andaikata satu kekuatan itu dibebankan pada alam, hal itu akan melenyapkannya.²⁴⁹

Namun demikian kekuatan tersebut tidak akan membuat seorang *'ârif* jadi takabur karena makrifatnya yang tinggi. Buktinya, sungguh pun seorang *'ârif* memiliki kemampuan yang luar biasa, ia tidak mampu mengusir seekor lalat yang hinggap di badannya disebabkan dua hal. Pertama, karena pengetahuannya, dan kedua, karena malu terhadap Allah. Dia menyadari bahwa lalat itu merupakan utusan (*rasûl*) dari *al-Haqq*, sebab Dia-lah yang menurunkan lalat itu pada

²⁴⁷ Q.s. al-Baqarah/2:115.

²⁴⁸ *Fusûs*, 1:22-26, 185; 2:149, 271.

²⁴⁹ *Futûhât*: 3:15.

badannya, sementara dia menunggu kalau-kalau ada berita yang dibawa lalat. Bila tugasnya telah selesai, ia boleh beranjak pergi bila dikehendaki Penciptanya, atau tetap hinggap sebagaimana adanya, dan tidak mengusirnya sebagaimana yang dilakukan oleh orang-orang awam. Sedangkan sifat malu kepada Allah didasarkan pada fakta bahwa mengusir lalat berarti mengejar kesenangan dan kenikmatan duniawi bagi jiwa (*al-nafs*). Padahal bagi seroang ‘*ârif*, berbeda dengan umumnya manusia, penciptaan dirinya hanyalah untuk beribadah kepada Tuhan dan karena itu merasa malu jika Tuhan melihatnya mengusir lalat demi mencari kesenangan dunia.²⁵⁰

Bagi Ibn ‘*Ârabî*, seorang ‘*ârif* selalu menyadari pengaruh *taklîf* (beban hukum) yang dipikulnya. Maka tidak suatu nikmat pun yang dianugerahkan Tuhan, baik berbentuk lahir maupun batin, kecuali Tuhan membebaninya kewajiban bersyukur.²⁵¹ Dengan demikian, hati seorang ‘*ârif* tertutup pintu kesenangannya di dunia, walaupun secara lahir senantiasa tetap senang.

Dapatkah manusia yang diciptakan Tuhan menurut Citra-Nya melakukan maksiat kepada Tuhan? Bukankah mestinya ia selalu taat kepada-Nya karena diciptakan menurut bentuk-Nya? Mengapa bisa demikian? Menjawab beberapa persoalan ini, bagi Ibn al-‘*Arabî* manusia sebagai makhluk yang diberi kelebihan dan keistimewaan dapat saja melakukan ketaatan ataupun kedurhakaan. Ibn al-‘*Arabî* memandang bahwa alam adalah cermin bagi Tuhan. Alam mempunyai banyak bentuk yang tidak terbatas jumlahnya. Karena itu, dapat dikatakan bagi Tuhan terdapat banyak cermin yang jumlahnya tidak terbatas. Ibarat seseorang yang berdiri di depan banyak

²⁵⁰ *Futûhât*, 3:15.

²⁵¹ *Futûhât*: 3:15.

cermin yang ada di sekelilingnya, Tuhan adalah esa tetapi bentuk atau gambar-Nya banyak sebanyak cermin yang memantulkan bentuk atau gambar itu. Makin bening cermin itu makin jelas gambar yang dipantulkannya. Dari sekian cermin yang diciptakannya, yang paling sempurna adalah manusia karena ia memantulkan semua nama dan sifat Tuhan, sedangkan makhluk lain memantulkan hanya sebagian nama dan sifat itu. Karena itulah alam disebut sebagai makrokosmos (*insân kabîr*) sedangkan manusia yang merupakan keturunan Adam a.s. adalah mikrokosmos (*mukhtashar al-‘âlam* atau *‘âlam shaghîr*) yang merupakan lokus penampakan diri Tuhan yang paling sempurna.

Dalam realitas seperti ini manusia diciptakan menurut (*makhlûq ‘alâ*) bentuk-Nya yang merupakan keistimewaan baginya. Namun manusia juga diciptakan untuk (*makhlûq li*) menyembah-Nya yang merupakan kewajiban dan tugasnya.²⁵² Bentuk *al-Haqq* membuatnya sebagai sesuatu yang tidak diperintah dan tidak dilarang karena keagungan bentuk itu. Keagungan (*‘izzah*) bentuk ini meresap dalam diri manusia sehingga ia dapat berbuat durhaka secara lahir dan batin. Tetapi ketika manusia menyadari bahwa ia diciptakan untuk beribadah kepada Tuhan, ia melakukan ketaatan. Tuhan berfirman: “Aku tidak menciptakan manusia dan jin selain untuk menyembah-Ku.”²⁵³

Dari sudut pandang lain, Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa manusia sebagai zat yang mungkin (*al-mumkin*) memiliki kelebihan atas zat yang mustahil (*al-muhâl*). Kelebihan itu terletak pada kesiapannya untuk menerima wujud yang merupakan sifat Tuhan, walaupun tidak mencapai tingkat wujud mutlak (yang sepenuhnya hanya milik Tuhan)

²⁵² *Futûhât*, 3:74.

²⁵³ Q.s. al-Dzâriyât,/51:56.

karena wujudnya diperoleh dari dan terikat dengan wujud Tuhan. Namun ketika manusia memandang sesuatu yang mustahil serta kedudukan dirinya yang lebih tinggi dari yang mustahil, muncul pada dirinya perasaan sombong (*al-kibriyâ*) dan karena itu berbuat durhaka, sampai-sampai berkata “Aku adalah Tuhan kalian yang Maha Luhur”²⁵⁴ dan mengaku diri sebagai Tuhan yang wajib disembah. Sebaliknya ketika menyadari bahwa dirinya berhajat kepada Zat Wajib Wujud dan bahwa wujudnya berasal dari-Nya dan disebabkan kemurahan-Nya, manusia merasa wajib bersyukur, bersikap tunduk dan patuh kepada Tuhannya.²⁵⁵ Andaikan tidak ada sesuatu yang mustahil, sesuatu yang mungkin (*al-mumkin*) tidak mungkin (mustahil) merasa mempunyai kelebihan karena tidak ada sesuatu pun yang merasa mempunyai kelebihan terhadap dirinya sendiri, dan karena itulah tidak akan terjadi kemaksiatan dari sesuatu yang mungkin.

D. Hakikat Perbuatan Manusia

Keyakinan bahwa Tuhan adalah pencipta segala sesuatu membawa pertanyaan pada apakah hakikat segala sesuatu selain-Nya. Di kalangan ahli Kalam terjadi perdebatan panjang apakah Tuhan yang menciptakan manusia juga menciptakan perbuatan-perbuatannya. Jika jawaban dari pertanyaan itu adalah ‘ya,’ itu artinya kita tidak memiliki kebebasan dan tiada artinya Tuhan mengutus para rasul. Tapi, jika kita mengatakan bahwa manusia memiliki kebebasan, maka di manakah letak kemahakuasaan Tuhan? Hal inilah yang kemudian menimbulkan persoalan dalam kaitan dengan kebebasan kehendak (*al-ikhtiyâr*) serta predestinasi (*al-jabr*), suatu

²⁵⁴ Q.s. al-Nâzi‘ât/79:24. Kalimat ini diucapkan Fir‘aun di muka kaumnya.

²⁵⁵ *Futûhât*, 3:74.

persoalan teologis yang tidak pernah terselesaikan. Kaum Qadariah berpendapat bahwa manusia mempunyai kemerdekaan dan kebebasan dalam menentukan perjalanan hidupnya. Menurut paham mereka, manusia mempunyai kebebasan dan kekuatan sendiri untuk mewujudkan perbuatan-perbuatannya. Paham mereka dikenal dengan nama *free will* dan *free act*. Kaum Jabariah berpendapat sebaliknya. Manusia tidak memiliki kebebasan dan kemerdekaan dalam menentukan kehendak dan perbuatannya. Manusia menurut paham ini terikat pada kehendak mutlak Tuhan. Manusia mengerjakan perbuatannya dalam keadaan terpaksa karena perbuatan-perbuatannya telah ditentukan dari semula oleh kada dan kadar Tuhan.

Terkait dengan problema realitas perbuatan manusia, Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa segala sesuatu mengikuti *qada’* Tuhan, yakni ketentuan-Nya dan *qadar* Tuhan, yakni timbangannya, yaitu berupa ketentuan waktu: sekarang atau suatu waktu, berupa sifat atau bukan.²⁵⁶ Di tempat lain Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa *qadâ’* merupakan ketentuan Tuhan yang berlaku pada segala sesuatu, sedang *qadar* adalah sesuatu yang terjadi pada suatu maujud tertentu yang memberikan pengaruh pada maujud lain.²⁵⁷

فالقضاء الذى له المضي فى الأمور هو
الحكم الالهى على الأشياء بكذا و القدر ما يقع
بوجوده فى موجود معين للمصلحة المتعدية منه
الى غير ذلك الموجود.

Kaum Asy‘ariyah mengemukakan suatu pandangan yang menyatakan bahwa perbuatan-perbuatan adalah milik

²⁵⁶ *Futûhât*, 2:64.

²⁵⁷ *Futûhât*, 3:112.

Tuhan, dan karenanya mereka menekankan pada predestinasi. Sebaliknya, kaum Mu‘tazilah menisbatkan perbuatan-perbuatan manusia pada manusia. Karenanya, mereka menekankan pada kebebasan kehendak. Dalam konteks ini, masing-masing berada pada kutub yang saling berlawanan secara ekstrem, dan Ibn al-‘Arabî memuji mereka dalam hal ini dikarenakan hal itu dapat menghindarkan mereka dari kecenderungan ke arah *syirk*: menyetarakan Tuhan dengan makhluk, atau makhluk dengan Tuhan. Kedua kutub tersebut sama-sama mengedepankan tauhid, meski di sini Ibn al-‘Arabî menerapkan kata tersebut dalam sebuah pengertian yang biasanya tidak menunjuk pada makna kata *tauhid* itu sendiri.

Kedua sudut pandang ini dicoba ditengahi oleh Ibn al-‘Arabî dengan mengemukakan suatu pandangan tentang hakikat ‘gerak’ (*harakah*) yang terjadi di dalam alam inderawi. Bagi Ibn al-‘Arabî, hakikat persoalan ini adalah adanya perintah Tuhan di dalam ‘*âlam al-anfâs*. Lalu perintah-Nya terarah kepada kosmos ini sehingga menggerakkannya. Karena itu ia menerima ‘gerak’ dengan naturnya. Melalui cara yang sama, angin menggerakkan pepohonan melalui hembusannya. Seorang pengamat melihat ranting-ranting bergerak dikarenakan angin yang bertiup. Jika ranting-ranting tersebut tidak bebas bergerak di tempat-tempatnya, mereka tidak akan menemukan angin di mana bertiup. Karena itu pepohonan—dilihat dari satu sisi—mempunyai (sifat khusus) memerintah angin, namun bila dilihat dari sisi yang lain tidak memilikinya. Tujuan angin menggerakkan pepohonan adalah menghilangkan daripadanya uap-uap yang rusak, agar tidak terkandung di dalamnya apa yang menjadi sebab menyebarnya wabah dan penyakit di dalam kosmos. Maka hembusan angin adalah untuk kebaikan kosmos, di mana angin menolak polusi dan

menjernihkan udara. Karena itulah kehidupan menjadi penuh dengan kebaikan.²⁵⁸

Timbul persoalan tentang siapakah sebenarnya yang memberikan pengaruh terhadap adanya gerak dalam alam. Di sini Ibn al-‘Arabi menegaskan bahwa angin tersebut merupakan sebab yang diperlukan keberadaannya namun sesungguhnya tidak memberikan pengaruh kepada obyeknya. Karena pengaruh itu hanyalah milik Tuhan yang telah menegakkan sebab-sebab sekunder dan menjadikannya sebagai selubung terhadap Diri-Nya. Hal ini dimaksudkan agar menjadi jelas bahwa ada (perbedaan) keunggulan di antara berbagai makhluk di dalam mengenal Tuhan dan agar dapat dibedakan orang yang mempersekutukan Tuhan dan orang yang mengesakan-Nya.²⁵⁹ Maka orang yang mempersekutukan Tuhan dengan lain-Nya benar-benar orang bodoh. Karena mempersekutukan Tuhan tidak dapat dibenarkan dengan cara apapun, mengingat mewujudkan perbuatan itu tidak terjadi dengan persekutuan.

Atas dasar ini Ibn al-‘Arabî memuji kedua pihak, baik Mu‘tazilah maupun Asy‘ariyyah. Kelompok Mu‘tazilah tidak dapat digolongkan kepada orang-orang musyrik, karena mereka menegaskan kesatuan perbuatan hamba kepada hamba dan tidak menjadikan hamba sebagai sekutu (Tuhan). Mereka hanya menisbatkan perbuatan kepada hamba berdasarkan akal dan Syariat membenarkan pendirian mereka. Kaum Asy‘ariyyah menegaskan kesatuan perbuatan semua hal yang mungkin kepada Tuhan tanpa dibagi bersama makhluk-Nya. Ini pun berdasarkan akal dan didukung oleh Syariat. Walaupun argumen-argumen yang diajukan Mu‘tazilah secara lahiriah lebih kuat, tetapi ahli penyingkapan intuitif (*ahl al-kasyf*) di

²⁵⁸ *Futūḥāt*, 2:629.

²⁵⁹ *Futūḥāt*, 2:630.

antara ahli Allah (*ahl Allâh*) pendapat-pendapat Asy‘ariyah dipandang lebih kuat. Namun demikian kedua golongan tersebut sama-sama berpegang teguh pada tauhid dan jauh dari kemusyrikan.²⁶⁰

Menjadi jelas di sini bahwa Ibn al-‘Arabî lebih mendukung pendapat Asy‘ariyah, karena dari sudut penyingkapan intuitif (*kasyf*) segala sesuatu pada akhirnya kembali kepada Tuhan. Pandangan ini diperkuat pula oleh pengalaman visioner yang diterima Ibn al-‘Arabî. Tatkala kesulitan memutuskan antara teori perolehan (*al-kasb*) yang dikemukakan oleh Asy‘ariyah dan teori penciptaan (*al-khalq*) yang dimajukan oleh Mu‘tazilah dalam masalah penisbatan penciptaan perbuatan (*khalq al-al‘mâl*) kepada satu di antara dua sisi (yakni, Tuhan atau manusia), Ibn al-‘Arabî mengaku dikenalkan oleh *al-Haqq* melalui penyingkapan visual (*kasyf basarî*) terhadap penciptaan makhluk-Nya yang pertama yang tidak didahului makhluk lain karena memang tidak ada sesuatu pun kecuali Allah. Allah bertanya kepadanya: ‘Adakah sesuatu di sini yang menimbulkan kekaburan dan kebingungan?’ Ibn al-‘Arabî menjawab: ‘Tidak ada.’ Dia berkata kepadaku: ‘Begitulah semua benda-benda baru (*al-muhdatsât*) yang kamu lihat, tidak satu pun dari mereka yang mempunyai pengaruh sedikit pun dalam penciptaan. Akulah yang menciptakan segala sesuatu *di sisi* sebab-sebab sekunder (*‘inda al-asbâb*), bukan *karena* sebab-sebab (*bi al-asbâb*). Maka mereka terwujud dari Perintah-Ku. Aku menciptakan hembusan (*al-nafkh*) pada Isa dan Aku menciptakan pembentukan (*al-takwîn*) pada burung.’ Dia bertanya kepada-Nya: ‘Apakah nafas-Mu manakala Engkau berbicara dengan kata-kata-Mu [Lakukan] atau [Jangan lakukan]?’ Allah menjawab: ‘Apabila Aku akan menjelaskan sesuatu hal kepadamu, perhatikanlah kesopanan, karena

²⁶⁰ *Futûhât*, 2:630.

Kehadiran (*al-hadrah*) tidak mengandung perbantahan (*muhâqqaqah*).’ Lalu dia berkata, ‘Inilah inti sesuatu yang kami lakukan. Siapa yang membantah dan siapa yang berlaku sopan? Padahal Engkau pencipta kesopanan dan perbantahan. Jika Engkau menciptakan perbantahan, maka tidak boleh tidak mesti terjadi, dan jika Engkau menciptakan kesopanan, pastilah ia akan terjadi.’ Allalh berkata, ‘Memang begitulah. Maka apabila Al-Qur’ân dibacakan, dengarkan dan perhatikan.’ Ibn al-‘Arabî menjawab, ‘Itu sepenuhnya tergantung pada-Mu. Maka ciptakanlah pendengaran sehingga aku mendengar, ciptakan perhatian sehingga aku memperhatikan. Maka sekarang yang berbicara kepada-Mu adalah apa yang Engkau ciptakan.’ Tuhan berkata kepadanya, ‘Aku tidak menciptakan kecuali apa yang Aku ketahui, Aku tidak mengetahui kecuali apa yang menjadi obyek pengetahuan sebagaimana adanya. [Allah mempunyai *hujjah* (argumen) yang jelas lagi kuat] Q.S. 6:149. Aku telah menjadikan dirimu mengetahui hal ini, maka perhatikanlah dengan ‘penyaksian’, karena tidak ada yang lain. Maka pikiranmu akan senang. Tetapi, jangan engkau merasa aman hingga terputus pembebanan oleh Syari‘at, dan ia tidak akan terputus hingga engkau menyeberangi Jembatan yang Sempit. Lalu manusia pada waktu itu akan menyembah dengan esensi mereka sendiri, bukan karena perintah atau larangan yang dituntut oleh sesuatu yang diwajibkan, dianjurkan, dilarang, atau dibenci.’²⁶¹

Pengalaman visioner tadi menggambarkan dengan jelas bahwa pengaruh (*atsar*) pada perbuatan di dalam alam adalah sepenuhnya dari Allah walaupun diiringi sebab-sebab sekunder yang memang dikehendaki-Nya. Seperti dapat disaksikan dalam kehidupan bahwa terjadinya suatu perbuatan tidak terlepas dari adanya kehendak (*masyî‘ah*) dan daya

²⁶¹ *Futûhât*, 2:204.

(*qudrah*). Pihak yang mengatakan bahwa perbuatan manusia merupakan perbuatannya sendiri berpendapat bahwa kehendak dan daya sama-sama berasal dari manusia. Sebaliknya ada kelompok yang menyatakan bahwa perbuatan manusia pada hakekatnya perbuatan Tuhan. Dalam masalah ini Ibn al-‘Arabî berpendapat bahwa suatu perbuatan dapat terjadi dengan adanya dua kehendak, yakni kehendak Tuhan dan manusia. Dua macam kehendak itu sama-sama berperan dalam mewujudkan suatu perbuatan. Walau ada perbedaan antara keduanya. Kehendak Tuhan pengaruhnya adalah efektif, karena ia tidak berhubungan dengan sesuatu yang tidak mungkin terjadi. Sedangkan kehendak manusia ketika berhubungan dengan sesuatu perbuatan, boleh jadi perbuatan itu terjadi atau tidak. Artinya, kehendak manusia itu belum tentu efektif. Oleh sebab itulah, kata Ibn al-‘Arabî, kita diperintah untuk mengatakan *in syâ’ Allâh* jika akan melakukan sesuatu. Jika sesuatu itu benar-benar terjadi maka pada prinsipnya muncul dari kehendak Tuhan dilihat dari sudut asalnya (*biḥukm al-‘aṣl*), sedangkan kehendak kita sesungguhnya tidak memberikan efek (*atsar*) namun tetap mempunyai hukum keterkaitan dengan perbuatan itu. Yaitu bahwa Tuhan tidak menghendaki terjadinya perbuatan itu kecuali dengan adanya kehendak kita.²⁶² Hal ini tergambar dalam firman Allah:

و ما تشاءون الا أن يشاء الله ان الله كان عليما
حكيما.^{٢٦٣}

Dan kamu tidak berkehendak (menempuh jalan itu), kecuali bila dikehendaki Allah. Sesungguhnya Allah adalah Maha Mengetahui lagi Maha Bijaksana.

²⁶² *Futûḥât*, 3:84.

²⁶³ Q.s. al-Insân/76:30.

Ibn al-‘Arabî menafsirkan anak kalimat *إلا أن يشاء الله* dengan tafsiran sebagai berikut: *إلا أن يشاء الله أن تشاؤوا* (“kecuali Allah menghendaki supaya kamu berkehendak.”)²⁶⁴

Melengkapi penafsirannya tentang kehendak manusia dan hubungannya dengan kehendak Tuhan, Ibn al-‘Arabî memberikan analisis lebih menarik mengenai kemampuan manusia dan hubungannya dengan kemampuan Tuhan dalam mewujudkan suatu perbuatan dengan memperbandingkannya dengan cahaya. Sepanjang manusia adalah obyek seruan syara‘, maka dia mempunyai keterkaitan dengan perbuatannya dalam cara tertentu. Kalau tidak, berarti kehadiran agama adalah sia-sia dan perintahnya “lakukan ini dan lakukan itu” sama sekali tidak dapat dibenarkan. Karena itulah harus ada hubungan yang tepat antara seseorang dan perbuatannya agar adanya perintah agama itu dapat dimengerti. Keterkaitan manusia dengan perbuatannya adalah melalui suatu sebab kemampuan (*sabab iqtidâriyy*) yang lembut namun diresapi oleh Kemampuan Ilahi (*Iqtidâr Ilâhiyy*). Keterkaitan antara dua kemampuan itu dapat ditunjukkan melalui keterkaitan antara cahaya bintang (bulan) dan cahaya matahari. Dikatakan bahwa cahaya bulan menyinari bumi, padahal cahaya itu sebenarnya milik matahari, tetapi indera tidak mampu menangkap hal ini dan hanya akal yang bisa mempersepsinya. Seperti itulah perbuatan manusia: secara inderawi dan dibenarkan syara‘ perbuatan manusia adalah perbuatan mereka, namun hanya akal—bukan indera—yang bisa menangkap bahwa Kemampuan Ilahi mencakup (*mundarij*) di dalam perbuatan manusia. Sebagaimana bulan menjadi tempat penampakan matahari karena cahaya yang sebenarnya milik matahari, manusia pun merupakan lokus penampakan (*majlâ, mazhar*)

²⁶⁴ *Futûhât*, 3:84.

Tuhan. Apabila Kemampuan Ilahi menampakkan diri (*tajallâ*) pada manusia, maka perbuatan-perbuatan itu muncul dari manusia, walaupun hukumnya berbeda karena perbedaan pengaruhnya. Sebagaimana cahaya matahari secara inderawi dihubungkan pada bulan padahal cahaya itu milik matahari, demikian pula perbuatan itu dihubungkan secara inderawi kepada manusia, padahal pada prinsipnya perbuatan adalah milik Tuhan. Menurut persepsi akal, dalam diri bulan tidak terdapat sesuatu pun (unsur) dari matahari dan matahari pun pada tingkat esensi tidak pindah ke bulan, tetapi bulan hanya menjadi tempat penampakan matahari. Karena sifat tidak mungkin meninggalkan sesuatu yang disifati, nama tidak meninggalkan apa yang dinamai. Dalam hal ini manusia pun demikian: tidak ada sesuatu sedikit pun (bagian) dari Tuhan berada dalam diri manusia dan tidak pula bertempat di dalam diri manusia. Manusia hanya merupakan lokus penampakan Tuhan. Hubungan dan keterkaitan antara cahaya matahari dan bulan seperti ini, menurut Ibn al-‘Arabî, adalah sesuatu yang samar, apalagi berkenaan dengan hubungan antara kemampuan Tuhan dan kemampuan manusia, tentu ini lebih samar.²⁶⁵

Sebagaimana diketahui, untuk mengatasi kontradiksi terkait dengan pendapat bahwa Tuhan telah menciptakan perbuatan-perbuatan manusia di satu pihak, sementara di pihak lain bahwa Tuhan akan menghukum hamba-Nya dikarenakan perbuatan jahatnya, kaum Asy‘ariyah mengajukan doktrin mereka tentang *kasb*.²⁶⁶ Manusia melakukan perbuatan, tapi

²⁶⁵ Lihat *Futûhât*, 2:659.

²⁶⁶ Tentang *kasb* dapat dibaca M. Schwartz, “‘Acquisition’ (*kasb*) in Early Islam,” in S.M. Stern dan A. Hourani, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition* (Columbia, S.C.: University of South Carolina Press, 1972), h. 355-87; juga R.M. Frank, “Moral Obligation in Classical Muslim Theology,” *Journal of Religious Ethics* 11 (1983): 204-23, khususnya 218-19; *Encyclopaedia of Islam* IV 692-94; Wolfson, *Philosophy*, h. 663-719.

bukan mereka yang menciptakan perbuatan, sementara Tuhan menciptakan perbuatan-perbuatan, akan tetapi tidak melakukan perbuatan itu. Ibn al-‘Arabî, sejalan dengan doktrinnya mengenai *wahdat al-wujûd*, tidak sepakat dengan pendapat kaum Asy‘ariyah serta mengkritiknya. Penisbatan perbuatan pada kekuatan (*qudrah*) hamba ataupun kepada Tuhan sama-sama didasarkan pada wahyu yang disampaikan Tuhan. Adapun argumen-argumen rasional, di kalangan kaum rasionalis, menunjukkan adanya pertentangan. Meskipun sebenarnya argumen-argumen itu tidak bertentangan, akan tetapi kaum rasionalis tampak kesulitan memisahkan sebuah argumen (*dalil*) dari keragu-raguan (*syubhah*), selain timbul kesulitan dalam berita (wahyu) yang disampaikan Tuhan, demikian pula ada kesulitan berkenaan dengan hakikat hamba. Sebab, perintah (*‘amr*) berkaitan dengan hamba, dan perintah hanya diberikan kepada seseorang yang mempunyai kemampuan untuk melaksanakan apa yang diperintahkan dan kekuatan untuk meninggalkan apa yang dilarang. Maka sulit untuk menafikan suatu perbuatan dari seseorang yang mendapat beban hukum (*mukallaf*) yang adalah seorang hamba, karena kebijakan sebuah perintah (*hikmat al-khiṭâb*) akan sirna. Berita dari Tuhan dan bukti rasional lainnya menunjukkan bahwa perbuatan yang dinisbatkan kepada hamba pada hakikatnya adalah milik Tuhan. Maka terjadi pertentangan, baik pada wahyu maupun akal. Ini sumber kebingungan. Terjadinya perselisihan di kalangan kelompok rasionalis disebabkan perbedaan penalaran mereka terhadap berbagai argumen, dan di kalangan ahli wahyu dikarenakan dalil-dalil mereka. Kebenaran hakiki dalam hal ini hanya dapat ditangkap oleh ahli penyingkapan intuitif (*ahl al-kasyf*) di antara orang-orang Tuhan (*ahl Allâh*).²⁶⁷

²⁶⁷ *Futūḥât*, 2:604.

Kenyataan bahwa manusia diciptakan menurut “bentuk” (Tuhan) menuntut bahwa perbuatannya terwujud karena dirinya. Hal ini dipertegas oleh adanya pengenaan beban (*taklîf*) oleh Syara’ dan dibenarkan oleh daya persepsi inderawi. Karena itu, argumen ini lebih kuat dan tidak berkurang oleh fakta bahwa segala sesuatu pada prinsipnya kembali kepada Tuhan, karena fakta kembalinya kepada Tuhan tidak bertentangan dengan keterangan ini. Karenanya, dalil-dalil yang dikemukakan Asy’ariyyah tentang *kasb* adalah lemah, bukan karena mereka berpegang pada *kasb*, mengingat lawan-lawan mereka juga berpegang padanya karena didasarkan berita dari Syara’ dan merupakan masalah rasional yang dapat dimengerti manusia di dalam dirinya. Argumen mereka lemah karena mereka menafikan adanya pengaruh dari suatu kekuatan temporal (*al-qudrah al-hâditsah*).²⁶⁸

Ditinjau dari asalnya, perbuatan manusia sebelum muncul ke dalam wujud sudah ada dalam bentuk ‘entitas-entitas permanen’ (*al-a’yân al-tsâbitah*). Sebagai entitas yang permanen, ia bersifat kekal, tetap, tidak berubah selamanya sesuai dengan ilmu Tuhan yang tidak berubah. Entitas ini adalah obyek ilmu Tuhan. Tuhan mengetahuinya secara azali dan kekal, tanpa awal dan tanpa akhir dalam waktu. Tentang entitas permanen, Ibn al-‘Arabî berkata dalam *Fusûs al-Hikam*:

و من هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع
أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل
وجودها، و يعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه
عينه من العلم به وهو ما كان عليه في حال ثبوته.

٢٦٩

²⁶⁸ *Futûḥât*, 2:604.

²⁶⁹ *Fusûs*, 1:60.

Di antara mereka itu ada yang mengetahui bahwa ilmu Tuhan tentang ia (dirinya) dalam semua keadaannya adalah apa yang telah ditetapkan baginya sesuai dengan keadaan kepermanenan entitasnya (*fī ḥāli tsubûti ‘aynihi*) sebelum entitasnya itu mempunyai wujud. Ia mengetahui bahwa *al-Haqq* memberinya hanya apa yang telah diberikan oleh entitasnya itu, yaitu ilmu Tuhan tentang dia, dan itu adalah apa yang ada baginya dalam keadaan kepermanenannya.

Ketika sesuatu itu muncul dalam alam nyata, ia tidak terlepas dari bentuk yang telah ada dalam alam *tsubût*. Hal demikian terjadi karena, menurut Ibn al-‘Arabî, tidak ada perubahan dalam kata-kata Tuhan. Kata-kata Tuhan itu adalah entitas-entitas segala yang ada (*a ‘yân al-mawjûdât*), bukan lainnya. Maka dilihat dari *tsubût*-nya, semua yang berwujud bersifat kadim, tetapi ditinjau dari kewujudan dan kemunculannya ia bersifat hadis.²⁷⁰

Untuk memperkuat pendapatnya tentang ketetapan entitas-entitas, Ibn al-‘Arabî mengajukan teori tentang *sabq al-kitâb* (kebermulaan catatan Buku) yang di dalamnya sudah tergambar segala perbuatan Tuhan dan makhluk. Baik Tuhan maupun makhluk tidak mungkin melakukan sesuatu selain yang sudah termuat dalam Buku, karena tidak ada perubahan dalam logos-logos (kata-kata) Tuhan.²⁷¹

Teori tentang *sabq al-kitâb* membawa persoalan di mana guna amal perbuatan ketika seorang hamba sudah ditentukan (atau diketahui) sejak azali bahwa dia bahagia atau sengsara. Sebab itu bermakna bahwa semua perbuatan manusia

²⁷⁰ *Fusûs*, 1:211.

²⁷¹ *Futûḥât*, 4:15.

tidak berdampak apa pun kepada nasib akhirnya. Di dalam mengatasi persoalan ini, Ibn al-‘Arabî mengemukakan sebuah hadis yang menjelaskan diskusi antara para sahabat dengan Nabi. Ketika Nabi menyebutkan bahwa kedudukan seorang hamba apakah bahagia atau sengsara sudah didahului oleh catatan dalam Kitab, para sahabat bertanya, ‘Maka di manakah letak amal perbuatan?’ Nabi menjawab, ‘Berbuatlah kalian, karena masing-masing dimudahkan untuk (melakukan) apa yang dimudahkan baginya.’²⁷²

Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, nasib akhir manusia—apakah dia tergolong orang-orang yang selamat atau bukan—ditentukan oleh perbuatan terakhir yang dilakukan sebelum ajal tiba. Sesuai dengan sabda Nabi, ‘Sesungguhnya amal-amal itu ditentukan oleh amal penutupnya.’²⁷³ Atas dasar ini maka amal penutup berkedudukan sama dengan catatan Buku yang ada sejak azali.²⁷⁴ Untuk memperkuat teorinya, Ibn al-‘Arabî menyitir sebuah hadis sahih sebagai berikut:

ان الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة فيما يبدو للناس حتى ما يبقى بينه و بين الجنة الا بشبر فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار و ان الرجل ليعمل بعمل أهل النار فيما يبدو للناس حتى ما يبقى بينه و بين النار الا بشبر فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة.

Sesungguhnya seseorang berbuat dengan perbuatan penduduk surga sebagaimana tampak

²⁷² Hadis ini tergolong sahih dan diriwayatkan oleh banyak perawi antara lain Muslim. Lihat al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1987), vol. 15-15, h. 436. Komentar Ibn al-‘Arabî mengenai hadis ini dapat dilihat dalam *Futûhât*, 4:59.

²⁷³ Lihat al-Nawawî, *Syarh Sahîh Muslim*, vol. 15-15, h. 439.

²⁷⁴ *Futûhât*: 4:15.

bagi manusia sampai-sampai (jarak) antara dia dan surga tinggal sejengkal, lalu catatan kitab mendahuluinya, sehingga ia melakukan perbuatan ahli neraka dan kemudian ia masuk neraka. Dan sesungguhnya seseorang berbuat dengan perbuatan ahli neraka sebagaimana yang nampak bagi manusia sampai-sampai (jarak) antara dia dan neraka tinggal sejengkal, lalu catatan kitab mendahuluinya, sehingga ia melakukan perbuatan ahli surga dan kemudian ia masuk surga.²⁷⁵

Dari berbagai uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa Ibn al-‘Arabî mengambil jalan tengah dengan mengakomodasi 2 pandangan yang saling bertentangan, teori *al-jabr* dan *al-ikhtiyâr*, atau teori *al-kasb* dan teori *al-khalq*. Pemaduan dilakukan karena terdapat kesulitan untuk memahami hubungan ontologis antara perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Karena masalah perbuatan manusia tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi itu adalah satu kesatuan ontologis yang saling melengkapi: yang satu tidak pernah ada tanpa yang lain. Kontradiksi-kontradiksi itu bukan dua realitas yang masing-masing berdiri sendiri, tetapi adalah satu realitas dengan dua aspek yang berbeda. Kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi itu disebut Ibn al-‘Arabî dengan *al-jam‘ bayna al-addâd* (kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi) dan dalam filsafat Barat disebut *coincidentia oppositorum*. Teori Ibn al-‘Arabî ini disokong dengan mengutip ujaran Abû Sa‘îd al-Kharrâz: “.... Bahwa Allah bisa dikenal hanya dengan menyatukan pertentangan-pertentangan.”²⁷⁶ Yakni seperti

²⁷⁵ Hadis sahih diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim. Lihat al-Suyûtî, *al-Jâmi‘ al-Ṣaghîr*, vol. 1, h. 79.

²⁷⁶ Lihat *Fuṣûṣ*, 1:77. Bandingkan dengan *Futûḥât*, 2:379, 512, 660; 4:325.

pertentangan antara *al-Awwal* dengan *al-Âkhir* dan *al-Zâhir* dengan *al-Bâtin*. Istilah lain yang sering digunakan untuk menggambarkan adanya kontradiksi ontologis dalam memahami realitas adalah ungkapan: “Dia-bukan Dia.”²⁷⁷

Salah satu bentuk utama *coincidentia oppositorum* dalam struktur ontologis Ibn al-‘Arabî ialah hubungan antara perbuatan manusia dan perbuatan Tuhan. Suatu perbuatan yang dilakukan manusia, dilihat dari sudut sebab segala sebab (sebab hakiki), adalah perbuatan Tuhan, atau dengan kata lain perbuatan itu adalah Tuhan, yang merupakan sisi *al-Haqq* dari perbuatan itu. Namun jika ditilik dari tempat berlakunya perbuatan itu, atau ditinjau dari sisi lahir (*zâhir*)nya, perbuatan tersebut tidak lain dari perbuatan manusia.

Dengan demikian perbuatan manusia memang dinisbatkan kepada manusia, tetapi perbuatan itu tidak akan pernah muncul kecuali karena Tuhan. Karena itu, sebuah perbuatan dinisbatkan kepada manusia berdasarkan aspek lahir dan bentuknya, namun pada dasarnya yang menciptakan perbuatan itu (*al-khalq wa al-îjâd*) adalah Tuhan.²⁷⁸ Sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur’ân, surat Al-Shaffât, 37:

وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ.

Padahal Allah-lah yang menciptakan kamu dan apa yang kamu perbuat itu.

Kata (تعملون) menjelaskan bahwa yang berbuat adalah manusia bukan yang lain, karenanya perbuatan itu harus dinisbatkan kepada manusia. Adapun kata (خلقكم و ما تعملون) menyatakan bahwa Tuhanlah yang menciptakan manusia dan apa-apa yang mereka perbuat. Karena itu kedua sisi ini, sisi

²⁷⁷ *Fusûs*, 1:76.

²⁷⁸ *Futûhât*, 1:171.

manusia yang melakukan perbuatan dan sisi Tuhan sebagai pencipta perbuatan, dipadukan dalam sebuah keseimbangan.

Pandangan Ibn al-‘Arabî ini diperkuat pula dengan makna yang terkandung dalam firman Tuhan yang berbunyi:

و ما رميت اذ رميت ولكن الله رمى.²⁷⁹

Dan bukan kamu yang melempar ketika kamu melempar, tetapi Allah-lah yang melempar.

Ketika peristiwa melempar terjadi, jawaban terhadap pertanyaan siapakah yang sesungguhnya melempar mengandung dua pernyataan yang sama-sama benar. Jika dijawab yang melempar adalah Allah, itu benar karena Allah menegaskan dengan kata-kata “*mâ ramaita*” dan “*wa lâkinn Allâh ramâ.*” Dan benar pula jika dijawab bahwa yang melempar adalah Nabi Muhammad s.a.w. karena Allah pun menyatakan dengan kata-kata “*idz ramaita.*” Situasi semacam ini, yang membuka dua kemungkinan yang sama benar, disebut oleh Ibn al-‘Arabî sebagai kedudukan yang sama (*mawqif al-sawâ*).²⁸⁰

Maka, menurut pandangan Ibn al-‘Arabî, orang yang menetapkan serta bersandar kepada sebab-sebab sekunder dan tidak bersandar kepada Tuhan, dia tergolong orang-orang yang rugi dalam perbuatannya. Orang yang menetapkan sebab-sebab sekunder dan bersandar kepada Tuhan, tanpa melampaui kedudukan sebab-sebab yang telah ditentukan oleh Tuhan, maka dia termasuk Orang-orang Tuhan (*Rijâl Allâh*). Orang (*rajul*) Tuhan adalah orang yang menerima dan mengakui adanya rangkaian sebab-sebab, karena dengan menetapkan sebab-sebab ia akan mengenal Tuhan dan dirinya atau sebaliknya. Karena rangkaian sebab-sebab itu akan berhenti

²⁷⁹ Q.s. al-Anfâl/8:17.

²⁸⁰ *Futûhât*, 1:607.

pada Sebab Pertama, yakni Zat yang menciptakan dan menegakkan sebab-sebab itu. Dengan nada yang agak keras Ibn al-‘Arabî menyatakan bahwa seseorang yang menolak dan mengabaikan sebab-sebab sekunder telah berbuat tidak sopan (*sû’ al-adab*) kepada Tuhan, karenanya dia bukan lagi seorang hamba (*‘abd*) melainkan seorang pembangkang (*munâzi’*), bukan orang berilmu (*‘âlim*) melainkan orang bodoh (*jâhil*).²⁸¹ Sebagai contoh bahwa suatu perbuatan terjadi melalui rangkaian sebab-sebab sekunder, Ibn al-‘Arabî menggambarkan bagaimana tumbuhnya sebutir padi yang tidak dapat dipisahkan dari seorang petani yang menanamnya, tanah tempat bersemainya, dan hujan yang mengairinya. Jika ternyata tidak ada hujan, Tuhan memerintahkan untuk melakukan salat *istisqâ’* (minta hujan). Dan Tuhan sama sekali tidak menugaskan hamba-Nya untuk keluar dari sebab-sebab.²⁸²

Karena itulah orang yang berlaku sopan kepada Tuhan (*al-adib al-ilâhî*) lagi berilmu akan menetapkan apa yang ditetapkan Tuhan pada tempat yang ditetapkan-Nya dengan cara yang ditentukan-Nya, dan akan menolak apa yang ditolak Tuhan pada tempat Dia menolak dengan cara Dia menolak. Dengan demikian tidak seorang rasul, nabi, wali, mukmin, kafir, bahagia, atau sengsara pun yang secara mutlak terbebaskan dari rangkaian sebab-sebab, setidaknya tidaknya perbuatan bernafas.

E. Kebebasan dan Tanggung Jawab

“Kebebasan” dan “tanggung jawab” adalah dua pengertian yang tidak bisa dipisah-pisahkan. Antara kedua pengertian ini terdapat hubungan timbal balik di mana yang satu tidak dapat dipisahkan dari yang lain. Kata-kata bahwa

²⁸¹ *Futûḥât*, 3:73.

²⁸² *Futûḥât*, 3:72.

“manusia adalah bebas” secara serentak membawa arti bahwa “manusia itu bertanggung jawab”. Tidak mungkin kebebasan tanpa melahirkan tanggung jawab dan tidak mungkin pula tanggung jawab tanpa ada kebebasan.

Karena kebebasan merupakan pengalaman hidup yang dialami manusia sehari-hari, sebenarnya setiap manusia tahu apa itu kebebasan. Manusia merasakan kebebasan itu sebagai kenyataan yang akrab dalam hidupnya. Sebab kebebasan itu adalah suatu unsur hakiki. Kita mengalami kebebasan, justru karena kita manusia. Tentu amat wajar bila kata-kata “kebebasan” sering terdengar telinga kita, terbaca pada banyak tulisan, dan disebut oleh banyak lisan. Kebebasan menjadi sesuatu yang akrab dan mudah dimengerti. Kesulitannya baru muncul, bila kita ingin mengungkapkan pengalaman itu pada tataran refleksi. Kita menjadi bingung dan tidak bisa menjawab pada saat kita ditanya apakah kebebasan itu.

Dan justru itulah yang menjadi usaha para pemikir untuk memberikan penjelasan dan rumusan tentang kebebasan. Mereka terdiri dari ahli kalam (teolog), para filosof, dan juga para sufi. Masing-masing kelompok pemikir ini memberikan tinjauan terhadap pengertian kebebasan sesuai dengan sudut pandangannya masing-masing. Boleh jadi pengertian kebebasan menurut golongan teolog berlawanan dengan pengertian kebebasan yang dikemukakan para filosof. Bahkan perbedaan itu dapat terjadi pada beberapa pemikir yang berasal dari satu kelompok, katakanlah sufi. Ini terjadi karena kebebasan itu merupakan pengalaman pribadi yang memberikan pengertian tersendiri yang berbeda dengan pengertian pihak lain. Berikut ini akan dibahas bagaimana seorang sufi besar, Ibn al-‘Arabî, menjelaskan makna kebebasan dan tanggung jawab yang dibangun di atas doktrin *wahdat al-wujûd*-nya.

Ada beberapa kata yang digunakan Ibn al-‘Arabî

dalam menggambarkan arti kebebasan: *al-hurriyyah* (kebebasan) dan *al-ikhtiyâr* (kebebasan memilih atau pilihan bebas). Sebagaimana akan ditemukan makna kedua pengertian di atas di dalam uraian-uraian di bawah ini, kelihatannya Ibn al-‘Arabî memaknai *al-hurriyyah* sebagai kebebasan murni di mana seseorang sudah tidak membutuhkan pihak lain. Kebebasan semacam ini mengandaikan bahwa dirinya mutlak merdeka dari pengaruh-pengaruh di luar dirinya. Kata lain yang semakna namun lebih sering dipakai oleh Ibn al-‘Arabî adalah *al-ghinâ* yang berarti “ketidakbutuhan,” “kecukupan,” atau “ketidaktergantungan.” Sedangkan *al-ikhtiyâr* adalah kebebasan yang terbatas di mana seseorang boleh memilih melakukan atau tidak melakukan sesuatu perbuatan. Penggunaan pengertian ini pada istilah yang kedua lebih kurang sejalan dengan pengertian yang berlaku di kalangan ahli kalam dan filsafat.

Mengenai *al-hurriyyah* Ibn al-‘Arabî menegaskan bahwa pengertiannya terbagi 2: pengertian khusus dan pengertian umum. Dalam pengertian khusus, menurut Ibn al-‘Arabî, *al-hurriyyah* (kebebasan) pada hakekatnya hanyalah milik Allah dan tidak seorang hamba atau sesuatu makhluk pun dapat memilikinya secara mutlak. *Al-hurriyyah* (kebebasan) merupakan stasiun esensial (*maqâm dzâtiyy*)—bukan stasiun ilahi (*maqâm ilâhiyy*)—yang secara mutlak hanya dimiliki Allah sebagai Zat Mutlak dan secara mutlak pula tidak seorang pun dari manusia atau lainnya yang memilikinya.²⁸³ Karena manusia adalah hamba Allah (*‘abd Allâh*) yang kehambaan (*‘ubûdiyyah*)-nya tidak pernah termerdekakan. Pengertian *al-hurriyyah* yang demikian oleh Ibn al-‘Arabî tidak diberikan kepada Tuhan sebagai *Ilâh*

²⁸³ *Futûhât*, 2:226.

(Tuhan Yang Disembah) karena Dia berada dalam keterkaitan dengan obyek ketuhanan (*ma'lûh*) sebagaimana keterkaitan tuan dengan budak, pemilik dengan pemilikan, dan raja dengan kerajaan. Karena itu sesuatu yang membutuhkan tambahan (*idâfah*) tidak mempunyai *al-hurriyyah* (kebebasan) sama sekali, seperti halnya *rubûbiyyah* dan *ulûhiyyah* (*rabb* memerlukan *marbûb* dan *ilâh* memerlukan *ma'lûh*). Tetapi karena tidak ada relasi antara *al-Haqq* dan *al-khalq*, maka Dia bebas (*ghaniyy*) dari alam semesta, dan ini tidak dimiliki oleh sesuatu zat pun kecuali Zat *al-Haqq*. Karena Zat *al-Haqq* tidak terkait dengan alam, tidak tertangkap mata, tidak tercakup batasan, dan tidak terungkap oleh argumen.²⁸⁴

Untuk mendukung teorinya bahwa Zat Tuhan tidak dapat diketahui, Ibn al-‘Arabî sering mengutip ayat Al-Qur’ân yang mengatakan bahwa Tuhan, yakni Tuhan dari segi Zat-Nya, *ghaniyy ‘an al-‘âlamîn* (tidak membutuhkan, bebas dari, alam) [Q.s. Âli ‘Imrân/3:97; al-‘Ankabût/29:6]. Karena itu, Tuhan dari segi Zat-Nya tidak membutuhkan nama-nama ilahi dan tidak berhubungan dengan alam. Dengan demikian *al-hurriyyah* merupakan *maqâm dzâtiyy* milik Tuhan semata, bukan yang lain. Jika Tuhan bersifat ketidaktergantungan, ketidakbutuhan atau kekayaan (*ghinâ*), maka manusia mempunyai lawan sifat-sifat itu: ketergantungan, kemiskinan atau kebutuhan (*faqr*). Ibn al-‘Arabî sering mengutip ayat Al-Qur’ân, “Hai manusia, kamu adalah yang membutuhkan Allah (*fuqarâ’ ilâ Allâh*), sedangkan Allah adalah Yang Maha Kaya (Yang Maha Tidak Membutuhkan) lagi Maha Terpuji.” [Q.s. Fâtir/35:15] Oleh sebab itulah manusia tidak mungkin mencapai *al-hurriyyah* dalam pengertian khusus ini kecuali ia dapat

²⁸⁴ *Futûhât*, 2:226.

melepaskan sifat ketidaktergantungannya, namun itu tidak mungkin. Karena manusia tidak mempunyai wujud sendiri, melainkan wujudnya adalah diciptakan oleh Tuhan. Dengan demikian, manusia selalu membutuhkan Tuhan.

Dalam pengertian umum, kebebasan bermakna bahwa seseorang tidak diperbudak oleh apapun selain Allah. Dia bebas (*hurr*) dari segala sesuatu apapun kecuali Allah. Ini berimplikasi bahwa kebebasan adalah keberhambaan (*'ubûdah*) yang diaktualisasikan kepada Allah. Karena itu dia tidak akan pernah menjadi hamba bagi selain Tuhan yang telah menciptakannya dengan tujuan agar menghamba (menyembah) kepada-Nya. Maka dia merealisasikan tujuan penciptaan dirinya dan kepadanya dapat diberi sebutan *awwâb*.²⁸⁵ Kata terakhir ini berarti kembali kepada *'ubûdah* (keberhambaan) yang merupakan tujuan penciptaan manusia., sebagaimana dikatakan dalam Al-Qur'ân:

ووهبنا لداود سليمان نعم العبد انه أواب.^{٢٨٦}

“Dan Kami karuniakan kepada Daud Sulaiman, dia adalah sebaik-baik hamba. Sesungguhnya dia amat taat.”

Namun bila ditinjau lebih dalam, dengan merealisasikan ilmu hikmah, setiap manusia tidak ada yang merdeka, tidak ada yang bebas. Dia dipengaruhi oleh sebab-sebab sekunder, oleh tuntutan-tuntutan yang berasal dari dirinya sendiri. Maka akan lebih sempurna bila manusia meninggalkan *al-hurriyyah* agar dapat mewujudkan *'ubûdah* secara murni.²⁸⁷ Manusia yang mencapai taraf ini perumpamaannya seperti bumi yang ditempati orang baik

²⁸⁵ *Futûḥât*, 2:227.

²⁸⁶ Q.s. *Ṣâd*/38:30.

²⁸⁷ *Futûḥât*, 2:227.

dan jahat serta memberikan manfaat kepada orang mukmin dan kafir.

Dengan analisis yang lain, ditemukan pula bahwa di balik kebebasan terdapat kewajiban-kewajiban (*huqûq*) yang harus dipenuhi, dan karenanya berarti ketidakbebasan. Seorang manusia mempunyai kewajiban memenuhi hak diri (*nafs*)-nya, dan karena itu ia menjadi hamba dirinya; juga berkewajiban memenuhi hak entitas (*'ayn*)-nya, dan karena itu ia menjadi hamba entitasnya. Bahkan nikmat-nikmat yang diterima dari Tuhan menuntutnya untuk bersyukur kepada Sang Pemberi nikmat. Jadi, ada perintah agama (*taklîf*) dan keterpaksaan (*idtirâr*) yang tidak bisa dihindari. Kalau demikian sifat manusia, tanya Ibn al-‘Arabî, maka bagaimana bisa dimengerti adanya kebebasan?²⁸⁸ Jika demikian adanya, berarti manusia tidak dapat melepaskan dirinya dari kedudukan sebagai hamba (*'abd*). Karena dia adalah hamba bagi dirinya dan juga hamba bagi maujud selain dirinya. Itu yang terjadi di dunia. Lalu bagaimana di akhirat? Ternyata manusia juga menjadi hamba terhadap kesenangan (*syahwat*) yang diterimanya di akhirat. Di akhirat manusia dikuasai oleh berbagai kesenangan. Dengan bersifat *'ubûdiyyah* yang melekat pada dirinya manusia akan menyadari bahwa meninggalkan kebebasan (*tark al-hurriyyah*) adalah jalan untuk mewujudkan sifat aslinya, yaitu *'ubûdiyyah*. Ibn al-‘Arabî menegaskan bahwa “meninggalkan kebebasan merupakan sifat ilahi (*na‘t ilâhiyy*) dan karena itu seorang arif tidak mungkin keluar dari sifat ini.”²⁸⁹

Fakta bahwa manusia adalah hamba yang tidak mempunyai kebebasan sedikit pun, sebagaimana

²⁸⁸ *Futûhât*, 2:228.

²⁸⁹ *Futûhât*, 2:228.

tergambarkan di atas, hanya dapat dimengerti bila ditinjau dari sudut asal dan hakikat dirinya. Tetapi bila dilihat dari segi lain, yaitu fakta bahwa manusia diciptakan Tuhan dalam bentuk-Nya, maka manusia mempunyai kebebasan dalam dirinya. Manusia dapat melakukan perbuatan-perbuatan yang dinisbatkan pada nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Dalam soal ini Ibn al-‘Arabî memberi contoh “gerak”. Apabila Allah menghendaki berpindahnya tubuh dari suatu tempat ke tempat lainnya, Dia akan menjadikan (*ja‘ala*) di dalam diri kita suatu “kehendak” untuk melakukan perpindahan. Lalu kita melaksanakan perpindahan tubuh kita dengan suatu gerak bebas (*ḥarakah ikhtiyâriyyah*) yang bisa diperpsepsi dari dalam diri kita sendiri. Maka menurut asal, perpindahan itu diciptakan Tuhan, namun ia bisa terwujud disebabkan kehendak baru yang bebas (*irâdah ḥâditsah ikhtiyâriyyah*). Gerak semacam ini berbeda dengan gerak orang dalam keadaan menggigil, di mana gemetarnya adalah gerak terpaksa (*ḥarakah idtirâriyyah*) yang tidak disengaja. Dengan demikian maka manusia adalah memiliki kebebasan (*ikhtiyâr*) akan tetapi dia dipaksa (*majbûr*) di dalam kebebasannya.²⁹⁰

Dengan kebebasan yang dimiliki maka manusia sepenuhnya yang bertanggung jawab terhadap tindakan-tindakannya, karena dia sendiri yang menentukan nasib dan tujuannya. Akan tetapi, segala kejadian yang dialami itu berjalan sesuai dengan natur dan *isti‘dâd* (kapasitas) dari individu-individu yang diketahui Tuhan semenjak azal. Oleh karena itu Tuhan tidak campur tangan terhadap tindakan manusia, walaupun Ia senantiasa berperan sebagai Wujud yang Mengetahui segala sesuatu, karena pengetahuan-Nya

²⁹⁰ *Futûḥât*, 3:300.

senantiasa menyertai obyeknya.²⁹¹ Namun seringkali pengetahuan Tuhan yang mendahului wujud sebuah obyek seringkali disalahartikan bahwa pengetahuan Tuhan menjadi sebab bagi perbuatan manusia. Dalam soal ini perlu dibedakan antara dua macam wujud: wujud dalam entitasnya dan wujud alam ilmu. Ilmu dalam epistemologi Ibn al-‘Arabî berdasarkan pada penangkapan atau persepsi. Penangkapan tidak mungkin ada tanpa obyek yang ditangkap. Dengan kata lain, ilmu tidak akan ada tanpa obyeknya. Dari sudut pandang manusia, wujud dalam entitasnya (wujud yang konkrit) mendahului wujud dalam ilmu. Sebaliknya dari sudut pandang Tuhan, wujud dalam ilmu mendahului wujud yang konkrit karena ilmu Tuhan adalah kadim, sedangkan yang konkrit adalah hadis. Di sini wujud yang konkrit adalah independen dari wujud dalam ilmu, dan yang pertama adalah sumber bagi yang kedua.²⁹²

Wujud dalam ilmu yang merupakan obyek ilmu Tuhan berupa “entitas-entitas permanen” (*al-a’yân al-tsâbitah*). Entitas-entitas ini telah ada sejak azali dalam ilmu Tuhan, tetapi penampakkannya dalam alam nyata baru terjadi belakangan. Kekadiman “entitas permanen” diumpamakan oleh Ibn al-‘Arabî dengan wujud seorang tamu dan kedatangannya pada suatu hari kepada kita. Tamu itu telah ada wujudnya, yakni wujud azali, sebelum ia datang di hadapan kita. Yang baharu adalah kedatangan tamu itu di hadapan kita pada waktunya. Dan itulah penampakkannya di alam nyata yang terjadi sesuai dengan “entitas permanen”-nya yang kadim.²⁹³ Teori “entitas-entitas permanen” ini

²⁹¹ *Fuṣūṣ*, 1:130.

²⁹² Masataka Takeshita, “The *Homo Imago Dei* Motif and the Anthropocentric Metaphysics of Ibn ‘Arabî in the *Inshâ’ al-Dawâ’ir*,” *Orient*, 18 (Tokyo, 1982), h. 113.

²⁹³ *Fuṣūṣ*, 1:211.

tampaknya bersifat jabariah (deterministik) sepenuhnya dalam arti bahwa manusia tidak mempunyai kebebasan untuk memilih dan melakukan perbuatan-perbuatannya. Segala sesuatu di alam ini mesti terjadi persis sesuai dengan “kesiapan” yang telah ada sejak azali dalam “entitas-entitas permanen.” Ia bersifat tetap, tidak berubah dan tidak akan diubah, bahkan Tuhan sendiri tidak bisa mengubahnya.²⁹⁴ Walaupun teori ini kelihatan deterministik, tetapi—menurut ‘Affifi, bukanlah determinisme mekanis atau material, melainkan suatu jenis teori yang sangat dekat dengan teori Leibnitz tentang “keserasian azali” (*al-insijâm al-azâlî*). Teori ini pun tidak sama dengan paham jabariah yang dianut sebagian aliran Islam karena paham jabariah mengandaikan dualitas wujud: wujud Tuhan dan alam.²⁹⁵

Dari teori ini muncul persoalan siapakah yang bertanggung jawab secara moral atas perbuatan manusia. Untuk mengatasi kesulitan ini, Ibn al-‘Arabî berpendapat bahwa ketentuan yang ada dalam “entitas-entitas permanen” tidak ditetapkan oleh Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan tidak menakdirkan; sebaliknya, entitas tersebut menentukan dirinya sendiri sesuai dengan keadaannya. Tuhan tidak menciptakannya tetapi Tuhan mengetahui-Nya. Inilah yang oleh Ibn al-‘Arabî disebut Rahasia Takdir (*sirr al-qadar*). Satu-satunya peran Tuhan adalah menghadirkan entitas tersebut dalam ilmu-Nya sesuai dengan apa yang diberikan oleh entitas itu sendiri, dan mengantarkannya dari ketiadaan menjadi ada. Sekali berada dalam wujud, entitas-entitas tersebut menentukan dirinya sendiri, bagaimana mereka akan berlaku, dan bagaimana akhir nasibnya. Ibn al-‘Arabî mengatakan: “Dirinya sendiri yang membuat dirinya

²⁹⁴ *Fuṣūṣ*, 1:60, 82, 98, 211.

²⁹⁵ ‘Affifi, *Mystical Philosophy*, h. 154; *Fuṣūṣ*, 2:9, 22.

nikmat, dan dirinya sendiri yang membuat dirinya sengsara. Tidak ada yang patut dicela selain dirinya sendiri, dan tidak ada yang patut dipuji selain dirinya sendiri. Allah memiliki *hujjah* yang kuat dalam pengetahuan-Nya tentang mereka.”²⁹⁶

Dengan demikian, Tuhan tidak dapat dikatakan berlaku aniaya terhadap manusia. Dalam menafsirkan ayat Al-Qur’ân yang artinya: “Keputusan di sisi-Ku tidak dapat diubah dan Aku sekali-kali tidak menganiaya hamba-hamba-Ku,”²⁹⁷ Ibn al-‘Arabî menyatakan:

ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ثم طلبتهم
بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به بل ما علمناهم الا
بحسب ما علمناهم و ما علمناهم الا بما أعطونا من
نفوسهم مما هم عليه.^{٢٩٨}

Saya (Tuhan) tidak menetapkan kekufuran yang membuat mereka sengsara, lalu Saya menuntut mereka melakukan sesuatu yang tidak mampu mereka lakukan. Melainkan Kami hanya memperlakukan mereka sesuai dengan apa yang Kami ketahui tentang mereka, dan Kami tidak mengetahui kecuali apa yang mereka berikan kepada Kami tentang keadaan mereka sendiri.

Dari tafsiran di atas kelihatan bahwa Ibn al-‘Arabî memandang kebebasan itu milik manusia sendiri, yang dengan kebebasan itu ia bertanggung jawab atas perbuatannya. Kebebasan itu didukung oleh akal dan kemampuannya untuk memikul kewajiban yang

²⁹⁶ *Fusûs*, 1:96.

²⁹⁷ Q.s. Qâf/50:29.

²⁹⁸ *Fusûs*, 1:130.

diperintahkan Tuhan. Kewajiban itu diberikan Tuhan seiring dengan hak-hak yang diterima manusia. Dengan demikian, perbuatan-perbuatan yang timbul dari manusia adalah perbuatan-perbuatan manusia sendiri selama Tuhan menisbatkannya kepada manusia. Dengan adanya kebebasan, manusia dapat menerima atau menolak perintah-perintah agama dengan segala konsekuensinya. Dengan menaati perintah-perintah agama manusia akan memperoleh pahala dan bahagia, dan kalau mengingkarinya akan mendapat dosa dan sengsara.

Kebebasan semacam ini bukan hanya dimiliki manusia, tetapi juga iblis. Iblis yang terkutuk pernah membangkang terhadap perintah Allah yang menyuruhnya untuk bersujud kepada Adam, sebagaimana Adam a.s. pernah melanggar perintah Tuhan untuk tidak memakan buah terlarang. Karena perbuatan itu dilakukan secara bebas, maka segala akibatnya ditanggung oleh mereka. Merekalah yang bertanggung jawab atas tindakan-tindakan mereka. Walaupun demikian, perbuatan-perbuatan itu tidak akan keluar dari ketentuan permanen yang diketahui Tuhan sejak zaman azali.

Dalam bahasa Indonesia kata “tanggung jawab” ada kaitannya dengan kata “jawab”. Dalam bahasa Inggris demikian pula, “responsibility” berkaitan dengan kata “response”. Sedangkan dalam bahasa Arab, kata “*mas’ûliyyah*” yang berarti tanggung jawab merupakan nisbah pada kata “*mas’ûl*” yang berarti orang yang ditanya dan karenanya harus menjawab. Maka bertanggung jawab berarti dapat menjawab bila ditanyai tentang perbuatan-perbuatan yang dilakukan. Tanggung jawab berarti bahwa orang tidak boleh mengelak bila dimintai penjelasan tentang perbuatannya. Di dalam agama, jawaban terhadap pertanyaan tentang perbuatan manusia harus diberikan kepada Tuhan.

Terkait dengan perbuatan yang dilakukan manusia, maka tanggung jawab atas perbuatan terpujud kepada manusia itu sendiri. Dalam soal ini Ibn al-‘Arabî sering mengutip firman Allah yang artinya, “Dia tidak ditanya tentang apa yang Dia perbuat, sedang mereka ditanyakan (diminta pertanggungjawaban)” [Q.s. al-Anbiyâ’/21:23] dan “Dan Tuhanmu tidak berbuat aniaya kepada para hamba.” [Q.s. Fussilât/41:46]. Maka balasan yang diterima oleh manusia adalah setimpal dengan perbuatannya. Kebaikan mendapatkan pahala, sedangkan kejahatan memperoleh dosa. Tidak ada kezaliman dalam pemberian balasan kepada manusia. Ibn al-‘Arabî menegaskan: “Jika ada kezaliman, maka mereka sendiri yang zalim.”²⁹⁹ Ini sesuai dengan firman Allah yang artinya, “Akan tetapi mereka sendiri yang berbuat zalim.” [Q.s. al-Taubah/9:70] Allah tidak akan berbuat zalim kepada manusia. Boleh jadi manusia membantah terhadap apa yang diputuskan Tuhan terhadap perbuatan mereka. Maka pada saat itulah kepada mereka akan disingkapkan bahwa Tuhan tidak melakukan apa pun yang dituduhkan itu, dan bahwa apa yang dilakukan Tuhan kepada mereka sesungguhnya berasal dari mereka sendiri. Karena Tuhan tidak mengetahui kecuali keadaan mereka sendiri sebagaimana adanya. Maka bantahan mereka tertolak dan bagi Tuhan-lah argumen yang kuat (*al-hujjah al-bâlighah*). Namun demikian rahmat Allah meliputi segala sesuatu.

F. Hak dan Kewajiban

Di dalam studi akhlak dalam Islam tidak ditemukan pembahasan secara khusus tentang definisi hak dan kewajiban. Ini tidak berarti bahwa etika dalam Islam tidak

²⁹⁹ *Fusûṣ*, 1:130.

memberikan perhatian terhadap masalah ini. Justru pembahasan tentang etika dalam Islam dipenuhi dengan kajian tentang kewajiban-kewajiban, seperti seorang hamba kepada Tuhan, seorang anak kepada orang tua, seorang murid kepada guru, dan seterusnya. Dan setiap pembicaraan tentang kewajiban berkonsekuensi terhadap pembahasan soal hak-hak yang diterima pihak lain. Kewajiban yang berlaku pada orang tua merupakan hak bagi si anak, kewajiban yang terbebankan kepada murid adalah hak yang harus diterima guru.

Tetapi di tengah masyarakat dewasa ini masalah “hak” merupakan fokus perhatian dalam perdebatan moral. Sering kali kita dengar atau baca tentang hak-hak asasi manusia dan penerapannya. Dalam diskusi etis tentang kedokteran sering kita dengar hak pasien. Saat perbincangan tentang masalah lingkungan hidup tidak jarang kita melihat perdebatan mendalam mengenai hak generasi yang akan datang. Dinyatakan pula di berbagai belahan dunia bahwa setiap bangsa berhak menentukan nasibnya sendiri. Dan masih banyak contoh-contoh yang lain.

Dalam etika Islam setiap hak menimbulkan adanya kewajiban yang dibebankan kepada pihak lain. Karena itu ada hubungan khusus antara hak dan kewajiban. Di sini kelihatan bahwa setiap pembicaraan tentang hak, terkandung pula kewajiban, dan juga sebaliknya. Antara keduanya sulit dipisahkan karena hak dan kewajiban melibatkan dua pihak yang saling membutuhkan. Dengan kata lain, ada hubungan timbal balik antara yang berhak dan berkewajiban.

Hak merupakan klaim yang dibuat oleh orang atau kelompok yang satu terhadap yang lain. Orang yang mempunyai hak bisa menuntut bahwa orang lain semestinya menghormati dan memenuhi hak itu. Tetapi klaim itu adalah sesuatu yang dapat dibenarkan atau sesuatu yang sah. Bukan

sembarang klaim yang justru dapat menimbulkan pertentangan dalam kehidupan bersama. Dalam sub-bab ini dibahas tentang hak dan kewajiban yang berlaku di kalangan sufi menurut pendapat Ibn al-‘Arabî.

Bagi Ibn al-‘Arabî, hak-hak yang dibebankan kepada para hamba Allah dan kerennanya merupakan kewajiban dapat dibedakan menjadi tiga bagian: Pertama, hak-hak Allah yang diwajibkan atas para hamba; antara lain adalah Allah disembah tanpa dipersekutukan oleh sesuatu pun. Kedua, hak-hak semua makhluk yang harus dipelihara oleh para hamba. Para hamba berkewajiban untuk tidak menyakiti semua makhluk Allah dengan cara apapun kecuali menerapkan hukuman (*hadd*) yang diperintahkan syara‘. Termasuk dalam kategori hak-hak makhluk adalah berbuat baik kepada mereka semampunya dan mendahulukan serta mengutamakan mereka sepanjang tidak dilarang agama, karena kriteria untuk memenuhi keinginan adalah ajaran agama. Ketiga, hak-hak pribadi yang setiap orang wajib menunaikannya. Contohnya adalah hak seseorang untuk tidak menempuh jalan apa pun kecuali yang mengantarkan dirinya kepada kebahagiaan.³⁰⁰

Lebih jauh dibahas pula hak kepemilikan atau hak milik (*milk*) yang berlaku di kalangan ahli Allah. Dalam analisis Ibn al-‘Arabî, hak-hak milik manusia terbagi dalam 3 kelompok. Pertama, hak milik yang merupakan miliknya dan dinamakan *milk istihqâq*. Ia memiliki dan menguasainya. Hak-hak ini berupa makanan, minuman, dan pakaian sebanyak yang ia perlukan untuk membuatnya kenyang dan terhindar dari panas atau dingin. Kedua, hak milik yang merupakan titipan pihak lain di tangannya. Dia memegang sesuatu itu tapi tidak memilikinya. Karena itulah

³⁰⁰ *Futūḥat*, 1:33.

dia berkewajiban memberikan hak tersebut kepada pemiliknya. Hak ini disebut *milk amânah*. Contoh hak milik yang merupakan titipan ini adalah apa-apa yang ada di tangan seseorang namun sudah melebihi batas keperluannya. Di samping itu yang tertulis sebagai pemilik hak itu adalah orang lain. Misalnya, sisa lebih harta di luar keperluan dirinya adalah hak titipan yang harus diserahkan kepada pemiliknya. Di sini berlaku aturan sedekah yang ditetapkan oleh syariat. Ketiga, hak *wujud* yang menjadi asal eksistensi segala sesuatu. Maka segala sesuatu secara ontologis adalah hak milik Allah dan hanya secara metaforis dimiliki oleh hamba.³⁰¹

Apa yang diuraikan oleh Ibn al-‘Arabî di atas memberikan kejelasan bahwa bagi ahli kasyaf manusia sebenarnya tidak mempunyai hak milik apapun, karena tiada sesuatu pun di dalam kosmos kecuali wujudnya berasal dari Allah. Karena itu seorang sufi tidak merasa memiliki sesuatu apa pun kecuali apa yang Allah berikan kepada dirinya. Ahli kasyaf dapat memilah mana yang menjadi hak miliknya dan mana pula yang merupakan hak milik orang lain berdasarkan kasyaf. Karena itu dalam menentukan apa yang menjadi haknya dia mengikuti apa yang dicapainya melalui kasyaf. Sedangkan orang-orang yang bukan ahli kasyaf hendaknya memperhatikan hak-hak miliknya sesuai aturan yang ditetapkan dalam syara’ dan juga keadaan dirinya sejauh tidak berlawanan dengan ketentuan syara’. Ibn al-‘Arabî memberikan contoh para sahabat yang menyedekahkan hartanya dengan jumlah yang berlainan dan melebihi ketentuan syara’. Abu Bakar r.a. menyedekahkan seluruh hartanya sehingga yang tersisa—demikian kata Abu Bakar—hanya “Allah dan Rasul-Nya.” Adapun Umar bin

³⁰¹ *Futûḥât*, 1:580.

Khattâb bersedekah dengan separuh hartanya. Keduanya tidak dihalangi oleh Nabi karena Nabi mengetahui keadaan dan *maqâm* kedua sahabatnya itu.³⁰²

Beberapa pendapat Ibn al-‘Arabî sebagaimana dipaparkan di atas menggariskan adanya suatu hubungan yang erat antara hak dan kewajiban. Tidak ada satu hak yang disandang manusia kecuali dibebani suatu kewajiban yang menyertainya. Lebih dari itu hak-hak yang dimiliki manusia dibatasi oleh kedudukan manusia sebagai hamba Tuhan yang menuntutnya untuk selalu memperhatikan hubungan dirinya dengan Tuhan dan sesamanya.

G. Baik (*al-Khayr*) dan Buruk (*al-Syarr*)

Salah satu masalah yang menjadi bahasan dan kajian filsafat moral adalah persoalan baik (*al-khayr*) dan buruk (*al-syarr*). Di sini timbul pertanyaan yang mendasar: mungkinkah baik dan buruk dapat tergambarkan dalam sistem *wahdat al-wujûd*? Bukankah wujud itu hanya satu, wujud Tuhan yang adalah kebaikan murni? Di bawah ini akan diteliti pandangan-pandangan Ibn al-‘Arabî tentang baik dan buruk serta kedudukan ontologisnya dalam doktrin *wahdat al-wujûd* Ibn al-‘Arabî.

Karena seluruh perbuatan adalah “perbuatan” Tuhan, maka setiap perbuatan pada dasarnya mulia. Namun, karena perbuatan-perbuatan itu kemudian menjadi perbuatan-perbuatan hamba yang terikat pada Syari‘at, maka sebagian daripadanya menjadi tercela. Di dunia yang akan datang, ketika manusia telah terlepas dari Syari‘at, dia akan melihat bahwa seluruh perbuatan buruknya, sejatinya, dalam hubungan dengan Tuhan, tidak dalam hubungan dengan dirinya sendiri, adalah baik. Inilah, menurut

³⁰² *Futûḥât*, 1:581.

pandangan Ibn al-‘Arabî, salah satu dari sekian makna yang tersirat dalam ayat Al-Qur’ân, “Tuhan akan mengganti perbuatan-perbuatan buruk mereka dengan perbuatan-perbuatan baik” (Q.s. al-Furqân/25:70).

Ibn al-‘Arabî berpandangan bahwa sesuatu yang dikatakan buruk itu hanya bersifat relatif. Karena itu, sesuatu hal atau tindakan itu dikatakan buruk karena ketidaktahuan kita terhadap adanya kebaikan yang tersembunyi di dalamnya. Dengan demikian tidak ada keburukan yang bersifat esensial. Segala sesuatu yang ada di alam ini, pada dasarnya, adalah indah dan baik, karena semuanya merupakan *tajallî* dari Yang Maha Baik. Jika ada sesuatu yang buruk atau mengandung kejelekan, yang demikian itu bukanlah keburukan yang hakiki, tetapi hanya bersifat aksidental (*‘aradî*) belaka.³⁰³ Namun, keburukan yang demikian tidak pernah dapat dihilangkan, karena ia—sebagai suatu kekurangan—merupakan akibat dari adanya wujud *mumkin* yang bersifat fenomenal. Berbeda dengan Wujud Wajib, wujud *mumkin* senantiasa memiliki sifat kekurangan dan tidak pernah mencapai kesempurnaan. Oleh karena itu, keburukan akan senantiasa ada. Dalam masalah baik dan buruk, kelihatan sekali bahwa Ibn al-‘Arabî tetap konsisten dengan teori *wahdat al-wujûd*-nya. Ia berkata:

الحق تعالى له اطلاق الوجود من غير تقييد
و هو الخير المحض الذى لا شر فيه فيقابله اطلاق
العدم الذى هو الشر المحض الذى لا خير فيه.

Tuhan itu adalah Wujud Mutlak tanpa dibatasi (apapun), dan Dia adalah Kebaikan Murni, yang tidak terdapat pada-Nya keburukan. Ia diimbangi

³⁰³ Dalam persoalan ini Ibn al-‘Arabî mengacu pada Al-Qur’an, Surat al-A’râf, 7:156 (*Dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu*). Lihat *Fuṣûṣ*, h. 177.

oleh ketiadaan mutlak, yaitu keburukan murni, yang tidak ada kebaikan padanya.³⁰⁴

Jika yang ada hanyalah kebaikan murni, lalu timbul persoalan bagaimana dapat muncul keburukan yang disaksikan di tengah-tengah alam semesta. Ibn al-‘Arabî sebenarnya tidak mengingkari adanya keburukan. Tetapi keburukan itu berasal dari ketiadaan (*‘adam*) yang adalah keburukan murni. Sesuatu yang diidentifikasi sebagai keburukan pada hakekatnya bukanlah keburukan, melainkan sebuah aksiden (*‘arad*) yang melekat padanya dan kita pandang sebagai keburukan. Aksiden-aksiden itu sebenarnya adalah termasuk “*‘adamiyyât*” (ketiadaan). Karena itu, kebodohan adalah tiadanya ilmu, kemiskinan berarti tiadanya harta, kematian berarti tiadanya hidup, dan seterusnya. Sementara angin badai, binatang buas, bakteri, dan lain-lain, pada hakekatnya bukan ‘tiada,’ tetapi dilekati oleh sifat-sifat ‘ketiadaan’. Ibn al-‘Arabî menyebutkan beberapa sebab aksidental mengapa sesuatu perbuatan atau keadaan disebut baik atau buruk: 1) karena ketentuan Tuhan (*wad’*) yang dijelaskan oleh syariat-syariat yang dibawa para nabi dan para rasul; 2. karena kesesuaian dengan keberadaan lahiriah (*mizâj*) dan oleh sebab itu disebut baik, atau ketidaksesuaian dengan keberadaan lahiriah dan karenanya dinamakan buruk; 3. karena kesempurnaan (*kamâl*) yang ditetapkan melalui bukti sehingga sesuatu itu dikatakan baik, atau kekurangan dari tingkat kesempurnaan yang membuatnya disebut buruk; 4. karena tercapainya keinginan (*gharad*) sehingga disebut baik, atau gagal mencapai keinginan yang karena itu dinamakan buruk.³⁰⁵

³⁰⁴ *Futûhât*, 1:47.

³⁰⁵ Lihat *Futûhât*, 2:576. Lihat pula hasil kajian Affifi terhadap pemikiran Ibn al-‘Arabî dalam *Fuṣûṣ*, 2:339 dan *Mystical Philosophy*, 157-8.

Dalam masalah yang sama, Ibn al-‘Arabî memberikan pemecahan terhadap masalah baik dan buruk dengan membedakan 2 perintah Tuhan yang ditujukan kepada makhluk: perintah penciptaan (*al-amr al-takwîni*) dan perintah kewajiban (*al-amr al-taklîfi*). Dengan perintah penciptaan yang dihembuskan dengan kata-kata “*kun*” Tuhan melimpahkan wujud di satu sisi, dan melalui perintah kewajiban Tuhan menuntut manusia untuk hidup di dalam syariat di sisi lain. Perintah penciptaan ini identik dengan kehendak (*masyî’ah*) Tuhan yang oleh Abû Tâlib al-Makkî diberi nama “*‘arsy al-dzât*” (Singgasana Esensi).³⁰⁶ Perintah kewajiban melahirkan berbagai macam syariat yang dibawa para nabi dan para rasul. Terhadap perintah penciptaan, tidak satu pun makhluk yang mengingkari, karena semua makhluk bergantung pada limpahan wujud dari Tuhan. Namun terkait perintah kewajiban, seorang manusia diberi kebebasan untuk mengikuti atau mengingkarinya. Perbuatan yang sejalan dengan syariat disebut ketaatan dan itu baik, sedangkan perbuatan yang melanggar aturan syariat dinamakan kemaksiatan dan itu buruk. Mengingat bahwa manusia tidak dapat mengetahui takdirnya sebelum menghadirkan baginya, tak ada pilihan lain kecuali mengikuti perintah Tuhan dan bersandar kepada-Nya.

Munculnya baik dan buruk dikaitkan pula oleh Ibn al-‘Arabî dengan realitas dunia ciptaan dan susunan (*‘âlam al-khalq wa al-tarkîb*). Dunia ciptaan ini berbeda dengan dunia perintah (*‘alam al-amr*). Allah berfirman yang artinya, “Ketahuilah bahwa Dia mempunyai ciptaan dan perintah, maha suci Allah Tuhan alam semesta.”³⁰⁷ Dunia perintah merupakan kebaikan yang tidak bercampur

³⁰⁶ *Fusûs*, 1:165.

³⁰⁷ Q.s. al-A‘râf/7:54.

keburukan. Dunia ciptaan dan susunan menghendaki tercipta dan tersusunnya manusia dari karakter-karakter alamiah yang bertentangan. Pertentangan adalah pertengkaran, dan pertengkaran adalah sesuatu yang mengakibatkan kerusakan. Inilah mengapa para malaikat mengajukan keberatan terhadap penciptaan manusia dengan kata-kata “Apakah Engkau akan menjadikan di muka bumi orang yang melakukan kerusakan di dalamnya dan menumpahkan darah.”³⁰⁸ Apa yang dirisaukan malaikat benar-benar terjadi dan Allah menyatakan bahwa “Dia tidak mencintai orang-orang yang berbuat kerusakan”³⁰⁹ dan “Dia tidak menyukai kerusakan.”³¹⁰ Dengan demikian, kata Ibn al-‘Arabî, munculnya keburukan dalam dunia susunan (*‘alam al-tarkib*) adalah berasal dari karakter alamiahnya, dan munculnya kebaikan adalah berasal dari ruh ilahinya.³¹¹

Penjelasan lain yang diberikan oleh Ibn al-‘Arabî adalah bahwa setiap maujud di dunia merupakan gabungan antara ada (*wujûd*) dan tiada (*‘adam*), antara cahaya dan kegelapan. Sebagai sesuatu yang berwujud, alam merupakan lokus penampakan Tuhan, dan dalam hubungannya dengan kegelapan, ia merupakan selubung bagi realitas-Nya. Ibn al-‘Arabî berkata: “Kamu berada di antara ada dan tiada, dan kamu berada di antara kebaikan dan kejahatan.”³¹² “Wujud adalah cahaya dan ketiadaan merupakan kegelapan. Kita berada dalam wujud, maka kita diliputi oleh kebaikan.”³¹³ Tuhan, yang adalah Wujud Mutlak, adalah kebaikan murni; inilah mengapa Nabi bersabda, “Segala kebaikan berada di

³⁰⁸ Lihat Q.s. al-Baqarah/2:30.

³⁰⁹ Q.s. al-Mâ'idah/5:64.

³¹⁰ Q.s. al-Baqarah/2:205.

³¹¹ *Futûhât*, 2:575.

³¹² *Futûhât*, 2:304.

³¹³ *Futûhât*, 3:486.

tangan-Mu dan semua kejahatan tidak (dikembalikan) kepada-Mu.” Dari sini Ibn al-‘Arabî menyimpulkan bahwa kejahatan tidak memiliki dasar realitas, sekalipun merupakan sesuatu yang nyata dalam kehidupan. Jika tidak demikian, agama menjadi tidak berperan sama sekali, dan perintah-perintah Tuhan tidak akan memberikan makna apapun. Maka kejahatan datang dari ketiadaan, seperti ditegaskan oleh Ibn al-‘Arabî:

و ما فى الأصل شر فالى من تستند الشرور و
العالم فى قبضة الخير المحض و هو الوجود التام
غير أن الممكن لما كان للعدم نظر اليه كان بذلك
القدر ينسب اليه من الشر ما ينسب اليه فانه ليس له
من ذاته حكم وجوب الوجود لذاته فاذا عرض له
الشر فمن هناك.

Pada prinsipsinya kejahatan itu tidak ada. Maka kepada siapakah kejahatan itu disandarkan, padahal alam berada dalam genggamannya Kebaikan Murni (Tuhan), yang merupakan Wujud Maha Sempurna. Walau demikian, wujud yang mungkin dapat dikuasi oleh ketiadaan. Oleh karena itu, kejahatan berasal dari ketiadaan ini. Wujud yang mungkin dari segi dirinya tidak memiliki hukum Wujud Yang Wajib karena Diri-Nya. Maka bila terjadi, kejahatan itu berasal dari sana (wujud yang mungkin).³¹⁴

Namun demikian, kejahatan adalah sesuatu yang nyata dan fenomenanya dapat disaksikan dalam alam. Hal ini dapat dijelaskan melalui keaktifan nama Tuhan “al-

³¹⁴ *Futūḥāt*, 3:315.

Mudill” (Yang Menyesatkan). Nama ini mengejawantahkan kekuasaannya dalam fenomena seperti manusia yang menjadi hamba setan, jin jahat, orang kafir, kelakuan buruk, dan sifat melalaikan Tuhan. Dan sebaliknya kebaikan seperti ketaatan, keimanan, kebajikan, dan moral yang baik, merupakan lokus penampakan asma Allah “*al-Hâdî*” (Yang Memberikan Petunjuk). Di sini terlihat relasi fenomena-fenomena dalam alam dengan nama-nama Tuhan yang memperlihatkan sifat praktisnya dalam kehidupan sehari-hari. Dalam konteks inilah Ibn al-‘Arabî memberikan definisi tentang kebaikan dan kejahatan sebagai berikut: “kebaikan adalah sesuatu yang sejalan dengan tujuan manusia dan bersesuaian dengan watak dasar serta keberadaan lahiriah (*mizâj*)-nya; sementara kejahatan adalah sesuatu yang tidak sejalan dengan tujuan manusia dan tidak bersesuaian dengan watak dasar serta keberadaan lahiriahnya.”³¹⁵

Baik dan buruk dapat diketahui melalui Syara‘. Karena Syara‘ telah menetapkan mana yang diwajibkan (*wâjib*), disunnahkan (*mandûb*), dibolehkan (*mubâh* atau *halâl*), dibenci (*makrûh*), dan diharamkan (*harâm*). Hamba Tuhan harus memperhatikan apa-apa yang telah ditetapkan di dalam Syara‘. Dalam tataran praktis, seringkali tidak mudah mengetahui apakah sesuatu yang diperoleh seseorang adalah halal atau haram. Itu terjadi karena keterbatasan kemampuan seseorang di dalam mengenali sesuatu tersebut. Seperti makanan yang dihidangkan dalam suatu perjamuan. Namun demikian, bagi Ahli Allah (*ahl Allâh*) yang penglihatannya adalah penglihatan Tuhan dan pendengarannya adalah pendengaran Tuhan, hal demikian dapat teratasi. Oleh sebab pemeliharaan Tuhan kepada diri

³¹⁵ Lihat *Fuṣûṣ*, 1:118.

mereka agar tidak sampai mengonsumsi makanan haram, makanan tersebut pada penglihatan mereka berubah bentuk menjadi segumpal darah atau seekor babi.³¹⁶

Kebaikan, menurut Ibn al-‘Arabî, merupakan kumpulan dari akhlak-akhlak yang terpuji (*makârim al-akhlâq*) yang dapat diketahui dari kebiasaan (*‘urf*) dan Syara’.³¹⁷ Maka orang yang menghimpun akhlak yang mulia pada kedua belah tangannya berarti dia menghimpun kebaikan, dan berarti pula telah mengambil adab (kesopanan) Allah sebagai adab dirinya. Ibn al-‘Arabî juga berpendapat bahwa segala kebaikan tersimpan di dalam ilmu, karena itu Tuhan tidak memerintahkan kepada Nabi supaya menambah sesuatu kecuali ilmu.³¹⁸

Melalui pengutusan rasul, Allah telah menerangkan sebab-sebab dan cara-cara untuk memperoleh kebaikan, sebagaimana juga menjelaskan sebab-sebab dan cara-cara yang menimbulkan keburukan. Menempuh jalan kebaikan dijadikan oleh Allah sebagai berita gembira (*busyrâ*) bagi hamba-Nya. Yang dimaksud *busyrâ* adalah sesuatu kebaikan yang disikapi sama oleh aspek lahir dan batin manusia, karena itu Allah tidak akan mengubahnya. Berbeda halnya dengan orang yang lahirnya berbuat kebaikan, sementara dalam batinnya masih ada keraguan atau kegoyahan, Allah belum memberinya iman dan cahaya dalam hatinya, dan karenanya ia patut menangis.

Kebaikan adalah bersumber dari Tuhan. Karena itu kebaikan harus dikembalikan kepada Tuhan. Sedangkan keburukan harus dikembalikan kepada diri manusia. Inilah adab Ilahi yang harus dipegang oleh penempuh jalan Tuhan.

³¹⁶ *Futûhât*, 3:13.

³¹⁷ *Futûhât*, 4:58.

³¹⁸ *Futûhât*, 2:370.

Karena limpahan rahmat Allah adalah luas, meliputi semuanya, tetapi sisi penerima memiliki ukuran-ukuran tertentu dalam menerima limpahan rahmat-Nya. Oleh sebab itu, ketika terjadi suatu keburukan, maka hal tersebut timbul dari dirinya. Teori ini dibenarkan oleh firman-Nya:

ما أصابك من حسنة فمن الله و ما أصابك من سيئة فمن نفسك.³¹⁹

Apa saja kebaikan yang kamu peroleh adalah dari Allah, dan apa saja keburukan yang menimpamu adalah dari dirimu sendiri.

Setiap perbuatan baik ataupun buruk kelak akan mendapatkan balasan. Balasan yang akan diberikan Tuhan kepada para hamba-Nya di akhirat berupa surga (*al-jannah*) bagi yang taat dan neraka (*al-nâr*) bagi yang bermaksiat. Bagi kalangan sufi, keabadian hukuman Tuhan di neraka merupakan persoalan yang mendapatkan perhatian khusus. Mengapa? Karena Tuhan oleh mereka dipersepsikan sebagai Zat yang Paling Penyayang (*arḥam al-râhimin*) sesuai dengan firman-Nya:

و هو أرحم الراحمين.³²⁰

Dia adalah Maha Penyayang di antara para penyayang.

Sebagai Zat Paling Penyayang, kasih sayang-Nya meliputi segalanya dan mengungguli amarah-Nya. Di dalam sebuah hadis qudsi disebutkan kata-kata-Nya:

و رحمتي سبقت غضبي.³²¹

³¹⁹ Q.s. al-Nisâ'/4:79.

³²⁰ Q.s. Yûsuf./12:64.

Kasih sayang-Ku mendahului amarah-Ku.

Amarah Tuhan di akhirat merupakan amarah terbesar, yang tidak pernah terjadi sebelumnya, dan tidak akan pernah terjadi sesudahnya. Pada puncaknya amarah itu akan lenyap dan rahmat-Nya meliputi segalanya. Sekalipun amarah itu masih ada, namun dalam skala yang kecil dan diliputi oleh rahmat Tuhan yang amat luas. Rasulullah bersabda:

ان الأنبياء صلوات الله عليهم و سلامه تقول
يوم القيامة اذا سئلوا فى الشفاعة ان الله قد غضب
اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده
مثله.

Sesungguhnya para Nabi—semoga shalawat dan salam Tuhan terlimpah kepada mereka—ketika dimintai syafaat pada hari kiamat, mereka berkata, ‘Sesungguhnya Allah pada hari ini benar-benar marah dengan amarah yang belum pernah terjadi sebelumnya dan tidak akan pernah marah seperti itu sesudahnya.’³²²

Kata-kata bahwa ‘Tuhan tidak akan marah sebesar itu sesudahnya’ memberikan petunjuk bahwa siksa neraka pada akhirnya akan lenyap disebabkan dominasi sifat kasih sayang (*rahmah*) Tuhan. Karena itu azab neraka akan berubah menjadi kenikmatan bagi para penghuninya. Menurut Ibn al-‘Arabî, kata-kata “‘*adzâb*’ yang berarti siksa dapat berubah menjadi kenikmatan jika dilihat dari akar kata tersebut, yakni ‘*udzûbah*’ yang berarti kelezatan.

³²¹ Hadis ini diriwayatkan oleh Bukhârî dan Muslim. Lihat Muḥammad Darwîsy al-Ḥût, *Asnâ al-Maṭâlib fî Ahādîts Mukhtalifat al-Marâtib* (Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1983), h. 86.

³²² Hadis ini disebutkan dalam *Futûḥât*, 3:25.

Dalam kaitan ini Ibn al-‘Arabî mengemukakan argumen rasional bahwa Tuhan Sang Pencipta tidak memperoleh kemanfaatan dari ketaatan para hamba-Nya dan tidak pula dirugikan oleh kemaksiatan mereka. Bahwa pula segala sesuatu berlangsung menurut kada, kadar, dan hukum Tuhan, serta bahwa makhluk adalah dipaksa dalam pilihan bebas mereka (*majbûrûn fî ikhtiyârihim*).³²³ Tuhan pun menyandarkan para hamba kepada Diri-Nya dalam kata-kata ‘*yâ ‘ibâdî*’ yang bermakna ‘wahai hamba-hamba-Ku,’ sebagaimana disebutkan dalam Al-Qur’ân dan diriwayatkan dalam banyak hadis sahih.³²⁴ Menurut analisis Ibn ‘Arabî, mustahil Tuhan menisbatkan para hamba-Nya kepada Diri-Nya kecuali mereka mendapatkan rahmat-Nya, dalam bentuk tidak mengekalkan mereka dalam kesengsaraan meskipun tetap menjadi ahli neraka. Bukankah, kata Ibn ‘Arabî, semua perbuatan hamba—baik atau buruk—tidak menambah ataupun mengurangi kemuliaan dan kerajaan-Nya.³²⁵ Hal tersebut sesuai dengan makna yang terkandung dalam hadis Nabi Saw.:

يا عبادى لو أن أولكم و آخركم و انسكم و
 جنكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم ما زاد
 ذلك فى ملكى شيئا. يا عبادى لو أن أولكم و آخركم
 و انسكم و جنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل
 منكم ما نقص ذلك من ملكى شيئا. يا عبادى لو أن
 أولكم و آخركم و انسكم و جنكم قاموا فى صعيد

³²³ *Futûḥât*, 3:25.

³²⁴ Dalam Al-Qur’ân surat al-Baqarah/2:186, surat al-Hijr/15:49. Sedangkan dalam hadis, dapat dilihat dalam Ismâ‘îl al-‘Ajlunî, *Kasyf al-Khafâ’*, j. 1, h. 54.

³²⁵ *Futûḥât*, 3:25.

واحد و سئلونی فأعطیت کل واحد منکم مسألتہ ما
نقص ذلك من ملکی شیئاً.³²⁶

Wahai hamba-hamba-Ku, seandainya orang pertama darimu, orang terakhir darimu, kalangan manusia darimu, dan kalangan jin darimu, berkumpul pada hati paling bertakwa yang dimiliki seseorang di antaramu, hal itu sedikit pun tidak menambah kerajaan-Ku. Wahai hamba-hamba-Ku, seandainya orang pertama darimu, orang terakhir darimu, kalangan manusia darimu, dan kalangan jin darimu, berkumpul pada hati paling buruk yang dimiliki seseorang di antaramu, hal itu sedikit pun tidak mengurangi kerajaan-Ku. Wahai hamba-hamba-Ku, seandainya orang pertama darimu, orang terakhir darimu, kalangan manusia darimu, dan kalangan jin darimu, berkumpul di atas satu bukit lalu meminta kepada-Ku, kemudian masing-masing Aku penuhi permintaannya, hal itu tidak mengurangi sedikit pun kerajaan-Ku.

Surga merupakan alam kebahagiaan, sedangkan neraka alam kesengsaraan. Kedua alam dan para malaikat penjaganya senantiasa menyucikan dan mengagungkan Tuhan, karena masing-masing adalah hamba Tuhan yang patuh. Yang satu memberi kenikmatan karena Tuhan, yang lain menimpakan balasan karena Tuhan. Demikian pula anggota tubuh manusia senantiasa bertasbih kepada Tuhan. Pada hakekatnya, anggota tubuh tidak mengetahui nilai perbuatan yang dilakukan oleh jiwa manusia, apakah itu kemaksiatan atau ketaatan, sebab jika tahu niscaya akan

³²⁶ Hadis qudsi ini diriwayatkan banyak perawi, di antaranya Muslim. Lihat al-Nawawî, *Syarh Muslim*, vol. 15-16, h. 368-370.

menolak permintaan jiwa untuk melakukan kemaksiatan. Tetapi anggota-anggota tubuh itu diberi sebuah daya memori yang luar biasa, ketika jiwa mengingkari perbuatan buruknya, organ tubuh akan didatangkan untuk menjadi saksi terhadap perbuatan-perbuatan jiwa.³²⁷

Demikian pula perbuatan batin, seperti buruk sangka (*sû' al-zann*), akan diungkapkan di akhirat nanti. Jika demikian adanya, apakah siksa yang ditimpakan manusia akan dialami pula oleh organ tubuh yang menjadi tempat atau alat untuk pembalasan? Ibn al-'Arabî menyatakan bahwa meskipun organ-organ tubuh dibakar dalam neraka dan disiksa dengan berbagai siksaan, tetapi mereka tidak merasakan pahitnya siksaan melainkan menemukannya sebagai kenikmatan. Karena itu siksaan itu dinamakan '*adzâb* dan anggota tubuh bersama para penjaga neraka menikmatinya (*tasta'dzib*). Rasa sakit akibat berbagai macam siksa neraka hanya dirasakan oleh jiwa yang memimpin organ tubuh selama di dunia.³²⁸

H. Akhlak dan Adab

Akhlâq merupakan kata jamak dari kata *khuluq* atau *khilq* yang merupakan bentuk tunggal (*mufrad*). Kata-kata ini berarti perangai (*al-sajîyah*), kelakuan atau watak dasar (*al-tabî'ah*), kebiasaan (*al-'âdah*), kehormatan (*al-murû'ah*), dan agama (*al-dîn*).³²⁹ Kata ini sudah menjadi kosa kata bahasa Indonesia dan ditulis dengan kata "akhlak". Dalam bahasa Indonesia diberi arti budi pekerti; kelakuan.³³⁰

³²⁷ Sebagaimana diungkapkan dalam Q.s. Yâsîn/36:65.

³²⁸ *Futûhât*, 3:75.

³²⁹ Jamil Salibâ, *al-Mu'jam al-Falsafî* (Mesir: Dâr al-Kitâb al-Mishrî, 1978), vol. 1, h. 539.

³³⁰ Tim Penyusun Kamus Depdikbud, *Kamus Besar ...*, h. 17.

Kata *khuluq* disebut dua kali dalam Al-Qur'ân dan berulang-ulang dalam hadis (seringkali berbentuk jamak). Kata ini hanya dibedakan oleh pengucapan (bukan pada cara penulisannya) dari istilah *khalq*, yang secara tipikal diterjemahkan sebagai “ciptaan”. Oleh karena itu, kata *khuluq* sangat terkait dengan kata *khalq*, yakni bahwa karakter berakar dalam ciptaan, atau merupakan sifat alami dari sesuatu. Sisi ontologis dari karakter dasar bawaan ini cukup fundamental dalam pemikiran Ibn al-‘Arabî.

Pandangan Ibn al-‘Arabî tentang akhlak didasarkan pada pandangannya tentang *wujud*. *Wujud* yang sebenarnya hanyalah milik Tuhan, dan segala sesuatu selain Tuhan dikatakan mendapatkan *wujud* pinjaman dari-Nya.³³¹ Demikian pula akhlak pada dasarnya milik Tuhan dan hanya secara metaforis ditujukan pada sesuatu yang lain. Sebagaimana ciptaan (*khalq*) itu berasal dari Tuhan, sumber akhlak pun merujuk kepada-Nya. Nama-nama Tuhan yang merupakan nama intrinsik *wujud* menggambarkan dengan penuh sifat-sifat yang terdapat dalam *wujud*.

Setelah diciptakan menurut bentuk Tuhan, manusia dianugerahi semua akhlak Tuhan. Tugas manusia bukanlah menemukan sistem moral tertentu, tetapi untuk bertindak sebagai wadah bagi penampakan sifat-sifat yang inheren dari *wujud*. Dari sekian manusia, hanya manusia sempurna yang benar-benar mampu mengaktualisasikan akhlak mulia Tuhan. Di dalam diri manusia sempurna nama-nama Tuhan memperlihatkan sifat-sifat dengan tingkatan penuh seluas mungkin di dalam mode penampakan tertentu yang teraktualisasi.

Ibn al-‘Arabî membagi akhlak kepada tiga bagian. Pertama, sekumpulan akhlak yang bisa direalisasikan bersama

³³¹ *Futûhât*, 1:580.

alam atau kosmos (*ma'a al-kawn*), seperti pengasih (*al-rahîm*). Kedua, akhlak yang dapat diraih bersama alam (*ma'a al-kawn*) dan bersama Tuhan (*ma'a Allâh*) semisal pengampun (*al-ghafûr*). Ketiga, akhlak yang tercerap hanya semata-mata bersama Tuhan. Akhlak bagian terakhir ini berjumlah 300 akhlak, yang masing-masing memiliki surga tersendiri. Surga itu hanya bisa dicapai oleh orang yang memiliki akhlak tertentu itu. Ketiga ratus akhlak ini mempunyai tempat penampakan (*majlâ*) masing-masing di surga. Kedudukan akhlak ini bagi pemiliknya seumpama minyak wangi yang digunakan manusia, di mana timbulnya bau wangi dari minyak tersebut tidak memerlukan upaya dari penggunaannya. Jika *takhalluq* adalah upaya untuk mencapai akhlak, tetapi akhlak bagian ketiga ini tidak memerlukan upaya dari pemiliknya. Yang dipuji nantinya adalah akhlak itu sendiri, bukan pemiliknya. Persis seperti minyak wangi dan penggunaannya: yang dipuji adalah minyak wangi itu sendiri, bukan pemakainya. Contoh akhlak yang termasuk bagian ketiga adalah akhlak dermawam (*al-karam*) yang merupakan milik Tuhan semata. Jika ada seorang hamba bersifat dengan akhlak ini, dia dipuji sebagai sang dermawan (*al-karîm*). Tetapi kata *al-karîm* tidak berarti bahwa dia adalah *ism fâ'il* secara otomatis, melainkan hanya sebagai *ism* yang disifati dengan akhlak itu (*sifah musyabbahah*). Ini terjadi karena akhlak ini tidak berhubungan dengan kosmos kecuali atas dasar peran bersama (*al-isytirâk*).³³² Dengan pandangan semacam ini, kedermawanan yang ada dalam alam pada hakekatnya adalah kedermawanan Tuhan. Sifat dermawan yang dilekatkan kepada manusia tidak berarti bahwa manusialah pelaku kedermawanan, karena akhlak ini hanya milik Tuhan semata. Karena itu, hanyalah Allah yang benar-benar dermawan.

³³² *Futûhât*, 2:72.

Akhlak dapat ditinjau pula dari segi kebutuhannya kepada obyek-obyeknya. Berdasarkan kebutuhan kepada obyek, Ibn al-‘Arabî membagi akhlak menjadi tiga. Pertama, akhlak yang memerlukan obyek (*al-akhlâq al-muta‘addîyah*). Akhlak bagian pertama ini dapat dibedakan dalam dua macam: a) akhlak yang memberikan manfaat kepada pihak lain, seperti sifat dermawan dan *al-futuwwah* (murah hati); dan b) akhlak yang mencegah keburukan, seperti sifat memaafkan, berlapang dada, dan menahan diri (*al-hilm*) pada saat mampu melakukan pembalasan. Kedua, akhlak yang tidak memerlukan obyek tertentu (*akhlâq ghayr muta‘addiyah*), seperti sifat *wara’*, zuhud, dan tawakkal. Sedangkan ketiga adalah akhlak yang mencakup dan menghimpun keduanya secara bersama-sama sekaligus, seperti sabar atas penderitaan yang ditimbulkan makhluk dan bermuka manis kepada orang lain.³³³

Lalu bagaimana akhlak yang demikian banyak dapat diketahui oleh manusia? Di dalam menjawab soal ini Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa akhlak mulia (*makârim al-akhlâq*) dan akhlak tercela (*safsâf al-akhlâq*) dapat diketahui melalui adat (*al-‘urf*) dan Syariat (*al-syar‘u*). Itu dimungkinkan karena keduanya sama-sama memerintahkan manusia melakukan akhlak mulia dan menghindari akhlak tercela.³³⁴ Sementara itu, sebagaimana diingatkan oleh Syariat, bahwa akhlak terbagi 2 macam: akhlak yang berbentuk natural, yakni telah tertanam dalam watak dasar manusia (*al-akhlâq al-majbûlah*), dan akhlak yang diperoleh dengan pengupayaan (*al-akhlâq al-muktasabah*).³³⁵ Tentang akhlak yang sudah tertanam di dalam diri manusia, ada penegasan dari Nabi bahwa Allah telah menanamkan dalam diri setiap manusia sifat menahan diri dan

³³³ *Futûḥât*, 1:33.

³³⁴ *Futûḥât*, 2:243.

³³⁵ *Futûḥât*, 2:243.

sifat sabar menghadapi penderitaan.oleh Allah. Di dalam sebuah hadis diriwayatkan bahwa Nabi berkata kepada Asyaj ‘Abd al-Qays: “Sesungguhnya dalam dirimu terdapat 2 sifat yang disukai Allah dan Nabi-Nya, yakni *al-hilm* (forbearance: sifat menahan diri) dan *al-anât* (sufferance: sifat sabar menderita).³³⁶

Adapun akhlak yang diperoleh melalui usaha dan upaya adalah akhlak yang biasa diungkapkan dengan istilah *al-takhalluq* (mengambil atau memperoleh akhlak dari) atau *al-tasyabbuh* (memperoleh keserupaan dengan) siapa yang mempunyai akhlak. Pada dasarnya akhlak ini telah dicerapkan pada asal penciptaan manusia, namun masih berwujud secara potensial. Ini terkait dengan kedudukan manusia sebagai locus penampilan (*majlâ*) citra diri Tuhan di dalam alam dan Tuhan telah menciptakannya menurut bentuk-Nya. Karena akhlak ini berwujud potensial, tugas manusia adalah mengaktualisasikannya melalui berbagai upaya yang biasa disebut latihan (*riyâdah*).

Istilah *takhalluq* sering digunakan oleh Ibn al-‘Arabî untuk menjelaskan pandangan-pandangannya tentang akhlak. Banyak ungkapan yang sering dikatakannya: *al-takhalluq bi akhlâq Allâh* (berakhlak dengan akhlak Allah), atau *al-takhalluq bi asmâ’ Allâh* (berakhlak dengan nama-nama Allah). Juga sering dikutip suatu ungkapan yang dianggap berasal dari Nabi Saw., *takhallaqu bi akhlâq Allâh* (berakhlaklah dengan akhlak Allah). Sinonim dengan *al-takhalluq bi akhlâq Allâh* atau *al-takhalluq bi asmâ Allâh*, adalah *al-tasyabbuh bi akhlâq Allâh* (mengambil keserupaan

³³⁶ Hadis tersebut diriwayatkan oleh Muslim. Menurut riwayat lain, disebutkan bahwa lelaki tersebut bertanya: ‘Adakah sesuatu dipaterikan kepadaku?’ Nabi menjawab, ‘Ya.’ Si lelaki berkata, ‘*al-Hamd lillâh*, segala puji bagi Tuhan, yang telah dipaterikan di dalam diriku dua sifat itu.’ Lihat *Futūḥât*, 2:243.

dengan akhlak Allah),³³⁷ dan *al-tasyabbuh bi al-ilâh* (mengambil keserupaan dengan Tuhan).³³⁸

Berakhlak mulia, bagi Ibn al-‘Arabî, adalah sinonim dengan tasawuf. Dia mengatakan: ‘Berakhlak dengan akhlak Allah adalah tasawuf.’³³⁹ Ketika mendiskusikan tasawuf, sufi ini memberikan penjelasan sebagai berikut: “Jika anda bertanya, ‘Apa itu tasawuf?’, kami menjawab: (Tasawuf adalah) mengikatkan diri kepada kelakuan-kelakuan baik menurut syara’ secara lahir dan batin, dan itu adalah akhlak mulia. Yaitu engkau memperlakukan segala sesuatu dengan sikap yang layak baginya dan terpuji.”³⁴⁰ Pendapat ini sejalan dengan pepatah lama yang disebut-sebut berasal dari ‘Alî bin Abî Tâlib: “Tasawuf adalah akhlak yang baik; sebaik-baik sufi adalah yang paling baik akhlaknya.”³⁴¹

Ungkapan “kelakuan-kelakuan baik menurut syara’” (*al-âdâb al-syar‘iyyah*) dalam kutipan di atas menunjukkan bahwa *takhalluq* yang identik dengan *taṣawwuf* harus berpedoman kepada syariat. Keberhasilan *takhalluq* bergantung pada ketaatan untuk menjadikan syara’ sebagai timbangan dan pemimpin yang diikuti. Karena itu, “wajib atas manusia untuk keluar dari dirinya sendiri (yaitu mengikuti kemauannya sendiri) dan mengembalikan hukum tentang persoalan itu (yaitu pengamalan akhlak mulia) kepada syara’. Maka ia menjadikan syara’ sebagai timbangan dan pemimpin.”³⁴² Ibn

³³⁷ Lihat *Futûḥât*, 2:385. Tentang hadis *Takhallaqû bi akhlâq Allâh*, lihat Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam*, (Chapel Hill: UNC Press, 1976), 142.

³³⁸ *Futûḥât*, 2:126.

³³⁹ *Futûḥât*, 2:267.

³⁴⁰ *Futûḥât*, 2:128.

³⁴¹ Lihat Abû al-Qâsim ‘Abd al-Karîm bin Hawâzin al-Qusyairî, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî ‘Ilm al-Taṣawwuf*, (Damaskus: Dâr al-Khair, 1988), h. 127.

³⁴² *Futûḥât*, 2:243.

al-‘Arabî memperingatkan tentang pentingnya syara’ sebagai kriteria dalam menentukan akhlak mulia. Bahwa timbangan syara’ harus digunakan dalam (persoalan) ilmu formal dan kesegeraan melakukan apa yang diputuskannya. Jika dipahami dari syara’ sesuatu yang berbeda dengan apa yang dipahami orang banyak dan pemahaman seperti itu mencegah seseorang dari melaksanakan zahir hukum, seseorang tidak boleh bersandar kepada pemahamannya sendiri karena hal itu adalah penipuan diri dengan bentuk ilahi meskipun tidak disadari. Lebih jauh Ibn al-‘Arabî berpendapat bahwa jika terjadi pertentangan antara penyingkapan intuitif (*kasyf*) dan apa yang nyata dalam pemahaman mereka yang membatalkan hukum yang telah ditetapkan syara’ dengan hukum zahir dari syara’, bagi ahli Allah penyingkapan intuitif itu tidak dapat diamalkan. Dan orang yang mendahulukan *kasyf* termasuk ke dalam golongan “orang-orang yang paling merugi dalam beramal, yaitu orang-orang yang telah sia-sia usaha keras mereka dalam kehidupan dunia ini, sedangkan mereka menyangka bahwa sesungguhnya mereka berbuat sebaik-baiknya.”³⁴³

Berakhlak mulia atau menerapkan akhlak mulia secara nyata tidaklah semudah membalik telapak tangan. Banyak kesukaran akan dialami karena harus berhadapan dengan lawan-lawannya di dalam alam. Ketika dua orang dengan dua keinginan dan tujuan yang berbeda meminta kita untuk memenuhi keinginan mereka pada satu waktu, maka kita tidak mungkin memadukan dua keinginan itu dalam waktu yang sama. Oleh karena itu tidak ada pilihan kecuali pada akhirnya kita menyenangkan salah satunya dan menjengkelkan yang lain. Dalam mengatasi permasalahan serupa ini, Ibn ‘Arabî menyarankan supaya kita kembali dan mengacu kepada Syariat

³⁴³ Q.s. Al-Kahf/18:103-104. Lihat *Futûhât*, 2:234.

dengan menjadikannya sebagai timbangan dan anutan. Ibn ‘Arabî berkata:

فاجعل امامك ما يرضى الله و فيما يرضى
الله و لتصرف خلقك الكريم مع الله خاصة فهو
الصاحب و الخليفة و هو أولى أن يعامل بمكارم
الأخلاق فما قدمه الله قدمه فان ذلك التقديم هو
تصريف الحق لذلك الخلق مع ذلك العبد و فى ذلك
المحل فتصريف خلقك مع الله أولى من تصريفه
مع الكون بل هو واجب لا أولى فان جميع الخلق
من الملائكة و الرسل و المؤمنين يحمدونك على
ذلك الفعل و الخلق الذى عاملت به ذلك الشخص
الذى قدمه الحق و أوجب عليك أن تعامله به و ما
يذمك فيه الا صاحب ذلك الغرض اذا لم يكن
مؤمنا.

Jadikanlah anutanmu sesuatu yang membuat Tuhan ridha dan pada sesuatu yang mendapat ridha Tuhan, serta hendaknya engkau gunakan akhlakmu yang mulia pada khususnya bersama Tuhan. Karena Dia adalah Teman (*al-shâhib*) dan Pengganti (*al-khalifah*), maka Dia-lah yang paling layak diperlakukan dengan akhlak mulia. Apa yang Dia dahulukan, hendaknya kamu dahulukan. Karena sesungguhnya hal mendahulukan itu merupakan penerapan akhlak oleh *al-Haqq* bersama si hamba itu dan di tempat itu. Maka penerapan akhlakmu bersama Tuhan lebih utama daripada penerapannya bersama alam, bahkan malah wajib, bukan saja lebih utama. Karena semua makhluk, dari malaikat, para rasul, dan orang-orang mukmin, memujimu atas perbuatan

dan akhlak yang dengannya engkau perlakukan seseorang yang didahulukan dan diharuskan Tuhan untuk diperlakukan. Yang mencelamu hanyalah orang yang memiliki keinginan/tujuan (yang sama) jika ia bukan mukmin.³⁴⁴

Cara berakhlak sebagaimana digambarkan di atas, dipandang oleh Ibn al-‘Arabî sebagai jalan pengamalan akhlak yang terpuji, sedangkan di luar itu adalah sesuatu yang tidak benar karena hanya akan mendatangkan celaan dan makian dari semua makhluk. Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî memberikan contoh seorang saksi palsu (*syâhid al-zûr*). Orang pertama yang terluka, tidak percaya, dan mencela sang saksi palsu di dalam batinnya adalah orang yang menjadi obyek kesaksiannya.³⁴⁵

Suatu istilah yang sering dipakai Ibn al-‘Arabî dalam menjelaskan moralitas mistiknya adalah *adab* (kata jamak: *âdâb*) yang berarti kesopanan atau sopan santun atau kelakuan baik (adab). Menurut Ibn al-‘Arabî, tujuan orang-orang yang menempuh stasiun-stasiun (*maqâmât*) adalah mencapai stasiun *lâ maqâm* (“tanpa stasiun”). Dan stasiun ini merupakan adab. Tentang adab, Ibn al-‘Arabî membaginya menjadi tiga macam: adab syari‘at (*adab al-syari‘ah*), adab pelayanan (*adab al-khidmah*), dan adab *al-Haqq*.³⁴⁶ Adab Syari‘at adalah mengikuti batas-batas atau ketentuan-ketentuan hukum yang berlaku dalam syari‘at dan tidak melampauinya.³⁴⁷ Aturan dan ketentuan itu berkenaan dengan subsistensi (*jauhar*), aksiden (*‘ardh*), zaman/waktu (*zamân*), tempat (*makân*), situasi (*wadh’*), hubungan penambahan (*idhâfah*), keadaan (*hâl*),

³⁴⁴ *Futûhât*, 2:243.

³⁴⁵ *Futûhât*, 2:243.

³⁴⁶ *Futûhât*, 2:133.

³⁴⁷ *Futûhât*, 2:133; 2:481.

ukuran (*miqdâr*), pemberi pengaruh (*mu'atstsir*) atau penerima pengaruh (*mu'atstsar fîhi*).³⁴⁸

Terkait dengan beberapa substansi, antara lain tambang, tumbuh-tumbuhan, binatang, manusia, dan barang-barang lainnya, baik yang berubah maupun tidak, yang rusak maupun tidak, hukum Syara' yang berlaku pada mereka harus dilaksanakan sebagaimana adanya. Karena itu merupakan adab Syariat dalam substansi. Adab Syari'at dalam aksiden adalah berkaitan dengan perbuatan-perbuatan orang-orang mukallaf, yang meliputi perbuatan wajib, haram, anjuran, dibenci, atau boleh. Adab Syariat dalam waktu berhubungan dengan ibadah-ibadah yang terikat dengan waktu, sehingga waktu itu berlaku pada si mukallaf, baik waktu itu sempit ataupun luas. Adab Syariat dalam tempat meliputi semua tempat peribadatan, semisal rumah-rumah Tuhan yang diizinkan nama-Nya ditinggikan dan disebutkan di dalamnya. Adapun adab Syara' tentang *wad'* adalah tidak boleh menukar nama sesuatu dengan nama lain dengan maksud mengubah hukumnya, sehingga yang haram dapat dihalalkan dan yang halal diharamkan. Adab Syara' yang berkenaan dengan penambahan (*idâfah*) dapat ditemukan dalam kata-kata Khidir "Kami menginginkan supaya Allah menggantikan keduanya...." Kata-kata ini mengandung pujian dan celaan secara bersamaan. Karena dari satu segi terkandung celaan, namun dari segi lainnya terdapat pujian. Sedangkan adab Syariat mengenai keadaan atau tingkah laku (*hâl*) seperti tingkah laku dalam perjalanan: apakah perjalanan itu demi ketaatan ataukah demi kemaksiatan. Hukum yang berlaku dalam perjalanan itu akan berbeda disebabkan perbedaan keadaan. Adanya bilangan dalam salat, dan ukuran harta dalam zakat tercakup dalam adab Syariat tentang angka dan bilangan (*'adad*) yang tidak boleh ditambah atau dikurangi

³⁴⁸ *Futûhât*, 2:481.

sesuai dengan ketentuan Syara' dalam persoalan ini. Adab Syariat dalam pemberi pengaruh (*mu'atstsir*) adalah misalnya berkaitan dengan pelaku pembunuhan (*qâtil*). Dan adab Syariat mengenai penerima pengaruh (*mu'atstsar fîhi*) adalah berhubungan misalnya dengan si korban yang terbunuh (*maqtûl*).³⁴⁹ Masing-masing contoh sebagaimana disebutkan di sini mengharuskan dijalankannya adab tertentu seperti yang telah digariskan dalam Syariat.

Adab yang berhubungan dengan pelayanan dapat terjadi dari pihak yang lebih tinggi kepada pihak yang lebih rendah, atau dari pihak yang lebih rendah kepada pihak yang lebih tinggi. Adab pihak yang lebih tinggi kepada yang lebih rendah adalah menegakkan dan membela kepentingan pihak yang lebih rendah, mengingatkannya bila lalai dan lengah, memberitahukan apa yang belum diketahui padahal perlu diketahui, menentukan waktu, tempat, dan tingkah lakunya, menjelaskan hal-hal yang kabur dan menerangkan hal-hal yang sukar. Adab ini berlaku—misalnya—pada seorang guru dengan murid, seorang alim dengan seorang bodoh, atau seorang raja dengan rakyat. Sebaliknya, pihak yang di bawah harus menerapkan adab kepada yang di atas dengan menaati perintahnya dan menjauhi larangannya, mengikuti aturan dan ketentuannya, berusaha mendapatkan kasih sayang dan kerelaannya, memperhatikan isyarat-isyaratnya dan bersikap sejalan dengan tujuan-tujuannya.³⁵⁰

Ada pula adab dengan *al-Haqq*, yaitu memberikan apa yang menjadi hak-Nya dari apa-apa yang seyogyanya diberikan kepada-Nya dan memberikan apa yang menjadi hak-Nya dari apa-apa yang seharusnya diberikan oleh kita. Dengan cara ini, kata Ibn al-'Arabî, kita telah melaksanakan adab kepada *al-*

³⁴⁹ *Futûhât*, 2:481.

³⁵⁰ *Futûhât*, 2:481.

Haqq sebagaimana Dia telah memberikan kepada segala sesuatu ciptaan-Nya.³⁵¹

Masih ada satu lagi jenis adab, yaitu adab dalam realitas (*al-haqîqah*). Adab dalam realitas adalah ketika seorang arif melihat-Nya dalam segala entitas sesuatu, sedangkan entitas segala sesuatu itu sendiri tidak terlihat. Tetapi jika ada kelebihan dan kekurangan ada pada segala sesuatu itu, maka hal tersebut dinisbatkan kepada kesiapan (*isti'dâd*)-nya, bukan kepada-Nya.³⁵²

Adab yang terbaik, menurut Ibn al-'Arabî, adalah adab yang diajarkan oleh Allah.³⁵³ Allah mendidik nabi-Nya dengan adab yang bagus. Siapapun yang dapat mengambil adab ilahi, sebagaimana nabi, akan bahagia karena termasuk orang yang dididik Tuhan dengan adab-Nya. Karena itu adab ilahi itu dapat dicontoh dari kehidupan nabi. Di dalam Al-Qur'ân terdapat beberapa bentuk kata-kata yang sengaja dipilih oleh Allah untuk menunjukkan adab yang indah. Jika Allah menggunakan satu kata dan mengabaikan lainnya, itu bukanlah sesuatu yang sia-sia. Untuk itu kita tidak boleh menyimpang dari kata-kata itu, karena hal demikian merupakan pemutarbalikan (*tahrîf*) yang tidak berguna. Sebagai contoh, bahwa tidak seorang pun di dunia ini yang bebas dari kematian, yakni kepindahan dari dunia ini. Tetapi seorang yang gugur dalam peperangan (*syahîd*) oleh Al-Qur'ân tidak disifati 'kematian' walaupun telah meninggalkan dunia ini, yakni mati, sebagaimana yang lain. Allah berfirman:

و لا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل
أحياء عند ربهم يرزقون.³⁵⁴

³⁵¹ *Futûhât*, 2:482.

³⁵² *Futûhât*, 2:482.

³⁵³ *Futûhât*, 4:67.

³⁵⁴ Q.s. Âli 'Imrân/3:169.

Janganlah kamu mengira bahwa orang-orang yang gugur di jalan Allah itu mati, bahkan mereka itu hidup di sisi Tuhannya dengan mendapat rezki.

Menurut Ibn al-‘Arabî, tertanam dan terbentuknya akhlak dalam diri manusia bisa terjadi oleh karena di dalam bentuk manusia (*al-sûrah al-insânîyah*) telah terdapat nama-nama Tuhan (*al-asmâ’ al-ilâhîyah*) dan hubungan-hubungan Tuhan (*al-nisab al-rabbânîyah*). Itulah mengapa di dalam diri manusia terdapat akhlak yang sudah terpatери di dalamnya. Mengambil dan menerapkan akhlak Tuhan, yakni nama-nama Tuhan, akan menghasilkan pengetahuan-pengetahuan tentang Tuhan (*al-ma‘ârif al-ilâhîyah*). Hal semacam ini, sebagaimana diakui oleh Ibn al-‘Arabî, telah dibicarakan oleh para sufi yang datang sebelum dirinya, seumpama Abû Hâmid al-Ghazâlî, Abû al-Hakam ‘Abd al-Salâm bin Barrajan al-Isybîlî, Abû Bakr bin ‘Abd Allâh al-Maghâfirî, dan Abû al-Qâsim al-Qusyairî.³⁵⁵

Untuk mencapai akhlak yang sempurna, maka seorang hamba dapat mengambil akhlak (*takhalluq*) dan berhias (*tahallî*) dengan sifat dan nama Tuhan. Pengambilan sifat dan nama Tuhan sebagai akhlak dan hiasan, bagi seorang hamba, dilakukan dengan batasan dan keadaan tertentu yang tidak mungkin dilampaui. Karena pelampauan terhadap batas-batasnya hanya akan membuat posisi si hamba bukan makin dekat, melainkan makin jauh dari kebahagiaan. Ibn al-‘Arabî menegaskan soal ini sebagai berikut:

ان لله صفات و أسماء لها مراتب و للعبد
التخلق و التحلى بها على حد مخصوص و نعت
منصوص عليه و حال معين اذا تعدى ذلك العبد

³⁵⁵ *Futûhât*, 2:649.

كان للحق منازعا و استحق الاقصاء و الطرد عن
القرب السعادي.³⁵⁶

Sesungguhnya Allah mempunyai sifat-sifat dan nama-nama yang bertingkat-tingkat. Seorang hamba dapat mengambilnya sebagai akhāk dan hiasan (*al-takhalluq wa al-tahallī*) dirinya dalam batas-batas tertentu, gambaran yang ditegaskan, dan keadaan yang ditentukan. Apabila si hamba melampauinya, berarti ia menandingi Tuhan serta berakibat dijauhkan dan terusir dari kedekatan yang penuh kebahagiaan.

Pendapat tersebut diperkuat oleh firman Allah dalam sebuah hadis qudsi:

الكبرياء ردائي و العظمة ازارى من نازعنى
واحدا منها قصمته.³⁵⁷

Sifat sombong adalah selendang-Ku dan sifat agung adalah sarung-Ku. Barangsiapa menandingi-Ku pada salah satunya, maka Aku mengalahkannya.

Akhlak mulia yang sudah tertanam dalam diri seseorang sesungguhnya masih bersifat potensial. Agar akhlak mulia itu menjadi aktual, diperlukan proses berupa latihan (*al-riyâdah*). Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, latihan itu terbagi dua macam. Pertama, latihan berkelakuan baik (*riyâdat al-adab*) yaitu berupa upaya-upaya untuk keluar dari tabiat diri. Kedua, latihan menuntut (*riyâdat al-talab*) yaitu menjaga keabsahan sesuatu yang dituju atau diinginkan. Kedua macam

³⁵⁶ *Futûhât*, 4:3.

³⁵⁷ Sebagaimana dikutip dalam *Futûhât*, 4:3.

latihan ini berujung pada penghalusan (*tahdzīb*) akhlak melalui upaya keluar dari tabiat diri.³⁵⁸ Tujuan latihan spiritual seperti dijelaskan oleh Ibn al-‘Arabî sejalan dengan uraian para Sufi yang menegaskan bahwa salah satu tujuan latihan itu adalah menghilangkan segala penyebab yang bisa memalingkan perhatian dari Allah sekaligus untuk menyiapkan daya-daya batiniah sehingga jiwa tertundukkan menjadi jiwa yang tenang.³⁵⁹

Keluar dari tabiat diri adalah sesuatu yang tidak mungkin. Karena itulah Allah menjelaskan tempat-tempat penggunaan (*maṣārif*) tabiat diri yang benar. Apabila jiwa dapat menerapkan tabiatnya pada tempat yang benar, ia akan dipuji dan disyukuri. Melatih jiwa dengan demikian berarti membatasi jiwa itu agar berjalan pada tempat-tempat yang telah ditentukan oleh Sang Pencipta.³⁶⁰ Inti daripada latihan adalah menundukkan jiwa dan mengikatnya kepada ‘ubûdiyyah (kehambaan), seperti tanah yang telah ditundukkan (*dzalûl*) sehingga dapat ditempati oleh orang baik dan orang jahat.

Bagaimana asal-usul akhlak dapat dijelaskan? Adanya akhlak dan kelakuan itu, baik atau buruk, bermula dari terbentuknya aturan-aturan dalam wujud ini. Setelah segala sesuatu yang bersifat mungkin (*al-mumkinat*) masuk ke alam wujud, timbullah hubungan-hubungan di antara mereka. Yang satu menguasai yang lain, atau dengan kata lain, terjadi saling memaksa antara satu dengan yang lain. Terjadilah pertentangan dan permusuhan seiring dengan nama-nama Tuhan yang menjadi sandaran semua *al-mumkinât*. Karena itu diperlukan adanya keseimbangan (*mîzân*) yang diketahui dan batasan yang ditetapkan sehingga masing-masing sesuatu yang mungkin (*al-*

³⁵⁸ *Futûḥât*, 2:132.

³⁵⁹ Lihat Murtadhâ Muthahharî, *Light within Me*, (London: Islamic Seminary Publication, t.t.), bagian pertama, h. 69.

³⁶⁰ *Futûḥât*, 2:482.

mumkinât) menjadi terpelihara dan terjaga. Kemudian Allah menetapkan peraturan-peraturan dan menggariskan hukum-hukum dalam rangka menjaga kemaslahatan bersama serta untuk menguji siapa di antara mereka yang terbaik amalnya. Menurut Ibn al-‘Arabî, aturan ini terbagi dua.³⁶¹ Pertama, kepemimpinan pemerintahan (*siyâsah hukmiyyah*) yang Allah berikan kepada para pembesar di kalangan rakyat. Merekalah yang membuat batasan-batasan dan aturan-aturan sesuai dengan tempat masing-masing, apakah di kota, desa, atau daerah lainnya. Dengan aturan itu terpeliharalah semua harta benda, darah, keluarga, dan keturunan. Aturan ini diberi nama “nomous” (*nâmûs*) yang berarti sebab yang mendatangkan kebaikan. Pada hakekatnya, menurut Ibn al-‘Arabî, aturan yang dibuat manusia ini merupakan ilham dari Allah—meski mereka tidak menyadari—demi menjaga kebaikan, ketertiban dan hubungan dalam alam, secara khusus di tempat-tempat yang belum ada syariat Tuhan. Sedangkan kedua adalah kepemimpinan kenabian (*siyâsah nabawiyyah*) yang dilakukan oleh para Nabi yang diutus Tuhan untuk menjelaskan syariat kepada manusia sesuai dengan tempat dan zaman. Yang kedua ini lebih sempurna dari yang pertama karena beberapa hal. Di antaranya, para Nabi membawa berita yang lebih lengkap, tidak hanya berupa aturan-aturan tetapi pula menjelaskan hal-hal yang sulit ditangkap akal, seperti misalnya hari akhir dan hari kebangkitan.

Aturan yang timbul dari kepemimpinan jenis pertama akhirnya menjadi tatanan sosial yang disebut ‘*urf*’, dan yang kedua disebut ‘*syara*’. Dari keduanya dapat diketahui bermacam akhlak yang baik dan buruk. Sebagaimana aturan-aturan yang dibuat penguasa, prinsip diturunkannya syariat dalam alam ini ialah guna menegakkan kebaikan dalam alam dan mengenalkan

³⁶¹ *Futûhât*, 3:324.

masalah-masalah ke-Tuhan-an yang tidak dapat dijangkau akal. Untuk kepentingan itulah diturunkan kitab-kitab yang memuat hal-hal tersebut serta diutus para rasul dan nabi untuk menjelaskannya.³⁶²

Di dalam membedakan akhlak mulia dari tercela, maka Syara' haruslah dijadikan kriteria pembeda antara keduanya. Karena itu akhlak mulia harus berpedoman kepada syara' atau syari'at. Bahkan syara' merupakan tata krama Ilahi yang Tuhan tegakkan bagi para hamba-Nya. Karena itu seseorang yang memenuhi apa yang dituntut syara' berarti telah mengamalkan tata krama Ilahi, telah melaksanakan adab *al-Haqq*.

Lebih jauh Ibn al-'Arabî berpendapat bahwa Syari'at merupakan jalan putih, jalan orang-orang yang bahagia, jalan kebahagiaan. Orang yang menempuhnya akan selamat dan orang yang enggan menempuhnya akan menemui kebinasaan. Untuk menguatkan pendapatnya, Ibn al-'Arabî mengutip hadits Nabi s.a.w. sebagai berikut:

قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لما نزل
عليه قوله تعالى و ان هذا صراطى مستقيما خط
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى الأرض خطا و
خط خطوطا عن جانبي الخط يمينا و شمالا ثم
وضع أصبعه على الخط و قال تاليا و ان هذا
صراطى مستقيما فاتبعوه و لا تتبعوا السبل و أشار
الى تلك الخطوط التى خطها عن يمين الخط و
يساره فتفرق بكم عن سبيله و أشار الى الخط
المستقيم.³⁶³

³⁶² *Futûḥât*, 1:323-5.

³⁶³ *Futûḥât*, 3:69.

Rasulullah s.a.w. bersabda tatkala turun firman Allah s.w.t., “Dan sesungguhnya ini adalah jalan-Ku yang lurus.” Beliau membuat satu garis di tanah dan beberapa garis di sebelah kanan dan kiri garis pertama. Kemudian ia meletakkan jarinya di atas garis itu dan berkata, “Ini adalah jalanku yang lurus, maka ikutilah olehmu, dan jangan kamu mengikuti jalan-jalan itu,” sembari beliau menunjuk pada garis-garis yang terdapat di sebelah kanan dan kiri satu garis tadi, “karena hal itu menyebabkan kamu bercerai-berai dari jalan-Nya,” sembari beliau menunjuk pada satu garis yang lurus.

Dalam berpedoman kepada Syari‘at, Ibn al-‘Arabî senantiasa menghindari penakwilan yang aneh yang kadangkala dilakukan seorang ahli fikih untuk memperoleh keuntungan duniawi dari seorang raja. Ia pernah mengecam seorang mufti yang mengemukakan pendapat bahwa berpuasa wajib tidak harus dikerjakan dalam bulan Ramadhan; dan karena itu puasa wajib yang sebulan boleh dilakukan dalam bulan apapun di luar Ramadhan asalkan penuh selama sebulan.³⁶⁴ Dalam masalah semacam ini Ibn al-‘Arabî menegaskan bahwa apabila pendapat hukum bertentangan dengan sumber Syari‘at, maka yang diutamakan adalah sumber itu, yakni Al-Qur‘ân dan Sunnah Nabi, bukan pendapat akal (*al-ra’y*).

Syara‘ mengandung berbagai tugas yang harus dipikul oleh manusia, yang lazim disebut *taklif*. *Taklif* yang diberikan Tuhan kepada manusia berupa perintah-Nya kepada hamba-hamba-Nya untuk mempercayai-Nya, mempercayai apa yang Dia turunkan kepada para nabi-Nya, di samping juga

³⁶⁴ *Futûhât*, 3:70.

meniscayakan makna-makna (*al-ma'âni*) yang harus dipikul dalam batin mereka, yakni dalam hati (*qalb*). Ada juga *taklîf* yang berupa perbuatan-perbuatan praktis yang dibebankan pada zahir mereka dan dipikul oleh semua anggota tubuh. Sebagian berupa beban inderawi, dilakukan oleh tangan dan kaki, atau oleh seluruh tubuh, seperti salat dan jihad. Sebagian yang lain tanpa beban inderawi, seperti menundukkan penglihatan dari perkara-perkara yang diharamkan atau melihat ayat-ayat (tanda-tanda kebesaran) Tuhan agar supaya dapat mengambil pelajaran (*i'tibâr*), juga menjauhkan pendengaran dari pergunjingan, atau mendengarkan pembicaraan yang bagus. Hal-hal serupa ini tidak mengandung beban inderawi, melainkan beban kejiwaan, karena jiwa diharuskan meninggalkan sesuatu yang disukai dan itu pun terasa berat.³⁶⁵

I. Akhlak Mulia & Tercela (*Makârim al-Akhlâq wa Safsâfuhâ*)

Semua akhlak pada dasarnya, kata Ibn al-'Arabî, adalah baik. Karena perbuatan manusia sejauh ia perbuatan adalah mulia dan tidak tercela. Dan itu adalah perbuatan Tuhan. Maka perbuatan itu adalah Dia. Karena manusia adalah bentuk (*ṣûrah*)-Nya. Namun sejauh perbuatan itu dilakukan oleh manusia, maka perbuatan itu bukan Dia, dan karenanya disebut sebagai perbuatan manusia. Prinsip Dia dan bukan-Dia (*huwa lâ huwa*) yang berlaku dalam metafisika *wahdat al-wujûd* diterapkan pula dalam masalah perbuatan manusia.

Dalam pandangan Islam secara umum, dan dipertegas oleh Ibn al-'Arabî, akhlak yang mulia (*makârim al-akhlâq*) sebenarnya milik Tuhan dan hanya secara metaforis ditujukan kepada sesuatu yang lain. Segala

³⁶⁵ *Futûḥât*, 3:70.

sesuatu yang baik berasal dari Tuhan dan milik Tuhan, seperti keadilan, kemurahan, kesabaran, ketabahan menghadapi godaan, dan berbagai karakter moral lainnya. Al-Qur'ân menguatkan penjelasan ini dengan menyebut nama-nama Tuhan, seperti Maha Adil, Maha Penyayang, Maha Penyabar, Maha Pemaaf, Maha Pengampun, Maha Bersyukur, dan lain-lainnya.

Telah disebutkan di muka bahwa manusia diciptakan menurut bentuk Tuhan. Setelah diciptakan menurut bentuk Tuhan, manusia dianugerahi dengan semua akhlak terpuji Tuhan. Tugas manusia adalah mewujudkan akhlak terpuji itu sehingga dia dapat bertindak sebagai locus penampakan akhlak Tuhan. Tetapi tidak semua manusia dapat mengaktualisasikan akhlak mulia Tuhan. Hanya manusia sempurna yang benar-benar punya kemampuan merealisasikan akhlak mulia Tuhan. Kesempurnaan akhlak yang dicapai manusia bagaimanapun bersifat relatif, tidak seperti yang ditemukan pada zat Tuhan yang adalah Maha Sempurna Mutlak. Karena manusia adalah makhluk yang memiliki keterbatasan dan karenanya tidak akan pernah mencapai Yang Tak Terbatas.

Maka yang benar-benar dapat dikatakan tercipta menurut bentuk Tuhan hanya manusia yang telah mencapai kesempurnaan dalam derajat penuh. Di dalam diri merekalah nama-nama Tuhan menampakkan diri dalam mode manifestasi tertentu. Sudut inilah yang dapat menjelaskan karakteristik khusus manusia yang membuat mereka berbeda dari makhluk lain: potensialitasnya untuk mewujudkan semua nama-nama Tuhan. Akan tetapi kemampuan semua manusia dalam mewujudkan semua nama-nama Tuhan adalah tidak sama, karena kapasitas dan kesiapan (*isti'dâd*) masing-masing yang berbeda. Ini terkait dengan fakta bahwa manusia adalah wujud yang mungkin. Dari sinilah dapat dimengerti mengapa ada akhlak mulia dan

akhlak tercela.

Namun jika bila dicermati akan nampak bahwa yang ada dalam alam hanyalah akhlak yang terpuji. Salah satu hadits yang selalu disitir Ibn al-‘Arabî adalah sabda Nabi: “Sesungguhnya aku diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia.”³⁶⁶ Bertitik tolak dari hadits ini dia mengajukan berbagai argumen bahwa di dalam alam ini hanya ada akhlak mulia (*makârim al-akhlâq*). Karena yang ada dalam alam hanyalah akhlak Allah, tidak lain. Tuhan mengutus Rasul-Nya dengan membawa kalimat yang menyeluruh (*jawâmi‘ al-kalim*) untuk disebarkan kepada seluruh manusia, dan dia menegaskan bahwa dia diutus untuk menyempurnakan akhlak mulia yang adalah akhlak Tuhan. Menurutny, Nabi tidak diutus untuk menyempurnakan akhlak tercela (*safsâf al-akhlâq*) dengan akhlak mulia. Oleh sebab itu, seluruh akhlak adalah mulia, dan tidak satu pun yang tercela.³⁶⁷ Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, akhlak tercela bisa terjadi karena keliru menempatkan akhlak mulia. Seperti sifat tamak (*hirs*), ia tercela bila sifat tersebut dikaitkan dengan harta dunia, dalam wujud tamak pada dunia. Tetapi sebaliknya bila ditempatkan secara benar, maka sifat tercelanya akan hilang dan lenyap. Misalnya, tamak dalam beribadah kepada Tuhan. Jadi, dengan demikian sifat ketercelaannya menjadi lenyap dan bertukar menjadi akhlak mulia. Sebagaimana Tuhan yang tidak mempunyai lawan (*did*), maka akhlak mulia (*makârim al-akhlâq*) pun tidak ada lawannya. Dengan

³⁶⁶ Hadis sahih ini diriwayatkan oleh al-Bukhârî, al-Hâkim dan al-Baihaqî. Lihat al-Munâwî, *Mukhtasar Syarh al-Jâmi‘ al-Saghîr* (t.tp.: Dâr Ihya’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.t.), vol. 1, h. 177. Ibn al-‘Arabî menyebutkan hadis ini dalam berbagai tempat dalam kitab *al-Futûhât al-Makkiyyah* dan *Fusûs al-Hikam*.

³⁶⁷ *Futûhât*, 2:363.

demikian maka semua yang ada dalam alam adalah akhlak mulia semata. Apabila Allah menyuruh menjauhi apa yang harus dijauihi, itu dilakukan karena keyakinan manusia bahwa itu tercela. Karenanya, Allah menurunkan wahyu kepada Nabi-Nya untuk menjelaskan tempat-tempat penggunaan (*masârif*) untuk mengembalikan akhlak tercela menjadi mulia.³⁶⁸

Sejauh dihubungkan dengan wujud dalam alam, tidak ada akhlak yang mutlak mulia dan akhlak yang mutlak tercela, karena wujud yang ada adalah terbatas. Menurut pandangan Ibn al-‘Arabî, tidak ada apa pun dalam alam ini yang tercela ataupun terpuji secara absolut., karena aspek-aspek dan konteks-konteks keadaan membatasi setiap sesuatu. Karena secara prinsip hanya ada keterbatasan bukan kemutlakan, maka wujud pasti terbatas. Inilah mengapa bukti yang ada menunjukkan bahwa segala sesuatu yang masuk ke dalam wujud adalah terbatas.³⁶⁹

Akhlak manusia tidak berbeda dari apa pun yang lain. Ia tidak juga tidak pernah secara absolut terpuji atau tercela. Agaknya ia dikondisikan oleh situasi di mana manusia itu berada. Oleh sebab itu, bila situasi berubah dengan cara yang wajar, akhlak tidak akan lagi disebut “tercela” namun “terpuji”, meskipun tetap ada sifat-sifat pasti yang sama. Ibn al-‘Arabî menampilkan watak situasional dari akhlak ketika menjelaskan bagaimana lima perintah syariah—wajib, sunnah, mubah, makruh, dan haram—diterapkan terhadap sesuatu dan perbuatan. Dia berpendapat bahwa tidak ada sesuatu pun pada dirinya yang mempunyai keterkaitan dengan sesuatu yang lain yang memungkinkan suatu hukum diterapkan kepadanya; karena

³⁶⁸ *Futûḥât*, 2:363.

³⁶⁹ *Futûḥât*, 3:472.

itulah sesuatu itu sendiri dirujuk pada hukum “mubah”. Hanya ketika konteksnya dikaitkan dengan sesuatu yang lain, baru syariah mengeluarkan perintah atau larangan baginya. Ibn al-‘Arabî memberikan gambaran sebagai berikut:

و لما تحلل الجامد تغيرت الصور فتغير
 الاسم فتغير الحكم و لما تجمد المائع تغيرت
 الصور فتغير الاسم فتغير الحكم فنزلت الشرائع
 تخاطب الأعيان بما هي عليه من الصور و
 الاحوال و الأسماء فالعين لا خطاب عليه من ذاته
 و لا حكم عليه من حقيقته و لهذا كان له المباح من
 الأحكام الشرعية و فعل الواجب و المندوب و
 المحظور و المكروه من الملمات الغريبة في
 وجوده.

Ketika suatu benda padat meleleh, maka bentuknya berubah, namanya berubah, dan hukumnya pun berubah. Begitu pula ketika sesuatu cairan membeku, bentuknya berubah, namanya berubah, dan hukumnya pun berubah. Syariat-syariat turun untuk menyapa entitas-entitas dalam hubungan dengan bentuk, keadaan, dan nama mereka. Entitas itu tidak disapa dari esensinya dan tidak pula dihukumi dari realitasnya. Itulah mengapa, dari sekian hukum syariat, hukum “mubah”lah yang bersinggungan dengan entitas itu. Sebagaimana melakukan wajib, sunnah, haram dan makruh, yang bersinggungan dengan keadaan-keadaan eksternal yang menimpa eksistensi

entitas.³⁷⁰

Banyak penjelasan telah ditulis Ibn al-‘Arabî tentang akhlak terpuji dan tercela (*makârim al-akhlâq wa safsâfuhâ*). Penjelasan itu tersebar dalam berbagai karyanya tanpa dibuatkan bab khusus yang tersusun secara sistematis. Tetapi dalam bab akhir di dalam kitab *al-Futûhât al-Makkiyyah*, bab 560, Ibn al-‘Arabî menulis kumpulan wasiat penuh hikmah dan berdasarkan syara‘ agar dapat digunakan oleh para murid dan orang yang ingin sampai (*al-murîd wa al-wâsil*).³⁷¹ Berikut ini beberapa contoh akhlak mulia dan akhlak tercela yang diuraikan secara acak.

Di antara akhlak terpuji adalah tidak mengungkit-ungkit apa yang telah diberikan seseorang kepada si penerima. Mungkin saja si penerima berterima kasih kepada si pemberi, tetapi di sisi Allah si pemberi dianggap membatalkan pemberiannya dan tidak bersyukur kepada-Nya.³⁷² Demikian pula termasuk akhlak mulia sifat memberikan maaf, mengampuni, dan membebaskan suatu kesalahan (*tajâwuz*).³⁷³ Maaf yang terbesar adalah memberikan maaf terhadap orang yang melakukan kejahatan besar, yakni merusak kehormatan diri seseorang dengan cara menghubungkan suatu keburukan kepadanya padahal dia tidak melakukannya. Dengan demikian kita tidak perlu membalas kejahatan seseorang dengan cara menyebarkan rahasia-rahasia keburukannya.³⁷⁴ Allah memberikan kedudukan tinggi kepada orang yang berakhlak demikian. Dia berfirman:

³⁷⁰ *Futûhât*, 3:390.

³⁷¹ *Futûhât*, 1:30; 4:444.

³⁷² *Futûhât*, 2:649.

³⁷³ *Futûhât*, 4:24.

³⁷⁴ *Futûhât*, 4:68.

و جزاء سيئة سيئة مثلها، فمن عفا و أصلح
فأجره على الله انه لا يحب الظالمين.³⁷⁵

Dan (melakukan) balasan (terhadap) suatu kejahatan adalah kejahatan serupa. Maka barangsiapa memaafkan dan berbuat baik maka pahalanya atas (tanggungan) Allah. Sesungguhnya Dia tidak menyukai orang-orang yang zalim.

Salah satu yang menarik dari ayat ini, dalam analisis Ibn al-‘Arabî, adalah bahwa balasan yang diberikan oleh Allah bukan didasarkan atas kesabarannya atau sikap mengalahnya atau lain-lain, melainkan atas (tanggungan) Allah.³⁷⁶

Akhlak mulia lainnya adalah menaati perintah-perintah Tuhan yang diberlakukan bagi para hamba-Nya, menepati hukuman-hukuman yang ditetapkan-Nya, dan mengikuti ketentuan-ketentuan-Nya. Atas dasar ini, maka perilaku akhlak mulia adalah memperlakukan orang lain sebagaimana Tuhan memperlakukan. Kecuali apabila Tuhan tidak menetapkan sesuatu hukuman bagi seseorang atas kesalahannya, lalu kepadanya diberikan maaf, maka ini pun termasuk akhlak mulia.³⁷⁷

Di antara akhlak mulia adalah memperlakukan seseorang dengan sesuatu yang dia sukai. Maka terhadap yang membenci iman kepada Allah dan Hari Akhir dan karena itu dia membenci orang mukmin, langkah pertama yang harus diambil adalah bersikap lemah lembut kepadanya dalam hal keimanannya. Jika ini tidak bermanfaat, maka tidak mengapa menghadapinya dengan

³⁷⁵ Q.s. al-Syu‘arâ’/42:40.

³⁷⁶ *Futûḥât*, 4:68.

³⁷⁷ *Futûḥât*, 4:58.

paksa. Dan jika ia pun tidak mau menerima dan memaksa menolak, sementara kita mampu membunuhnya, maka kita boleh membunuhnya. Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî mengambil contoh Nabi Khid̲ir yang membunuh seorang anak kecil dikarenakan bila tumbuh besar akan menjadi kafir dan durhaka kepada kedua orang tuanya.³⁷⁸ Karena itu si anak tetap memperoleh kebahagiaan sebagaimana ia dilahirkan dalam keadaan semula (*fiṭrah*) yang suci. Demikian pula dua orang tuanya merasa bahagia. Tindakan Nabi Khid̲ir ini merupakan salah satu contoh suatu perbuatan yang batinnya baik tetapi lahirnya buruk.

Seseorang hendaknya tidak berbuat maksiat kepada Allah. Dan kalau berbuat maksiat di suatu tempat, hendaknya ia tidak beranjak dari tempat itu sampai melakukan ketataan dan menegakkan ibadah. Nabi bersabda yang artinya, “Iringilah kejelekan itu dengan kebaikan, karena (kebaikan) itu akan menghapus keburukan.” Juga Allah berfirman yang artinya. “Sesungguhnya kebaikan menghilangkan keburukan.” [Q.s. Hūd/11:113]³⁷⁹

Ibn al-‘Arabî menjelaskan panjang lebar tentang larangan untuk menzalimi hamba-hamba Allah. Sebab, kezaliman adalah kegelapan pada hari kiamat. Yang dimaksud menzalimi hamba-hamba Allah ialah menahan hak-hak mereka yang Allah mewajibkan atas seseorang untuk memenuhinya. Kadang-kadang yang demikian ini terjadi ketika kita melihat kesulitan menimpa seseorang, padahal kita mampu memenuhi kebutuhannya dan menghilangkan kesempitannya. Walaupun kita tidak mampu memenuhi kebutuhannya, sekurang-kurangnya kita mendoakan kebaikan baginya. Ini hanya boleh dilakukan

³⁷⁸ *Futūḥāt*, 4:59.

³⁷⁹ *Futūḥāt*, 4:445.

setelah kita mencurahkan segenap kesungguhan dan nyaris berputus asa, sehingga yang tersisa pada diri kita hanyalah doa. Jika kita lalai dan tidak melakukan ini, maka kita telah berbuat zalim kepada orang yang berada dalam keadaan seperti ini, apalagi kalau ia sampai meninggal dunia disebabkan oleh kesempitannya itu. Dengan menyitir sebuah hadis qudsi Ibn al-‘Arabî menyatakan bahwa perbuatan zalim telah diharamkan oleh Allah atas diri-Nya dan diharamkan pula bagi hamba-hamba-Nya.³⁸⁰

Ketika berada di sisi orang yang hendak meninggal, maka kita hendaknya mengajarnya kalimat *lâ ilâha illâ Allâh*. Dan jangan sampai kita berburuk sangka bila ia tidak mengucapkan kalimat itu, atau jika ia terlihat mengucapkan kata *lâ* (tidak). Ibn al-‘Arabî melaporkan bahwa dirinya pernah melihat seseorang di Tunis mengalami hal semacam ini. Ia dikenal sebagai orang yang banyak melakukan kebaikan. Ketika ia sadar, dikatakan kepadanya apa yang baru saja terjadi. Maka ia berkata, “(Ketika itu) aku tidak bersama kamu. Setan datang kepadaku dalam rupa orang-orang terdahulu, berubah-ubah menyerupai moyangku dan saudara-saudaraku. Mereka mengatakan kepadaku, ‘Berhati-hatilah terhadap Islam. Matilah sebagai Yahudi dan Nasrani.’ Maka aku katakan kepada mereka ‘*lâ*’ (tidak) sehingga kamu mendengar aku mengatakan ‘tidak’ kepada mereka, dan Allah memeliharaku dari mereka.”³⁸¹

Termasuk akhlak mulia berinfak dalam keadaan senang dan susah, sempit dan lapang. Karena hal itu menjadi bukti bahwa hati kita benar-benar percaya dan bersandar penuh kepada Allah. Dan kebakhilan adalah

³⁸⁰ *Futûḥât*, 4:452. Lihat hadis selengkapnya dalam al-Nawawî, *Syarḥ Muslim*, vol. 15-16, h. 368-370.

³⁸¹ *Futûḥât*, 4:500.

akhlak tercela. Orang bakhil itu bodoh sehingga tidak sadar bahwa dirinya didatangi syetan untuk digoda agar melambungkan lamunan, memanjangkan umur dan dibisiki: “Kalau kamu infakkan hartamu, kamu akan binasa dan menjadi cemoohan teman-temanmu. Maka tahanlah hartamu dan bersiaplah menghadapi cobaan zaman. Kamu jangan sampai tertipu oleh kemewahan yang kamu alami sekarang, karena kamu tidak tahu apa yang akan Allah berikan kepadamu di tahun depan.” Kita hendaknya ingat bahwa Nabi bersabda: “Sesungguhnya ada malaikat Allah yang setiap hari berseru di waktu pagi, ‘Ya Allah, berikanlah ganti kepada orang yang berinfaq, dan musnahkanlah orang yang pelit.’” Kedudukan orang dermawan dan pelit sangat berbeda: orang dermawan bersandar kepada Allah, orang pelit kepada uang. Maka seorang dermawan akan ditambah rezekinya oleh Allah.³⁸²

J. Kebahagiaan (*al-Sa‘âdah*) dan Kesengsaraan (*al-Syaqâ’*)

Salah satu subyek menarik dalam pembahasan akhlak adalah kebahagiaan dan kesengsaraan yang merupakan nasib dan bagian dari kehidupan manusia, di dunia maupun akhirat. Kebahagiaan dalam etika Islam—khususnya di kalangan sufi—tidak dimaknai sebagai tujuan akhir dari kehidupan manusia. Bagi kalangan sufi tujuan akhir yang ingin dicapai adalah kedekatan dengan Allah. Dan itulah kebahagiaan. Filsafat etika di Barat membahas pula masalah kebahagiaan dan memandangnya sebagai tujuan tertinggi yang dikejar manusia, walaupun mereka berbeda tentang apa wujud kebahagiaan yang ingin dicapai.

Berbicara soal kebahagiaan dengan sendirinya melibatkan diskusi mengenai kesengsaraan sebagai lawan

³⁸² Lihat Ibn al-‘Arabî, *Kunh Mâ Lâ Budd Minh...*, h. 23-25.

kebahagiaan. Ini merupakan hal yang niscaya karena kebahagiaan dapat dipersepsi hanya apabila ada kesengsaraan. Seperti surga yang dapat dimengerti lebih baik bila dikaitkan dengan neraka.

Diskusi tentang kebahagiaan dan kesengsaraan amat menarik bila dipertanyakan apakah kebahagiaan dan kesengsaraan adalah sesuatu yang melekat pada zat atau pada sifat. Persoalan ini jika dilihat dari sudut adab Tuhan (*al-adab al-ilâhiyy*) perlu pemecahan yang tidak menyimpang dari jalan adab ini. Menjawab persoalan ini, Ibn al-‘Arabî berpandangan bahwa zat tidak dapat dihukumi oleh kebahagiaan atau kesengsaraan, begitu pula sifat secara mandiri tidak dapat dihukumi oleh kebahagiaan atau kesengsaraan. Bahagia atau sengsara adalah sesuatu yang timbul pada fakta adanya “pencampuran” (*imtizâj*) yang terbentuk setelah terjadinya relasi atau interaksi antara zat dan sifat.³⁸³ Atas dasar ini, yang perlu diwaspadai adalah susunan (*al-tarkîb*) yang dapat melahirkan kesengsaraan atau kebahagiaan. Susunan itu terbentuk sesuai dengan campuran yang telah ada pada dirinya, tidak lain dari itu.

Dengan demikian, kebahagiaan ibarat sebuah wujud kimiawi yang timbul setelah unsur-unsur yang membentuknya menyusun diri menjadi bentuk baru. Maka dapat dimaklumi mengapa para sufi, seperti Abû Hâmid al-Ghazâlî, berbicara pula tentang “Kimia Kebahagiaan” (*Kimyâ’ al-Sa‘âdah*).³⁸⁴ Tak ketinggalan pula tokoh yang pemikiran moralnya dibahas dalam disertasi ini, Ibn al-

³⁸³ *Futûhât*, 4:59.

³⁸⁴ Lihat Abû Hâmid al-Ghazâlî, *Kimyâ’ al-Sa‘âdah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.t.).

‘Arabî, mencurahkan perhatian khusus dalam mengulas masalah kimia kebahagiaan.³⁸⁵

Kimia yang dibahas dalam dunia tasawuf tidak direduksi sebagai suatu jenis keahlian tentang perlogaman atau ke dalam suatu karya laboratorium yang memusatkan perhatian pada seni pembakaran, seperti aktivitas pandai besi, pembuat tembikar, pembuat kaca, dan lain sebagainya. Kimia di sini berkaitan dengan suatu ‘mistisisme’ yang memanfaatkan proses metalurgis (secara fisikal dan kimiawi) sebagai pendukung simbolis dan menafsirkannya secara sistematis melalui analogi dalam perspektif spiritual. Dalam perspektif demikian, perubahan kimiawi itu tidak berkenaan dengan logam, tetapi dengan jiwa. Pencarian dan proses operatif yang panjang tidak lain adalah perjuangan untuk merealisasikan Diri, Wujud Abadi, melalui diri untuk mencapai tingkat kesempurnaan (*al-kamâl*) dan kebahagiaan (*al-sa‘âdah*).

Ibn al-‘Arabî menegaskan bahwa kesempurnaan dalam posisi lebih tinggi dari kebahagiaan. Karena kesempurnaan adalah pencapaian tingkat tertinggi, yaitu memperoleh keserupaan (*al-tasyabbuh*) dengan Prinsip Wujud. Dengan demikian, tidak semua pemilik kebahagiaan memperoleh kesempurnaan, sehingga tidak semua yang bahagia adalah sempurna, sedangkan yang sempurna adalah bahagia.³⁸⁶

Agar bisa sampai pada tahap akhir, kimia fisis bekerja melalui benda-benda, dan di antara benda-benda tersebut pasangan merkuri (*zaybaq*) dan sulfur (*kibrîr*) merupakan obyek perhatian yang khusus. Merkuri adalah

³⁸⁵ Masalah kimia kebahagiaan dibahas pada bab 167 dalam *Futûhât*, 2:270-384.

³⁸⁶ *Futûhât*, 2:272.

prinsip feminin; sulfur adalah prinsip maskulin. Dari perkawinan keduanya muncul beberapa benda tambang yang pada akhirnya terwujud suatu logam yang mulia, yaitu emas.³⁸⁷ Emas melambangkan taraf kesempurnaan di antara produk-produk kimiawi.

Manusia, sebagaimana benda-benda, mencari derajat kesempurnaan. Jalan menuju kepadanya bukanlah jalan gampang, karena di sana terdapat berbagai penyakit dan cacat yang bisa menimpa asal substansinya atau aksidennya. Kesempurnaan manusia adalah kedudukannya sebagai khalifah. Karena itu tugas pertama manusia adalah mengenal siapa yang mengangkatnya sebagai khalifah, apakah ia sejenis atau tidak, serupa atau tidak. Dalam pencarian ini, dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, manusia terbagi dua. Ada yang mengikuti Nabi, dan yang lain mengikuti akal atau nalarnya. Yang pertama akan mencapai kebahagiaan, sedangkan yang kedua selalu menghadapi kesusahan demi kesusahan karena dirinya tidak dapat mencapai apa yang diperoleh oleh pengikut Nabi.

Dalam sebuah perjalanan yang dilakukan oleh kedua orang itu, Ibn al-‘Arabî memberikan gambaran tentang capaian pengikut Nabi sebagai berikut:

و عاين هنالك أربعة أنهار منها نهر كبير
عظيم و جداول صغار تتبعث من ذلك النهر الكبير
و ذلك النهر الكبير تتفجر منه الأنهار الكبار
الثلاثة. فسأل التابع عن تلك الأنهار و الجداول فقيل
له هذا مثل مضروب أقيم لك هذا النهر الكبير هو
القرآن و هذه الثلاثة الأنهار الكتب الثلاثة التوراة و
الزبور و الانجيل و هذه الجداول الصحف المنزلة

³⁸⁷ *Futūḥāt*, 2:270.

على الأنبياء فمن شرب من أي نهر كان أو أي جدول فهو لمن شرب منه وارث و كل حق فانه كلام الله و العلماء ورثة الأنبياء بما شربوا من هذه الأنهار و الجداول. فاشرع في نهر القرآن تفز بكل سبيل للسعادة.

Di sana (langit ketujuh) dia (pengikut Nabi) melihat empat sungai, di antaranya ada sungai besar dan agung serta beberapa anak sungai kecil-kecil yang bercabang dari sungai besar itu. Dari sungai besar itu memancar tiga sungai besar. Sang pengikut bertanya tentang sungai-sungai dan anak sungai-anak sungai. Ia mendapat jawaban: ‘Ini adalah sebuah perumpamaan yang ditampakkan kepadamu. Sungai terbesar ini adalah Al-Qur’ân; tiga sungai lainnya adalah tiga kitab: Al-Taurâh, Al-Zabûr, dan Al-Injîl. Sedangkan anak sungai-anak sungai itu adalah lembaran-lembaran yang diturunkan kepada para nabi. Barangsiapa meminum dari salah satu sungai atau anak sungai itu, maka dia adalah pewaris (*wârits*) yang mewarisi orang yang membawa kitab itu. Dan setiap kebenaran (*al-haqq*) adalah perkataan Allah, sedang ulama adalah pewaris para nabi karena mereka minum dari sungai-sungai dan anak sungai-anak sungai. Maka berjalanlah dalam sungai Al-Qur’ân, kamu akan beruntung memperoleh semua jalan kebahagiaan.³⁸⁸

³⁸⁸ *Futûhât*, 2:280.

Proses kimia bekerja dengan dua modus. Pertama, menciptakan substansi baru. Kedua, menghilangkan cacat dan penyakit.³⁸⁹ Kimia yang dibahas oleh Ibn al-‘Arabî adalah suatu kimia spiritual. Ia didasarkan pada perintah ketuhanan, *kun*. Suatu kata perintah yang terdiri dari 2 huruf, *kâf* dan *nûn*, yang di tengahnya ada huruf ketiga yang dibuang, yaitu huruf *wâw* yang merupakan huruf spiritual perantara antara kedua huruf tadi. Ilmu ini dimiliki oleh Nabi Isa a.s. di mana ia memungut sebongkah tanah dan membentuknya seperti burung yang kepadanya kemudian ia meniupkan Ruh Kehidupan, sebab Isa adalah Ruh Tuhan. Ia pun dapat menghilangkan cacat dan penyakit, sebagaimana ia menyembuhkan orang sakit kusta dan belang.

Kesempurnaan yang karenanya manusia diciptakan adalah berupa “kewakilan” (*khilâfah*). Tetapi dalam perjalanannya, manusia dapat dialihkan dari kesempurnaannya oleh adanya berbagai cacat dan penyakit, yang dapat terjadi pada asal zatnya atau pada aksidennya. Sesuatu yang pertama-tama harus dilakukan manusia adalah mencari ilmu tentang Zat yang mengangkatnya sebagai khalifah. Dalam mencari ilmu demikian, sebagian manusia bersandar kepada nabi dengan cara memercayai apa yang dibawa dan disampaikan tentang Zat itu. Dia disebut pengikut (*tâbi‘*) atau peniru (*muqallid*). Sebagian yang lain merasa bahwa dirinya mampu pula mengenal Zat itu dengan caranya sendiri, yakni melalui akal dan penalaran. Kedua macam manusia ini sama-sama ingin mengenal Tuhan, tetapi dengan cara yang berbeda. Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî lebih memercayai dan mengunggulkan cara taklid kepada nabi ketimbang cara penalaran.³⁹⁰

³⁸⁹ *Futûhât*, 2:270.

³⁹⁰ *Futûhât*, 2:273.

Kebahagiaan akan diperoleh apabila seorang hamba memenuhi 2 hal. Pertama, iman, yaitu mempercayai semua berita yang dibawa para rasul dari sisi Tuhan. Dalam hal ini cukup mengikuti (*taqlid*) berita-berita itu, baik mempunyai pengetahuan maupun tidak tentangnya. Kedua, ilmu tentang keesaan Tuhan, yang bisa didapat dari penalaran akal atau intuisi ilahi.³⁹¹ Lagi-lagi ditegaskan di sini bahwa ilmu yang hakiki dan bermanfaat adalah ilmu tentang Tuhan, atau tentang kosmos sebagai sarana pengejawantahan ayat-ayat Tuhan serta menunjukkan keberadaan-Nya. Ilmu yang demikian itu dapat mengantarkan pada keselamatan (*najât*), yakni tercapainya kebahagiaan dan terhindarnya kesengsaraan di dalam kehidupan. Ilmu yang tidak dapat mengantarkan kepada Tuhan sebagai jalan menuju kebahagiaan tidak dapat disebut sebagai “ilmu.” Ibn al-‘Arabî seringkali menunjuk pada pengetahuan semacam ini sebagai *ẓann*, sebuah term Al-Qur’ân, yang biasa dibicarakan dalam ilmu-ilmu agama dan diartikan sebagai pendapat, praduga, atau sangkaan.³⁹²

Dengan gambaran yang lain, Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa semua segala sesuatu bisa mengada karena menyebarnya cahaya (*nûr*) pada seluruh alam. Dengan cahaya itulah seluruh yang ada sama-sama mengakui adanya Sang Pencipta tanpa sedikit pun keraguan dan kebimbangan. Karena Pencipta itu gaib, tidak diketahui hakikatnya dan apa yang ada padanya, maka tatkala sampai kepada manusia berita-berita ilahiah melalui para malaikat, para rasul, hingga kepada manusia, ada yang yang percaya, dengan meletakkan akal pikirannya di belakang, dan membenarkan apa yang dibawa mereka. Jika ada perintah

³⁹¹ *Futûḥât*, 3:78.

³⁹² *Futûḥât*, 2:612.

pekerjaan yang diperlukan, dia pun mau melakukannya. Orang demikian ini adalah orang bahagia (*al-sa'îd*). Dia akan mendapatkan kebaikan dan kenikmatan yang abadi yang tidak akan pernah terputus. Sedangkan orang yang tidak mau percaya, lagi mendustakan berita-berita itu, atau mendustakan pembawa berita itu dan tidak mau melakukan perbuatan tambahan yang harus dikerjakan, orang demikian ini disebut orang sengsara (*al-syaqîy*), yang akan merasakan siksa yang abadi. Orang yang bahagia disebabkan cahaya yang meresap dalam dirinya, sedang yang sengsara diakibatkan kegelapan (tidak adanya cahaya) dalam dirinya.³⁹³

Kebahagiaan dan kesengsaraan, menurut Ibn al-'Arabî, ada yang bersifat mental (*ma'nawîyy*) dan ada yang inderawi (*hissiyy*). Kebahagiaan yang maknawi diperoleh ketika seseorang telah mengetahui tentang hubungan dirinya yang niscaya dengan Tuhan serta mengenal makna perintah agama (*taklîf al-syar'î*) dan kepada siapa perintah agama itu ditujukan. Kebahagiaan semacam ini akan dialami bila seseorang selalu merasa hadir bersama Allah dalam gerak dan diamnya serta menyadari bahwa perbuatan-perbuatan baiknya mempunyai keterkaitan dengan Allah. Bila hal-hal demikian tidak didapatkan oleh seseorang, berarti dia bukan bahagia tetapi sengsara. Demikian itulah kesengsaraan yang bersifat mental. Sedangkan kebahagiaan dan kesengsaraan inderawi berhubungan dengan amalan-amalan keagamaan (*al-a'mâl al-syar'îyyah*) lengkap dengan semua persyaratannya; salah satu syaratnya adalah sikap ikhlas kepada Allah semata.³⁹⁴

³⁹³ *Futûḥât*, 2:648.

³⁹⁴ *Futûḥât*, 2:659.

Dari berbagai uraian di atas dapat disimpulkan bahwa inti kebahagiaan (*al-sa'âdah*) yang harus digarispawahi adalah pengalaman kedekatan dengan Tuhan, baik di dunia maupun di akhirat (dalam surga). Sedangkan lawannya, 'kesengsaraan' (*al-syaqâ*'), terjadi akibat adanya jarak dengan Tuhan, yang dapat dialami di dunia ini dan juga di akhirat (neraka).

Dikemukakan di atas bahwa pengikut Nabi dapat mencapai kebahagiaan tanpa merasa bingung dan rancu. Ia menerima begitu saja dan mengikuti arah dan bimbingan yang diberikan Nabi. Hal ini ditegaskan lagi oleh Ibn al-'Arabî dengan pendapatnya bahwa kebahagiaan itu hanya bisa diketahui melalui pemberitahuan (*ikhbâr* atau *ta'rîf*) oleh Allah melalui para rasul-Nya yang membawa syariat-Nya. Ibn al-'Arabî menandakan:

Ketahuilah wahai saudara, bahwa Tuhan tidak mengutus para rasul dengan sia-sia (tanpa tujuan). Andaikata akal mampu memahami apa-apa yang menyebabkan kebahagiaannya, maka tidak diperlukan para rasul dan eksistensi mereka pun tidak akan ada artinya. Akan tetapi, Dia—tempat kita bergantung—tidak sama dengan kita, dan kita tidak sama dengan Dia. Jika Dia sama dengan kita dalam entitas, ketergantungan kita kepada-Nya tidak akan lebih utama daripada ketergantungan-Nya kepada kita. Karena itu, kita mengetahui dengan pasti, dengan suatu pengetahuan yang tidak dicampuri keraguan dalam stasiun ini, bahwa Dia tidak sama dengan kita dan tidak satu realitas pun yang menghimpunkan kita dengan-Nya. Karenanya, manusia jelas tidak mengetahui tujuan akhirnya dan tempat yang akan dilalui (setelah kematiannya). Juga tidak tahu apa yang menyebabkan kebahagiaannya, jika bahagia, atau

kesengsaraannya, jika sengsara, di sisi Dia yang menjadi tempat bergantungnya. Karena dia tidak mengetahui ilmu Tuhan tentang dirinya, tidak mengetahui apa yang Tuhan inginkan dari dirinya atau mengapa Dia menciptakannya. Karenanya, pasti dia membutuhkan pemberitahuan oleh Tuhan tentang hal-hal seperti ini. Jika Yang Mahatinggi mau, Dia akan membuat setiap orang mengetahui apa yang menyebabkan kebahagiaannya, dan Dia akan menjelaskan jalan yang harus dia tempuh. Akan tetapi Dia tidak menghendaki selain mengirimkan seorang rasul kepada setiap umat, yang berasal dari kalangan mereka sendiri, bukan yang lain. Dia menjadikannya sebagai pemimpin di antara mereka, memerintahkan mereka untuk mengikuti dirinya dan mematuhi perintahnya. Ini adalah sebuah ujian untuk mereka dari-Nya, demi membangun bukti (*al-hujjah*) terhadap mereka, karena apa-apa yang telah Dia ketahui sejak dahulu berkenaan dengan mereka. Kemudian Dia mengukuhkan rasul itu dengan bukti dan tanda yang membenarkan kerasulannya untuk membangun bukti terhadap mereka.³⁹⁵

Di sini Ibn 'Arabi menekankan jarak antara manusia dengan Ketuhanan: tidak ada kesamaan antara Dia dan kita, karena kita sama sekali tergantung kepada-Nya, sedangkan Dia tidak tergantung kepada kita.³⁹⁶ Seringkali kita yakin bahwa kita dapat "berjalan sendiri" dan kita tahu bagaimana membahagiakan diri kita sendiri. Ini adalah khayalan mimpi-dunia, di mana kita menegaskan

³⁹⁵ *Futūḥāt*, 3:83.

³⁹⁶ *Futūḥāt*, 4:58-59.

kemandirian kita dan memutuskan hubungan kita dengan Dia yang sesungguhnya merupakan sumber kebahagiaan sejati. Hanya dengan mengakui kefakiran kita, ketidakmampuan kita untuk merealisasikan tujuan hidup kita sendiri, maka kita dapat membuat kemajuan. Tidak ada paksaan dalam hal ini. Kita mungkin memerlukan penjelasan Ilahiah soal keadaan kita yang sesungguhnya, tetapi kita tidak diwajibkan untuk menerima Kebijakan-Nya. Kita bebas untuk menanggapi atau menolak ketika diundang menuju kepada Kebenaran, dan di sinilah terletak apa yang dinamakan "ujian" (*ibtilâ*).

Menurut Ibn 'Arabi, bukti paling jelas tentang kefakiran manusia adalah munculnya utusan. Melalui rasul, nabi atau wali, yang menyadari ketergantungan penuh mereka kepada Tuhan, kita diperlihatkan apa-apa yang tidak dapat dimengerti oleh akal kita semata. Karena apa yang mereka sampaikan bukan ciptaan mereka sendiri, melainkan informasi yang berasal langsung dari Allah, maka pesan mereka selalu merupakan manifestasi dari satu Kebijakan. Perwujudan Kebijakan dalam bentuk utusan sama persis dengan apa yang terjadi di dalam dunia mimpi. Orang bijak dalam dunia indera adalah seperti pembawa pesan yang mengunjungi kita di dalam tidur.

K. Keadilan (*al-‘Adl*)

Keadilan dalam teori etika Ibn al-‘Arabî dijelaskan sebagai kecenderungan kepada salah satu dari dua hal sesuai dengan ketentuan hukum yang menyertai obyek dan tujuan hukum. Sebagai Zat yang Maha Adil, Tuhan menciptakan alam menurut bentuk-Nya. Sifat keadilan-Nya tampak pada fakta bahwa Tuhan condong dari ‘sifat wajib karena diri-Nya’ kepada ‘sifat wajib karena lain-Nya’ atau apa yang biasa disebut sifat kemungkinan (*al-imkân*). Terhadap segala hal yang mungkin (*al-mumkinât*), Tuhan condong

dari sifat kepermanenannya (*tsubû*) kepada sifat wujudnya (*wujûd*), karena itu Dia mewujudkannya setelah sebelumnya tidak ada. Sesudah berwujud, alam menjadi wadah penampilan (*mazhar*) dan wadah penampakan (*majlâ*) bagi hukum-hukum semua maujud yang mungkin. Dengan demikian, menurut Ibn al-‘Arabî, di dalam wujud ini hanya sifat adil yang dapat ditangkap akal.³⁹⁷ Dengan kata lain wujud alam ini muncul justeru karena kecenderungan atau kecondongan atau keadilan.

Adanya keadilan melahirkan hal-hal yang serupa (*al-amtsâl*, kata jamak dari *al-mitsl*). Dan Allah menyebut sesuatu yang serupa (*al-mitsl*) dengan kata ‘sesuatu yang adil’ (*al-‘adl*), sebagaimana dalam firman-Nya:

أَوْ عَدَلَ ذَلِكَ صِيَامًا.³⁹⁸

Atau berpuasa seimbang dengan makanan yang dikeluarkan itu.

الحمد لله الذى خلق السموات و الأرض و
جعل الظلمات و النور ثم الذين كفروا بربهم
يعدلون.³⁹⁹

Segala puji bagi Allah yang telah menciptakan langit dan bumi, dan mengadakan gelap dan terang, namun orang-orang kafir *menyerupakan* (sesuatu) dengan Tuhan mereka.

Apabila keadilan itu dimaknai kecondongan, maka kecondongan itu adalah entitas keistikamahan (*‘ayn al-istiqlâmah*). Ini berlaku karena hukum yang adil adalah

³⁹⁷ *Futûhât*, 4:236.

³⁹⁸ Q.s. al-Mâ'idah/5:95.

³⁹⁹ Q.s. al-An'âm/6:1.

memutuskan di antara dua hal, sehingga tidak boleh tidak harus condong memutuskan pada pemilik hak, dan karena itu ketika condong kepada yang satu pasti akan menjauh dari yang lain. Seperti halnya ranting-ranting pohon yang sebagian dengan yang lain saling masuk, pada hakekatnya ranting-ranting itu adalah lurus (*mustaqîmah*) pada entitas kecondongan (*al-'udûl wa al-mayl*) tadi. Demikian pula nama-nama Tuhan, sebagian masuk kepada sebagian yang lain, seperti antara menahan (*al-man'u*) dan memberi (*al-'athâ*), memuliakan (*al-i'zâz*) dan merendahkan (*al-idzlâl*), menyesatkan (*al-idhlâl*) dan menunjukkan (*al-hidâyah*), karena Dia-lah zat yang Maha Penahan lagi Maha Pemberi, Maha Memuliakan lagi Maha Merendahkan, Maha Menyesatkan lagi Maha Memberi Petunjuk.⁴⁰⁰

Sejalan dengan makna yang dipaparkan di atas, maka kecondongan berimplikasi pada dua hal: kecondongan kepada (*al-mayl ilâ*) dan kecondongan (menjauh) dari (*al-mayl 'an*). Menurut Ibn al-'Arabî, keadilan berarti kecondongan kepada kebenaran (*al-haqq*), dan sebaliknya kecondongan (menjauh) dari kebenaran berarti kezaliman (*al-jawr*). Dan bila dikaitkan dengan fakta bahwa alam diciptakan dengan kebenaran (*al-haqq*), hal ini berarti bahwa Tuhan menciptakan alam dengan keadilan. Dalam menjelaskan masalah ini, Ibn al-'Arabî menegaskan bahwa Zat Tuhan mempunyai hak dari segi ke-Dia-an (*huwîyah*)-Nya dan memiliki hak dari sudut kedudukan (*martabah*)-Nya sebagai Tuhan (*ilâh*).⁴⁰¹ Dengan demikian penciptaan dengan keadilan bermakna bahwa Tuhan condong dari hak Zat-Nya kepada hak Ketuhanan-Nya yang menuntut adanya obyek ketuhanan (*al-ma'lûh*) yang kemudian menjadi

⁴⁰⁰ *Futûhât*, 4:237.

⁴⁰¹ *Futûhât*, 2:60.

mazhar (wadah penampakan)-Nya. Maka orang yang memberikan hak kepada pemiliknya disebut adil, dan pemberiannya itu dinamakan keadilan, dan keadilan itu adalah kebenaran (*al-haqq*). Dan Allah tidak menciptakan makhluk kecuali dengan kebenaran, yaitu memberikan kepadanya penciptaan yang merupakan miliknya.

L. Cinta (*al-Mahabbah*)

Adalah sesuatu yang lumrah bahwa insting paling esensial yang dijumpai pada dunia hewan dan tumbuh-tumbuhan ialah mempertahankan hidup. Semua fungsi kehidupan tampaknya disesuaikan untuk menjamin kelangsungan hidup *species*, yang kuat akan bertahan dan yang lemah akan punah. Semua usaha, semua yang datang dan pergi, dicurahkan untuk “terus melanjutkan” kehidupan, tetapi untuk apa, dan apa tujuannya?

Ketika manusia merenungkan hal ini, beberapa ada yang berkesimpulan bahwa hidup adalah sia-sia dan tanpa tujuan, hanya sekedar hidup saja. Ada pula beberapa orang yang syahadatnya adalah “makan, minum, dan kawin.” Menikmati kesenangan hidup sebanyak mungkin adalah tujuan mereka, tanpa mempedulikan pertanyaan seperti mengapa dan untuk tujuan apa kehidupan itu. Tetapi orang-orang yang mempertanyakan *wujud* akan sampai pada pemahaman yang lebih mendalam tentang kekuatan motif pendorongnya. Menurut Ibn al-‘Arabî mempertahankan hidup hanyalah tingkat paling dangkal dari pemahaman tersebut, karena ia menekankan pada motif ketakutan. Dalam soal ini Ibn al-‘Arabî memberikan contoh Nabi Musa yang meninggalkan Mesir setelah membunuh seorang penduduk Mesir, karena sadar bahwa kejahatan itu akan menyebabkan hukuman mati:

(Musa) melarikan diri, yang kendati secara lahir tampaknya karena takut (akan keselamatan

jiwanya), tetapi sesungguhnya karena cinta, cinta akan keselamatannya. Karena perpindahan itu selalu merupakan soal cinta, namun pengamat mungkin terselubungi di dalamnya oleh penyebab lain yang bukan ini.⁴⁰²

Jadi menurut Ibn al-‘Arabî cinta adalah ciri sentral dari semua eksistensi, dan tugas manusia sejati adalah melihat di balik selubung motivasi lahiriah yang menutupi cinta yang merupakan dasar dari semuanya. Perhatian manusia adalah mempertahankan cinta, bukan hanya mempertahankan hidup. Dia menghubungkan hal ini secara langsung dengan penciptaan semesta yang dideskripsikan dalam hadis “Aku adalah Perbendaharaan Tersembunyi dan Aku cinta untuk dikenal, maka Aku ciptakan dunia agar Aku dikenal.” Tanpa cinta, alam semesta tidak akan terwujud. Tanpa cinta, segala sesuatu akan tetap berada dalam keadaan diam, kemungkinan murni yang terkubur dalam non-eksistensi. Tanpa cinta, perbendaharaan ilahi tidak akan dikenal.

Cinta (*al-hubb* atau *al-mahabbah*) merupakan sebuah bahasan menarik dalam beberapa tulisan Ibn al-‘Arabî, khususnya pada Bab 178 yang panjang di dalam kitabnya, *al-Futûhât al-Makkiyyah*, yang dicurahkan untuk penjelasan mendetil tentang stasiun cinta. Cinta disebutnya sebagai Stasiun Tuhan (*maqâm ilâhî*), maka Tuhan menggambarkan Diri-Nya dengan sifat itu serta mengambil nama Pencinta (*al-Wadûd*) sebagaimana dijelaskan Al-Qur’ân,⁴⁰³ dan mengambil nama Pencinta (*al-Muhibb*)

⁴⁰² Lihat *Fusûs*, 1:203.

⁴⁰³ Q.S. al-Burûj/85:14.

sebagaimana digambarkan dalam hadits.⁴⁰⁴

Ada beberapa julukan (*laqab*) untuk mendeskripsikan stasiun ini: Pertama, *al-hubb*, yang menggambarkan cinta dalam hati yang murni dan suci dari aksiden-aksiden kotor, tidak ada tujuan dan keinginan apa pun dari si pencinta kepada kekasihnya. Kedua, *al-wudd*, yang menggambarkan cinta yang menetap dan terus menerus dalam diri si pencinta. Ketiga, *al-'isyq*, yaitu cinta yang membara seperti digambarkan dalam Al-Qur'ân.⁴⁰⁵ Keempat, *al-hawâ*, yaitu memusatkan kehendak dan hubungan kepada kekasih pada saat cinta muncul dalam hati dikarenakan melihat, atau mendengar, atau adanya kebaikan. Namun demikian, cinta termasuk subyek yang tidak dapat didefinisikan, tetapi diketahui oleh orang-orang yang mempunyainya. Cinta yang membuat pencinta tidak mendengar apapun selain dari ucapan kekasihnya, membuatnya buta kepada segala apapun yang terlihat kecuali wajah kekasihnya, dan membuatnya membisu kecuali dalam menyebut kekasihnya.⁴⁰⁶

Bagi Ibn al-'Arabî cinta adalah jiwa dasar dari pencinta dan esensinya, bukan atribut tambahan di dalam dirinya yang bisa menghilang atau yang kekuasaannya dapat lenyap. Oleh karena itu, cinta tidak pernah bisa lenyap, yang lenyap hanyalah hubungan antara pencinta dengan kekasih tertentu, yang digantikan hubungan dengan kekasih yang lain.⁴⁰⁷ Kebanyakan orang biasanya akan mendeskripsikan cinta dari segi perasaan yang biasanya mereka rasakan sementara atau sebagai suatu hubungan antara dua orang

⁴⁰⁴ *Futûḥât*, 2:322.

⁴⁰⁵  Allah berfirman: *و الذين آمنوا أشد حبا لله* (*Adapun orang-orang yang beriman sangat cinta kepada Allah*). Lihat dalam Q.s. al-Baqarah/2:165.

⁴⁰⁶ *Futûḥât*, 2:325.

⁴⁰⁷ *Futûḥât*, 2:332.

yang dig erakkan oleh suatu perasaan yang bisa ada dan bisa juga tidak. Namun kosnepsi Ibn al-‘Arabî, yang dilandaskan pada prinsip Kesatuan Wujud, benar-benar revolusionir: cinta adalah sebuah karakteristik esensial dan konstan dari orang yang mencintai, dan tak satu pun yang lepas dari hal ini. Karena Tuhan, yang adalah Pencinta, adalah eksistensi dasar dari semua maujud. Jadi semua maujud adalah pencinta dan digerakkan oleh cinta dari satu jenis kepada kekasih yang lain.

Ibn ‘Arabî membagi cinta kepada 3 tingkatan.⁴⁰⁸ Kesatu, cinta alami (*ḥubb ṭabī‘î*), yaitu cinta yang dimiliki orang-orang awam. Tujuannya adalah menyatu dalam ruh binatang (*rûḥ ḥayawânî*), sehingga ruh yang satu menyatu dengan ruh yang lain dengan cara menarik kelezatan dan mengobarkan keinginan (*syahwah*). Bentuk akhirnya adalah nikah, di mana keinginan bercinta (*syahwat al-ḥubb*) meresap di dalam semua susunan seperti meresapnya air dalam kain wool atau menyatunya warna di dalam benda yang diwarnai. Cinta alami merupakan cinta terhadap bentuk khusus dari kekasih. Ini bisa berbentuk fisik atau sebuah keadaan. Jika fisik, kedekatan fisik dan persatuan akan diharapkan; jika berupa keadaan, yang diinginkan adalah munculnya keadaan itu. Dengan demikian, menurut Ibn al-‘Arabî, karakteristik cinta alami bahwa pencinta hanya mencintai kekasihnya demi kesenangan dan kebahagiaan dirinya.⁴⁰⁹

Cinta kedua adalah cinta spiritual dan psikologis (*ḥubb rūḥânî nafsî*) yang tujuan akhirnya adalah menyerupai kekasih yang dicintai (*al-maḥbûb*) dengan cara melaksanakan apa yang diminta kekasih (*al-maḥbûb*) dan

⁴⁰⁸ *Futūḥât*, 2:111.

⁴⁰⁹ *Futūḥât*, 2:334.

mengenali kedudukannya. Cinta spiritual adalah cinta yang menyatukan para pencinta, karena dia mencintai kekasih demi sang kekasih itu sendiri. Sedangkan dalam cinta alami ia mencintai kekasih demi dirinya sendiri.⁴¹⁰ Tujuan cinta spiritual adalah untuk “menjadi seperti kekasih, memenuhi perintah kekasih, dan mengetahui keputusannya.” Dalam pengertian inilah cinta spiritual merupakan jalan perjuangan untuk penafian diri, di mana pencinta mencintai semata-mata demi Kekasihnya, menyembah-Nya seolah-olah dia melihat-Nya. Sang Kekasih sendiri tidak dapat dilihat, dan yang dilihat pencinta adalah jejak-jejak-Nya, atau dengan kata lain, adalah kualitas-kualitas-Nya.

Yang terakhir adalah cinta ilahi (*ḥubb ilâhî*), yaitu cinta Tuhan kepada sang hamba dan cinta sang hamba kepada Tuhan. Allah berfirman:

يحبهم و يحبونه.⁴¹¹

“Dia—Tuhan—mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya.”

Cinta Tuhan kepada hamba-Nya ada yang karena Diri-Nya dan ada pula karena hamba-Nya. Cinta-Nya kepada hamba karena Diri-Nya adalah seperti terungkap dalam firman Tuhan dalam sebuah hadis qudsi:

كنت كنزا مخفيا لم أعرف أحببت أن أعرف
فخلقت الخلق فتعرفت اليهم فعرفوني.⁴¹²

⁴¹⁰ *Futūḥât*, 2:332.

⁴¹¹ Q.s. al-Mâ'idah/5:54.

⁴¹² Sanad hadis ini tidak dikenal di kalangan ahli hadis. Oleh sebab itu, tidak heran kalau Ibn Taymiyyah menganggapnya bukan hadis. Lihat Ibn Taimiyyah, *Majmu' Fatâwâ* (Beirût: Dâr al-'Arabiyyah, 1398 H), vol. XVIII, h. 132. Tetapi Ibn al-'Arabî memandangnya sebagai hadis sahih menurut *kasyf*. Lihat *Futūḥât*, 2:399.

Aku cinta (ingin) dikenal, maka Aku ciptakan makhluk, lalu Aku mengenalkan Diri kepada mereka, dan mereka pun mengenal-Ku.

Begitu pula firman-Nya dalam Al-Qur'ân:

و ما خلقت الجن و الانس الا
ليعبدون.⁴¹³

Dan Aku tidak menciptakan jin dan manusia melainkan supaya mereka menyembah-Ku.

Cinta Tuhan kepada para hamba demi hamba berwujud pemberitaan yang disampaikan Tuhan tentang kemaslahatan manusia di dunia dan akhirat. Tuhan menjelaskan berbagai argumen yang memungkinkan manusia mengenal-Nya; juga memberikan rezeki dan nikmat walaupun manusia melupakan-Nya. Tuhan juga mengajarkan manusia bahwa hanya Tuhanlah Yang Berbuat Baik (*muhsin*). Kebaikan Tuhan antara lain mengutus para rasul sebagai guru dan pendidik kepada umat manusia, guna menjelaskan jalan-jalan yang mengantarkan mereka kepada kebahagiaan dan memperingatkan hal-hal yang merusak serta akhlak yang tercela agar benar-benar dihindari.⁴¹⁴

Adapun puncak dari cinta ketiga ini mengambil bentuk si hamba menyaksikan dirinya sebagai wadah penampakan (*mazhar*) *al-Haqq*, kedudukan si hamba bagi sisi *al-Haqq* yang nampak adalah seumpama ruh bagi sebuah jasad, hakekatnya yang tersembunyi tidak akan diketahui dan disaksikan selamanya kecuali oleh si pencinta (*al-muhibb*); dan juga *al-Haqq* menjadi wadah penampakan

⁴¹³ Q.s. al-Dzâriyât/51:56.

⁴¹⁴ *Futûhât*, 2:328.

bagi si hamba, sehingga Dia bersifat sebagaimana sifat-sifat si hamba berupa batasan, ukuran, atau aksiden, dan si hamba mampu menyaksikan hal-hal ini. Menurut Ibn al-‘Arabî, cinta semacam ini tidak mempunyai batas substansial yang dapat diketahui, namun hanya dibatasi dengan gambar dan kata-kata. Maka orang yang memberikan batasan pada cinta berarti belum mengenal hakekatnya. Demikian pula orang yang belum pernah merasakan cinta ataupun orang yang berkata pernah merasa kenyang dengan cinta, dia belumlah mengenal cinta dalam arti sesungguhnya. Karena cinta pada hakekatnya adalah minuman yang tidak pernah mengenyangkan.⁴¹⁵

Sebagaimana wadah penampakan dari kebaikan-Nya semata, seluruh kosmos adalah lokus keindahan dan obyek bagi cinta (*mahabbah*). Akar bagi seluruh cinta—baik kepada Tuhan maupun kepada ‘selain Tuhan’—semata-mata adalah cinta-Nya. Dan dari sinilah semesta tercipta. Dalam hadis mengenai khazanah tersembunyi (*kanz makhfiyy*), jelaslah bahwa Tuhan tidak menyatakan “Aku ‘ingin’ dikenal,” tetapi Ia mengatakan “Aku ‘cinta’ (*ahbabtu*) untuk dikenal.” Ibn al-‘Arabî berkata, ‘Karena cinta inilah, Tuhan menghadapkan kehendak-Nya pada sesuatu yang tiada (non-eksisten) Dan berkata kepada mereka, *Kun!*’.⁴¹⁶ Dalam Diri-Nya sendiri, cinta, pencinta, dan kekasih adalah tunggal karena obyek-obyek non-eksisten dari cinta tidak lain adalah kesempurnaan-Nya. Tuhan adalah Maha Indah yang mencintai keindahan. Demikian pula halnya dengan makhluk, cinta mengejawantahkan Diri-Nya dalam segala sesuatu—segala sesuatu atau hal merupakan pencinta maupun kekasih. Di sini perlu diingat bahwa sesuai dengan

⁴¹⁵ *Futûḥât*, 2:111.

⁴¹⁶ *Futûḥât*, 2:167.

paham *wahdat al-wujûd* yang dianutnya dan diterapkannya secara konsisten, Ibn al-‘Arabî berpendapat bahwa tidak seorang pun yang bercinta kecuali mencintai Sang Penciptanya, akan tetapi Dia bersembunyi di balik cinta kepada Zainab, Su‘âd, Hindun, Laylâ, dunia, uang, dan pangkat serta obyek cinta lainnya di dalam alam.⁴¹⁷

Di dalam cinta ilahi seorang arif tidak lagi didominasi secara lahiriah oleh efek cinta, karena efek itu telah jauh melampaui segala keadaan khusus. Karena semua selubung sudah tersingkap dan tidak ada kata-kata fisik yang bisa mengganggu. Cinta seperti ini, menurut Ibn al-‘Arabî, adalah sepadan dengan penyingkapan, dan penyingkapan adalah sepadan dengan makrifat. Dengan demikian cinta ilahi adalah ruh tanpa tubuh; cinta natural adalah tubuh tanpa ruh; dan cinta spiritual adalah tubuh dan ruh sekaligus.⁴¹⁸

Pertanyaan yang mengemuka terkait dengan timbulnya cinta adalah faktor apakah yang dapat menggelorakan cinta. Dalam menjawab masalah ini, Ibn al-‘Arabî menunjuk pada dua hal. Pertama, bahwa munculnya cinta didorong oleh sifat keindahan (*jamâl*), suatu sifat eksklusif Tuhan, sebagaimana terungkap dalam sebuah hadis “*Sesungguhnya Allah Mahaindah dan mencintai keindahan.*”⁴¹⁹ Karena itulah Tuhan mencintai diri-Nya, dan sebagai Zat yang Pencemburu (*al-ghayûr*) Dia tidak mau apapun mencintai selain Diri-Nya. Kecemburuan Tuhan ini timbul karena yang indah hanya Diri-Nya bukan lain-Nya, dan karenanya hanya Dia yang layak dicintai. Kedua, cinta itu timbul karena kebaikan dan keindahan dalam amal

⁴¹⁷ *Futûhât*, 2:326.

⁴¹⁸ *Futûhât*, 2:347.

⁴¹⁹ Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Baihaqî dalam kitabnya, *Syû‘ab al-Îmân*. Lihat *al-Jâmi‘ al-Saghîr*, vol. 1, h. 116.

(*ihsân*) yang hanya bersumber dari Tuhan. Ketika seseorang mencintai sesuatu, cinta itu didorong oleh kebaikan, dan sumber kebaikan adalah Tuhan dengan argumen bahwa Dialah Zat yang Maha Berbuat Kebaikan (*muhsin*).⁴²⁰ Atas dasar ini, maka dengan apapun cinta itu berkaitan: apakah keindahan ataupun kebaikan, sesungguhnya cinta itu hanya berkaitan dengan Tuhan, karena hanya Dia yang Maha Indah (*al-jamil*) dan Maha Baik (*al-muhsin*).

Lalu di manakah cinta (*al-hubb*) itu bertempat? Cinta (*al-hubb*) itu berada di dalam hati (*al-qalb*) si pencinta, bukan di dalam akal dan bukan pula dalam indera. Ini disebabkan hati (*al-qalb*) selalu bergolak dari satu keadaan ke keadaan lain. Ibn al-‘Arabî menyatakan:

Piala cinta adalah hati sang pencinta, bukan akal atau inderanya. Hati bervariasi dari suatu keadaan ke keadaan lain, karena Allah, Sang Kekasih, “selalu berada dalam kesibukan setiap hari.”⁴²¹ Pencinta merasakan keanekaragaman di dalam hubungan cintanya, disebabkan oleh keanekaragaman dari Kekasih di dalam tindakannya. Dia adalah seperti piala kaca, bening dan murni, yang tampak dalam berbagai (warna) yang berlainan karena perbedaan jenis cairan yang ada di dalamnya. Warna pencinta adalah warna Kekasihnya. Hanya hati yang mampu menampung (keragaman) ini, sedangkan akal adalah dunia keterbatasan, dan inilah mengapa ia disebut “akal,” yang berasal dari kata “*iqâl*” (ikatan). Berbeda dengan hati, organ indera jelas dan selalu di dalam

⁴²⁰ *Futûḥât*, 2:326.

⁴²¹ Q.s. al-Raḥmân/55:29.

Dalam gelora Cinta Ilahi seorang arif menyadari tidak ada cinta selain cinta-Nya, tidak ada eksistensi selain eksistensi-Nya, dan karenanya dapat melihat penampakan Diri-Nya setiap saat dalam bentuk-bentuk yang beragam. Keragaman bentuk-bentuk itu hanya dapat ditangkap dalam hati. Ada dua mode dalam pengetahuan seorang arif tentang Dia: di dalam penyingkapan esensial kepada hati, di mana hanya ada Dia, dan di dalam penyingkapan beragam kepada indera dan daya-daya. Mode kedua ini berhubungan dengan aktivitas dua Nama Ilahi, yang menurut Ibn al-‘Arabî—sebagaimana disinggung di muka—merupakan penyebab cinta: keindahan (*jamâl*) dan kebaikan (*ihsân*). Aktivitas dari nama yang kedua mengandung semua jenis resonansi dalam bahasa Arab: amal yang baik atau benar; kemurahan hati; kecantikan; dan kebaikan. Di samping itu ada dua konotasi khusus dari kata itu: dari akar yang sama terdapat kata *husnâ*, yang berarti yang paling indah dan baik, dan merupakan julukan dari nama-nama Ilahi, “Nama-nama yang paling Indah” (*al-asmâ’ al-husnâ*). Kedua, dia mengacu kepada dialog terkenal antara Muhammad dengan Jibril. Ketika Jibril memintanya untuk mendefinisikan *ihsân*, Muhammad menjawab, “Menyembah Allah seolah-olah engkau melihat-Nya; dan bila engkau tidak melihat-Nya, maka sesungguhnya Dia melihatmu.”⁴²³

Jadi *ihsân* atau “amal yang baik dan indah” adalah menyembah Allah seolah-olah kita melihat-Nya, melihat sifat positif di dalam setiap perwujudan. Hal ini melibatkan

⁴²² *Futûḥât*, 2:113.

⁴²³ Hadis ini berstatus sahih diriwayatkan banyak perawi, di antaranya Bukhârî, Muslim, Ibn Mâjah, dan Ahmad bin Hanbal. Lihat *al-Jâmi‘ al-Saghîr*, jilid 1, h. 210.

kecenderungan untuk melihat kebaikan dalam segala hal, dan tidak menolak tempatnya yang semestinya di dalam eksistensi. Semua maujud adalah indah karena Dia adalah eksistensi riil dari segala sesuatu dan Dia adalah Maha Indah. Kisah berikut tentang Ibn al-‘Arabî yang membawa sesuatu yang menjijikkan di sebuah pasar di Sevilla merupakan contoh mencolok dalam hal ini:

Aku pernah membawa sesuatu yang tak berharga, yang orang-orang biasanya enggan (menyentuhnya) dan tidak layak untuk (orang) dari kelas sosialku. Dari ikan asin ini muncul bau busuk. Sahabat-sahabatku membayangkan aku pasti membawanya untuk penyangkalan diriku, karena dalam pandangan mereka kedudukan sosialku (biasanya) mencegahku untuk membawa barang seperti itu. Mereka berkata kepada guruku, “si anu sangat bersemangat untuk penyangkalan diri.” Guru menjawab, “Baiklah, mari kita tanya kepadanya apa alasannya membawa barang seperti itu.” Lalu guru bertanya kepadaku ketika mereka hadir semua dan mengatakan kepadaku apa-apa yang mereka katakan. Aku menjawab kepada mereka, “Kalian salah dalam menafsirkan tindakanku; demi Allah, itu bukan yang kumaksudkan dalam melakukan hal ini! Ini sederhana saja, aku melihat Allah, dalam keagungan-Nya, tidak malu menciptakan benda seperti itu. Nah, lalu bagaimana aku bisa malu untuk membawanya?” Guru berterima kasih kepadaku dan sahabat-sahabatku terkejut.⁴²⁴

Akal tidak dapat ditempati cinta karena akal

⁴²⁴ *Futūḥāt*, 1:506.

termasuk dunia *taqyîd* (keterbatasan/keterikatan), makanya dinamakan akal sesuai kata asalnya, *al-'iqâl*, yang berarti 'ikatan'.⁴²⁵ Dan sesungguhnya cinta yang masih menyisakan akal untuk memikirkan sesuatu selain kekasih bukanlah cinta yang murni, tetapi obrolan jiwa (*ḥadîts nafs*) belaka. Dengan tepat Ibn al-'Arabî mengutip pepatah Arab:

و لا خير في حب يدبر بالعقل.⁴²⁶

“Tidak ada kebaikan pada cinta yang dikendalikan dengan akal.”

Seluruh ajaran Ibn al-'Arabî tentang cinta pada puncaknya berfokus pada perbedaan antara dua aspek: Tuhan (*al-ḥaqq*) dan makhluk (*al-khalq*). Ini hanya sepenuhnya disadari oleh ahli makrifat sejati, Manusia Paripurna:

Tempat yang dipilih untuk cinta Tuhan tidak akan mencintai selain Dia, dan tempat yang dipilih untuk cinta makhluk tidak akan mencintai selain makhluk. Sebaliknya, segala sesuatu mempunyai aturan dan tingkatannya sendiri, dan ahli makrifat berbeda dengan orang lain dalam hal kemampuannya untuk membedakan antara hubungan-hubungan ini dan mengenai persyaratannya.⁴²⁷

Kesadaran terhadap realitas cinta ilahi pada akhirnya akan mengantarkan seorang arif pada realitas agama yang didasarkan cinta Ilahi, agama Muhammad yang sejati, agama semua nabi dan semua wali sejak dahulu kala.

⁴²⁵ *Futûḥât*, 2:116.

⁴²⁶ *Futûḥât*, 2:326.

⁴²⁷ Lihat *K. al-Wasâ'il*, h. 4-5.

Baris-baris puisi indah yang ditulis Ibn al-‘Arabî menggambarkan agama cinta tersebut:

لقد صار قلبي قابلا كل صورة * فمرعى
لغزلان و دير لرهبان
و بيت لأوثان و كعبة طائف * و ألواح تورا
و مصحف قرآن
أدين بدين الحب أنى توجهت * ركائبه فالدين
دينى و ايمانى^{٤٢٨}

Benar, hatiku telah menerima segala bentuk:

Padang rumput bagi kawanan rusa; dan biara bagi para pendeta; kuil bagi penyembah berhala; dan Ka’bah bagi orang yang tawaf; lembaran bagi Taurat dan buku bagi Al-Qur’ân.

Aku mengikuti agama Cinta, ke manapun unta-unta Cinta pergi, itulah agama dan imanku.

M.Persahabatan (*al-Suhbah*)

al-Suhbah (persahabatan) merupakan sifat ilahi sebagaimana digambarkan dalam sebuah hadis yang mengungkapkan doa Nabi saat akan memulai sebuah perjalanan: “..... Engkau adalah Sahabat dalam perjalanan (*al-sâhib fi al-safar*) dan Khalifah bagi keluarga (yang ditinggalkan). Sifat ini ditegaskan pula dalam firman-Nya “Tidak ada Tuhan kecuali Dia, maka jadikanlah Dia sebagai Wakil.”⁴²⁹ Menurut Ibn al-‘Arabî, persahabatan dapat dibenarkan pada sisi Tuhan hanya apabila kesetaraan

⁴²⁸ Lihat *Tarjumân al-Asywâq*, h. 19.

⁴²⁹ Q.s. al-Muzzammil/73:9. Lihat pula ayat yang lain seperti s. al-Isrâ’/17:2; s. Ahzâb/33:3.

dengan makhluk (*al-kafâ'ah*) dapat dilenyapkan. Maka Tuhan menemani manusia dalam setiap keadaan, sedangkan persahabatan manusia dengan Tuhan hanyalah persahabatan dengan hukum-hukum-Nya, bukan dengan Dia. Maka Dia bersama manusia, sedangkan manusia tidak bisa bersama Dia, karena Dia mengenal manusia dan manusia tidak mengenal-Nya.⁴³⁰

Persahabatan adalah hak yang perlu dipenuhi dan dipelihara sebagaimana mestinya. Hanya orang-orang besar yang menyadari betapa agung arti persahabatan. Untuk mendukung pendapatnya, Ibn al-'Arabî menyitir sebuah cerita tentang al-Hajjâj. Suatu ketika ia memutuskan untuk memenggal leher seseorang. Orang tersebut kemudian berpesan agar sebelum dibunuh dirinya diberikan kesempatan untuk menyampaikan sesuatu kepada sang pangeran. Sesuatu tersebut akan disampaikan sambil berjalan-jalan di sekitar istana secara bersama-sama. Setelah perjalanan bersama-sama itu dilakukan, orang tersebut berkata kepada al-Hajjâj: "Wahai Pangeran, sesungguhnya orang mulia menghargai hak persahabatan walau itu hanya sebentar. Dalam perjalanan ini Pangeran telah menemaniku dan aku pun menemani Pangeran. Dan Pangeran adalah orang paling utama dalam menghargai hak persahabatan." Mendengar hal ini, al-Hajjâj melepaskan orang tersebut dan memberinya hadiah yang banyak.⁴³¹

Seorang hamba apabila memutlakkan persahabatannya bersama Allah, memurnikannya dengan sepenuh jiwa, tidak boleh tidak Allah akan memelihara dan menjaga hak persahabatan tersebut. Sedangkan persahabatan yang berlaku antara sesama makhluk Allah, bagi Ibn al-

⁴³⁰ Lihat *Futûhât*, 2:287.

⁴³¹ *Futûhât*, 2:287.

‘Arabî, menuntut masing-masing pihak untuk memenuhi apa yang menjadi kewajiban seorang sahabat kepada sahabat yang lain. Dalam sesuatu yang telah ditentukan oleh syara‘, tidak ada jalan lain kecuali mengikuti apa yang diperintahkan Allah. Sedangkan dalam hal-hal yang boleh dipilih, maka seseorang harus mengutamakan akhlak yang mulia dengan cara mengalah, yakni menunda keinginan dirinya dengan mendahulukan keinginan temannya. Dengan demikian, menurut Ibn al-‘Arabî, bersahabat dengan Allah adalah lebih utama.⁴³²

Persahabatan dengan sesama makhluk berlaku pula dalam hubungan dengan selain jenis manusia, seperti tumbuh-tumbuhan dan binatang, baik miliknya maupun bukan miliknya. Apabila seseorang berteduh di bawah suatu pohon, atau bersandar kepadanya untuk melepas lelah, atau berhenti sejenak di dekatnya karena ada kepentingan, bagi Ibn al-‘Arabî, semuanya ini merupakan persahabatan. Maka jika pohon tersebut layu karena kekurangan air, orang tersebut punya kewajiban untuk menyiramnya dengan air. Dan itu semata-mata untuk memelihara hak persahabatan, bukan karena pamrih dirinya.⁴³³ Persahabatan dengan apapun akan memberikan balasan seperti diceritakan dalam banyak hadis Nabi, di antaranya cerita seorang pelacur yang memberikan minuman kepada seekor anjing yang kehausan. Karena kebbaikannya dalam bersahabat dengan anjing, ia mendapatkan ampunan Tuhan.

Kata “*al-suhbah*” (persahabatan) memiliki padanan kata *al-khullah* yang berarti ‘pertemanan’ dan ‘keintiman.’ Orang yang memiliki sifat *al-khullah* disebut *al-khalîl*. Nabi yang diberi gelar dan nama “*al-khalîl*” adalah Ibrahim.

⁴³² *Futûḥât*, 2:287.

⁴³³ *Futûḥât*, 2:287.

Allah menegaskan dalam Al-Qur'ân:

و من أحسن دينا ممن أسلم وجهه لله و هو
محسن و اتبع ملة ابراهيم حنيفا و اتخذ الله ابراهيم
خليلا.^{٤٣٤}

Dan siapakah yang lebih baik agamanya daripada orang yang ikhlas menyerahkan dirinya kepada Allah, sedang dia pun mengerjakan kebaikan, dan ia mengikuti agama Ibrahim yang lurus? Dan Allah mengambil Ibrahim menjadi kesayangan-(Nya).

‘Keintiman’ (*al-khullah*) merupakan satu stasiun ilahi, yang akan dicapai seorang arif apabila makrifatnya kepada Allah telah meresap ke dalam semua bagian dari dirinya sehingga tidak satu pun bagian kecuali telah ditempati oleh makrifat kepada Allah. Setelah stasiun ini diperoleh, si arif telah menjadi *khalîl* (teman intim) yang di dalamnya telah terwujud sifat *al-Haqq* dalam hubungannya dengan alam. Orang yang telah mencapai *maqâm* ini, dia telah menjadi sifat Tuhan dalam alam. Dengan sifat itulah, Allah memberikan rezeki kepada siapapun walau ia mengukuri nikmat-nikmat-Nya, dan tetap memberinya rezeki walau dosanya terus bertambah besar sehingga dengan demikian tampaklah betapa besar ampunan-Nya dan betapa kuasa maaf serta penghapusan-Nya terhadap dosa-dosa.⁴³⁵

Ada satu cerita yang dikemukakan Ibn al-‘Arabî dalam bukunya, *al-Futûhât al-Makkiyyah*,⁴³⁶ terkait dengan

⁴³⁴ Q.s. al-Nisâ’/4:125.

⁴³⁵ *Futûhât*, 2:362.

⁴³⁶ *Futûhât*, 2:362.

Ibrahim a.s., sang teman dekat Allah. Salah seorang tamu yang bukan pengikut agama Ibrahim datang kepadanya. Ibrahim berkata: “Esakanlah Tuhan sehingga aku dapat menghormati dan melayani kamu sebagai tamuku dengan baik.” Lalu dia menjawab: “Apakah hanya demi sesuap makanan aku harus meninggalkan agamaku dan agama nenek moyangku?” Dia pun beranjak pergi meninggalkan kediaman Ibrahim. Kemudian Allah mewahyukan kepada Ibrahim: “Wahai Ibrahim, dia berkata benar kepadamu karena-Ku. Aku memberinya rezeki selama 70 tahun walaupun ia mempersekutukan Aku. Sementara kamu menghendaki dia melepaskan agamanya dan agama nenek moyangnya hanya demi sesuap makanan yang akan kamu berikan.” Di kemudian hari Ibrahim bertemu lagi dengan orang itu dan memintanya untuk datang kembali ke rumahnya agar dapat memberikan penghormatan sebagaimana mestinya dan meminta maaf. Si tamu bertanya: “Apa yang terjadi pada Anda wahai Ibrahim?” Ibrahim bercerita bahwa dirinya ditegur Tuhan atas perlakuannya yang lalu, sedangkan Dia tetap memberi rezeki kepada siapapun walau dalam kemusyrikan. Si tamu yang musyrik lalu berkata: “Sungguh inilah yang terjadi? Jika memang demikian yang terjadi, maka Tuhan serupa inilah yang seyogyanya disembah.” Pada akhirnya dia masuk Islam mengikuti agama Ibrahim. Menyadari hal ini, Ibrahim merasa belajar sifat murah hati (*al-karam*) dari Tuhan, di mana Dia tidak menelantarkan siapapun sekalipun musuh-musuh-Nya. Allah kemudian mewahyukan: “Hai Ibrahim kamu adalah kekasih-Ku (*khalili*).”

Seseorang yang ingin mencapai stasiun *al-khullah* dan menjadi teman dekat Yang Maha Pengasih (*khalil al-Rahmân*) harus dapat memadukan firman Tuhan “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu mengambil musuh-Ku dan musuhmu menjadi teman-teman setia yang

kamu sampaikan kepada mereka (berita-berita Muhammad) karena rasa kasih sayang,”⁴³⁷ dengan fakta ketidaktahuan para musuh bahwa sesungguhnya yang berbuat baik kepada mereka adalah Allah. Allah berbuat baik kepada musuh-musuh-Nya sekalipun mereka memusuhi-Nya dan mereka pun tidak menyadari hal ini. Jika demikian, seorang *khalil* hendaknya berbuat baik kepada seluruh makhluk Allah, kafir maupun mukmin, tunduk maupun durhaka, dan hendaknya sekuat tenaga mengupayakan tegaknya stasiun ilahi ini dengan menyebarkan kasih sayang kepada semua makhluk meskipun mereka tidak menyadarinya. Kata Ibn al-‘Arabî, “jika pun tidak mampu memberi sesuatu yang lahir karena tidak punya, maka dapat memberi sesuatu yang batin, misalnya berdoa antara dirinya dan Tuhan bagi kebaikan mereka.”⁴³⁸ Dengan demikian seorang yang telah mencapai stasiun *al-khalil* seluruh keadaannya adalah rahmat atau kasih sayang bagi semua tanpa kecuali.

⁴³⁷ Q.s. Al-Mumtahanah/60:1.

⁴³⁸ *Futûḥât*, 2:363.

BAB IV

KONTRIBUSI DAN RELEVANSI PEMIKIRAN ETIKA IBN AL-‘ARABÎ

A. Kontribusi Pemikiran Etika Ibn al-‘Arabî

Dalam kira-kira empat dasawarsa terakhir filsafat moral sedang naik daun. Tidak dapat disangkal, wajah filsafat moral dalam situasi kita sekarang berubah cukup drastis. Hal itu terutama tampak dengan penampilannya sebagai etika terapan (*applied ethics*). Saat ini sudah menjadi kebutuhan, jika etika ikut membahas masalah-masalah yang sangat praktis, kasus-kasus yang dialami manusia dalam kehidupan sehari-hari, saat sebelumnya justru agak segan terlibat dalam persoalan konkret dan aktual. Sebenarnya keterlibatan dalam masalah-masalah praktis sudah setara filsafat moral itu sendiri. Dalam pembagian cabang-cabang filsafat, etika dimasukkan dalam kelompok filsafat praktis, karena selain membahas teori-teori etika juga bertujuan agar kehidupan etis dapat ditegakkan dalam kehidupan manusia. Dalam zaman modern orientasi praktis dari etika berjalan terus. Terlebih sekarang saat kehidupan manusia memasuki era global di mana interaksi antar manusia dari berbagai ras, bangsa, bahasa, budaya, dan agama terjadi dalam jarak dan ruang yang makin dekat, dengan waktu yang lebih singkat. Ini tidak lain karena sumbangsih dari kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi, khususnya teknologi informasi, komunikasi, dan transportasi.

Bagaimanapun juga, di masa kini etika—khususnya etika terapan—sedang mengalami suatu masa kejayaan, melebihi masa-masa yang lampau. Karena belum pernah dalam sejarah etika mendapat begitu banyak perhatian seperti sekarang ini. Di mana-mana, di banyak tempat, di

banyak negara, diadakan seminar, sarasehan, kongres atau apapun namanya tentang masalah-masalah moral. Telah banyak lembaga, apakah dibentuk negara, universitas, atau oleh swadaya masyarakat, didirikan khusus mempelajari atau setidaknya-tidaknya terlibat dalam masalah-masalah moral dan etis. Beberapa majalah dan jurnal diterbitkan dengan memfokuskan kajian pada etika terapan. Ini semua memperlihatkan bahwa etika tengah menjadi harapan banyak pihak untuk ikut memberikan solusi pada persoalan-persoalan etis yang terjadi. Hal ini mencerminkan timbulnya kesadaran bahwa kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi dengan segala produknya harus diimbangi dengan pengembangan kualitas etis dalam kehidupan manusia.

Dalam sub-bab ini akan diuraikan beberapa pemikiran etika Ibn al-‘Arabî tentang berbagai masalah praktis dan dapat digolongkan dalam pemikiran etika terapan. Tetapi penggunaan istilah etika terapan di sini tidak menggambarkan metode etika terapan yang merupakan pendekatan ilmiah yang berlaku sekarang. Istilah tersebut dipakai dalam arti ada sikap-sikap moral dan norma-norma moral tertentu yang dibangun oleh Ibn al-‘Arabî yang bisa dijadikan salah satu unsur dari unsur-unsur yang menyusun etika terapan. Selanjutnya dalam sub-bab berikutnya akan dibuat tinjauan mengenai relevansi pemikiran etika Ibn al-‘Arabî dengan kehidupan masa kini.

1. Etika Keilmuan

Islam memberikan perhatian dan penghargaan yang tinggi terhadap ilmu. Dalam pandangan Islam agama bisa dimengerti dengan menggunakan akal yang merupakan salah satu media untuk meraih pengetahuan. Ini diperkuat sabda Nabi Muhammad: “Agama adalah akal, tidak ada agama bagi orang yang tidak mempunyai akal.” Ilmu menjadi salah satu ciri yang membedakan manusia dari makhluk-makhluk lain. Hanya manusialah

yang mendapatkan pengajaran dari Tuhan tentang nama-nama-Nya. Dan karena itulah manusia memiliki kebebasan untuk mengembangkan ilmu yang mungkin dicapai pada tingkatan yang tak terbatas.

Dalam Al-Qur'ân—sebagai perintah kepada seluruh umat Islam khususnya, dan umat manusia pada umumnya, dianjurkan supaya mengajukan permohonan ini—Tuhan berfirman kepada Nabi: “Dan katakanlah (wahai Muhammad) ‘Ya Tuhanku, tambahkanlah ilmu padaku!’.” (Q.s. *Tâhâ*/20:114). Setiap orang Islam harus meniru Nabi dalam hal ini. Al-Qur'ân juga bertanya: “Samakah antara mereka yang berilmu dengan mereka yang tidak berilmu?” (Q.s. *al-Zumar*/39:9). Jawaban dari pertanyaan ini tentunya sangat jelas. Karenanya mencari ilmu adalah sebuah kewajiban. Dalam beberapa hal, ilmu adalah salah satu kekayaan yang paling berharga dan harus selalu dicari. Ibn al-‘Arabî berkata: “Tuhan tidak pernah memerintahkan Nabi supaya menambah sesuatu selain ilmu., karena segala kebaikan (*khayr*) tersimpan di dalamnya. Berdiam diri dengan ilmu lebih baik daripada berbuat baik dengan kebodohan.”⁴³⁹

Ilmu yang dicapai manusia dalam zaman modern merupakan prestasi luar biasa yang mengagumkan. Perkembangan ilmu dan teknologi mampu membuat kehidupan manusia makin mudah walaupun ilmu dan teknologi itu sendiri semakin rumit. Pemanfaatan ilmu pengetahuan dan teknologi menjadi sesuatu yang niscaya dan terus merambah dalam semua sisi kehidupan manusia. Namun prestasi keilmuan yang telah dicapai manusia tidak luput dari ekses negatif yang pada tingkat tertentu dapat mengancam kelangsungan

⁴³⁹ Lihat *Futûhât*, 2:370.

hidup manusia. Pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi dalam bidang nuklir telah mampu menciptakan senjata pemusnah yang maha dahsyat. Karena itulah sangat perlu dikembangkan sebuah etika keilmuan yang mampu mengarahkan pengembangan ilmu pengetahuan agar benar-benar menjamin keberlanjutan prinsip-prinsip kehidupan serta mewujudkan secara nyata kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia.

Telah diuraikan dalam bab ketiga, bahwa manusia diciptakan dalam bentuk atau citra (*sûrah*) Tuhan. Dan setelah tercipta dalam bentuk Tuhan manusia dianugerahi dengan semua akhlak terpuji Tuhan. Tugas manusia setelah memasuki alam wujud adalah “menjadi, berada, ditemukan (*to be, to exist, to be found*)” sebagai wadah bagi manifestasi sifat-sifat Tuhan. Salah satu akhlak mulia manusia adalah ilmu (*al-‘ilm*). Sebagaimana kualitas ilmu Tuhan, yakni pengetahuan dan kesadaran Tuhan akan Diri-Nya Sendiri dan terhadap semua realitas tambahan, manusia memiliki potensi untuk mengetahui segala sesuatu. Memang ada perbedaan fundamental antara ilmu Tuhan dengan ilmu manusia, namun untuk memperluas ilmu manusia tidak terganggu oleh berbagai keterbatasan dari wujud yang mungkin (*mumkin al-wujûd*); pengetahuan manusia dapat dikembangkan secara tak terbatas. Yang tidak mungkin dijangkau oleh ilmu manusia, demikian pendapat Ibn al-‘Arabî, adalah zat Tuhan dalam diri-Nya:

ان الله تعالى في نفسه و جل أن
يعرفه عبده و استحال ذلك فلم يبق لنا معلوم
نطلبه الا النسب خاصة أو أعيان الممكنات و
ما ينسب اليها فالمعرفة تتعلق بأعيان الذوات
من الممكنات و العلوم تتعلق بما ينسب اليها

فتعلم الذوات و الأعيان بالضرورة من غير فكر و لا نظر بل النفس تدركها بما ركز الله فيها و تعلم النسب اليها و هو علم الأخبار عنها مما توصف به أو يحكم به عليها بالدليل النظري أو بالأخبار الاعتصامي بغير هذا لا يوصل الى العلم بذلك.

Di dalam Diri-Nya Sendiri, Tuhan jauh melampaui, terlalu agung dan mustahil untuk diketahui hamba-Nya. Maka tidak ada obyek pengetahuan yang kita kejar kecuali khususnya hubungan-hubungan (*al-nisab*) atau entitas-entitas segala sesuatu yang mungkin (*a'yân al-mumkinât*) dan apa yang dinisbatkan padanya. Pengetahuan berkaitan dengan entitas-entitas dari hal-hal yang mungkin dan berhubungan dengan apa-apa yang dinisbatkan kepadanya. Maka esensi dan entitas dapat anda ketahui secara pasti, tanpa refleksi dan pertimbangan; jiwa mengenalnya melalui apa yang telah ditetapkan Tuhan dalam diri mereka. Kemudian anda akan mengetahui bagaimana segala sesuatu itu terkait dengannya. Inilah pengetahuan menurut apa yang dilaporkan mengenainya, yakni mengenai deskripsi-deskripsinya, penilaian yang dibuat tentangnya dengan pembuktian logis, atau pemberitaan yang diberikan oleh wahyu. Tidak ada cara lain

untuk memperoleh pengetahuan tentang mereka.⁴⁴⁰

Tetapi hubungan-hubungan dan semua entitas hal-hal yang mungkin di dalam alam dapat diketahui oleh siapa pun. Dan segala sesuatu yang diketahui oleh siapa pun di berbagai tempat dan waktu, pada prinsipnya dapat diketahui oleh setiap manusia, yang dianugerahi kesehatan otak dan kondisi eksternal lain yang beragam. Manusia bisa lupa, tumbuh menjadi tua dan mati, namun pengetahuan hanya menerima batasan-batasan aksidental. Etos dan tujuan yang mendasari sains modern dalam mengekspresikan intuisi alamiah manusia adalah bahwa agar segala sesuatu dapat diketahui. Memang, bagi manusia yang memahami, pengetahuan akan disempurnakan secara terus menerus untuk memperluas segala sesuatu yang dapat diketahui menjadi diketahui. Dalam konteks Islam, apa yang dapat diketahui meliputi prinsip-prinsip (*uṣūl*) dan cabang-cabang (*furūʿ*) dalam agama: Tuhan, nama-nama-Nya, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, nabi-nabi-Nya, hari akhir, dan berbagai percabangan fisikal, sosial, legal, dan individual dari pengetahuan metakosmis dan kosmis. Akan tetapi pengetahuan yang benar dapat dicapai jika Tuhan dapat diketahui dan juga ketika segala sesuatu dalam kosmos diketahui dengan suatu pandangan yang menuju pada asal mulanya dalam Tuhan. Menurut pandangan Ibn al-ʿArabī, menggunakan ilmu semata-mata untuk mengetahui, tanpa menitikberatkan pada sumber semua wujud, walaupun dapat memberikan pengetahuan tanpa

⁴⁴⁰ *Futūḥāt*, 3:558.

batas, akan membuat manusia tercerabut dari hakikat dirinya. Ibn al-‘Arabî berkata:

و الأحكام و الأخبار غير متناهية الكثرة
فتفرق الناظر فيها و لا يجمعها و أراد الحق
من عباده أن يجمعهم عليه لا على تتبع الكثرة
حتى تعلم بل أباح لبعض عباده منها ما يتعلق
العلم بها الذى يجمعه عليه و هو قوله فى
النظر فى ذلك حتى يتبين لهم أنه الحق فمن
افترق فى نفسه فى جمع علوم لا ينظر فيها
من حيث دلالتها على الحق حجبه عن موضع
الدلالة التى فيها على الحق كعلوم الحساب و
الهندسة و علوم الرياضات و المنطق و العلم
الطبيعي فما منها علم الا و فيه دلالة و طريق
الى العلم بالله و لكن أكثر الناس لا ينظر فيه
من حيث طلبه ذلك الوجه الدال على الله فوقع
الذم عليه و الحجاب عن هذه الدلالة.

Keserbaragaman penilaian dan pemberitaan itu tidak terbatas. Oleh karena itu, orang yang mempertimbangkannya menjadi tercerai berai dan tidak mampu menghimpunnya bersama-sama. Padahal *al-Haqq* menghendaki agar hamba-Nya menghimpun mereka bersama di dalam-Nya, bukan menindaklanjuti keserbaragaman ini sekedar untuk mengetahuinya. Tetapi Dia mengizinkan beberapa hamba-Nya memiliki pengetahuan tentang keserbaragaman yang memungkinkan mereka menghimpun segala sesuatu bersama di dalam-Nya. Ini dibuktikan dengan firman-Nya mengenai pertimbangan

(*nazar*) tentang hal-hal semacam itu: “*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) Kami di segenap ufuk dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelas bagi mereka bahwa Dia adalah al-Haqq*” (Q.s. 41:53)

Maka orang yang tercerai berai di dalam menghimpun beberapa ilmu berarti telah gagal menemukan fakta di dalamnya yang menunjuk kepada *al-Haqq*. Ilmu-ilmu itu menyelubunginya dari hal-hal yang mengarahkan mereka kepada *al-Haqq*. Misalnya, ilmu hitung, geometri, ilmu matematika, logika, dan ilmu alam. Tidak satu pun dari ilmu-ilmu tersebut kecuali di dalamnya terdapat petunjuk dan jalan yang mengarah pada pengetahuan tentang Tuhan. Akan tetapi kebanyakan manusia tidak mempertimbangkan ilmu dengan mencari petunjuk yang mengarahkan kepada Tuhan. Karena itu mereka tercela dan terselubungi dari petunjuk ini.⁴⁴¹

Pandangan Ibn al-‘Arabî sebagaimana dikutip di atas memberikan sebuah gambaran bahwa pengembangan ilmu dapat dilakukan tanpa batas namun harus tetap dikembalikan dan disatukan pada sumber semua wujud. Tapi pengetahuan modern mengabaikan persoalan ini. Pengembangan pengetahuan lebih didorong oleh hasrat untuk meraih kehidupan yang mapan dan nikmat ketimbang hasrat mengembangkan potensi intelektual manusia secara bertanggung jawab. Karena itu ide-ide kontemporer tentang pengetahuan tidak terlalu membantu untuk menegaskan bahwa

⁴⁴¹ *Futūḥāt*, 3:558.

pengetahuan yang “sempurna” juga diperlukan. Pengetahuan modern belum terpadukan ke dalam suatu pandangan mendasar yang mempertalikan semua fenomena kepada *wujûd*. Karena itu ilmu pengetahuan modern justru menjadi selubung bagi tercapainya pengetahuan yang sempurna dan membuat manusia terikat pada fenomena dengan semua percabangannya.

Bagi Ibn al-‘Arabî, mencari pengetahuan tanpa tujuan untuk menemukan asal mula pengetahuan manusia di dalam Tuhan merupakan tindakan yang salah arah. Hasilnya sama sekali bukanlah pengetahuan. Malah manusia pada akhirnya tidak mengetahui sifat yang benar dari sesuatu. Ibn al-‘Arabî mengatakan: “Setiap ciptaan apabila dikaitkan kepada ciptaan yang lain, itu adalah sebuah metafor (*majâz*), suatu gambar yang menjadi selubung.”⁴⁴²

Di dalam masyarakat modern sekarang, akibat mencari pengetahuan tanpa menemukan akarnya di dalam *al-Haqq* telah terjadi akumulasi informasi yang luar biasa. Potensi manusia untuk menggali pengetahuan yang tak terbatas menjadi kenyataan, namun dalam suatu variasi mode-mode pinggiran yang tidak menyentuh inti pokoknya. Fakta bahwa realitas fundamental pengetahuan adalah kesadaran mengenai cara segala sesuatu itu berada menjadi luput dari penglihatan. Karena itu mereka semakin mengabaikan kesatuan dan tak-tercerai-berainya bentuk mikrokosmos Tuhan dan bersamaan dengan itu semakin tertarik pada diferensiasi dan penyebaran realitas makrokosmos yang tidak menentu. Pengembangan spesialisasi justru menghasilkan perluasan penting dalam informasi, namun ia menambah

⁴⁴² *Futûḥât*, 3:386.

tingkat kesenjangan dari semua kualitas manusia yang berakar dalam kesatuan, keserasian, keseluruhan, keseimbangan, dan integrasi.

Fakta ini mencerminkan sedang terjadi sebuah krisis yang harus selalu diwaspadai oleh siapa pun yang terlibat dalam pengembangan ilmu pengetahuan. Tanpa mengembalikan semua pengetahuan kepada akarnya di dalam Tuhan, pengetahuan menjadi tidak berfaedah dan justru mengancam kelangsungan hidup umat manusia. Terkait dengan masalah ini William C. Chittick mengatakan: “Disintegrasi dalam mikrokosmos manusia menyebabkan kehancuran dan keruntuhan makrokosmos, tempat di mana manusia merupakan ruh yang mengaturnya. Dengan meniadakan bentuk Ilahiah mereka, manusia melepaskan tanggung jawab untuk bertindak sebagai khalifah Allah di muka bumi.”⁴⁴³

Dengan mencermati pandangan-pandangan Ibn al-‘Arabî di atas, kelihatan bahwa etika keilmuan yang digagasnya bersifat “spritual” dan “teosentris.” Ini sejalan dengan prinsip metafisis yang dianutnya bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Karena itu wajah kemanusiaan pada semua prestasi yang dicapai manusia tidak dapat dilepaskan dan dipisahkan dari wajah ketuhanannya. Nilai-nilai semacam inilah yang perlu ditanamkan dalam hati siapa pun yang berkarya dalam bidang keilmuan. Dengan pandangan-dunia demikian diharapkan ilmu mampu memberikan manfaat yang sejati bagi seluruh manusia dan alam. Ilmu dapat menjamin kemakmuran dan menjaga perdamaian dunia. Ilmuwan harus menghindarkan diri dari mengeksploitasi secara

⁴⁴³ W.C. Chittick, *Imaginal Worlds*, h. 43.

sewenang-wenang segala isi kandungan alam semata-mata untuk memenuhi keserakahan manusia dan menuruti nafsu angkaranya. Ilmuwan harus belajar menghormati alam, belajar menyayangi alam, belajar berbuat baik kepada alam, dan belajar bertindak arif dan bijaksana bagi kemanusiaan.

2. Etika Dakwah

Dakwah secara harfiah berarti mengajak atau menyeru. Dakwah merupakan salah satu dari istilah keagamaan yang telah banyak disalahgunakan baik fungsi maupun hakikatnya. Terlebih ketika kata atau istilah tersebut telah menjadi bagian bahasa Indonesia yang dibakukan dan mempunyai makna beragam. Kadangkala kata dakwah diartikan propaganda yang mempunyai konotasi positif dan negatif. Sementara dakwah dalam istilah agama Islam konotasinya selalu tunggal dan positif. Yakni mengajak kepada peningkatan ibadah dan pengabdian kepada Sang Pencipta, menyeru kepada kebaikan dan kebajikan.

Dakwah merupakan kewajiban Muslim yang berlaku sepanjang masa. Dalam zaman modern seperti sekarang, dakwah menghadapi tantangan yang beragam dan lebih berat. Tantangan tersebut mengikuti karakteristik zaman yang terus berubah. Materialisme lebih mendominasi daripada spiritualisme. Individualisme lebih dominan ketimbang kebersamaan. Pragmatisme lebih dominan daripada idealisme. Suasana seperti ini kadangkala melahirkan perasaan pesimis dan apatis, yang bila tidak diatasi dengan benar dapat mendorong pada tindakan kekerasan. Toleransi tidak lagi dijunjung tinggi, permusuhan dibiarkan membara dan hujat menghujat menjadi tradisi. Dengan mengemukakan hal-hal tersebut timbul tanda tanya haruskah dakwah dijalankan dengan kekerasan dan kekasaran; tidak adakah

cara yang lebih santun dan lebih ramah; bukankah Islam mengajarkan metode yang toleran dalam berdakwah. Di sini akan dikaji pemikiran etika Ibn al-‘Arabî yang berkaitan dengan dakwah. Walau hanya sepintas, gagasannya barangkali bisa ikut memberikan arah baru dalam pengamalan dakwah di masa kini.

Hakikat dakwah adalah mengajak kepada Allah sesuai dengan jalan yang diberikan Allah melalui para rasul-Nya. Keberhasilan dakwah, dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, bergantung pada ilmu dan metode yang digunakan. Diperlukan ilmu siasat (*‘ilm al-siyâsah*) di dalam mengajak manusia kepada Allah, karena bentuk dakwah yang disampaikan oleh seorang pendakwah (*al-dâ‘î*) berbeda-beda sesuai dengan keragaman bentuk-bentuk yang ada pada obyek dakwah (*al-mad‘û*). Ada tempat di mana dakwah perlu dilakukan dengan sikap tegas dan desakan. Ada pula tempat di mana dakwah dijalankan dengan sikap lembut dan kasih sayang.⁴⁴⁴

Ibn al-‘Arabî menjelaskan bahwa cara dakwah dengan *al-qur’ân* berbeda dengan dakwah yang menggunakan metode *al-furqân*. Masing-masing cara ini berlaku pada tempatnya masing-masing. Memperlakukan tiap tempat (*mawtîn*) dakwah sesuai dengan apa yang menjadi kebutuhannya menjadikan kita dipuji oleh tempat-tempat itu. Karena tempat-tempat itu adalah saksi-saksi yang adil di hadapan Allah; mereka tidak akan memberikan kesaksian kecuali dengan benar.⁴⁴⁵ Di beberapa bagian dari buku *al-Futûhât* dan *Fuûûs* Ibn al-‘Arabî memberikan analisis menarik tentang dakwah

⁴⁴⁴ *Futûhât*, 3:473.

⁴⁴⁵ *Futûhât*, 3:472.

yang dilakukan oleh sebagian Nabi dan yang dialaminya sendiri.

Dakwah Nabi Nuh adalah salah satu yang dibahas dengan menarik oleh Ibn al-‘Arabî. Dia memandang Nabi Nûh sebagai perwakilan dari sikap *tanzîh*. Di dalam al-Qur’an dinyatakan bahwa syirik, penyekutuan Tuhan dengan berhala-berhala, merajalela di kalangan umat Nabi Nûh, dan beliau berusaha keras untuk mengembalikan mereka kepada tauhid (monoteisme). Dalam hal ini, beliau mendesak mereka untuk berpegang teguh kepada prinsip *tanzîh*. Usaha ini, menurutnya, dapat dibenarkan. Tetapi ia mengecam sikap Nabi Nûh itu karena dianggap terlalu mementingkan *tanzîh* dan meremehkan *tasybîh*. Nabi Nûh hanya mengajak kepada *tanzîh*, tetapi tidak mengajak mereka untuk memegang *tasybîh* pada saat yang sama. Ibn al-‘Arabi berpandangan bahwa mengetahui Tuhan dengan hanya berpegang kepada *tanzîh* tidaklah cukup, sebab hal itu adalah pincang dan berat sebelah.

Persoalan dakwah Nabi Nuh itu terkait dengan pengetahuan manusia tentang *al-Haqq* yang mengambil dua bentuk dasar: yang mengumandangkan ketidaksebandingan (*tanzîh*) dan yang menerima keserupaan (*tasybîh*)-Nya. Tuhan tidak dapat dibandingkan sejauh Dia sepenuhnya berbeda dari segala sesuatu, dan serupa sejauh Dia menyingkapkan diri-Nya melalui kosmos dan membuat diri-Nya dikenali melalui realitas-realitas yang lebih kecil. Segala sesuatu di alam semesta—semua tanda-tanda Tuhan—mengemukakan sesuatu tentang kualias-kualitas *al-Haqq* melalui model-model eksistensi mereka. Untuk melihat Tuhan hanya dalam konteks ketidaksebandingan (*tanzîh*) ataupun dalam konteks keserupaan (*tasybîh*) dapat menyesatkan dan tidak lengkap; pengetahuan yang akurat tentang *al-*

Haqq membutuhkan bahwa Tuhan menyatakan baik tentang ketidaksebandingan maupun keserupaan pada saat yang sama dan sebagai satu kesatuan.

Seandainya Nabi Nuh mengendurkan sikap *tanzîh* dan memberi kelonggaran pada *tasybîh*, menurut Ibn al-`Arabi, ia akan disambut baik oleh umatnya. Artinya, jika ia menggunakan keduanya (*tanzîh* dan *tasybîh*) secara bersamaan, pastilah mereka akan menyambut ajakannya secara positif. Ia menulis demikian, “seandainya Nabi Nûh a.s. menyatukan dua dakwah (*tanzîh* dan *tasybîh*) bagi umatnya, niscaya mereka akan menjawab [dengan positif] dakwahnya itu.”⁴⁴⁶

Ibn al-`Arabi tidak menganggap umat Nabi Nuh sebagai kaum yang sepenuhnya sesat. Mereka adalah lambang realitas penampakan diri ilahi (*tajallî ilâhî*) dalam keanekaragaman yang selalu berubah-ubah dalam bentuk-bentuk alam. Situasi ini tidak dipahami oleh Nabi Nuh. Menurut Ibn al-`Arabi, dakwah Nabi Nuh salah arah karena ditujukan hanya kepada arah “penutupan” (*satr*) dan mengabaikan arah “penyingkapan” (*kasyf*).⁴⁴⁷ Dengan mengupas tafsir tentang beberapa ayat dalam Al-Qur’ân surat Nûh ia berkata, “kemudian Nabi Nûh memberitakan bahwa beliau berdakwah kepada umatnya agar Tuhan menutup bagi mereka (dosa-dosa *tasybîh* yang berlebih-lebihan), bukan agar tersingkap bagi mereka (*tasybîh* di samping *tanzîh*).”⁴⁴⁸ Karena kekeliruan

⁴⁴⁶ *Fuṣûṣ*, 1:70.

⁴⁴⁷ Pengertian “penutupan” diambil dari kata *ghafara* yang terdapat di dalam al-Qur’ân pada surat Nuh ayat 4 dan 7. Secara harfiah kata *ghafara* berarti *satara* (menutup). “Penutupan” (*satr*) adalah lawan penyingkapan (*zuhûr*).

⁴⁴⁸ *Fuṣûṣ*, 1:71.

itu, dakwah Nabi Nûh tidak mendapatkan respon positif dari umatnya. Selanjutnya Ibn al-'Arabi berkata, “karena itu, mereka meletakkan anak jari mereka dalam telinga mereka dan menutupkan pakaian mereka (pada diri mereka) [Q.s. Nûh/71:7]. Ini semua merupakan bentuk “penutupan” yang didakwahkan oleh Nabi Nuh kepada mereka. Mereka menanggapi dakwahnya itu dengan tindakan [pengingkaran] dan bukan dengan kepatuhan.”⁴⁴⁹

Dakwah Nabi Nuh yang hanya berpegang kepada *tanzîh*, tanpa diiringi dengan *tasybîh*, oleh Ibn al-'Arabi disebut *al-furqân* yang secara harfiah berarti “pemisahan” atau “pembedaan”. Artinya, pemisahan antara *al-Haqq* (yang Tersembunyi) dan *al-Khalq* (yang tampak), atau antara *tanzîh* dan *tasybîh*.⁴⁵⁰ Pemisahan di sini, seperti dijelaskan oleh T. Izutsu, adalah pemisahan radikal yang, di satu sisi, membuat Tuhan sangat jauh dari alam dan, di sisi lain, tidak memberi ruang sedikit pun kepada *tasybîh*. *Al-furqân* yang diajarkan Nabi Nuh menekankan *tanzîh* yang berlebih-lebihan, sehingga mengabaikan dan mengesampingkan *tasybîh*.⁴⁵¹ Ia terlalu memperhatikan kemutlakan dan ketunggalan zat Tuhan di sana, tetapi melupakan keanekaan penampakan-diri-Nya dalam alam di sini.

Dakwah Nabi Nuh yang tidak memperoleh tanggapan positif dari umatnya lebih disebabkan oleh penekanannya yang berlebihan terhadap *al-furqân*

⁴⁴⁹ *Fuṣūṣ*, 1:71.

⁴⁵⁰ Lihat ‘Abd al-Razzâq al-Qaysarî, *Syarh Fuṣūṣ al-Hikam* (Kairo: Mustafâ al-Bâbî al-Halabî, t.th.), h. 89.

⁴⁵¹ Toshihiko Izutsu, *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts* (Los Angeles: University of California press, 1983), h. 58.

tersebut. Dakwah yang benar adalah yang berisi *al-qur'ân*, yang diwakili oleh Nabi Muhammad. *Al-qur'ân* mengandung *al-furqân*, tetapi *al-furqân* tidak mengandung *al-qur'ân*. Di sini Ibn al-'Arabi menafsirkan *al-qur'ân* dengan arti yang lain dari arti yang lazim dipakai. Ia memaknai *al-qur'ân* dengan arti “penyatuan”, “pemaduan”, atau “penggabungan” (*al-jam'*, *al-dlamm*), yaitu penyatuan antara *tanzîh* dan *tasybîh*.⁴⁵² Ayat al-Qur'an yang sering digunakan sebagai dalil olehnya untuk menyatakan *tanzîh* dan *tasybîh* Tuhan ialah ayat yang berbunyi, *laysa ka-mitsli-hî syay', wa huwa al-samî' al-basîr* (Q.s. al-Syûrâ/42 :11).

Dalam hal ini Ibn al-'Arabi menyatakan demikian:

Dia (Nabi Nuh) mengetahui bahwa mereka tidak menjawab dakwahnya karena dakwahnya hanya mengandung *al-furqân*. Sedangkan dakwah yang benar adalah *al-qur'ân* bukan *al-furqân*. Barangsiapa yang berdiri pada posisi *al-qur'ân* tidak akan menerima *al-furqân*, meskipun yang terakhir terkandung dalam yang pertama. *Al-qur'ân* mengandung *al-furqân*, sedangkan *al-furqân* tidak mengandung *al-qur'ân*. Karena itu, tidak ada yang dikhususkan dengan *al-qur'ân* kecuali Muhammad dan umatnya, yang terbaik bagi umat manusia.⁴⁵³

Dakwah Nabi Nuh yang ditolak oleh kaumnya karena terlalu mengedepankan *tanzîh* ini bisa menjadi

⁴⁵² Lihat syarah 'Affîfi dalam *Fusûs*, 2:37.

⁴⁵³ *Fusûs*, 1:70.

acuan untuk merumuskan etika dakwah yang relevan dengan masa kini. Dengan memahami etika dakwah seorang dai harus bisa memilih metode yang dipandang sesuai dengan kebutuhan, apakah metode *al-qur'ân* ataukah *al-furqân*.

Salah satu sikap yang diperlukan agar dakwah berhasil adalah *al-mudârât*, yakni sikap ramah dan lemah lembut untuk mengambil hati orang lain. Ibn al-‘Arabî mendasarkan sikap ini pada beberapa firman Allah dalam Al-Qur’ân. Allah berfirman kepada Nabi Muhammad, yang artinya: “Maka disebabkan rahmat dari Allah-lah kamu berlaku lemah lembut terhadap mereka;” (Q.s. Âlu ‘Imrân/3:159) Sikap lemah lembut dalam ayat ini, menurut Ibn al-‘Arabî, termasuk merendahkan diri, bersikap ramah, dan bersiasat. Sikap ini terlihat pula pada Tuhan: Dia tetap memberikan rezeki-Nya dan menunda pembalasan kepada orang kafir meskipun ia mengingkari-Nya.⁴⁵⁴ Di dalam ayat yang lain Allah menyuruh Nabi Musa dan Harun untuk berbicara dengan lemah lembut kepada Fir’aun: “Pergilah kamu berdua kepada Fir’aun, sesungguhnya dia telah melampaui batas; maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut, mudah-mudahan ia ingat atau takut.” (Q.s. Tâhâ/20:43-44) Lemah lembut di sini adalah searti dengan kata-kata *mudârât* yang merupakan kunci sukses untuk mempengaruhi pihak lain.

Dalam hal ini Ibn al-‘Arabî mengaku dengan jujur bahwa dengan menerapkan metode *mudârât* dirinya bisa diterima oleh para penguasa di berbagai tempat. Setiap membantu memperjuangkan keperluan seseorang di depan raja, dia menggunakan cara ini. Karena itu apa

⁴⁵⁴ *Futûhât*, 3:472.

yang diajukannya kepada raja tidak pernah ditolak. Dalam sehari Ibn al-‘Arabî pernah mengajukan beberapa keperluan kepada Raja Zâhir, penguasa Aleppo Syria, sehingga dia mau memenuhi 100 keperluan dirinya dan 18 keperluan orang lain.⁴⁵⁵ Maka ajakan dengan menggunakan sikap yang tepat pasti membuahkan hasil yang memuaskan.

Jika kelemahlembutan dapat mendukung keberhasilan dakwah, sebaliknya kekasaran dan kekerasan akan menggagalkan dakwah dan menjauhkannya dari ridha Allah. Ibn al-‘Arabî mengutip cerita Nabi Daud yang disuruh Allah membangun Baitul Maqdis, namun setiap selesai membangunnya, masjid tersebut runtuh. Kemudian Allah memberitahukan kepadanya bahwa masjid itu tidak dapat berdiri pada kedua tangannya karena dia terlibat dalam penumpahan darah. Daud bertanya kepada Tuhan: “Bukankah aku menumpahkan darah demi jalan-Mu?” Allah menjawab: “Benar, kamu lakukan demi jalan-Ku, namun bukankah yang kamu bunuh itu adalah hamba-hamba-Ku? Maka masjid ini hanya akan berdiri pada tangan yang bersih dari penumpahan darah.” Lalu Daud meminta: “Wahai Tuhanku, jadikan ia dari keturunanku.” Allah berkata: “Ya, masjid itu akan berdiri di tangan anakmu, Sulaiman.”⁴⁵⁶

Berdakwah dengan cara bijaksana (*al-hikmah*) adalah tuntunan Al-Qur’ân sebagaimana firman Allah yang artinya: “Serulah kepada jalan Tuhanmu dengan hikmah dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang baik. Sesungguhnya Tuhanmu Dia

⁴⁵⁵ *Futûḥât*, 3:472.

⁴⁵⁶ *Futûḥât*, 2:343.

adalah lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk.” (Q.s. al-Nahl/16:125). Ibn al-‘Arabî memberikan ulasan yang agak panjang lebar mengenai pengertian “kebijaksanaan.” Keadilan memiliki keterkaitan erat dengan kebijaksanaan. Keadilan berarti meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, sementara kebijaksanaan adalah berbuat secara tepat dalam setiap keadaan. Ibn al-‘Arabî mengikuti sebuah rumusan terkenal tentang “orang bijaksana” atau “pemilik kebijaksanaan” (*al-hakîm*)—baik menunjuk pada Tuhan ataupun manusia—sebagai “siapapun yang melakukan sesuatu secara tepat sesuai dengan apa yang semestinya dilakukan.”⁴⁵⁷ Kebijaksanaan adalah sebuah aktivitas yang tidak mungkin jika tidak disertai dengan pengetahuan yang benar. Ibn al-‘Arabî menegaskan: “tidak semua orang berilmu (*‘alîm*) itu bijaksana (*hakîm*), tapi setiap orang bijaksana (*hakîm*) pasti berilmu (*‘alîm*).”⁴⁵⁸

Karena kebijaksanaan berarti meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, ia lebih dari sekedar *tartîb*, yakni tatanan dan hirarki. Nama *al-hakîm* memberikan arti sebagai mengatur segala sesuatu sesuai dengan tatanan-tatanannya dan menempatkan segala sesuatu dengan ukuran-ukurannya.⁴⁵⁹ Ia adalah perpaduan sempurna antara ilmu dan amal. Sebagaimana diterangkan oleh Ibn al-‘Arabî, nama *al-hakîm* memiliki makna yang luas, karena ia mengandung perbendaharaan dua nama:

⁴⁵⁷ *Futûhât*, 2:163.

⁴⁵⁸ *Futûhât*, 4:259.

⁴⁵⁹ *Futûhât*, 2:435.

Nama Yang Maha Bijaksana memiliki sebuah wajah yang mengarah pada (nama) Yang Maha Mengetahui (*al-‘âlim*) dan sebuah wajah yang mengarah pada Yang Maha Mengatur (*al-mudabbir*), karena kebijaksanaan memiliki dua perbendaharaan itu. Ia menetapkan tempat-tempat semua urusan, dan menempatkan segala urusan tepat pada tempat-tempatnya secara aktual. Betapa banyak orang yang berilmu tapi tidak dapat meletakkan sesuatu pada tempatnya, dan betapa banyak orang yang meletakkan sesuatu pada tempatnya secara kebetulan, bukan berdasarkan ilmu. Maka seorang bijaksana adalah yang mengetahui tempat-tempat segala urusan dan meletakkan segala urusan pada tempat-tempatnya berdasar pengetahuannya.⁴⁶⁰

Orang yang memberikan hak sesuatu hanyalah orang yang bijaksana, namun juga orang yang berkesopanan (*al-adîb*). Dia yang ber-*adab* berarti telah mencapai kesempurnaan dalam hal bertutur kata dan berperilaku yang sesuai dengan tuntunan syara‘ yang terejawantah dalam diri Nabi. Dia selalu meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, berkata secara tepat sesuai dengan situasi dan kondisi, dan berbuat sesuai dengan kebijaksanaan Tuhan. Nabi bersabda: “Tuhan mengajarkan kepadaku kesopanan, dan Dia memperindah kesopanku.”⁴⁶¹ Kesopanan yang ditanamkan dalam diri Nabi adalah kesopanan-kesopanan ilahiah (*al-âdâb al-*

⁴⁶⁰ *Futûḥât*, 1:389.

⁴⁶¹ *Futûḥât*, 4:58.

ilâhiyyah). Kesopanan atau etika ilahiah adalah didasarkan pada kebijaksanaan yang merupakan sifat Tuhan. Beberapa bahasa yang digunakan Allah dalam berkomunikasi dengan Nabi dapat dijadikan model kesopanan-Nya. Ketika Allah memberikan nasehat kepada para rasul-Nya, Dia memperhatikan keadaan masing-masing. Ketika Nabi Nuh, yang usianya sudah lebih 500 tahun, menyatakan kepada Allah bahwa anaknya termasuk keluarganya, Allah menolak dan menegaskan bahwa anaknya bukanlah termasuk keluarganya. Kemudian Allah menasehati Nabi Nuh dengan kata-kata yang penuh kelemahlembutan: “Sesungguhnya Aku menasehatimu supaya kamu jangan termasuk orang-orang yang bodoh.” (Q.s. Hûd/11:46) Tetapi ketika menghadapi nabi yang masih muda, nasehat Allah diberikan dengan bahasa yang lebih keras dan tegas. Ketika Allah menasehati Nabi Muhammad, yang usianya sekitar 50 tahun, kalimat yang digunakan mengandung nada tekanan dan paksaan. Allah berfirman kepada Nabi Muhammad: “Sebab itu janganlah kamu sekali-kali termasuk orang-orang yang bodoh.” (Q.s. al-An‘âm/6:35).

Dari beberapa butir pandangan Ibn al-‘Arabî sebagaimana diuraikan di atas dapatlah dikatakan bahwa dakwah haruslah berlandaskan pada ilmu yang benar. Sebelum berdakwah harus ada bekal ilmu yang berkaitan dengan keadaan-keadaan yang akan dihadapi dan isi dakwah yang disampaikan dan bahasa yang digunakan sesuai dengan tempat masing-masing. Demikian pula perlu menerapkan metode yang tepat pada saat melakukan dakwah, di antaranya sifat kasih sayang dan lemah lembut. Maka kebijaksanaan harus mendasari semua langkah dalam berdakwah agar supaya berhasil dalam menyeru manusia kepada jalan Allah.

3. Etika Lingkungan Hidup

Salah satu krisis yang melanda dunia saat ini adalah krisis lingkungan hidup. Krisis lingkungan hidup telah menimbulkan berbagai bencana yang mengancam kehidupan semua makhluk. Beragam bencana itu meliputi pemanasan global, efek rumah kaca, banjir, tanah longsor, pencemaran udara, darat, dan laut, dan sebagainya. Semua bentuk bencana itu diakibatkan oleh ulah manusia sendiri. Mereka melakukan sebuah kejahatan dalam bentuk eksploitasi alam semesta secara semena-mena, tanpa berpikir akan implikasi dan eksensnya.

Sebagai misal, bencana banjir dan tanah longsor yang menimpa sejumlah daerah di tanah air kita pada setiap musim penghujan. Fenomena banjir dan tanah longsor ini merupakan akibat ulah manusia yang tak pernah memperlakukan alam sebagaimana mestinya. Manusia telah kehilangan jatidirinya untuk selalu menyapa dan menyayangi alam semesta ini. Alam sebagai sumber kehidupan ini telah banyak dieksploitasi oleh manusia yang tak bertanggung jawab hanya demi memperoleh keuntungan sesaat. Mereka melakukan penjarahan hutan dan penebangan secara liar tanpa mempertimbangkan dengan jernih akibat-akibat dan kerugian-kerugian yang ditimbulkan.

Krisis ekologi tersebut bersumber dari paradigma kehidupan yang bercorak antroposentris, di mana manusia dipandang sebagai pusat dari alam dan seolah-olah hanya manusia yang mempunyai hak penuh untuk menguasai alam dan memperlakukannya dengan sesuka hati, sementara alam dan segala isinya hanya sekedar alat bagi pemuas kepentingan dan kebutuhan manusia. Paradigma yang keliru inilah yang perlu diubah dan diluruskan sebagai langkah pertama untuk

merumuskan etika lingkungan hidup yang menjamin kelangsungan hidup semua makhluk. Salah satu sumber dalam perumusan etika lingkungan hidup adalah pemikiran sufistik yang dihasilkan oleh para sufi dalam perenungannya terhadap Tuhan dan alam semesta. Karena itu perlu dilakukan penggalian tentang konsep-konsep sufi yang berkaitan dengan lingkungan hidup. Konsep ini kemudian bisa digunakan sebagai dasar pijakan dalam upaya penyelamatan lingkungan. Terus terang sains dan teknologi saja tidak cukup dalam upaya penyelamatan lingkungan yang sudah sangat parah dan mengancam eksistensi dan fungsi planet bumi ini. Permasalahan lingkungan bukan hanya masalah ilmiah belaka, tetapi juga masalah etika yang sangat erat kaitannya dengan cara pandang terhadap alam.

Pandangan Islam tentang alam bersifat menyatu dan saling berhubungan yang komponennya adalah Sang Pencipta alam dan semua makhluk hidup. Dalam Islam, manusia dipandang sebagai makhluk dan hamba Tuhan, sekaligus sebagai wakil (*khalifah*) Tuhan di muka bumi (Q.s. al-An‘âm/6:165). Manusia mempunyai tugas untuk mengabdikan, menghamba (beribadah) kepada Sang Pencipta (*al-Khâliq*). Dari konsep inilah para sufi mengembangkan pandangannya tentang Tuhan dan alam serta hubungan-hubungan yang terjadi antara keduanya.

Dalam pandangan Ibn al-‘Arabî, kosmos sebagai cermin Tuhan, maka wujudnya pada hakekatnya adalah wujud Tuhan. Karena itu alam adalah indah. Abû Hâmid al-Ghazâlî menyatakan bahwa dalam dunia kemungkinan tidak ada sesuatu yang lebih indah dari alam ini. Karena alam diciptakan Allah dalam puncak kemapanan dan kekokohan. Allah memberitahu bahwa Adam diciptakan menurut bentuk-Nya, dan manusia merupakan ‘paduan,’ atau ‘cakupan,’ atau ‘totalitas’ (*majmû‘*) alam. ‘Paduan’

berarti bahwa manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan dan semua realitas alam. Dan ilmu-Nya tentang alam identik dengan ilmu-Nya tentang diri-Nya, karena dalam wujud ini yang ada hanya Dia, sehingga alam harus ada menurut bentuk-Nya. Maka alam menjadi wadah penampakan (*majlā*)-Nya. Maka Dia tidak melihat apa pun pada alam selain keindahan-Nya, karenanya Dia mencintai keindahan, dan alam adalah keindahan Tuhan. Maka Allah adalah Zat yang Maha Indah yang Mencintai Keindahan. Dengan pandangan semacam ini, cinta seseorang pada alam terjadi karena cintanya kepada Allah, dan yang dicintai tidak lain dari keindahan Tuhan, karena indahnya suatu ciptaan bukan dinisbatkan kepada ciptaan itu, melainkan kepada Penciptanya.⁴⁶²

Keragaman wujud dalam alam harus dikembalikan pada akarnya yang tunggal, yakni wujud *al-Ḥaqq*. Karena hanya wujud-Nya yang merupakan eksistensi yang sejati. Jika, di satu pihak, alam semesta ada melalui wujud Tuhan, di pihak lain segala “sesuatu” atau “entitas” yang ditemukan di dalam alam semesta memiliki sifat khususnya sendiri. Namun segala sesuatu itu tidak dapat mewujudkan dan tidak dapat dilihat dengan dirinya sendiri, melainkan dengan Tuhan. Karena itu dalam dirinya segala sesuatu dalam alam ini adalah tidak ada (*ma‘dūm*), namun melalui wujud Tuhan semua menjadi berwujud (*mawjūd*). Dengan mengacu pada peristilahan Al-Qur’ān, maka realitas alam ini tidak diciptakan dengan ketidaksengajaan (kebetulan atau main-main) sebagaimana pandangan beberapa saintis Barat, tetapi dengan rencana yang benar (*bi al-ḥaqq*)

⁴⁶² *Futūḥāt*, 2:345.

(Q.s. al-An'am/6:73; Sâd/38:27; al-Dukhân/44:38-39). Oleh karena itu, menurut perspektif Islam, alam mempunyai eksistensi riil, obyektif, serta bekerja sesuai dengan hukum yang berlaku tetap (*qadar*) yang ditentukan oleh Allah.

Dilihat dari asal eksistensi segala sesuatu, maka alam dan semua isinya adalah milik Allah secara mutlak. Maka segala sesuatu secara ontologis adalah hak milik Allah dan hanya secara metaforis dimiliki oleh manusia. Oleh karena itu manusia memiliki hak-hak yang terbatas terhadap alam. Menurut Ibn al-‘Arabî, hak-hak manusia adalah berupa kepemilikan terhadap apa yang diperlukan demi kelangsungan hidup dirinya, seperti makanan, minuman, dan pakaian. Namun itu pun seperlunya, dalam arti dapat membuatnya kenyang dan terhindar dari panas dan dingin. Di samping itu ada hak-hak pihak lain yang dititipkan di tangannya. Dia boleh memegang sesuatu itu tapi tidak boleh memilikinya. Karena itulah dia berkewajiban memberikan hak tersebut kepada pemiliknya. Hak ini disebut *milk amânah*.⁴⁶³ Contoh hak milik yang merupakan titipan ini adalah apa-apa yang ada di tangan seseorang namun sudah melebihi batas keperluannya. Di samping itu, yang tertulis sebagai pemilik hak itu adalah orang lain. Misalnya, sisa lebih harta di luar keperluan dirinya adalah hak titipan yang harus diserahkan kepada pemiliknya, yakni pihak lain.

Apa yang diuraikan oleh Ibn al-‘Arabî di atas memberikan kejelasan bahwa manusia sebenarnya tidak mempunyai hak milik apapun, karena tiada sesuatu pun di dalam kosmos kecuali wujudnya berasal dari Allah. Karena itu batas kepemilikan seseorang terhadap alam

⁴⁶³ *Futûḥât*, 1:580.

harus mengikuti aturan yang ditetapkan dalam syara'. Maka manusia baik secara individu maupun kelompok tidak mempunyai hak mutlak untuk menguasai sumber daya alam yang bersangkutan. Istilah "penaklukan" atau "penguasaan" alam seperti yang dipelopori oleh pandangan Barat yang sekuler dan materialistik adalah menyimpang dari eksistensi yang sejati. Karena yang berhak menguasai dan mengatur alam adalah Yang Maha Pencipta dan Maha Mengatur, yakni *Rabb al-‘Ālāmīn*. Hak penguasaannya tetap ada pada Tuhan Sang Pencipta. Manusia wajib menjaga kepercayaan atau amanah yang telah diberikan oleh Allah tersebut. Dalam konteks ini, alam terutama bumi tempat tinggal manusia merupakan arena ujian bagi manusia. Agar manusia bisa berhasil dalam ujiannya, ia harus bisa membaca "tanda-tanda" atau "ayat-ayat" alam yang ditunjukan oleh Sang Maha Pengatur Alam. Salah satu jalan agar manusia mampu membaca ayat-ayat Tuhan, manusia harus mempunyai pengetahuan dan ilmu. Kemudian menindaklanjuti ilmu tersebut dengan amal nyata dalam wujud perlakuan yang benar terhadap alam dan lingkungannya.

Perlakuan manusia kepada alam harus didasarkan pada etika dan kesopanan yang semestinya dengan tetap memperhatikan ketentuan syara'. Untuk itulah, menurut Ibn al-‘Arabī, seseorang harus selalu meninggalkan perbuatan yang sia-sia (*al-‘abats*), baik terhadap benda-benda mati, tumbuh-tumbuhan, dan binatang lainnya. Ibn al-‘Arabī berkata: “Janganlah kamu mencabut tumbuhan, jangan pula merusak sistem dan aturannya secara sia-sia, tanpa ada suatu kepentingan bagi binatang, berupa memberikan manfaat ataupun mencegah bahaya. Demikian pula jangan memindahkan

batu dari tempatnya dengan cara sia-sia.”⁴⁶⁴ Pada intinya semua anggota tubuh manusia tidak boleh melakukan sesuatu yang sia-sia, yakni hal-hal yang tidak berguna. Kalau ini dilakukan, maka akan mengacau dan mengganggu sistem dan tatanan yang berlaku.

Salah satu etika yang perlu dikembangkan oleh manusia dalam kaitannya dengan alam adalah kasih sayang. Ibn al-‘Arabî menegaskan: “Hendaklah kamu menyayangi seluruh makhluk dan melindungi mereka. Mereka adalah hamba-hamba Allah dan ciptaan-Nya, kendati mereka berbuat maksiat. Sebagian dari mereka memiliki kelebihan atas sebagian yang lain. Jika kamu berbuat demikian, maka akan diberi pahala, karena Rasulullah bersabda, ‘Bagi setiap orang yang memiliki maksud yang baik terdapat pahala.’”⁴⁶⁵ Untuk memperkuat pendapatnya, Ibn al-‘Arabî memberikan dua contoh tentang orang yang mendapat pengampunan dosa karena perhatian dan pertolongannya kepada binatang. Ada seorang pelacur dari kalangan Bani Israil melewati seekor anjing yang sedang menjulurkan lidahnya karena kehausan di tepi sebuah sumur. Ketika melihat keadaan anjing seperti itu, ia pun melepas sepatunya dan menggunakannya untuk mengambil air dari sumur. Ia memberi minum anjing itu. Allah mensyukuri perbuatannya, dan karena anjing itu Dia mengampuni dosanya.

Ibn al-‘Arabî menceritakan suatu riwayat yang diterimanya dari al-Hasan al-Wajîh. Pada suatu hari yang sangat dingin, seorang pemimpin Bukhara yang zalim

⁴⁶⁴ Ibn al-‘Arabî, *al-Khalwat al-Mutlaqah* (Kairo: ‘Âlam al-Fikr, t.th.), h. 14.

⁴⁶⁵ *Futûḥât*, 4:464.

dan mengabaikan dirinya, melihat seekor anjing yang pucat wajahnya. Anjing itu menggigil karena kedinginan. Lalu ia memerintahkan sebagian pekerjanya membawa anjing itu ke rumahnya. Ia menempatkannya di tempat yang hangat, memberi makan, minum dan menyelimutinya. Pada suatu malam, ia bermimpi dalam tidurnya atau mendengar suara bisikan—Ibn al-‘Arabî ragu-ragu—yang mengatakan kepadanya: “Wahai fulan, semula engkau adalah seekor anjing. Maka kami serahkan engkau kepada anjing.” Setelah itu, ia sempat hidup selama beberapa hari saja dan akhirnya meninggal. Ia mendapat tempat kesyahidan yang agung karena belas kasihannya kepada seekor anjing.⁴⁶⁶

Apa yang diungkapkan oleh Ibn al-‘Arabî tersebut mengandung makna penghargaan yang sangat tinggi terhadap alam, penghormatan terhadap saling keterkaitan setiap komponen dan aspek kehidupan, pengakuan terhadap kesatuan penciptaan dan persaudaraan semua makhluk serta menunjukkan bahwa etika harus menjadi landasan setiap perilaku dan penalaran manusia. Dengan kata lain, lingkungan hidup menuntut agar etika dan moralitas tersebut diberlakukan juga bagi komunitas biotis atau komunitas ekologis. Jadi harus selalu dilakukan refleksi kritis atas norma-norma dan prinsip atau nilai moral yang selama ini dikenal dalam komunitas manusia untuk diterapkan secara lebih luas dalam komunitas biotis dan komunitas ekologis.

Di samping itu, dalam perspektif etika lingkungan hidup ini manusia harus memperlakukan alam tidak semata-mata dalam kaitannya dengan kepentingan dan kebaikan manusia semata dalam satu

⁴⁶⁶ *Futūḥāt*, 4:464.

masa atau satu generasi. Persoalannya secara filosofis adalah bagaimana kita bersikap terhadap alam ini, apa yang sebaiknya kita lakukan dan kita tinggalkan, apa yang seharusnya dan apa yang tidak harus kita lakukan terhadap tumbuhan, hewan, tanah, hutan, air dan seterusnya, demi kebaikan dan kemaslahatan seluruh umat manusia dari satu generasi ke generasi lainnya.

Menurut pemikiran Ibn al-‘Arabî, persahabatan bukan hanya berlangsung antara sesama manusia atau antara manusia dengan Tuhan, tetapi juga antara manusia dengan semua makhluk lainnya, seperti tumbuhan dan binatang, baik miliknya maupun bukan. Apabila seseorang berteduh di bawah suatu pohon, atau bersandar kepadanya untuk melepas lelah, atau berhenti sejenak di dekatnya karena ada suatu kepentingan, bagi Ibn al-‘Arabî, semuanya ini merupakan persahabatan. Maka jika pohon tersebut layu karena kekurangan air, orang tersebut punya kewajiban untuk menyiramnya dengan air. Dan itu semata-mata untuk memelihara hak persahabatan, bukan karena pamrih dirinya.⁴⁶⁷ Persahabatan dengan apapun akan memberikan balasan yang sangat berarti bagi pelakunya, seperti telah diceritakan di muka tentang seorang pelacur yang menyayangi seekor anjing.

Konsep persahabatan dengan alam yang dikemukakan Ibn al-‘Arabî di atas menunjukkan kesadarannya yang sangat tinggi tentang pentingnya konservasi, penyelamatan, dan pelestarian lingkungan hidup. Konsep konservasi lingkungan hidup ini telah diadopsi dan menjadi prinsip ekologi yang dikembangkan oleh para ilmuwan lingkungan hidup.

⁴⁶⁷ *Futūḥāt*, 2:287.

Prinsip-prinsip ekologi tersebut telah pula dituangkan dalam bentuk beberapa kesepakatan dan konvensi dunia yang berkaitan dengan lingkungan hidup. Pengelolaan lingkungan hidup dalam bentuk konservasi alam bertujuan untuk memelihara asas keseimbangan dan kesatuan ekosistem. Asas tersebut juga telah digunakan sebagai landasan moral untuk semua aktivitas manusia yang berkaitan dengan lingkungannya. Akan tetapi, asas keseimbangan dan kesatuan tersebut masih terbatas pada dimensi fisik dan duniawiah. Adapun yang ditawarkan Ibn al-‘Arabî adalah prinsip kesatuan yang berakar pada wujud Tuhan, suatu prinsip spiritual yang ditemukan dalam konsep penciptaan alam sebagai locus penampakan (*majlâ*) diri Tuhan. Dengan meletakkan hubungan yang tepat antara manusia, alam, dan Tuhan, Ibn al-‘Arabî telah menawarkan sebuah etika lingkungan hidup yang bercorak teosentris dan teomorfis. Ini merupakan sebuah paradigma alternatif bagi umat manusia untuk berindak lebih arif dan bijaksana dalam memaknai alam sehingga lahir sikap-sikap positif yang mengagungkan dan menghormati alam sebagai sesuatu yang sakral dan hidup.

4. Etika Kerukunan

Pada saat ini kita dihadapkan pada kehidupan yang majemuk. Perbedaan ras, suku, bangsa, negara, agama, dan lain-lain adalah sebuah kenyataan yang diciptakan Tuhan agar kita saling mengenal. Akan tetapi, sikap saling mengenal bukanlah sesuatu yang mudah untuk dipraktekkan. Karena perbedaan itu kadang kala menimbulkan sikap saling meremehkan dan sikap saling mencela antara satu ras dengan ras yang lain, antara satu suku dengan suku yang lain. Bahkan sering terjadi sikap saling mengklaim kebenaran dari pemeluk satu agama terhadap pemeluk agama yang lain. Ini terjadi umumnya

pada pemeluk agama yang tidak begitu paham tentang agamanya, sehingga mengklaim bahwa hanya ajaran agamanya yang benar sedangkan yang lain salah. Klaim semacam ini dapat menimbulkan sikap non-toleran terhadap pemeluk agama lain, menganggapnya sebagai musuh yang harus diperangi dan dimusnahkan, karena dikhawatirkan mengganggu kelangsungan agama yang dipeluknya dan merusak citra kebenaran dari agamanya. Jika sikap mengakui kebenaran agama sendiri dan menolak kebenaran agama lain seperti ini timbul pada tiap-tiap pemeluk agama yang berbeda, maka dikhawatirkan melahirkan permusuhan dan perang atas nama agama, yang akan merusak tatanan masyarakat yang plural, terlebih lagi di Indonesia yang memang masyarakatnya terdiri dari beragam etnis, ras, suku dan agama.

Oleh sebab itu, kemajemukan agama perlu mendapatkan perhatian serius untuk menghindari konflik dan disintegrasi yang mengganggu keutuhan hidup berbangsa dan bermasyarakat. Kerukunan antarumat beragama harus dibangun sungguh-sungguh dengan mencari titik temu antar agama, agar dapat diwujudkan sikap saling menghormati dan menghargai antara para pemeluk agama-agama yang berbeda. Diperlukan konsep toleransi dengan pola tatanan agama-agama yang plural. Artinya, bagi pemeluk agama mesti ada sikap mengakui kebenaran dari agama lain, sehingga menumbuhkan sikap saling percaya dan menghargai hak-hak sipil keagamaan yang ada pada pemeluk agama lain. Karena kebenaran tidak hanya terletak pada satu paham agama saja, ternyata pada agama lain terdapat kebenaran seperti yang ada pada agama yang dianutnya selama ini. Maka dari sudut pandang ini dapat dipahami makna penting dari etika kerukunan di mana Ibn al-‘Arabî ikut memberikan

sumbangsih pemikiran yang berharga dan bisa dijadikan basis ontologis bagi etika dimaksud.

Di dalam penjelasan berkenaan dengan akar-akar ontologis dari keragaman agama, Ibnu Arabi memberi komentar atas berbagai ayat Al-Qur'ân yang menegaskan bahwa Tuhan telah mengutus sejumlah nabi-nabi agung dan membangun banyak jalan untuk kembali kepada-Nya. Dalam pemahaman-Nya, semua ayat-ayat tersebut hanya mengarah pada makna seperti bahwa Tuhan tidak pernah mengulang dirinya sendiri dalam penyingkapan diri-Nya dalam kosmos, demikian juga tidak pernah mengulang diri-Nya ketika Dia merancang jalan bimbingan. Agama-agama wahyu (*syari'ah*) bisa saja berbeda-beda, namun tidak mungkin dapat dipisahkan. Keseluruhan agama wahyu tersebut mengarah kepada sebuah *wujûd* tunggal, namun masing-masing adalah sebuah spesifikasi yang sudah ditakdirkan oleh *wujûd* dengan tetap mempertimbangkan kebahagiaan manusia.⁴⁶⁸

Keragaman agama sebagaimana disebutkan di atas merupakan akibat dari adanya kausalitas di dalam alam.⁴⁶⁹ Terjadinya keragaman agama semata disebabkan keragaman hubungan ketuhanan (*al-nisab al-ilâhiyyah*). Hubungan ketuhanan bisa dimengerti melalui adanya perubahan hukum di mana suatu hukum syariat dihapus dan diganti oleh hukum syariat yang lain. Ini sejalan dengan firman Allah: “Dan untuk tiap-tiap dari kamu (para Rasul), Kami berikan aturan dan jalan yang terang” (Q.s. al-Mâ'idah/5:48). Hubungan ketuhanan berbeda-beda semata disebabkan perbedaan keadaan. Seseorang

⁴⁶⁸ *Futûhât*, 1:322.

⁴⁶⁹ Uraian selengkapnya dapat dilihat pada Bab 48 dalam *Futûhât*, 1:265-6.

dalam keadaan sakit akan menyeru: “Wahai Pemberi Kesehatan, Wahai Penyembuh.” Seseorang yang lapar akan berkata: “Wahai Pemberi Rezeki.” Seseorang yang sedang tenggelam akan menyeru: “Wahai Sang Penolong.” Maka perbedaan hubungan ketuhanan disebabkan keadaan-keadaan yang berbeda-beda. Sesuai dengan firman-Nya: “Setiap waktu Dia dalam kesibukan.” (Q.s. al-Rahmân/55:29). Hal ini ditandai juga oleh sabda Nabi ketika menggambarkan Tuhannya dengan timbangan menurut kekuasaan-Nya: “Dia turun dan naik.” Demikian pula berbagai hubungan tersebut menjadi tampak dalam keragaman keadaan makhluk.

Selanjutnya keadaan itu berbeda semata dikarenakan keragaman waktu. Penyebab perbedaan keadaan makhluk adalah perbedaan waktu pada saat mereka berada. Keadaan mereka pada musim semi berbeda dengan saat mereka di musim panas, keadaan mereka saat musim panas berbeda dengan saat musim gugur, keadaan mereka saat musim gugur berbeda dengan saat musim dingin, dan keadaan mereka saat musim dingin berbeda dengan saat musim semi. Sebagian ahli ilmu yang mengetahui pengaruh waktu terhadap tubuh-tubuh alamiah berkata: “Hendaknya anda memaparkan tubuh anda kepada udara musim semi, karena ia memengaruhi tubuh anda sebagaimana memengaruhi tumbuhan, dan hindarkanlah tubuh anda dari udar musim gugur, karena ia menimpa tubuh anda sebagaimana menimpa tumbuhan.” Dan Tuhan secara eksplisit telah menyatakan bahwa kita termasuk sejumlah makhluk hidup yang sedang tumbuh di bumi dalam firman-Nya: “Dan Allah menumbuhkanmu dari tanah dengan sebaik-sebaiknya.” (Q.s. Nûh/71:17).

Perbedaan waktu semata disebabkan perbedaan gerakan. Ibn al-‘Arabî memaksudkan gerakan di sini

gerakan dari benda-benda angkasa, yang memunculkan siang dan malam, dan menentukan adanya tahun, bulan, dan musim, yang semuanya disebut waktu. Gerakan berbeda semata disebabkan perbedaan kadar perhatian. Yang dimaksud dengan kadar perhatian adalah terarahnya perhatian Tuhan terhadap gerakan-gerakan yang akan membawa mereka kepada eksistensi. Tuhan berfirman: “Sesungguhnya perkataan Kami kepada sesuatu apabila Kami menghendaknya, Kami hanya mengatakan kepadanya, ‘*kun*’ (jadilah), maka jadilah ia.” (Q.s. Ibrâhîm/16:40). Jika kadar perhatian terhadap gerakan bersifat tunggal, maka gerakan tersebut tidak menjadi beragam. Tetapi nyatanya gerakan itu beragam. Ini membuktikan bahwa kadar perhatian yang menggerakkan bulan pada garis edarnya berbeda dengan kadar perhatian yang menggerakkan matahari dalam garis edarnya, dan begitu pula planet-planet yang lain. Jika tidak demikian adanya, niscaya kecepatan atau kelambatan berlaku sama bagi semuanya. Allah berfirman: “Masing-masing beredar di dalam garis edarnya.” (Q.s. al-Anbiyâ’/21:33) Karena itu setiap gerakan mempunyai kadar perhatian ilahi atau kaitan khusus dengan Dia sebagai Yang Maha Berkehendak.

Kadar perhatian berbeda semata dikarenakan perbedaan tujuan. Jika kadar perhatian terhadap gerakan bulan memiliki tujuan yang sama dengan kadar perhatian terhadap gerakan matahari, niscaya efeknya tidak bisa dibedakan. Akan tetapi, tidak ragu lagi efek-efek itu berbeda. Karena itu kadar perhatian berbeda oleh sebab keragaman tujuan. Maka kadar perhatian Tuhan dalam bentuk ridha kepada Zaid berbeda dengan kadar perhatian-Nya secara murka kepada ‘Amr. Karena Dia bertujuan menyiksa ‘Amr dan membahagiakan Zaid. Maka tujuan-tujuan itu berbeda-beda. Lalu perbedaan

tujuan-tujuan semata disebabkan keragaman penyingkapan diri (*tajallî*). Seandainya penyingkapan diri adalah tunggal dari semua sisinya, tidak benar Dia mempunyai tujuan beragam. Padahal sudah ditetapkan adanya keragaman tujuan. Karena itu setiap tujuan khusus pasti memiliki penyingkapan diri khusus yang berbeda dengan penyingkapan diri dengan tujuan lain. Karena sesungguhnya keluasan Tuhan memberikan fakta bahwa tidak sesuatu pun yang berulang dalam wujud. Landasan inilah yang diikuti oleh kaum Sufi dan banyak orang, yaitu “sekalipun mereka ragu-ragu tentang penciptaan yang baru.” (Q.s. Qâf/50:15) Syaikh Abû Tâlib al-Makkî dan beberapa ahli Allah lainnya berkata: “Allah tidak akan pernah menyingkapkan diri-Nya dalam bentuk tunggal kepada dua individu, tidak pula bentuk tunggal dalam dua kali. Karena itulah terjadi perbedaan efek-efek dalam kosmos, yang disinggung dengan istilah “senang” dan “murka.”

Perbedaan penyingkapan diri semata disebabkan keragaman agama-agama wahyu (syariat). Setiap syariat adalah jalan menuju Allah, dan syariat itu berbeda-beda. Maka tidak boleh tidak penyingkapan diri Tuhan juga berbeda sebagaimana perbedaan anugerah-Nya. Tidakkah anda melihat Tuhan ketika Dia menyingkapkan diri-Nya di hari kiamat bagi umat ini padahal di dalamnya ada orang-orang munafik yang pandangan mereka terhadap syariat berbeda? Maka setiap mujtahid memiliki hukum khusus yang dianggapnya sebagai jalan menuju Allah. Inilah mengapa mazhab-mazhab hukum berbeda walaupun masih dalam satu wadah syariat yang sama. Dan Tuhan telah menetapkan hal ini untuk kita semua melalui lidah Rasul-Nya. Dengan demikian penyingkapan diri Tuhan menjadi berbeda-beda, tanpa ragu. Setiap kelompok memiliki keimanan tersendiri

tentang Tuhan, apabila Dia menyingkapkan diri-Nya secara berbeda dengan keimanan mereka, niscaya mereka akan menolaknya. Sebaliknya, jika Dia menyingkapkan diri-Nya menurut tanda tentang Tuhan yang telah mereka bangun dalam diri mereka sendiri, mereka akan mengakui-Nya. Demikian yang akan terjadi pada masing-masing mazhab keyakinan. Manakala Tuhan menyingkapkan diri-Nya kepada setiap kelompok dalam bentuk yang menjadi keyakinan mereka mengenai Tuhan, bentuk itu berupa tanda yang diriwayatkan oleh Muslim dalam kitab *Sahih*-nya dari Rasulullah s.a.w., mereka akan mengakui bahwa Dia adalah Tuhan (*rabb*) mereka, padahal Dia adalah Dia, bukan yang lain. Karena itu penyingkapan diri berbeda-beda disebabkan perbedaan syariat-syariat. Dan sebagaimana telah dibahas, syariat berbeda karena perbedaan hubungan ketuhanan, maka lingkaran kausalitas ini dapat disambungkan.

Keragaman agama juga membuktikan bahwa “Rahmat-Nya mendahului murka-Nya”. Sifat ini diperlukan bukan hanya oleh keragaman agama itu, tetapi pula oleh kebahagiaan manusia melalui keragaman tersebut. Karena kecenderungan watak manusia berbeda-beda, maka keringanan bagi manusia harus juga dibedakan menurut apa yang diisyaratkan oleh keragaman tersebut. Dalam pendahuluan bagian tersebut di atas, Ibn al-‘Arabi mengatakan bahwa Tuhan “telah membawa wujud segala sesuatu di dalam kosmos ini menurut suatu ketentuan yang tidak dimiliki oleh sesuatu yang lain,” dan akibatnya, “semua orang akan berakhir dengan rahmat ini.”

Ibn al-‘Arabi berada dalam proses menjelaskan prinsip umum: ketika seseorang membuat sebuah klaim, dia harus mendukung dirinya sendiri dengan sebuah pembuktian yang jelas. Prinsip ini diterapkan kepada

para rasul Tuhan sebagaimana diterapkan kepada manusia lain. Jika Tuhan tidak mengutus seorang rasul sebagai anugerah dengan bukti-bukti yang cukup kuat untuk meyakinkan semua orang, berarti banyak yang menolak para rasul tidak akan menderita siksaan sebagai akibatnya. Mereka akan dihukum hanya jika mereka menemukan bukti yang meyakinkan, tetapi kemudian, karena keras kepala, atau dengki, atau iri hati dan atau berbagai sikap tercela lain, mereka menolak untuk menerima pesan kerasulan. Maka, ketika Tuhan berfirman, “Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul” (Q.s. al-Isrâ’/17:15), ini berarti bahwa orang-orang yang tidak memiliki kapasitas atau kesempatan untuk memahami pesan tersebut akan dihukum karena mengabaikannya. Bagi Ibnu al-‘Arabi sendiri, ini masih bukan merupakan indikasi lain dari rahmat agung Tuhan kepada hamba-hamba-Nya. Berikut ini adalah ungkapan Ibn al-‘Arabî:

Tuhan berfirman, “Kami tidak akan mengazab sebelum Kami mengutus seorang rasul.” Dia tidak berfirman, “hingga Kami mengutus seorang manusia.” Karena itu, pesan dari seseorang yang diutus harus dibangun pada orang yang menerimanya secara langsung. Harus ada pembuktian yang nyata dan jelas yang dibangun bagi tiap-tiap orang yang kepadanya seorang rasul diutus. Banyak tanda (*âyat*) yang isi kandungannya tidak jelas atau samar-samar sehingga beberapa orang tidak memahami apa yang ingin dibuktikan. Maka bukti tersebut harus jernih sedemikian rupa bagi tiap-tiap orang yang kepadanya rasul diutus sehingga dapat membuktikan bahwa ia adalah seorang rasul.

Kalau sudah demikian, jika orang tetap menolaknya setelah ada keyakinan, pastilah ia disiksa. Karena itu, ayat ini mengandung sebuah rahmat yang luar biasa, sebab keragaman kecenderungan manusia yang menyebabkan kepada keragaman sudut pandang. Tuhan melakukan hal ini semata-mata karena rahmat-Nya kepada para hamba-Nya, menurut pandangan orang yang mengetahui rahmat Tuhan meliputi segala sesuatu, sebagaimana Tuhan menyatakan bahwa rahmat-Nya “meliputi segala sesuatu,” (Q.s. al-A‘râf/7:156).⁴⁷⁰

Menjadi manusia harus memiliki perspektif tentang diri sendiri dan pihak lain, bahkan jika seseorang menyadari mengenai pola pikir yang dialami seseorang atau tidak dapat mengartikulasikannya. Keimanan selalu berakar pada setiap pemikiran dan tindakan manusia. Iman menentukan bagaimana manusia menempuh kehidupannya dan mengalami kematiannya. Singkatnya, “iman” adalah hal yang tidak dapat ditolak, karena ia mengikuti eksistensi manusia.

Ibn al-‘Arabî biasanya menempatkan berbagai persoalan keimanan dalam kaitannya dengan Tuhan. Akan tetapi hal ini tidak harus menyebabkan kita mengambil kesimpulan bahwa pembahasan-pembahasannya tidak memiliki relevansi bagi mereka yang tidak beriman kepada Tuhan, atau orang yang menolak gagasan Tuhan sama sekali. Bagaimanapun, “Tuhan” adalah *wujûd*, dan *wujûd* itu sendiri

⁴⁷⁰ *Futûhât*, 3: 469.

menyelimuti semua realitas pada tingkatan apa pun yang dapat digambarkan. Sesuai dengan manifestasinya, wujud adalah penamaan dari setiap nama di dalam kosmos. Maka, pengetahuan tentang mereka yang dimiliki oleh setiap orang yang mengetahui—yakni, setiap kesadaran tentang apapun, setiap rujukan kognitif—adalah dalam fakta pengetahuan tentang Tuhan.

“Tidak ada di sana kecuali orang-orang yang mengetahui Tuhan. Tetapi, beberapa orang yang mengetahui Tuhan tersebut tahu bahwa mereka tahu Tuhan, dan beberapa di antara mereka tidak tahu bahwa mereka tahu Tuhan.”⁴⁷¹

Setiap orang memiliki pengetahuan, keyakinan, asumsi dan terikat pada *wujūd*, karena tidak ada hal lain yang tampak kepada kita selain itu. Karena itulah, penjelasan Ibn al-‘Arabî tentang sifat keyakinan dapat juga diterapkan pada model-model keyakinan ganjil, yang dikenali dengan dunia modern dan posmodern. Yakni, keyakinan terhadap segala bentuk tujuan sosial dan politik, ideologis dan program-program, tidak untuk menyebut banyak bentuk keyakinan lain yang lebih dapat diakui sebagai elemen “keagamaan”-nya. Maka, kita dapat mencapai kesimpulan sementara bahwa semua bentuk keyakinan adalah benar, tidak soal apapun isinya. Tidak ada yang salah dalam eksistensi, karena apapun yang ada bergantung kepada *al-Haqq*, yakni wujud itu sendiri.

Dalam salah satu dari banyak bagian yang digunakan Ibn al-‘Arabî untuk menggambarkan

⁴⁷¹ *Futūḥât*, 3: 510.32.

kebenaran semua keimanan karena kesatuan wujud, dia menyinggung pada gagasan yang menyatakan bahwa segala sesuatu di alam semesta—termasuk kata-kata yang dibicarakan manusia—adalah kata-kata yang diartikulasikan di dalam Nafas Yang Maha Pengasih (*Nafas al-Rahmân*). Karena itu, semua pembicaraan adalah kata-kata Allah, dan kesemuanya itu benar adanya. Keragaman pembicaraan Tuhan dan manusia berasal dari ketidakterbatasan kemungkinan model-model manifestasi *wujûd*. Nama-nama Tuhan dirancang sedemikian rupa dalam mana berbagai model mencairkan wujud yang membatasi dirinya ketika membawa alam semesta menuju eksistensi. Tuhan membuat rangkaian nama lengkap yang dimanifestasikan melalui penyingkapan diri-Nya dalam kosmos, atau dengan jalan mengartikulasikan kata-kata nafas Yang Maha Pengasih. Akan tetapi, sepanjang waktu dan tempat, tidak satu pun entitas eksistensi dapat memanifestasikan semua kemungkinan sifat-sifat wujud di dalam penyebarannya yang sempurna. Setiap sesuatu yang maujud merepresentasikan batasan dari wujud yang tak terbatas itu, dan karenanya sifat-sifat wujud yang manifes hanya pada tingkat yang terbatas pula.

Dengan demikian tiap-tiap individu manusia merepresentasikan kemungkinan ekspresi uniknya sendiri yang dimiliki oleh wujud yang tak terbatas. Demikian pula, masing-masing pengetahuan individual manusia merepresentasikan pemahaman yang unik tentang wujud, sebuah pemahaman yang ditentukan oleh penyingkapan-diri *wujûd*. Karena itu, keimanan ditentukan oleh kemungkinan ontologis yang mewarnai manusia secara individual. Seperti halnya tiap-tiap manusia merupakan eksistensi unik, demikian juga dengan keunikan masing-masing yang mengetahui. Seperti halnya masing-masing

eksistensi orang yang merepresentasikan sebuah keunikan yang terajut dan terikat pada Realitas yang tak terbatas. Sebuah kata unik yang terartikulasikan di dalam Nafas Yang Maha Pengasih, maka sedemikian juga keyakinan masing-masing orang merepresentasikan sebuah konfigurasi unik dari kesadaran yang tak-membatasi. Dan semua ini kembali pada nama-nama Tuhan.

Sesungguhnya setiap orang yang melihat Tuhan berada di bawah pengendalian sebuah nama di antara nama-nama Tuhan. Maka nama itulah yang menyingkapkan diri-Nya kepadanya dan kemudian memberikan keyakinan tertentu kepadanya melalui penyingkapan diri-Nya.⁴⁷²

Mengatakan bahwa semua keyakinan adalah benar berarti bahwa pada akhirnya semua keyakinan akan mengarahkan kepada kebahagiaan bagi para pemeluknya. Namun, penyingkapan-diri Tuhan kepada manusia tidaklah sama dengan penyingkapan diri-Nya kepada makhluk yang lain. Kebahagiaan sangat bergantung kepada petunjuk Tuhan, dan petunjuk itu sendiri berisi perintah dan larangan. Dengan kata lain, manusia harus mematuhi perintah Tuhan guna mencapai surga. Namun, Ibn al-‘Arabî berpendapat bahwa Tuhan yang mengeluarkan perintah dan larangan tidak identik di setiap seginya dengan Tuhan yang dicitrakan sebagai *wujûd*. Tuhan sebagai *wujûd* membutuhkan *wujûd* yang membatasi dalam setiap bentuk yang dapat diambil. Tetapi Tuhan sebagai Penunjuk menyarankan manusia

⁴⁷² *Futûḥât*, 2: 85.

untuk mengikuti para Nabi dan menghindari kekacauan. Para teolog muslim telah lama membedakan antara kedua perspektif dengan berbicara tentang “perintah penciptaan” (*al-amr al-takwîni*) dari Tuhan yang dibedakan dari “perintah kewajiban” (*al-amr al-taklîfi*). Dengan perintah yang pertama Tuhan membawa semua makhluk ke dalam eksistensi. Sedangkan dengan perintah kedua Dia merancang sebuah pengajaran dan bimbingan yang dengannya manusia dapat mencapai kebahagiaan. Karena itu, perintah yang bersifat kewajiban mengandung aktivitas seperti shalat, puasa, zakat, dan taat pada ketentuan-ketentuan moral.

Melalui perintah yang bersifat *takwîn* Tuhan melimpahkan *wujûd* pada segala sesuatu, sehingga mereka menjadi diri mereka sendiri. Melalui perintah yang bersifat *taklîf* Dia menyeru manusia pada kebahagiaan di alam barzakh dan di baliknya. Perintah yang bersifat *takwîn* tidak dapat diabaikan, sebab hukum itulah yang membangun eksistensi makhluk dalam kosmos. Sebaliknya, perintah yang bersifat kewajiban dapat ditolak, apakah itu sebagian maupun keseluruhan. Penolakan terhadapnya membawa kepada siksaan dan jarak dari Tuhan, sekalipun siksaan (*‘adzâb*) akan senantiasa berubah pada akhirnya menjadi tawar (*‘adzb*).

Jika dikatakan bahwa seluruh keyakinan adalah benar, ini berarti bahwa semua jenis keyakinan mengarah kepada Tuhan. Atau bahwa seluruh keyakinan berada di bawah aturan umum yang ditegakkan oleh beberapa ayat al-Qur’ân tertentu yang mengatakan bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepadanya. Namun, dalam hal ini, tidak dikatakan kepada kita tentang bagaimana manusia dapat mencapai kesempurnaan bentuk Tuhan yang lengkap dan menghindari keberadaan yang menghalangi dari visi

terhadap fitrah mereka sendiri di akhirat nanti. Karena itu, dari sudut pandang manusia, berbagai jalan tersebut perlu diuji dengan kriteria yang berhubungan dengan takdir manusia. Kriteria tersebut hanya dapat menjadi kualitas-kualitas *wujud* yang membantu jiwa manusia mencapai kesempurnaan bentuk Tuhan.

Namun demikian, idealnya kaum Muslim harus mengikuti “jalan Muhammad” yang diturunkan sebagai petunjuk yang dianugerahkan secara khusus kepadanya al-Qur’ân.⁴⁷³ Al-Qur’ân mengarahkan pada bentuk rahmat khusus dan kebahagiaan yang dipilih Tuhan bagi para pengikut agama Islam. Dalam pada itu, karena sifat *rahmatan li al-‘âlamîn* dari wahyu Al-Qur’ân, maka ia mencakup di dalamnya semua jalan dari semua Nabi sebelumnya. Mengenai hal ini Ibn al-‘Arabi menulis demikian:

Di antara jalan tersebut adalah jalan menuju nikmat, yaitu “jalan orang-orang yang Engkau beri nikmat.” Jalan ini merujuk kepada firman-Nya, “Dan untuk tiap-tiap dari kamu (para Rasul), Kami berikan aturan dan jalan yang terang” (Q.s. al-Mâ’idah/5:48). Pemimpin umat Muhammad memilih jalan Muhammad dan mengesampingkan jalan-jalan lain, sekalipun dia mengakui dan percaya kepada mereka. Namun, dia tidak memperhambakan dirinya kecuali melalui jalan Muhammad. Dia juga tidak memperhambakan para pengikutnya kecuali melalui jalan tersebut. Dia mengembalikan semua sifat yang ada pada setiap jalan kepada

⁴⁷³ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, h. 301.

jalan itu, sebab syariat Muhammad mencakup (semua syariat). Karena itu, hukum semua syariat sebelumnya telah ditransfer pada syariatnya. Maka syariatnya mencakup syariat-syariat tersebut, sebaliknya syariat-syariat itu tidak mencakup syariat Muhammad.⁴⁷⁴

Dengan kata lain, sekalipun semua jalan itu mengarah kepada Tuhan, “jalan kebahagiaan adalah jalan yang dirancang oleh syariat, bukan oleh yang lain.”⁴⁷⁵ Ketika berhadapan dengan realitas keadaan mereka sendiri, manusia tidak dapat mengambil apa yang dilimpahkan Tuhan kepada mereka dalam segi perintah-Nya yang bersifat *takwīn*, sebab hal ini akan mengarahkan mereka kepada kesengsaraan. Mereka harus mengambil dari *al-Haqq* hanya apa yang dibatasi-Nya melalui perintah *taklif*, di mana Dia merancang ukuran untuk menimbang seberapa berat orang yang mengharapkan kebahagiaan itu.

Jika orang hanya mengetahui diri mereka sendiri, mereka juga percaya hanya kepada diri mereka sendiri, sebab keimanan-keimanan mereka ditentukan dan dibatasi oleh batasan-batasan konseptual mereka sendiri. Ketika mereka menatap kepada eksistensi, mereka mengerut dan mengembangkan bentuk-bentuk individual mereka. “Hati ataupun mata sama sekali tidak menyaksikan apapun kecuali bentuk keimanannya sendiri mengenai Tuhan.”⁴⁷⁶ Atau, secara singkat, “Tidak

⁴⁷⁴ *Futūḥāt*, 3:410.

⁴⁷⁵ *Futūḥāt*, 2:148.

⁴⁷⁶ *Fuṣūṣ*, 1:121.

seorang pun melihat sesuatu kecuali keimanannya sendiri.”⁴⁷⁷ Sebagai akibatnya, orang tidak mencurahkan dirinya sendiri pada apapun kecuali pada yang dia reka-reka sendiri. “Makhluk terikat untuk beribadah hanya kepada apa yang mereka yakini tentang *al-Haqq*, maka mereka tidak menyembah apa pun kecuali sesuatu yang diciptakan... Maka tidak ada siapa pun kecuali menyembah.”⁴⁷⁸

Tuhan mengambil bentuk setiap keimanan karena keimanan itu sendiri tidak lain kecuali penyingkapan diri *wujûd*. Orang menciptakan obyek-obyek keyakinannya sendiri dengan membuat pembatasan-pembatasan konseptual terhadap *wujûd*:

“Tuhan menerima bentuk setiap keimanan.

Jika tidak demikian, maka Dia bukan Tuhan. Bilamana si pendengar mendengar warta kenabian bahwa Tuhan ada, dia beriman kepadanya sesuai dengan konsepsinya sendiri. Karena itu, dia hanya beriman kepada apa yang telah dia konsepsikan. Tuhan ada di dalam setiap konseptualisasi, sebagaimana Dia juga ada dalam posisi yang berseberangan dengan konseptualisasi tersebut.”⁴⁷⁹

Tuhan yang diyakini setiap orang adalah *wujûd* sebagaimana penyingkapan diri-Nya sendiri kepada setiap individu. Karena setiap penyingkapan diri Tuhan adalah unik, maka setiap keimanan juga unik. Dan karena obyek setiap keyakinan adalah unik, maka Tuhan yang

⁴⁷⁷ *Futûhât*, 3:132.

⁴⁷⁸ *Futûhât*, 4:386.

⁴⁷⁹ *Futûhât*, 4:133.

disembah oleh masing-masing individu juga berbeda dari bentuk Tuhan yang diyakini individu yang lain. Hal ini membantu menjelaskan makna sebuah hadis Nabi, “Barangsiapa mengetahui dirinya sendiri maka dia mengetahui Tuhannya.” Dengan mengenal diri sendiri, orang akan mengetahui Tuhan sebagaimana Dia menyingkapkan Diri-Nya di dalam dirinya. Inilah penyingkapan-diri Tuhan yang menentukan keimanan, atau yang bersesuaian dengan kapasitas individual untuk memahami—suatu kemampuan yang ditentukan oleh entitas abadi individual.

“Karena anda tidak mengetahui-Nya kecuali melalui diri anda sendiri, pengetahuan anda tentang-Nya sangat bergantung kepada pengetahuan anda tentang diri anda sendiri. Demikian juga, eksistensi anda bergantung kepada *wujûd*-Nya, sementara pengetahuan tentang ketuhanan (*rubûbiyyah*)-Nya bergantung kepada pengetahuan tentang diri anda sendiri. Jadi, Dia memiliki asal *wujûd*, dan yang anda miliki adalah cabang *wujûd*. Tetapi, anda adalah asal dari pengetahuan tentang-Nya, dan Dia merupakan cabang dalam pengetahuan.”⁴⁸⁰

Tuhan tidak dapat didesak oleh keimanan apapun. Dia mampu mengambil bentuk dari setiap keimanan sedemikian tepat karena Dia tidak dapat dibandingkan dengan setiap keimanan. Ibn al-‘Arabî mengatakan bahwa “Dia jauh dan agung untuk masuk di bawah pembatasan atau terikat kepada satu bentuk tanpa

⁴⁸⁰ *Futûḥât*, 3: 495.

bentuk lainnya.”⁴⁸¹ Pengetahuan yang memadai tentang Tuhan sebagaimana Dia apa ada-Nya, perlu memandang bahwa Dia telah tersingkap di setiap bentuk keimanan dan tidak dibatasi oleh keyakinan tertentu. Sebagai hasilnya, bagi kaum arif (*‘ârifûn*), yakni insan kamil yang telah sempurna pengetahuan mereka tentang penyingkapan diri Tuhan di alam semesta dan di dalam diri mereka sendiri, setiap pengikat dan setiap pembatasan adalah pembatasan terhadap *wujûd* yang tidak terbatas. Berada di *maqâm* yang tidak ber*maqâm*, mereka mengakui hak-hak setiap *maqâm* dan setiap keyakinan, masing-masing bersesuaian dengan salah satu dari penyingkapan-diri Tuhan yang beraneka ragam. Akibatnya, kaum arif mengakui bahwa keseluruhan eksistensi menampilkan aneka kemungkinan, manifestasi diri dari Yang Tak Terbatas di dalam bentuk-bentuk entitas terbatas yang sangat banyak. Setiap sesuatu adalah persis seperti apa adanya dia; setiap keimanan menunjukkan ruang kesiapan bagi penganutnya pada saat mengikrarkan iman. Segala sesuatu berjalan di atas jalan Tuhan. Setiap sesuatu mengabadikan perintah bersifat *takwîn*, dan setiap orang memiliki kepercayaan yang akan mengantarkannya, baik laki-laki maupun perempuan, kepada Tuhan—akhir dari semua perjalanan.

Sebagaimana halnya ikatan, keimanan membatasi obyek penganutnya dan dengan demikian membatasi saham orang yang beriman dalam melihat *wujûd*. Dari sudut pandang ini, semua keyakinan adalah salah. Akan tetapi, setiap keyakinan bersesuaian dengan penyingkapan-diri Tuhan. Karena rahmat Tuhan adalah untuk semuanya, Dia menerima semua jenis keimanan.

⁴⁸¹ *Futûhât*, 2: 85.

Setiap peribadatan kepada Tuhan oleh kaum beriman akan semakin mengarahkan mereka kepada kenikmatan iman, bahkan jika kebutuhan akan kenikmatan iman ini gagal dipenuhi dari Tuhan. “Jika tujuannya bukan untuk penyingkapan-diri (*tajallî*) Tuhan dalam bentuk-bentuk tuhan, tidak ada kebahagiaan batin akan dinikmati dari-Nya.”⁴⁸²

Dalam membahas keragaman keimanan mengenai Tuhan, apakah di antara manusia yang agamanya adalah agama wahyu atau selainnya, Ibn al-‘Arabî menulis demikian:

Seandainya Tuhan menghukum alam karena suatu kesalahan, niscaya Dia akan menghukum setiap pemilik keimanan kepada-Nya. Karena dia telah membatasi dan mengikat Tuhannya dengan akal dan pertimbangan. Padahal semestinya Dia dibebaskan (*itlâq*) dari segala batasan. “Di tangan-Nya berada kekuasaan atas segala sesuatu”. Maka Dia dibatasi, tetapi Dia sendiri tidak terbatas. Akan tetapi, Tuhan memaafkan semua orang.

Maka siapapun yang ingin mencapai Yang Benar (*al-Haqq*) dan memenuhi hak-Nya, Dia melimpahkan atasnya pengetahuan tentang kemurahan dan keluasan-Nya, dan bahwa Dia dapat disaksikan menurut keyakinan setiap orang yang beriman. Dia tidak mungkin lenyap dari keyakinan orang yang beriman, karena Dia telah mengikat keyakinan itu dengan-Nya. “Dia Maha Menyaksikan segala

⁴⁸² *Futûḥât*, 4: 332.11.

sesuatu”. Karena itu, pemilik pengetahuan (semacam) ini melihat Tuhan secara terus-menerus dalam setiap bentuk dan tidak menolak-Nya tatkala orang yang membatasi-Nya menolak-Nya. Namun demikian, Tuhan memaafkan semua pemimpin agama yang telah membatasi-Nya dengan ketidaksebandingan (*tanzîh*) dan kesebandingan (*tasybîh*).⁴⁸³

Setiap atribut Tuhan dalam bentuk manusia dapat dibandingkan dengan salah satu warna dari warna pelangi. Setiap individu manusia mencakup keseluruhan spektrum yang terindera maupun yang tidak terindera, karena masing-masing diciptakan menurut bentuk semua atribut Tuhan. Dengan mempunyai identitas khusus pada saat ini dan tempat itu, para individu memanifestasikan berbagai corak warna-warni ketimbang yang lain dan memiliki kontrol lemah terhadap keadaan mereka. Tetapi mereka bebas untuk memilih banyak warna yang ingin dimanifestasikan; dengan memilih untuk mengerjakan satu hal ketimbang yang lain, mereka menerima tanggungjawab bagi warna yang akan menampilkan dirinya sendiri. Dengan parameter tanggungjawab yang dipikul sendiri, mereka dapat memilih untuk bergerak menuju Cahaya Murni, yang bebas dari batas-batas warna sambil lalu menyelimuti seluruh kesempurnaannya; atau mereka lebih tertarik pada satu warna khusus daripada warna yang lain.

Keimanan memiliki begitu banyak warna yang mengarahkan manusia menuju cahaya tak berwarna

⁴⁸³ *Futûhât*, 3: 309.

dengan eksistensi mereka sendiri yang tak terbatas. Sejahuh bahwa kebebasan tersebut tercakup dalam apa yang mereka yakini, maka keyakinan mereka begitu banyak terwarnai oleh kaca mata pandang yang mereka pilih. Warna yang mereka rancang dalam hati—simpul-simpul yang mereka ikat dalam jiwa—menentukan andil *wujûd* mereka dan *fitrah* yang mereka aktualisasikan. Memilih pembatasan guna memantapkan keadaan mereka di dalam konfigurasi realitas, baik secara epistemologis maupun ontologis, dan karena itu juga secara eskatologis. Akan tetapi memilih ketidakterbatasan akan melempangkan jalan buat mereka menuju *al-Haqq*.

Pemahaman yang menganggap bahwa semua keyakinan adalah benar, sesungguhnya sangat terkait dengan pandangan mereka yang menggunakan “mata hati”, yang mengatakan bahwa segala sesuatu yang maujud dikembalikan oleh perintah yang bersifat *takwîn*. Tidak mungkin mereka menerima semua bentuk keyakinan yang menegasikan pengakuan mereka bahwa setiap orang diseru untuk mengikuti perintah yang bersifat preskriptif, yang dirancang sebagai jalan lanjutan menuju kebahagiaan. Inilah mengapa Ibn al-‘Arabi menulis, “Adalah kewajiban anda beribadah kepada Allah sebagaimana diperintahkan oleh syariat dan apa yang didengar dari rasul (*al-sam‘u*).”⁴⁸⁴ Dia menjelaskan bahwa orang-orang yang melihat sesuatu sebagaimana layaknya benar-benar “berjalan melintasi jalan kebahagiaan yang tidak didahului kesengsaraan. Jalan ini adalah jalan yang mudah, cemerlang, teladan, murni, polos tidak ternoda serta tanpa liku-liku dan

⁴⁸⁴ *Futûḥât*, 3: 311.

penyimpangan. Adapun jalan yang lain, meskipun tujuan terakhirnya adalah kebahagiaan, akan tetapi sepanjang jalan ditemukan padang pasir yang tandus, banyak risiko, penuh dengan binatang buas yang ganas dan ular-ular berbahaya. Karena itu tidak ada seorang makhluk pun yang mencapai akhir perjalanan tanpa menderita hal-hal yang mengerikan ini.”⁴⁸⁵

Berbagai pandangan Ibn al-‘Arabî sebagaimana telah dijelaskan di atas menggariskan 2 hal penting: pertama, bahwa keragaman agama adalah sesuatu yang niscaya bagi umat manusia. Keragaman agama tidak mungkin ditolak oleh siapapun dan dengan alasan apapun. Karena rahmat Tuhan mendahului murka-Nya dan anugerah-Nya yang tak terbatas disediakan bagi umat manusia yang membutuhkan bimbingan dan petunjuk. Kedua, bahwa keragaman agama itu berasal dari Tuhan dan semua agama pada akhirnya dikembalikan kepada-Nya. Karena semua keyakinan dalam bentuk apa pun mengarah kepada Tuhan yang Esa. Memandang keragaman dengan cara ini menutup peluang bagi klaim-klaim sepihak terhadap kebenaran sebuah agama, dan karena itu eksklusifisme menjadi tidak relevan dan harus dihindari. Sebaliknya, peluang untuk menerima kehadiran beragam agama menjadi terbuka, sebuah iklim yang amat diperlukan untuk membangun inklusifisme. Inilah titik temu (*kalimah sawâ’*) yang diletakkan oleh Ibn al-‘Arabî pada prinsip-prinsip doktrin *wahdat al-wujûd*.

Ketika semua umat beragama mau berpijak pada titik temu ini, berbagai sikap positif dapat dibangun secara bersama, mulai sikap saling menghormati dan

⁴⁸⁵ *Futûhât*, 3: 418.

menghargai perbedaan, sikap toleransi, sampai sikap mau berbagi dan bekerja sama untuk melibatkan diri dengan yang lain dalam membangun kemaslahatan semuanya. Umat beragama sudah seharusnya memiliki rasa tanggung jawab bersama untuk memberikan solusi bagi berbagai problematika umat, terutama dalam menyelamatkan umat dari keterpurukan, penderitaan, dan kemiskinan. Inilah bentuk kerukunan yang tumbuh alami, dari lubuk hati setiap insan yang beriman dengan disertai rasa tanggung jawab untuk membangun kehidupan bersama yang adil, damai dan sejahtera.

B. Relevansi Pemikiran Etika Ibn al-‘Arabî dengan Dunia Modern

Bila diperbandingkan dengan warisan pengetahuan yang diberikan Ibn al-‘Arabî yang tersebar dan diabadikan dalam ratusan buku dan risalahnya, pemikiran etika Ibn al-‘Arabî yang dibahas di sini belum seberapa. Tetapi uraian yang tidak seberapa ini mengenai pemikiran etika Ibn al-‘Arabî memberikan kesan kuat bahwa wawasannya tentang etika sangat luas dan meliputi. Itulah ciri paling mencolok dari pemikirannya secara umum, yang dipadukan dengan penetrasi yang mengagumkan ke dalam isu-isu sentral tentang pengalaman manusia. Inti ajaran dan pemikiran Ibn al-‘Arabî adalah realisasi tauhid, yang merupakan ajaran dasar Islam berupa penegasan keesaan Allah. Doktrin tauhid adalah ajaran dasar universal yang mengikat dan tak lapuk oleh zaman. Dari segi-segi inilah kita dapat menemukan relevansi pemikiran etika Ibn al-‘Arabî dengan dunia masa kini.

Pemikiran Ibn al-‘Arabî tentang manusia sebagai makhluk etis menemukan relevansinya dengan masa kini. Saat ini manusia dituntut untuk hidup aktif dan kreatif dalam menghadapi berbagai tantangan kehidupan. Menurut

Ibn al-‘Arabî, manusia harus berupaya mengembangkan dirinya sejauh mungkin. Ketiga aspek manusia, yakni ruh, jiwa, dan tubuh, perlu secara terus-menerus dijaga: jika kita mereduksi diri kita hanya pada satu komponen saja, maka tubuh kita tak lebih dari tanah liat, yaitu berhubungan dengan hal-hal duniawi dan keterikatan kita hanya pada “benda-benda.” Jika kita menyangkal fisik demi ruh saja, maka kita juga melupakan hakikat kita yang sesungguhnya. Menurut hadis Nabi Muhammad, yang sering dikutip Ibn al-‘Arabî, “Allah menciptakan Adam sesuai dengan Citra-Nya” atau “sesuai dengan Citra al-Rahmân.” Citra ilahi ini mengandung semua atribut positif dari eksistensi, baik yang transenden maupun imanen. Seperti ditulis oleh William Chittick:

Pertumbuhan jiwa manusia, proses di mana ia berjalan keluar dari kegelapan menuju cahaya, adalah juga perkembangan dari kematian kepada kehidupan, dari kebodohan menuju pengetahuan, keputusan menuju harapan, kelemahan menuju kekuatan, kebisuan menuju ke pembicaraan, keserakahan menuju kedermawanan, dan kesewenang-wenangan menuju ke keadilan. Dalam setiap kasus, tujuannya adalah aktualisasi sifat ilahi dalam bentuk sebagaimana manusia diciptakan, yang tetap berupa potensi relatif sepanjang manusia belum meraihnya secara penuh.⁴⁸⁶

Salah satu ciri manusia yang khusus adalah kesadarannya terhadap adanya ketidaksesuaian antara potensialitas dan aktualitas, antara realitas dan penampakan. Sudah pada tempatnya bila kita melakukan redefinisi

⁴⁸⁶ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge*, h. 17.

terhadap manusia. Bila selama ini kita menerima begitu saja bahwa manusia adalah “homo sapiens” (makhluk yang berpikir), maka sesungguhnya itu merupakan bentuk reduksi terhadap definisi manusia. Menurut Ibn al-‘Arabî, definisi yang sesungguhnya mengenai manusia adalah realisasi Citra Ilahi, sesuai dengan ucapan Nabi, “Allah menciptakan Adam sesuai dengan Citra-Nya.” Citra Ilahi tidak sama dengan bentuk yang kita punya sekarang. Fakta bahwa kita lahir dalam bentuk manusia bukan berarti bahwa kita lahir sebagai manusia ber-Citra Ilahi. Karena itu, harus diwujudkan kelahiran kedua yang merupakan kelahiran spritual yang terjadi secara internal. Kemanusiaan kita sesungguhnya belum lahir sampai kelahiran spritual ini disadari. Tetapi perlu disadari bahwa ini bukan sekedar peristiwa sekali jadi: ini kelahiran kembali wujud kita yang terjadi secara terus-menerus, karena kita secara konstan dilimpahi oleh Ruh Ilahi. Pada tiap momen kita mempunyai kemungkinan untuk menjadi manusia sejati.

Citra Ilahi juga merupakan gambaran nama “Allah,” nama yang mencakup semua nama dan sifat. Nama Allah juga menyatukan semua realitas dan kebenaran yang saling bertentangan. Dengan cara yang sama, Adam diciptakan menurut Citra Ilahi yang di dalamnya tercakup semua kemungkinan kemanusiaan, yakni seluruh ras manusia dari wali terbesar sampai pendosa terkutuk, apa pun warna kulit atau keyakinannya. Perbedaan antara wali dan pendosa adalah bahwa sang wali telah merealisasikan kemanusiaannya yang sejati, sedangkan yang satunya belum; yang satu mendapatkan kebahagiaan, sedangkan yang satunya lagi masih terjebak dalam jaring ilusi dan kesedihan.

Dunia modern identik dengan timbulnya krisis-krisis baru yang belum pernah terjadi sebelumnya. Salah satunya adalah krisis keilmuan. Krisis keilmuan dipahami

sebagai ketidakmampuan sains dan teknologi untuk meminimalisir berbagai dampak dan eksese negatif yang menyertai perkembangannya. Ancaman terhadap kelangsungan hidup manusia justru datang dari hasil-hasil yang ditemukan sains dan teknologi. Yang menjadi persoalan adalah bagaimana etika dapat berperan mengarahkan pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi agar benar-benar menjamin keberlanjutan prinsip-prinsip kehidupan serta mewujudkan secara nyata kesejahteraan dan kemaslahatan umat manusia.

Jauh sebelum lahir abad modern, kira-kira sembilan abad yang lampau, Ibn al-‘Arabî telah mengajukan sebuah pandangan-dunia yang melihat segala sesuatu dalam alam sebagai satu kesatuan yang mengakar pada satu wujud Tuhan. Pada prinsip metafisis *wahdat al-wujûd* dia menegaskan suatu etika keilmuan yang bercorak “spiritual” dan “teosentris.” Segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Karena itu ilmu pengetahuan tidak boleh diceraiberaikan dari prinsip wujud yang tunggal. Ada nilai-nilai ketuhanan yang melekat pada ilmu, dan itu tidak dapat dipisahkan. Dengan pandangan-dunia demikian diharapkan ilmu mampu memberikan manfaat yang sejati bagi seluruh manusia dan alam. Ilmu dapat ikut menjamin kemakmuran dan menjaga perdamaian dunia. Ilmuwan harus menghindarkan diri dari mengeksploitasi secara sewenang-wenang segala isi kandungan alam semata-mata untuk memenuhi keserakahan manusia dan menuruti nafsu angkaranya. Sisi spiritual pengetahuan akan menyadarkan para ilmuwan agar selalu bertanggung jawab dalam mengembangkan keilmuannya, baik secara sosial maupun natural. Pada ujungnya keilmuan seorang ilmuwan harus dipertanggungjawabkan di hadapan Tuhan. Etika keilmuan yang digagas oleh Ibn al-‘Arabî ini tampak semakin urgen dan relevan dengan dunia modern bila diingat bahwa krisis

yang dialami umat manusia dalam berbagai bidang saat sekarang antara lain disebabkan oleh salah arah dalam pengembangan sains dan teknologi.

Relevansi pemikiran etika Ibn al-‘Arabî dengan dunia masa kini dapat ditelusuri pula pada konsep-konsep etikanya yang berkenaan dengan dakwah. Ibn al-‘Arabî memandang keberhasilan dakwah bergantung pada bentuk, ilmu dan metode dakwah yang digunakan. Dakwah harus dijalankan dengan penerapan sikap yang tetap sesuai dengan tuntutan kondisi dan situasi. Karena itu pilihan sikap yang beragam tetap terbuka agar terhindar dari kekakuan yang dapat menghambat suksesnya dakwah. Penafsiran Ibn al-‘Arabî tentang pengertian *al-qur’ân* dan *al-furqân* sebagai metode dakwah sangat menarik dan layak dikembangkan. Metode *al-qur’ân* mengandaikan penyampaian kebenaran secara total dan utuh serta jauh dari kesan dan pendekatan parsial.

Dalam hal etika berdakwah, pemikiran Ibn al-‘Arabî juga menemukan relevansinya pada masa ini. Dakwah yang sesuai untuk saat ini adalah dakwah yang persuasif, bukan yang menghakimi, atau yang—dalam ungkapan Ibn al-‘Arabî—menggunakan pendekatan *tasybîh* di samping *tanzîh*. Dakwah yang dilakukan oleh Nabi Nuh tidak ditanggapi positif oleh kaumnya, menurutnya, adalah karena beliau semata-mata menggunakan pendekatan *tanzîh*. Seandainya Nabi Nuh mengendurkan sikap *tanzîh* dan memberi kelonggaran kepada *tasybîh*, menurut Ibn al-‘Arabî, ia akan disambut baik oleh umatnya. Artinya, jika ia menggunakan keduanya (*tanzîh* dan *tasybîh*) secara bersamaan, pastilah mereka akan menyambut ajakannya secara positif.

Dalam pembahasan pemikiran etika Ibn al-‘Arabî berkenaan dengan lingkungan hidup terdapat tawaran untuk mengganti paradigma kehidupan yang bercorak

antroposentris dengan paradigma yang bersifat teosentris dan teomorfis. Alam, manusia, dan Tuhan diletakkan dalam suatu hubungan yang erat dan tidak terpisahkan. Karena semua berasal dari Tuhan dan pasti kembali kepada Tuhan. Kenyataan ini menuntut umat manusia untuk berindak lebih arif dan bijaksana dalam memperlakukan alam sehingga lahir sikap-sikap positif yang mengagungkan dan menghormati alam sebagai sesuatu yang sakral dan hidup. Manusia adalah sahabat alam, bukan penguasa alam, karena hanya Tuhan yang menjadi pemilik dan penguasa alam. Paradigma etika lingkungan hidup yang teosentris dan teomorfis tentu sangat relevan dikembangkan dalam upaya menyelamatkan lingkungan hidup yang kerusakannya sudah sangat parah dan mengancam eksistensi dan fungsi bumi.

Pemikiran Ibn al-‘Arabî tentang etika lingkungan hidup sangat penting untuk diangkat saat ini. Sebagaimana kita ketahui, saat ini persoalan lingkungan juga menjadi perhatian banyak manusia di dunia, dari soal perusakan lingkungan, penggundulan hutan, sampai pada pemanasan global. Pemikiran Ibn al-‘Arabî tentang alam raya sangat relevan dengan upaya umat manusia untuk menjaga keseimbangan alam saat ini. Alam raya (kosmos) adalah cermin Tuhan, maka wujudnya pada hakekatnya adalah wujud Tuhan. Karena itu alam adalah indah. Allah memberitahu bahwa Adam diciptakan menurut citra-Nya, dan manusia merupakan ‘paduan,’ atau ‘cakupan,’ atau ‘totalitas’ (*majmû’*) alam. ‘Paduan’ berarti bahwa manusia memadukan atau mencakup dalam dirinya semua nama dan sifat Tuhan dan semua realitas alam. Dan ilmu-Nya tentang alam identik dengan ilmu-Nya tentang diri-Nya, karena dalam wujud ini yang ada hanya Dia, sehingga alam harus ada menurut bentuk-Nya. Maka alam menjadi wadah penampakan (*majlâ*)-Nya. Maka Dia tidak melihat apa pun pada alam selain keindahan-Nya, karenanya Dia mencintai

keindahan, dan alam adalah keindahan Tuhan. Dengan pandangan semacam ini, cinta seseorang pada alam terjadi karena cintanya kepada Allah, dan yang dicintai tidak lain dari keindahan Tuhan, karena indahnya suatu ciptaan bukan dinisbatkan kepada ciptaan itu, melainkan kepada Penciptanya.

Dalam kehidupan antar umat beragama yang masih sering diwarnai oleh konflik dan friksi antar para pemeluk agama, diperlukan suatu etika kerukunan yang sejati berlandaskan pada sebuah pandangan positif tentang keragaman keagamaan ini. Kerukunan yang sering kali didengungkan oleh banyak pihak tampak masih bersifat semu, belum menyentuh inti persoalan keragaman dalam agama. Pemikiran dan pandangan Ibn al-'Arabi tentang keragaman keagamaan yang dibangun di atas prinsip kesatuan wujud sangat relevan dengan tuntutan masa kini. Pandangannya jauh dari klaim kebenaran sepihak dalam berbagai bentuknya. Hal ini lebih disebabkan oleh sosoknya sebagai seorang Sufi yang melihat agamanya berakar pada sikap-sikap batin, seperti rasa cinta dan penghormatan, yang memberi penekanan yang lebih besar kepada kualitas-kualitas tertentu yang mempererat ikatan antar berbagai pihak berdasarkan cinta. Secara ontologis, sikap ini mengarah pada penekanan prinsip yang dilansir dalam hadis Nabi, "Kasih sayang Tuhan mengalahkan murka-Nya." Cinta dan wajah lembut Tuhan lebih menonjol daripada wajah murka dan keras-Nya. Bentuk Islam yang lemah lembut ini cenderung ditekankan oleh kaum muslim yang condong kepada ajaran-ajaran sufi sebagaimana halnya Ibn al-'Arabi.

Bahwa keragaman keagamaan ini adalah sebuah "masalah" barangkali tidak aneh bagi semua orang. Namun, tentu saja hal ini tidaklah menjadi soal bagi Ibn al-'Arabi sendiri ataupun mazhab pemikiran yang dia bangun. Dalam

taraf tertentu, sebenarnya mayoritas kaum muslim tidaklah sulit untuk menerima pemikiran bahwa perbedaan pendapat tentang agama adalah sesuatu yang alamiah, normal dan merupakan takdir Tuhan dibandingkan, misalnya, dengan umat Kristen. Sesuai dengan pepatah terkenal, dan secara tipikal dinisbatkan kepada Nabi s.a.w., yang mudah ditemukan dalam khazanah literatur Islam, “Perbedaan antar umatku adalah rahmat.”

Pemikiran Ibn al-‘Arabî yang inklusif ini sangat dibutuhkan pada masa kini, antara lain, guna meredam kekerasan antar golongan dan antar kelompok keagamaan yang seringkali muncul di negara kita, dan terutama sekali untuk membangun kerukunan hidup yang hakiki antar umat beragama. Dalam kondisi kerukunan hidup yang mantap antar umat beragama dimungkinkan terjadinya proses pembangunan yang berkelanjutan untuk mewujudkan cita-cita besar sebuah bangsa dan negara.

BAB V KESIMPULAN

Dari uraian pembahasan di atas, beberapa pokok masalah yang dikemukakan di dalam perumusan masalah pada bab Pendahuluan dapat diberikan jawaban sebagai berikut:

Etika sufi yang dibangun Ibn al-‘Arabî di atas prinsip paham *wahdat al-wujûd* tidak bertentangan dengan tanggung jawab moral manusia. Karena itu anggapan umum bahwa ajaran tasawuf bercorak unitarian dipandang *antinomian*, cenderung eksekutif dan mengabaikan hukum-hukum keagamaan serta tidak mengindahkan moralitas, sebagaimana dituduhkan Ibn Taimiyyah, Ibn Qayyim al-Jauziyyah, Muḥammad Yûsuf Mûsâ, dan Taufîq al-Tawîl, harus ditolak keabsahannya. Di antara kalangan sufi, tak seorang pun yang menyatakan kebutuhan secara mutlak untuk mengikuti syari‘ah dengan penekanan lebih keras melebihi Ibn al-‘Arabî. Hampir dalam semua masalah yang dibahasnya, dari masalah ontologi sampai epistemologi, dari soal etika sampai estetika, Ibn al-‘Arabî tidak lupa mengaitkan dan menghadirkan syari‘ah sebagai sumber pengetahuan dan kebenaran. Karena itu Ibn al-‘Arabî menasehati para penempuh Jalan Sufi agar jangan sampai mengabaikan syari‘ah. Mengingat prinsip diturunkannya syari‘ah di alam ini ialah menegakkan kebaikan alam, mengenalkan masalah ke-Tuhan-an yang tidak dijangkau akal, serta diutus para rasul dan nabi untuk menjelaskannya. Karena itulah tuduhan bahwa ajaran *wahdat al-wujûd* Ibn al-‘Arabî adalah *antinomian* merupakan sesuatu yang mengada-ada dan tidak berdasar sama sekali.

Keharusan mengikuti syari‘ah merupakan tugas yang dipikul manusia melalui perintah Tuhan yang bersifat preskriptif (*al-amr al-taklîfî*). Perintah ini berbeda dengan perintah penciptaan (*al-amr al-takwînî*). Dengan perintah

penciptaan yang diembuskan dengan kata-kata “*kun*” Tuhan melimpahkan wujud di satu sisi, dan melalui perintah kewajiban Tuhan menuntut manusia untuk hidup di dalam syariat di sisi lain. Perintah kewajiban melahirkan berbagai macam syariat yang dibawa para nabi dan para rasul. Terhadap perintah penciptaan, tidak satu pun makhluk yang mengingkari, karena semua makhluk bergantung pada limpahan wujud dari Tuhan. Namun terkait perintah kewajiban, seorang manusia diberi kebebasan untuk mengikuti atau mengingkarinya. Mengingat bahwa manusia tidak dapat mengetahui takdirnya sebelum menghadirkan baginya, tak ada pilihan lain kecuali mengikuti perintah Tuhan dan bersandar kepada-Nya.

Sepanjang manusia adalah obyek seruan syara‘, maka dia mempunyai keterkaitan dengan perbuatannya dalam cara tertentu. Kalau tidak, berarti kehadiran agama adalah sia-sia dan perintahnya “lakukan ini dan lakukan itu” sama sekali tidak dapat dibenarkan. Karena itulah harus ada hubungan yang tepat antara seseorang dan perbuatannya agar adanya perintah agama itu dapat dimengerti. Keterkaitan manusia dengan perbuatannya adalah melalui suatu sebab kemampuan (*sabab iqtidâriyy*) yang lembut namun diresapi oleh Kemampuan Ilahi (*Iqtidâr Ilâhiyy*). Ini menjelaskan jalan tengah yang ditempuh Ibn al-‘Arabî dengan mengakomodasi 2 pandangan yang saling bertentangan, teori *al-jabr* dan *al-ikhtiyâr*, atau teori *al-kasb* dan teori *al-khalq*. Pemaduan dilakukan karena terdapat kesulitan untuk memahami hubungan ontologis antara perbuatan Tuhan dan perbuatan manusia. Karena masalah perbuatan manusia tidak bisa dipahami kecuali sebagai kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi ontologis. Kontradiksi-kontradiksi itu adalah satu kesatuan ontologis yang saling melengkapi: yang satu tidak pernah ada tanpa yang lain. Kontradiksi-kontradiksi itu bukan dua realitas yang masing-masing berdiri sendiri, tetapi adalah satu realitas dengan dua aspek yang berbeda. Kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi

itu disebut Ibn al-‘Arabî dengan *al-jam‘ bain al-addâd* (kesatuan antara kontradiksi-kontradiksi) dan dalam filsafat Barat disebut *coincidentia oppositorum*. Istilah lain yang sering digunakan Ibn al-‘Arabî untuk menggambarkan adanya kontradiksi ontologis dalam memahami realitas adalah ungkapan: “Dia-bukan Dia.”

Sebagai makhluk yang bermoral manusia diciptakan Tuhan dalam tiga aspek, yakni ruh (*al-rûh*), jiwa (*al-nafs*) dan tubuh (*al-jism*). Tubuh bersifat kasar dan gelap, sedangkan ruh berbentuk simpel, bercahaya, dan terpisah dari materi dan memberikan kehidupan (*al-hayât*) bagi tubuh. Kemudian, jiwa merupakan substansi yang berada di tengah yang tidak bercahaya juga tidak gelap, tidak hidup juga tidak mati, tidak cerdas juga tidak bodoh, sadar juga tidak sadar. Jiwa selalu berada di antara dua titik ekstrem tersebut dan memiliki muka yang mengarah kepada dua titik itu. Jiwa (*nafs*) manusia tumbuh dan berkembang sesuai dengan hubungan yang dibangun di antara kedua sisi dari realitasnya sendiri, ruh dan tubuh. Setiap jiwa menunjukkan gabungan antara berbagai kualitas yang unik tersebut dan memberikan kemungkinan yang unik untuk: mendaki menuju kesempurnaan di mana semua sifat Tuhan diwujudkan dalam ukuran selengkap mungkin, atau menurun ke dalam keserbaragaman dan kegelapan, yang kemudian menjadi musnah dan melampaui keadaan di bawah derajat manusia. Dengan demikian menurut Ibn al-‘Arabî jiwa dianggap sebagai sumber dari berbagai prinsip moral yang bisa dicapai manusia. Karena itu jiwalah yang dituntut untuk bersifat dengan akhlak yang mulia.

Tanggung jawab moral manusia atas perbuatannya berhubungan erat dengan kebebasan yang dimiliki. Kebebasan manusia dapat dipahami dari fakta bahwa manusia diciptakan Tuhan dalam bentuk-Nya. Dengan kebebasan yang dimiliki maka manusia sepenuhnya yang bertanggung jawab terhadap tindakan-tindakannya, karena dia sendiri yang menentukan

nasib dan tujuannya. Kebebasan itu didukung oleh akal dan kemampuannya untuk memikul kewajiban yang diperintahkan Tuhan. Kewajiban itu diberikan Tuhan seiring dengan hak-hak yang diterima manusia. Dengan demikian, perbuatan-perbuatan yang timbul dari manusia adalah perbuatan-perbuatan manusia sendiri selama Tuhan menisbatkannya kepada manusia. Dengan adanya kebebasan, manusia dapat menerima atau menolak perintah-perintah agama dengan segala konsekuensinya. Dengan menaati perintah-perintah agama manusia akan memperoleh pahala dan bahagia, dan kalau mengingkari perintah-perintah itu akan mendapat dosa dan sengsara. Namun pada puncaknya rahmat Tuhan meliputi segalanya dan melampaui amarah-Nya. Sekalipun amarah itu masih ada, namun dalam skala yang kecil dan diliputi oleh rahmat Tuhan yang amat luas. Hal ini, menurut Ibn al-‘Arabî, memberikan petunjuk bahwa siksa neraka pada akhirnya akan lenyap disebabkan dominasi sifat kasih sayang (*rahmah*) Tuhan. Karena itu azab neraka akan berubah menjadi kenikmatan bagi para penghuninya. Menurut Ibn al-‘Arabî, kata-kata “*adzâb*” yang berarti siksa dapat berubah menjadi kenikmatan jika dilihat dari akar kata tersebut, yakni “*‘udzûbah*” yang berarti kelezatan. Dalam kaitan ini Ibn al-‘Arabî mengemukakan argumen rasional bahwa Tuhan Sang Pencipta tidak memperoleh kemanfaatan dari ketaatan para hamba-Nya dan tidak pula dirugikan oleh kemaksiatan mereka.

Berbagai prinsip moral yang berlandaskan pada teori *wahdat al-wujûd* sebagaimana disimpulkan di atas memperlihatkan kontribusi dan relevansinya dengan masa-masa sekarang, ketika berbagai keterbatasan moral tradisional tidak mendapatkan tempat khusus dalam berbagai bentuk spiritualitas yang memainkan peran nyata dalam masyarakat modern dan posmodern. Dalam filsafat mistis Ibn al-‘Arabî tersimpan kemungkinan menghadirkan konsep-konsep moral yang bisa ditawarkan untuk menjadi solusi bagi berbagai

problema moral yang dihadapi manusia zaman kini. Pemikiran etika Ibn al-'Arabi mengenai beberapa masalah, seperti keilmuan, dakwah, lingkungan hidup, dan kerukunan, merupakan kontribusi yang berharga dan memiliki relevansi yang sangat tinggi dengan permasalahan moral saat ini.

Dalam pandangan Ibn al-'Arabî, pengembangan ilmu dapat dilakukan tanpa batas namun harus tetap dikembalikan dan disatukan pada sumber semua wujud. Pengetahuan modern harus didorong untuk mengembangkan potensi intelektual manusia secara bertanggung jawab, di mana semua pengetahuan terpadukan ke dalam suatu pandangan mendasar yang mempertalikan semua fenomena kepada Tuhan. Ini dimaksudkan agar ilmu pengetahuan tidak menjadi selubung bagi tercapainya pengetahuan yang sempurna. Etika keilmuan yang digagas Ibn al-'Arabî bersifat "spritual" dan "teosentris." Dalam hal etika berdakwah, pemikiran Ibn al-'Arabî juga menemukan relevansinya pada masa ini. Dakwah yang sesuai untuk saat ini adalah dakwah yang persuasif, bukan yang menghakimi, atau yang—dalam ungkapan Ibn al-'Arabî—menggunakan pendekatan *tasybîh* di samping *tanzîh*. Demikian pula cara bijaksana (*al-hikmah*) sebagaimana digariskan Al-Qur'ân merupakan jaminan keberhasilan dalam berdakwah. Karena seorang yang bijaksana selalu meletakkan segala sesuatu pada tempatnya, berkata secara tepat sesuai dengan situasi dan kondisi, dan berbuat sesuai dengan kebijaksanaan Tuhan. Demikian pula pemikiran Ibn al-'Arabi tentang alam raya sangat relevan dengan upaya umat manusia untuk menjaga keseimbangan alam saat ini. Alam raya (kosmos) adalah cermin Tuhan, maka wujudnya pada hakekatnya adalah wujud Tuhan. Karena itu alam adalah indah. Dilihat dari asal eksistensi segala sesuatu, maka alam dan semua isinya adalah milik Allah secara mutlak. Maka segala sesuatu secara ontologis adalah hak milik Allah dan hanya secara metaforis dimiliki oleh manusia. Oleh karena itu manusia memiliki hak-

hak yang terbatas terhadap alam, yaitu sebatas menjaga kelangsungan hidup dirinya. Hak penguasaannya tetap ada pada Tuhan. Etika lingkungan hidup yang ditawarkan Ibn al-‘Arabî adalah diasaskan pada prinsip kesatuan yang berakar pada wujud Tuhan, suatu prinsip spiritual yang ditemukan dalam konsep penciptaan alam sebagai lokus penampakan (*majlâ*) diri Tuhan. Dengan meletakkan hubungan yang tepat antara manusia, alam, dan Tuhan, Ibn al-‘Arabî telah menawarkan sebuah etika lingkungan hidup yang bercorak teosentris dan teomorfis. Ini merupakan sebuah paradigma alternatif bagi umat manusia untuk berindak lebih arif dan bijaksana dalam memaknai alam sehingga lahir sikap-sikap positif yang mengagungkan dan menghormati alam sebagai sesuatu yang sakral dan hidup.

Etika kerukunan yang dibangun oleh Ibn al-‘Arabi didasarkan pada pandangannya tentang keragaman keagamaan. Semua agama pada akhirnya akan mengarahkan kepada kebahagiaan bagi para pemeluknya. Pandangan ini sejalan dengan aturan umum yang ditegakkan oleh beberapa ayat al-Qur’ân tertentu yang mengatakan bahwa segala sesuatu berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada-Nya. Namun, penyingkapan-diri Tuhan kepada manusia tidaklah sama dengan penyingkapan diri-Nya kepada makhluk yang lain. Pengetahuan yang memadai tentang Tuhan sebagaimana Dia apa ada-Nya, perlu memandang bahwa Dia telah tersingkap di setiap bentuk keimanan dan tidak dibatasi oleh keyakinan tertentu. Karena itu setiap keyakinan bersesuaian dengan salah satu dari penyingkapan-diri Tuhan yang beraneka ragam. Segala sesuatu berjalan di atas jalan Tuhan. Karena itu setiap orang memiliki kepercayaan yang akan mengantarkannya kepada Tuhan—akhir dari semua perjalanan. Keragaman agama itu berasal dari Tuhan dan semua agama pada akhirnya dikembalikan kepada-Nya. Karena semua keyakinan dalam bentuk apa pun mengarah kepada Tuhan yang Esa.

Memandang keragaman dengan cara ini menutup peluang bagi klaim-klaim sepihak terhadap kebenaran sebuah agama, dan karena itu eksklusifisme menjadi tidak relevan dan harus dihindari. Sebaliknya, peluang untuk menerima kehadiran beragam agama menjadi terbuka, sebuah iklim yang amat diperlukan untuk membangun inklusifisme. Inilah titik temu (*kalimah sawâ'*) yang diletakkan oleh Ibn al-‘Arabî pada prinsip doktrin *wahdat al-wujûd*. Ketika semua umat beragama mau berpijak pada titik temu ini, berbagai sikap positif dapat dibangun secara bersama, mulai sikap saling menghormati dan menghargai perbedaan, sikap toleransi, sampai sikap mau berbagi dan bekerja sama untuk melibatkan diri dengan yang lain dalam membangun kemaslahatan semua.

Dengan uraian penulis dari awal hingga akhir, terasa bahwa kajian terhadap karya-karya Ibn al-‘Arabî perlu dilakukan secara lebih intensif lagi, mengingat pandangan-pandangannya cukup relevan dengan kondisi dan situasi obyektif umat manusia saat ini. Baru-baru ini, prasangka modern tentang alam dan manusia telah mulai dipertanyakan. Rupa-rupa gerakan sosial dan intelektual yang tergabung bersama seperti dalam aliran posmodernisme, dengan segala kelebihan mereka, memberikan kesaksian terhadap runtuhnya tatanan rasionalitas Barat. Ambruknya kepastian kontemporer tersebut bersesuaian dengan hasrat para sarjana untuk menoleh kepada para pemikir non-Barat dalam rangka menelusuri bentuk pasti dari jiwa manusia.

Di dalam peradaban Islam, Ibn al-‘Arabî bertindak sebagai sebuah monumen agung bagi kemungkinan menjaga rasionalitas sambil lalu senantiasa mentransendencannya. Dia tidak dapat berbuat lain kecuali bertindak sebagai sebuah rambu bagi pihak-pihak yang sedang mencari jalan keluar dari berbagai kebuntuan yang dihadapi umat manusia. Pemikiran dan pandangannya yang begitu terbuka dan dapat mengakomodasi berbagai keragaman tidak berlebihan bila

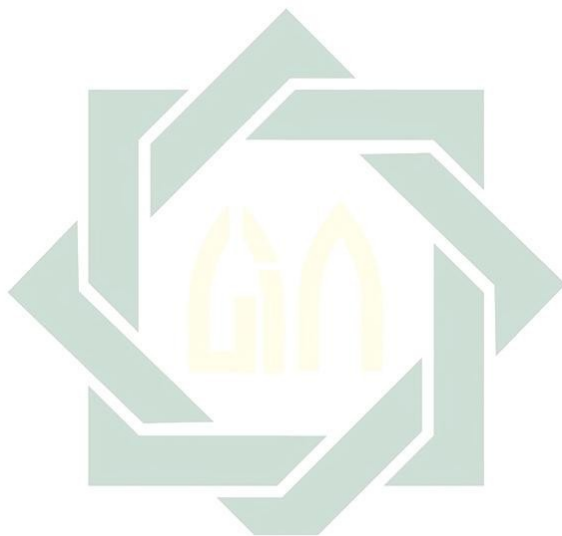
dihadirkan sebagai alternatif dalam memecahkan kebuntuan pemikiran modern dan posmodern sekarang ini.

Kajian terhadap karya Ibn al-‘Arabî dan pemikirannya, secara khusus dalam bidang etika, belum banyak dilakukan dan belum mencapai tingkat memadai di negeri ini. Ada beberapa alasan mengapa kajian atas karya-karyanya tidak banyak dilakukan. Alasan utama adalah bahwa karya-karyanya sangat besar jumlahnya dan sulit dipahami, sehingga mendorong seseorang tidak ingin membuang waktu bertahun-tahun sekadar mempelajari karya-karya tersebut. Alasan lain adalah kebanyakan orang—terutama kaum orientalis—meyakini sekali bahwa metode-metode ilmiah modern telah memberi mereka pemahaman lebih tinggi terhadap segala sesuatu, sehingga membuat mereka merasa bebas untuk menolak segala hal yang tidak teratur, tidak koheren, dan berbau takhayul, seperti yang acapkali dilakukan oleh Ibn al-‘Arabî. Akan tetapi kajian tentang pemikiran Ibn al-‘Arabî saat ini terus berkembang di berbagai belahan dunia, terutama di Barat.

Ada perkembangan kesadaran bahwa apa-apa yang diberikan kepada kita sekarang ini tidak cukup memadai untuk tugas masa depan: kita tidak dapat bertindak dengan cara mengabaikan dan melecehkan orang lain atau melakukan pengrusakan pada lingkungan. Polarisasi dalam bentuk apa pun dipandang sebagai mode tak lengkap dari pemikiran. Dunia saat ini membutuhkan wawasan baru yang bisa menjadi tanah subur bagi tumbuhnya toleransi, pluralisme, inklusivisme, dan multikulturalisme. Karena itu kini banyak orang yang mencari sebuah sintesa baru, sebuah perspektif baru terhadap realitas, yang memadukan dan memberikan keyakinan baru untuk semua kemungkinan yang berbeda-beda dari umat manusia dan alam, sebuah integrasi baru dari dunia material dan spiritual, sebuah sinergi baru dari akal dan wahyu. Pencarian semacam ini bukan sesuatu yang baru, tetapi artikulasinya di awal

milineum ini akan berbeda. Dan ajaran Ibn al-‘Arabî memberikan kemungkinan yang luas bagi eksplorasi dunia spiritual tanpa batas, dengan menempatkan semua wujud dalam lautan Kesatuan Ilahiah yang tak terbatas, di mana kita tidak pernah berpisah dengannya, dan di mana makna baru dan jernih terus menerus muncul.

Semoga dengan kajian tentang pemikiran etika Ibn al-‘Arabî ini, akan muncul kajian-kajian berikutnya tentang pemikirannya di bidang-bidang yang lain yang boleh jadi lebih menantang dan menarik.



DAFTAR PUSTAKA

- ‘Affifi, A.E., *The Mystical Philosophy of of Muhyid-Dîn ibnul ‘Arabî* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).
- ‘Affifi, Abû-Alâ (Affifi, A.E.), “Ibn ‘Arabî,” *A History of Muslim Philosophy*, ed. M. M. Sharif, Wiesbaden: Otto Horrasowitz, 1963, 2 vol., 1:398-420.
- Abî Khuzâim, Anwar Fu’âd, *Mu’jam al-Musthalahat al-Shûfiyah* (Beirut: Maktabah Lubnân, 1993).
- Abu Zayd, Naṣr Ḥâmid, *Falsafat al-Ta’wîl: Dirâsah fî Ta’wîl al-Qur’ân ‘inda Muḥyî al-Dîn ibn ‘Arabî* (Beirut:Dâr al-Tanwîr dan Dâr al-Wahdah, 1983).
- Addas, Claude, “The Paradox of the Duty of Perfection in the Doctrine of Ibn ‘Arabî,” terj. Cecilia Twinch, *Journal of the Muhyiddin Ibn ‘Arabî*, 15 (1994): 37-49.
- , *Ibn ‘Arabî ou La quête du Soufre Rouge* (Paris: Gallimard, 1989). Karya ini kemudian diterbitkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Quest for the Red Sulphur: Life of Ibn ‘Arabî*, terj. Peter Kingsley (Cambridge Islamic Text Society, 1993).
- Anawati, G. C., “Philosophy, Theology, and Mysticism,” *The Legacy of Islam*,” ed. kedua Joseph Schacht dengan C. E. Bosworth (Oxford: Oxford University Press, 1979), h. 350-91.
- Ansari, M. Abdul Haq, “Ibn Taymiyyah’s Criticism of Sufism,” dalam *Islam and the Modern Age*, 15. iii (1984), h. 147-56.
- , *Sufisme and Syari’ah : A Study of Shakyh Ahmad Sirhindi’s Effort to Reform Sufism* (London: The Islamic Foundation,1986).
- Arberry, A. J. *An Introduction to the History of Sufism* (London:Longmans, 1942).

- Arberry, A.J., *Sufism: An Account of the Mytics of Islam* (London: George Alen & Unwin Ltd., 1979).
- Asin Palacios, Miguel, *Ibn 'Arabî: Hayâtuhu wa Madzhabuhu*, terj. tak lengkap oleh ' Abd al-Rahmân Badawî (Kuwait dan Beirut: Wakalat al-Maṭbû'ât dan Dâr al-Qalam, 1979).
- Ates, A, " Ibn al-'Arabî," dalam *The Encyclopaedia of Islam*, new edition (Leiden dan London: Brill, 1979) 3: 707-11.
- Badawî, A.R., *Syathahât, al-Shûfiyah* (Beirut: Dâr al-Qalam, 1976).
- (ed.), *al-Insân al-Kâmil Fî 'l-Islâm* (Kuwait: Wikâlah al-Mathbû'ât, 1976).
- , *Târîkh al-Taṣawwuf al-Islâmî min al-Bidâyah hattâ Nihayat al-Qarn al-Tsânî* (Kuwait: Wakalat al-Maṭbû'ât, 1978).
- Burckhard, Titus, *An Introduction to Sufi Doctrine*, terjemah Inggris oleh D.M. Matheson (Lahore: SH. Muhammad Ashraf, 1973).
- , *Mystical Astrology According to Ibn 'Arabî* (Gloucestershire: Beshara Publications, 1977).
- Chittick, William W., "Microcosm, Macrocosm, and Perfect Man in the View of Ibn al-'Arabî, dalam *Islamic Culture*, No.63 Tahun 1989.
- , *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Albany: Suny Press, 1996)
- , *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination* (Albany: State University of New York Press, 1989).
- Chodkiewicz, Michel, *Le Sceau des saints: Prophétie et sainteté dans la doctrine d' Ibn 'Arabî* (Paris: Galliamrd, 1986). Karya ini kemudian diterbitkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Seal of the Saints: Prophethood and Sainthood in the Doctrine of Ibn 'Arabi*, terj, Liadain Sherrard (Cambridge: Islamic Texts Society, 1993).

- , *Un Ocean sans rivage: Ibn ‘Arabî, le Livre et la Loi* (Paris: Editions du Seuil, 1992). Karya ini kemudian diterbitkan dalam bahasa Inggris dengan judul *An Ocean without Shore: Ibn ‘Arabî, the Book and the Law*, terj. Davis Streight (Albany NY: State University of the New York Press, 1993).
- Copleston, Frederick, *A History of Philosophy* (New York: An Image Book, 1985).
- Corbin, Henry, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn ‘Arabî*, terj. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969). Pertama kali diterbitkan dalam bahasa Perancis sebagai *L’Imagination créatrice dans le Sufisme d’ Ibn ‘Arabî* (Paris: Flammarion, 1958).
- Daudy, Aḥmad, *Allah dan Manusia dalam Konsepsi Syeikh Nuruddin ar-Raniry* (Jakarta: CV Rajawali, 1983).
- Fakhry, Majid, *Ethical Theories in Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1991).
- Ghallâb, Muḥammad, *al-Ma‘rifah ‘inda Mufakkirî ‘l-Muslimîn* (Kairo: al-Dâr-al-Mishrîyah tanpa ket. tahun).
- Ghazâlî, Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-, *al-Munqidz min al-Dalâl*, ed. Mushthafâ Abû ‘l-‘Alâ (Beirut: al-Maktabah al-Sya‘biyah, tanpa ket. tahun).
- , *Ihyâ’ ‘Ulûm al-Dîn* (Kairo: Mustafâ al-Bâbî, al-Halabi 1939).
- , *Kimyâ’ al-Sa‘âdah*, (Beirut: Dâr al-Qalam, t.t.).
- Hakîm, Su‘âd al-, *Mu‘jam al-Sûfî: al-Ḥikmah Fî Hudûd al-Kalimah* (Beirut: Dandarah, 1981).
- Hirtenstein, S., dan M. Tiernan, eds., *Muhyiddin Ibn ‘Arabi: A Commemorative Volume* (Shaftesbury, Dorset: Element Books, for the Muhyiddin Ibn ‘Arabi Society, 1993).
- Hujwîrî, ‘Alî ibn ‘Utsmân al-, *The Kaysf al-Mahjûb*, Terjemah Inggris oleh R. A. Nicholson (London: Gibb Memorial Series, 1911).

- Husaini, S.A.Q., *Ibn 'Arabî: The Great Muslim Mystic and Thinker* (Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, 1977).
- , *The Pantheistic Monism of Ibn 'Arabî* (Lahore: SH. Muḥammad Ashraf, 1970).
- Ibn 'Arabî, Muḥyi al-Dîn, “al-Tadbîrât al-Ilâhîyah fî Ishlâh al-Mamlakah al-Insânîyah”, dalam H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al- 'Arabî*.
- , “Insyâ' al-Dawâ'ir”, dalam H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al- 'Arabî* (Leiden: E.J. Brill, 1919).
- , *al-Futûḥât al-Makkîyah* (Beirut: Dâr al-Fikr, tanpa ket. Tahun).
- , *Fuṣûṣ al-Hikam*, ed. Abû 'I-'Alâ 'Afîfî (Kairo: Dâr Ihya' al-Kutub al- 'Arabîyah, 1946).
- , *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Kairo: Dâr al-Yaqzḥah al- 'Arabîyah, 1968).
- , “Uqlat al-Mustawfîz”, dalam H.S. Nyberg, *Kleinere Schriften des Ibn al- 'Arabî*.
- , *Rasâ'il Ibn al- 'Arabî* (Hyderabad-Deccan: The Dâirotu'l-Ma'ârifî'l-Osmania, 1948).
- , *Sufis of Andalusia: The Rûḥ al-Quds and Durrat al-Fâkhirah*, terj. R.W.J. Austin (London: Allen & Unwi, 1971).
- , *The Bezels of Wisdom*, terj. dan Peng. R.W.J. Austin (Ramsey N. J.: Paulist Press, 1980).
- Ibn Taymîyah, Taqî al-Dîn Aḥmad, *Majmû'ah al-Rasâ'il* (Beirut: Dâr al-Kutub al- 'Ilmîyah, 1983).
- , *Majmû' Fatawâ* (Beirut: Dâr al- 'Arabîyah, 1398 H).
- Izutsu, Toshihiko, “Ibn al- 'Arabî,” *The Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade (New York: Macmillan, 1987), 16 vol., 6: 552-57.
- , *The Concept and Reality of Existence* (Tokyo: The Keio Insitute of Cultural and Linguistic Studies, 1971).

- Jâmî, ‘Abd al-Rahmân, *Naqd al-Nuṣûs fî Syarh Naqsy al-Fuṣûs*, ed. W.C. Chittick (Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1977).
- , *Syarh Fuṣûs al-Hikam*, (Firuzpursyahr: Fayd Bakhsy, 1907).
- Jandî, Mu’ayyid al-Dîn al-, *Syarh Fuṣûs al-Hikam*, ed. S.J. Asytiyani (Mashhad: Danishgah, 1361/1982).
- Kalâbâdzî, Abû Bakr Muḥammad al-, *al-Ta’arruf li-Madzhah Ahl al-Taṣawwuf*, ed. Muḥammad Amîn al-Nawawî (Kairo: al-Maktabah al-Kullîyât al-Azharîyah, 1969).
- Khaja Khan, Khan Sahib, *Studies in Tasawwuf* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1978).
- Kutubî, Muḥammad ibn Syâkir al-, *Fawât al-Wafayât* (Beirut: Dâr al-Shâdir, 1974).
- Landau, Rom, *The Philosophy of Ibn ‘Arabî* (London: Allen & Unwin, 1959).
- Leahy, Louis, *Manusia di Hadapan Allah: Kosmos, Manusia dan Allah* (Yogyakarta dan Jakarta: Kanisius dan Gunung Mulia, 1986).
- Lings, Martin, *What is Sufism?* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1973).
- Little, John T, “‘Al-Insân al-Kâmil: The Perfect Man According to Ibn al-‘Arabî,” dalam *The Muslim World*, 77 (1987): 43-54.
- Madkur, Ibrâhîm Bayyumi (ed.), *al-Kitâb al-Tidzkârî: Muḥyî al-Dîn Ibn ‘Arabî* (Kairo: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1969).
- Mahmûd, ‘Abd al-Qâdir, *al-Falsafah al-Shûfiyah fî ‘l-Islâm* (Kairo: Dâr al-Fikr al- ‘Arabî, 1966).
- Mûsa, Muḥammad Yûsuf, *Falsafat al-Akhlâq Fî al-Islâm* (Kairo: Mu’assasat al-Khanajî, 1963).
- Muthahhari, Murtaḍla, *Manusia Sempurna: Pandangan Islam tentang Hakikat Manusia*, terjemah Indonesia dari edisi berbahasa Inggris oleh M. Hasyem (Jakarta: Lentera, 1993).

- _____, *Light within Me*, (London: Islamic Seminary Publication, t.t.), bagian pertama.
- Nabhânî, Yûsuf al-, *Jâmi' Karamât al-Awliyâ'* (Kairo: Mushthafâ al-Bâbî al-Halabî, 1972),
- Nasr, A.H., *Sufi Essays* (London: George Allen & Unwin Ltd., 1972).
- _____, *Three Muslim Sages* (New York: Caravan Books, 1969).
- _____, *Ideals and Realities of Islam* (London : Unwin Paperbacks, 1979).
- _____, *Living Sufism* (London: Unwin Paperbacks, 1980).
- Nasr Seyyed Hossein & Oliver Leaman (ed.), *History of Islamic Philosophy*, (London and New York: Routledge, 1996)
- Nasution, Harun, *Falsafat dan Mistisisme dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- _____, *Islam Ditinjau dari Berbagai Aspeknya* (Jakarta: UI Press, 1979), Jilid 2.
- Nicholson, R.A., *Studies in Islamic Mysticism* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976).
- _____, *The Idea of Personality in Sufism* (New Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delli, 1976).
- _____, *The Mystics of Islam* (London: Routledge & Kegan Paul, 1974).
- _____, *The Sufi Doctrine of the Perfect Man* (Edmonds: The Near Eastern Press, 1984).
- Qâsyânî, 'Abd al-Razzâq al-, *Istîlâhât al-Sûfiyyah*, ed. M. Kamal Ibrâhîm Ja'far (Mesir: al-Hay'ah al-Mishriyyah li al-Kitâb, 1981).
- _____, *Syarh Fusûs al-Hikam* (Kairo: Musthafâ al-Bâbî al-Halabî, t.t.).
- _____, *Syarh Manâzil al-Sâ'irîn* (Teheran: 1315/1897-8)
- Qâyсарî, Syaraf al-Dîn Dâwud al-, *Syarh Fusûs al-Hikam* (Bombay: Mirza Muhammad Syirazi, 1300/1883).

- Quzwain, Chatib, *Mengenal Allah: Suatu Studi Mengenai Ajaran Tasawwuf Syaikh 'Abdus-Samad al-Palimbani* (Jakarta: Bulan Bintang, 1985).
- Rahmân, Fazlur, *Islam*, ed. Kedua (Chicago dan London: University of Chicago Press, 1979).
- Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1990). Pertama kali diterbitkan pada 1975.
- Schunon, Frithjof, *Sufism: Veil and Quintessence*, terj. William Stoddart (Bloomington: World Wisdom Books, 1981).
- Spinoza, Baruch, *The Ethics of Spinoza: The Road to Inner Freedom*, ed. Dagobert D. Runes (Secaucus, N.J.: Citadel Press, 1976).
- , *Ethics and On the Correction of the Understanding*, terj. Andrew Boyle dan peng. T.S. Gregorius (London: Everyman Classics, 1986).
- Stace, W.T., *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia dan New York: J.B. Lippincott Company, 1960).
- Taftâzâni, Abû al-Wafâ al-Ghanîmî, *Madkhal ilâ al-Tasawwuf al-Islâmî* (Kairo: Dâr al-Tsaqâfah li al-Tibâ'ah wa al-Nasyr, 1979).
- Takeshita, Masataka, *Ibn 'Arabî's Theory of the Perfect Man and its Place in the History of Islamic Thought* (Tokyo: Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa. 1987). Semula karya ini adalah Tesis Doktor Filsafat pada University of Chicago pada tahun 1986.
- 'Umaruddin, M., *The Ethical Philosophy of Al-Ghazzali* (Delhi: Adam Publishers & Distributors, 1996).
- Valiuddin, Mir, *The Quranic Sufism* (Lahore: Progressive Books, 1978).

PROFIL PENULIS



Mukhlisin Sa'ad,
lahir di Sumenep tanggal
28 September 1961. Saat
ini tinggal di Pondok
Pesantren Al-Mashduqiah
yang berlokasi Jln. Ir. H.
Juanda No. 370 Rt. 01 Rw. 06
Kel. Patokan Kec. Kraksaan Kab.

Probolinggo 67282.

Pendidikan: SDN Pragaan Laok, tamat 1973, di Pragaan Sumenep Madura; TMI Al-Amien Prenduan selama 3 tahun, keluar 1976, di Prenduan Sumenep Madura; KMI selama 3 tahun, tamat 1979, di Pondok Modern Gontor Ponorogo; IPD (Sarjana Muda), tamat 1984, di Pondok Modern Gontor; IAIN (Sarjana Lengkap), tamat 1987, di Ciputat Jakarta Selatan; IAIN (Magister Agama), tamat 1994, di Ciputat Jakarta Selatan (tanpa tesis); UIN Syarif Hidaytullah (Program Doktor), di Ciputat Jakarta Selatan.

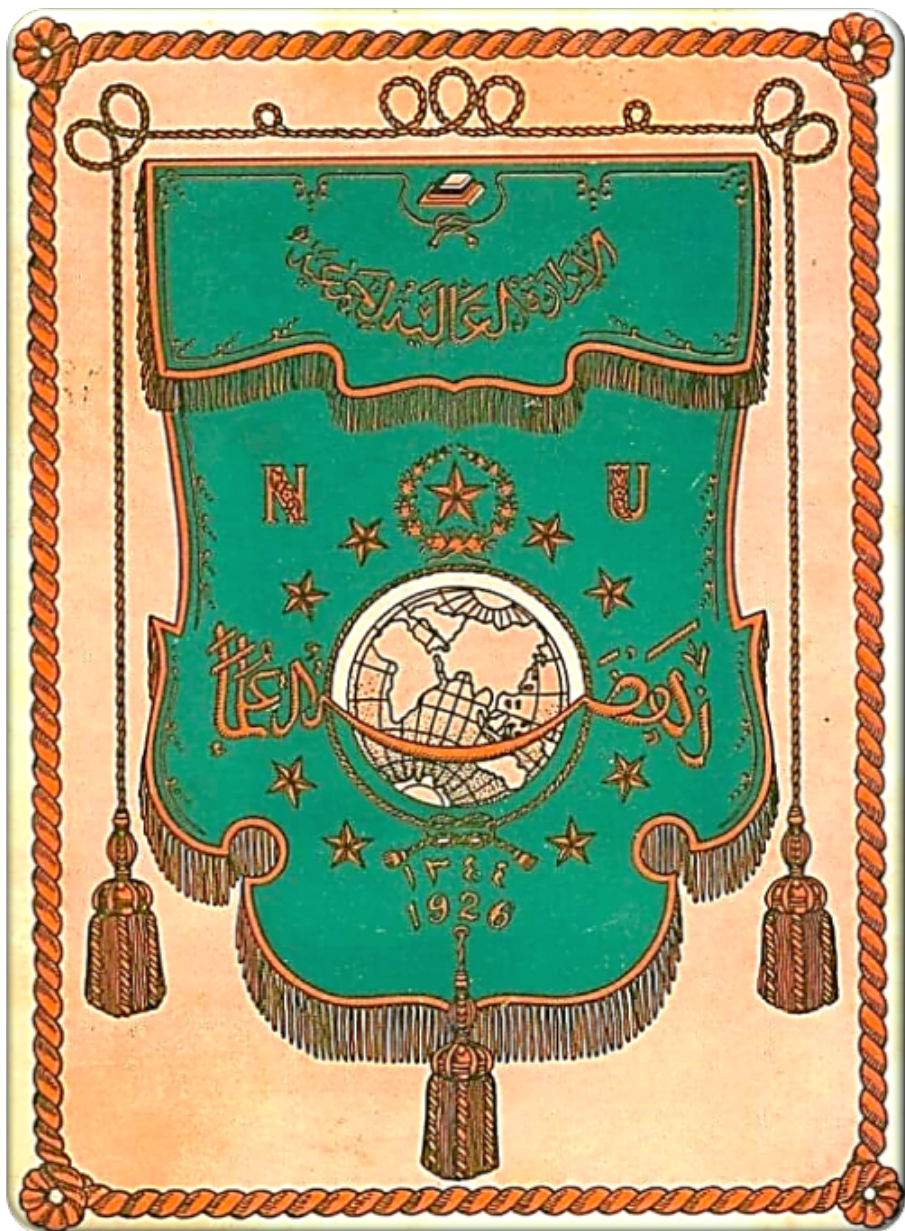
Pengalaman bekerja: Guru di KMI Gontor Ponorogo, 1979-1984; Guru di TMI Prenduan Sumenep, 1984-1985; Kepala Pondok Pesantren Badridduja Kraksaan Probolinggo, 1988-1992; Dosen di IAIN Sunan Ampel Surabaya, 1994-sekarang; Dosen di IAINJ Paiton Probolinggo, 1991-Sekarang; Purek I di IAINJ Paiton Probolinggo, 2001-2004; Rektor IAINJ Paiton Probolinggo; Pemimpin dan Pengasuh Pondok Pesantren Al-Mashduqiah Kraksaan Probolinggo, 1998-Sekarang.

Pengalaman dalam berorganisasi: Bag. Penerangan PBS Pondok Modern Gontor Ponorogo, 1978; Bag. Koperasi OPPM Gontor Ponorogo, 1978-1979; Ketua DEMA IPD Pondok Modern Gontor, 1982-1983; Ketua IKPM Cabang Ciputat/Jakarta Selatan, 1985-1987; Ketua I HMI Cabang Ciputat, 1986-1988; Wakil Ketua lingkaran studi indonesia (LSI) Jakarta, 1987-1988; Wakil Ketua Tanfidziyah NU Cabang Kraksaan, 1999-2004.

Pengalaman ke luar negeri: Singapura, kunjungan keluarga dan undangan pengajian keagamaan, 1988 dst.; Malaysia, kunjungan keluarga dan undangan pengajian keagamaan., 1988 dst.; Mekah dan Madinah, umrah dan haji, 1991 & 1996 & 2001; Yordania, Syria, Palestina dan Israel, ziarah, 1996. Kuwait dan Maroko, ziarah, 1997.









Selama ini kita mengenal etika Islam dibagi menjadi empat tipe: moralitas skriptural, etika teologis, etika filosofis, dan etika religius. Ada satu tipe lagi, yaitu etika sufi, yang secara sengaja tidak ditempatkan sebagai sebuah tipe etika tersendiri, mengingat beberapa teorinya sudah masuk ke dalam atau ikut membentuk moralitas religius. Teori-teori etika sufi berakar pada pengalaman ruhaniah dan konsepsi keagamaan para sufi. Dengan asumsi bahwa ajaran kaum sufi juga memberikan implikasi etis dan mempunyai signifikansi moral, maka etika yang berkembang di lingkungan para sufi mempunyai tipologi tersendiri yang perlu digali lebih jauh lagi.

Ibn al-'Arabi adalah seorang tokoh sufi besar yang amat layak diteliti pemikiran moralnya. Sejalan dengan bangkitnya spiritualitas dalam kehidupan manusia zaman modern, yang merasa tidak puas dengan hasil-hasil pengembangan ilmu pengetahuan dan teknologi karena dipandang menimbulkan marginalisasi dan alienasi dari nilai-nilai kemanusiaan yang universal. Etika Sufi bisa menjadi sistem moral alternatif untuk mengarahkan spiritualitas menjadi sesuatu yang positif bagi umat manusia.

Sebagai orang yang sangat produktif, Ibn al-'Arabi mempunyai pemikiran yang sangat luas dan meliputi berbagai bidang pengetahuan. Namun semua itu dibingkai dalam jalinan suatu paham yang dia bela, yakni teori *wahdat al-wujud* (kesatuan wujud).

Teori ini memberikan penekanan yang kuat pada perlunya harmoni dan keselarasan dalam kehidupan bersama di mana semuanya dipandang berasal dari dan kembali kepada Tuhan.



Di sini kita menemukan relevansi pemikiran etika Ibn al-'Arabi dengan beberapa problema moral dalam zaman global sekarang dan kontribusi pemikirannya dalam empat etika terapan: etika keilmuan, etika dakwah, etika lingkungan hidup, dan etika kerukunan. Salah satu nilai penting buku ini adalah pemaparan gagasan-gagasan moral Ibn al-'Arabi dalam bahasa yang sederhana tetapi tetap berbobot. Para peminat studi etika pada umumnya, dan etika Islam pada khususnya, selayaknya membaca buku yang sangat berharga ini.



Etika Sufi Ibn Al-'Arabi



Penerbit

CV. MANDIRI

Jl. Ir. Juanda 370 Patokan
Kraksaan Probolinggo, 67282
Telp./Fax. (0335) 843022