

Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and it's Relation to the Concept of Af'âl al-'Ibâd Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi dan Relasinya dengan Af'âl 'Ibâd

by Nur Hadi Ihsan

Submission date: 25-Dec-2021 01:48PM (UTC+1100)

Submission ID: 1735563507

File name: datul_Wujud_and_it_s_Relation_to_The_Concept_of_Af_alul_Ibad.pdf (664.38K)

Word count: 7311

Character count: 44812

Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and it's Relation to the Concept of Af'âl al-'Ibâd

Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi dan Relasinya dengan Af'âl 'Ibâd

Dzulfikar Akbar Romadlon*
Universitas Muhammadiyah Sidoarjo
Email: dzulfikarakbar@umsida.ac.id

Nur Hadi Ihsan**
Universitas Darussalam Gontor
Email: nurhadiihsan@gontor.ac.id

Istikomah*
Universitas Muhammadiyah Sidoarjo
Email: istikomah@umsida.ac.id

Abstract

Wahdatul Wujud's philosophy is said to have implications for Jabariyah's understanding which resulted in the negation of the syari'at. This is because Wahdatul Wujud is understood to be the same as Pantheism. So this research aims to know the implications of Ibn 'Arabi's thought, known as Wahdatul Wujud, on af'âl al-'ibâd discourse. This research is descriptive qualitative research using a literature study approach, the researcher will conduct a study of Ibnu 'Arabi's works and some related literature. The conclusion of this study, when viewed from the concept of Wahdatul Wujud as believed by Ibnu Arabi and his followers, shows that Ibnu Arabi believes in the theory of kasb as believed by Imam al-Asy'ari, that humans have a will to produce actions. However, the

* Fakultas Agama Islam, Universitas Muhammadiyah Sidoarjo, Jl. Mojopahit No.666 B, Sidowayah, Celep, Kec. Sidoarjo, Kabupaten Sidoarjo, Jawa Timur 61271, Jawa Timur. Telp. (031) 8949333.

** Fakultas Ushuluddin Universitas Darussalam Gontor, Kampus Pusat UNIDA Gontor, Jl. Raya Siman Km. 06, Demangan, Siman, Ponorogo, 63471, Jawa Timur. Telp. (+62352) 483762.

human will does not affect the actions. Because only Allah has the power to perform actions. This is consistent with the philosophy of Wahdatul Wujud, that there is no Being except Allah, meaning that there is no action in this world except the act of Allah. Human will and effort belong to man, but only Allah can make it happen. Based on this explanation, it can be concluded that Wahdatul Wujud does not affirm the Jabariyyah concept, which can result in the negation of the Syari'ah.

Keywords: Ibnu 'Arabi, Wahdatul Wujud, *Af'âl al-Ibâd*, Allah's Knowledge.

Abstrak

Filsafat Wahdatul Wujud disebut berimplikasi kepada paham Jabariyah yang mengakibatkan penegasian terhadap syari'at. Hal ini disebabkan karena Wahdatul Wujud dipahami sama dengan Panteisme. Maka tujuan dari penelitian ini adalah untuk mengetahui implikasi pemikiran Ibnu 'Arabi, yang dikenal dengan Wahdatul Wujud, terhadap diskursus *af'âl al-'ibâd*. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif deskriptif dengan menggunakan pendekatan studi pustaka, peneliti melakukan kajian terhadap karya-karya Ibnu 'Arabi dan beberapa literatur terkait. Kesimpulan dari penelitian ini, jika ditinjau dari konsep Wahdatul Wujud sebagaimana yang diyakini Ibnu Arabi dan pengikutnya, menunjukkan bahwa Ibnu Arabi meyakini teori *kash* sebagaimana Imam al-Asy'ari, bahwa manusia masih memiliki kehendak untuk menghasilkan perbuatan. Namun kehendak manusia tidak berefek pada eksisnya perbuatan. Karena hanya Allah sajalah yang berkuasa mengadakan perbuatan. Hal ini berkesesuaian dengan filsafat Wahdatul Wujud, bahwa tidak ada wujud kecuali Allah, berarti tidak ada perbuatan di alam ini kecuali perbuatan Allah. Kehendak dan usaha manusia adalah milik manusia, namun hanya Allah yang mampu merealisasikannya. Berdasarkan penjelasan ini, dapat disimpulkan bahwa paham Wahdatul Wujud tidak mengafirmasi konsep Jabariyyah yang dapat berakibat penegasian syari'at.

Kata Kunci: Ibnu 'Arabi, Wahdatul Wujud, Perbuatan Manusia, Ilmu Allah.

Pendahuluan

Syaikhul Akbar Muhyiddin Ibnu 'Arabi (1165-1240 M) merupakan tokoh filosof-sufi yang telah membawa pengalaman kesatuan (*ittihâd*) dalam tasawuf dari tataran epistemologis menuju tataran ontologis. Hal ini karena pemikiran tasawufnya tidak hanya berbicara tentang keadaan seorang hamba yang ingin mencari Tuhannya, namun lebih jauh lagi ia telah memformulasikan pengalaman sufistiknya menjadi sebuah pandangan tentang wujud.¹ Karena hal inilah para peneliti tasawuf kontemporer mengkategorikan tasawuf Ibnu 'Arabi sebagai tasawuf falsafi.² Pada mulanya tidak ada nama khusus bagi filsafatnya, namun di kemudian hari filsafatnya disebut dengan istilah Wahdatul Wujud atau kesatuan eksistensi. Filsafat sufistiknya memengaruhi para sufi setelahnya, seperti al-Qunawi, al-Kashani, Ibnu Sawdakin, Al-Qayshari, al-Qashani, al-Jami, al-Jili, al-Nabulsi dan lainnya. Mereka banyak mengkaji dan menjelaskan ulang filsafat Ibnu 'Arabi.³

Walaupun banyak pengikutnya, banyak pula tokoh ulama' yang menolak pemikirannya seperti Ibnu Taimiyyah dan murid-muridnya yang menyebut filsafat Wahdatul Wujud sama dengan ajaran Panteisme yang menyebutkan bahwa Allah berada di semua yang ada, atau semua yang ada adalah Allah.⁴ Menurut Abu al-'Ala 'Afifi, karena wahdatul wujud sama dengan Panteisme dapat berimplikasi kepada paham Jabariyah, yakni manusia tidak memiliki kebebasan dalam menentukan perbuatannya. Kritik ini sangat beralasan karena Ibnu 'Arabi dalam tulisannya, seringkali menggunakan simbol dan ungkapan yang dapat menyesatkan pemahaman. Misalkan saja ungkapannya:

Tuhan itu benar dan nyata dan hamba juga benar dan nyata #
Aduhai sungguh siapakah yang *mukallaf*
Jika ku katakan hamba maka ia tiada #
Atau jika ku katakan Tuhan, siapa yang *mukallaf*

¹ Abu al-'Ala 'Afifi, "Tasdirat: al-Fusus wa Madhab Ibnu 'Arabi Fihî" in *Fusus al-Hikam wa Ta'liqât 'Alayh*, Juz: 1, ed. Abu Al-'Ala 'Afifi, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946), 24-27.

² *Ibid.*, 10-11.

³ Nasr Hamid Abu Zayd, *Hakadha Takallama Ibnu 'Arabi*, (Mesir: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2002), 26.

⁴ Taqiuddin Ahmad Ibnu Taimiyyah, *Al-Majmu' al-Fatâwa* Juz: 2 (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995), 112; Salman H. Bashier, *Ibnu Arabi's Barzakh The Concept of Limit and the Relationship Between God and the World*, State Univ (New York, 2004), 5.

⁵ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Tanazzul al-Amlâk fî Harakât al-Aflak*, ed. Nawwaf al-Jarrah, (Beirut: Dar al-Sadr, 2003), 27-28.

Karena wujud makhluk adalah wujud Allah maka segala perbuatan makhluk adalah perbuatan Allah, atau dengan kata lain yang taat dan ingkar adalah Allah bukan manusia, sehingga menegaskan tujuan dari pembebanan syari'at (*taklîf*). Karena *taklîf* mengharuskan adanya balasan dan hukuman yang diberikan karena perbuatan itu berasal dari kehendak manusia itu sendiri. Jika hilang kehendak manusia untuk berbuat, maka hilang pula maksud dari *taklîf* itu, karena perbuatan itu bukan perbuatan manusia tapi perbuatan Allah.⁶

Namun pembela Ibnu 'Arabi menyangkal kritikan di atas. Abdu al-Ghani al-Nabulsi menyebutkan bahwa terdapat wahdatul wujud yang sesat dan yang benar. Wahdatul Wujud yang sesat tidak membedakan antara wujud Allah dan wujud makhluk sehingga digunakan alat oleh kelompok *Sûfiyah Mulhidah* (kaum sufi yang ingkar) untuk meninggalkan syari'at, karena mereka meyakini bahwa kehendaknya adalah kehendak Allah.⁷ Sedangkan Wahdatul Wujud yang benar melihat adanya perbedaan antara Allah dan makhluk, lebih lanjut lagi Al-Qayshari menyebutkan bahwa Ibnu 'Arabi dengan filsafatnya justru telah menyumbangkan jawaban atas perseteruan antara Jabariyah dan Qadariyah dalam Filsafat Islam.⁸

Berdasarkan permasalahan di atas dapat dilihat bahwa ada hubungan antara filsafat wahdatul wujud dengan masalah perbuatan manusia yang berbicara, apakah manusia bebas dalam menentukan perbuatannya atautkah dipaksa Allah. Oleh karenanya penulis akan mengkaji tentang perbuatan manusia dalam tinjauan filsafat Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi.

Wujud Allah dalam Filsafat *Wahdatul wujud*

Ide besar dari filsafat Ibnu 'Arabi tentang wujud sebagaimana yang disebutkan dalam *Kitâb al-Anwar*:

⁶ Mustafa Hilmi, *Ibnu Taymiyyah wa al-Tasawwuf*, (Iskandariyyah: Dar al-Da'wah, 2007), 284; 'Afifi, "Tasdirat" 39-42; Ahmad Mahmud Subhi, *Al-Falsafah Al-Akhlaqiyyah fi al-Fikr al-Islâmi, al-'Aqliyyun wa al-Dhawqiyyun aw Nadhr wa al-'Amal*, 2nd ed. (Iskandariyyah: Dar al-Ma'arif, 2002), 212; Ibnu Taimiyyah, *Al-Majmû' al-Fatâwa* Juz: 2, 149; Taqiyuddin Ahmad Ibnu Taimiyyah, *Al-Furqan bayna Awliyâ' al-Rahman wa Awliyâ' al-Syayâtin*, ed. Abdu al-Rahman bin Abdu al-Halim Yahya, (Riyadh: Dar al-Fadilah, 2007), 229-330.

⁷ 'Abdu al-Ghani al-Nabulsi, *Idâh al-Maqsûd min Wahdat al-Wujûd* (Damaskus: Mat'ba'ah al-Ilm, 1969), 17-18.

⁸ Dawud al-Qayshari, *Syarh Fusûs al-Hikam*, ed. Ayatullah al-Amili, 1st ed. (Qum: Mu'assasah Kitab Bustan Qum, 2004).

"Tidak ada sesuatu yang dapat disebut wujud kecuali Allah, sifat-Nya, dan perbuatan-perbuatan-Nya. Segala hal adalah Allah, dengan-Nya, dari-Nya, dan kembali kepada-Nya. Jikalau sekejap mata saja, Allah tertutupi dari alam, maka alam menjadi sirna. Maka adanya alam karena Allah menjaganya dan terus menerus melihatnya."⁹

Untuk menjelaskan perkataan Ibnu 'Arabi ini perlu merujuk kepada argumentasi filsafat Ibnu Sina tentang wujud. Menurut Ibnu Sina wujud dibagi antara yang mesti (*wâjib*) dan yang mungkin (*mumkin*).¹⁰ Wujud Allah disebut sebagai *wâjib al-wujûd bi dhâtihi*, atau wujud yang mesti ada dengan dirinya sendiri. Sedangkan wujud alam adalah *mumkin al-wujûd* atau wujud yang boleh jadi ada atau tiada, dan jika seandainya ia mesti ada, kemestiannya bukan karena dirinya tapi disebabkan oleh yang lainnya (*wâjib al-wujûd bi ghayrihi*), atau dengan kata lain, adanya makhluk selalu diikuti dengan sebuah sebab.¹¹ Karena wujud Allah ada dengan diri-Nya sendiri maka Ia mesti selalu ada, berbeda dengan wujud makhluk yang adanya mungkin, dengan kata lain, ia bisa jadi ada, dan bisa jadi ia tiada.¹² Oleh karena itu, wujud Allah selalu ada secara aktual (*al-wujûd bi al-fi'il*) sedangkan wujud makhluk ada secara potensial (*al-wujûd bi al-quwwah*), dan membutuhkan sebab dari yang lain untuk mengada secara aktual.¹³

Mengikuti logika berpikir Ibnu Sina di atas,¹⁴ Ibnu 'Arabi melihat bahwa karena Allah ada tanpa sebab, maka wujud Allah adalah wujud yang mutlak (*al-wujûd al-mutlaq*) dan murni (*al-wujûd al-mahd*), wujud ada pada esensi-Nya bukan aksiden dari diri-Nya (*al-wujûd 'ayn al-dhât la zâidatun 'ala al-dhât*), atau dengan kata lain kalimat "wujud"

⁹ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi and Abdu al-Karim al-Jili, *Risâlah al-Anwâr, al-Isfar 'an Risâlah al-Anwâr fi ma Yatajalla li Ahl al-Dhikr min al-Anwâr*, ed. 'Asim Ibrahim al-Kayali (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004), 56; Sayyid Haydar al-Amili, *Kitab Nas Nusûs fi Syarh Fusûs al-Hikam li Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi*, ed. Uthman Isma'il Yahya, (Teheran: Department of Iranian Studies, Institute, 1985), 68.

¹⁰ Hamid Fahmy Zarkasyi, "Ibn Sina's Concept of Wajib al-Wujud," dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 7, No. 2, (Ponorogo: UNIDA Gontor, 2011), 375–388.

¹¹ Abu 'Ali al-Husain Ibnu Sina and Nasr al-Din al-Tusi, *Al-Isyârât wa al-Tanbihât*, Vol III, ed. Sulaiman al-Dunya, (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960), 65; Ibnu Sina, *Al-Najâh fi al-Mantiq wa al-Ilahiyyât*, ed. Majid Fakhry, (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982), 261.

¹² Abu 'Ali al-Husain Ibnu Sina, *Al-Syifâ' fi al-Ilahiyyât*, ed. Ibrahim Madkur, (Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li-Syu'un al-Matabi' al-Amiriyyah, 1960), 48.

¹³ Ibnu Sina, *Al-Najâh fi al-Mantiq...*, 265, 262, 250–252.

¹⁴ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Fusûs al-Hikam*, ed. Abu al-'Ala 'Afifi (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946), 53; Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, ed. 'Usman Yahya and Ibrahim Madkur, (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1985), sifr. 1, 178; Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Al-Durrah al-Bayda' wa yalihi; 'Aqidah Ahl al-Islam*, ed. Muhammad Zaynham Muhammad 'Azb, 1st ed, (Kairo: Maktabah Mabduli, 1993), 13–14.

hanya bisa disematkan kepada Allah saja.¹⁵ Lebih jauh, Ibnu 'Arabi dan pengikutnya menjelaskan kesempurnaan wujud Allah dengan mensucikan (*tanzîh*) wujud Allah bahwa Ia tidak bersyarat oleh apapun (*al-wujûd la bi syart*).¹⁶ Istilah "*syart*" /syarat (Ind) berarti "sesuatu yang menjadi *nisbah* bagi eksistensi lainnya." Hal ini dijelaskan oleh Ibnu Sina bahwa wujud yang bersyarat adalah wujud yang memiliki sebab. Misalkan jika matahari terbit maka dunia menjadi terang, munculnya matahari menjadi syarat bagi terangnya dunia. Sedangkan wujud yang mesti ada dengan diri-Nya, harus tidak bersyarat oleh apapun.¹⁷ Ibnu 'Arabi melihat bahwa Allah sebagai wujud yang ada dengan diri-Nya, tidak terikat oleh apapun, sehingga Ia disebut sebagai *al-wujûd al-mutlaq* yang bebas dari semua batas, dan tidak dapat diserupakan dengan apapun.¹⁸ Ibnu 'Arabi menginginkan adanya pensucian (*tanzîh*) diri Allah dari segala kekurangan.¹⁹ Berarti bahwa wujud Allah adalah wujud yang absolut, yang murni, yang bebas dari segala batas (*had*) dan ikatan (*qayd*). Wujud disebut absolut jika ia tidak disebabkan dalam eksistensinya, sehingga wujud-Nya bebas dari sebab ('illah) yang menjadikannya terikat dan terbatas.²⁰

Pensucian wujud Allah yang dilakukan oleh Ibnu 'Arabi dan pengikutnya, tidak lain untuk menetapkan ke-esaan-Nya, ketakterjangkauan-Nya dan kesendirian-Nya dalam realitas *Ahâdiyyah*. Hal ini berangkat dari sebuah hadis yang berbunyi: "Allah itu ada dan tidak ada sesuatupun yang bersama-Nya." Berarti Wujud Allah itu ada dan sendiri dalam keesaan wujud-Nya, Ia tidak terikat oleh alam dan terlepas dari penisbatan.²¹ Realitas *Ahâdiyyah* ini merujuk pada *dhât* sebagaimana ia yang tersucikan dari segala hal. Pada gradasi ini hanya *dhât* saja yang ada,²² dan tidak ada alam, karena belum ada ketentuan (*ta'ayyun*) atas nama, sifat, dan wujud alam, hal ini disebut sebagai

¹⁵ Sadr al-Din al-Qunawi, *Mafâtîh al-Ghayb*, ed. Muhammad Khawajuwi, (Teheran: Intisharat Mawla, 1984), 19.

¹⁶ Dawud al-Qayshari, "Muqaddimah," in *Rasâ'il li Dâwud al-Qayshari*, ed. Muhammad Bayraqdar, (Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality, 1997), 29; Dawud al-Qayshari, "Muqaddimah," in *Syarh Fusûs...*, 21–23.

¹⁷ Ibnu Sina, Ibnu Sina, *Al-Najâh fî al-Mantiq...*, 51,52, 272,273.

¹⁸ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 134.

¹⁹ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 2, 103–106.

²⁰ *Ibid.*, vols. 1, 211–213.

²¹ *Ibid.*, vols. 2, 103–106.

²² Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz: 2, (Mesir: Matba'ah Bulaq, 1867), 423–24.

“manifestasi diri” (*al-tajalli al-dhât*).²³ Karena tidak ada alam, menurut Ibnu 'Arabi, Allah belum disebut Tuhan (*Ilâh*) karena tidak adanya nisbah sifat dan nama kepada-Nya, dan belum ada makhluk yang mengenal-Nya. Karena menurut Ibnu 'Arabi, ketuhanan mengharuskan adanya yang menuhankan, seperti raja yang harus memiliki rakyat, ia disebut raja ketika ada yang mengakuinya.²⁴ Sehingga untuk menjadi Tuhan ia harus menciptakan, karena dalam proses penciptaan terdapat relasi antara makhluk dengan sifat dan nama-Nya.²⁵

Berbeda dengan Allah, alam/makhluk pada hakikatnya adalah ketiadaan (*'adam li dhâtihi*) dan harus diadakan (*al-îjâd*) agar ia menjadi ada.²⁶ Karena makhluk tidak disebabkan oleh dirinya sendiri, maka wujud bagi makhluk adalah aksiden bagi esensinya (*al-wujûd zâidatun 'ala dhât*). Atau jika ada sifat wujud yang menempel pada dirinya maka makhluk menjadi ada dan jika wujud itu tidak menempel padanya maka ia menjadi tiada. Ibnu 'Arabi dan pengikutnya lebih suka menyebut bahwa alam itu pada hakikatnya adalah tiada, ketimbang menyebut bahwa alam itu ada, walaupun mereka tidak menafikan wujud alam *wâjib bi ghayrihi*. Ia berkata:

“Bagaimana mungkin alam melepaskan diri dari Allah? Sedangkan alam tidak akan pernah mampu ada tanpa Allah?” oleh karenanya tidak dapat dikatakan bahwa wujud adalah esensi dari alam, “dan bagaimana mungkin wujud adalah esensi dari alam? Sedangkan wujud ada sebelum adanya alam.”²⁷

Lebih jauh Ibnu 'Arabi menyebutkan, wujud makhluk sebenarnya adalah manifestasi dari wujud Allah, wujud yang demikian disebut wujud imajiner dan wujud yang demikian setara dengan ketiadaan (*al-'adam*).²⁸ Berdasarkan argumentasi ini Ibnu Arabi menyimpulkan bahwa tidak ada yang wujud kecuali Allah. Karena selain Allah bukan

²³ 'Abdu al-Razaq al-Kashani, *Istilâhât al-Sûfiyyah*, ed. 'Abdu al-'Ali Shahin, (Kairo: Dar al-Manad, 1992), 173; Uthman Isma'il Yahya, “Muqaddimah al-'Ammah,” in *Tajalliyât al-Ilahiyyah*, ed. Uthman Isma'il Yahya, (Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988), 20.

²⁴ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 81; Abu Al-'Ala 'Afifi, *Fusûs al-Hikam wa Ta'îqât 'Alayhi*, Juz: 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946), 60.

²⁵ Happy Susanto, “Filsafat Manusia Ibnu Arabi,” dalam *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam*, Vol. 10, No. 1, (Ponorogo: UNIDA Gontor, 2014), 110–126.

²⁶ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 1, 202; Hasan al-Fatih Qaribullah, *Falsafah Wahdah al-Wujud*, (Kairo: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1997), 41.

²⁷ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Tajalliyât al-Ilahiyyah*, ed. Uthman Isma'il Yahya, (Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988), 392.

²⁸ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 62, 76, 96, 104, 159; Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 3, 198–200.

wujud yang ril, sebab ia tidak teraktualisasi dengan dirinya sendiri.²⁹ Oleh karena inilah filsafat Ibnu 'Arabi disebut oleh para sarjana setelahnya dengan nama Wahdatul Wujud.

A'yân Thâbitah dan Konsep Ilmu Allah

Dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, Allah pada realitas *Ahâdiyyah* tidak memiliki relasi dengan apapun selain kepada diri-Nya dan Allah tidak mengetahui apapun selain diri-Nya. Kemudian Ibnu Arabi menceritakan tentang terjadinya gradasi wujud yang pertama. Tatkala Allah dalam kesendiriannya kemudian ia melihat diri-Nya, maka saat itu ia mengetahui bahwa pengetahuan segala sesuatu itu ada di dalam dirinya.³⁰ Pada saat itu muncullah realitas *wahdah* padanya terjadi “manifestasi sifat Allah” (*al-tajalli al-sifat*). Pada gradasi ini barulah ilmu Allah itu memiliki relasi-relasi, sesuai dengan ketentuan-Nya atas nama-nama makhluk yang mungkin. Pada tataran ini Allah memanifestasikan diri-Nya terhadap gambaran (*sûrah*) seluruh yang mungkin (*mumkinât*) hal ini disebut *al-fayd al-aqdas* atau “emanasi yang paling suci.” Gambaran pikiran ini tidak memiliki bentuknya yang faktual, namun dia ada sebagai wujud yang mungkin. Atau dalam bahasa lain sebagai persiapan (*isti'dâd*) sebelum wujud yang mungkin mengada secara faktual.³¹ Karena adanya *al-fayd al-aqdas* ini maka muncullah *a'yân thâbitah*.

A'yân thâbitah didefinisikan oleh al-Qashani sebagai entitas yang mungkin, yang nyata, yang ada di ilmu Allah yang kekal dan abadi.³² Kata *a'yân* merupakan jamak dari kata *a'yn* dan memiliki banyak makna di antaranya adalah mata. Namun yang dimaksud di sini, sebagaimana definisi al-Zabidi, “*dhât al-shay', wa nafsuhu, wa asluhu, wa syakhsuhu*” atau “esensi dari sesuatu, dirinya, asalnya, dan personalnya”,³³ atau “hakikat dari sesuatu.” Sedangkan kata *a'yân*

²⁹ Dzulfikar Akbar Romadlon, “Distorsi Pembacaan Kaum Perennialis Terhadap Tasawuf Dalam Mempertemukan Diversitas Agama-Agama,” *Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1, (2018), 1–40.

³⁰ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 2, 193-194.

³¹ 'Afifi, *Fusus Al-Hikam...*, Juz: 2, 9–10.

³² Al-Kashani, *Istilâhât...*, 55; Fadi Nasir, *Sirr Al-Qadar 'Inda Al-'Urafa'*, 1st ed. (Beirut: Dar Al-Wala', 2008), 18.

³³ Muhammad Murtadha al-Husaini al-Zabidi, *Tâj al-'Arûs min Jawâhîr al-Qâmûs*, ed. Musthafa Hijazi, 2nd ed, (Kuwait: Matba'ah Hukumah Kuwait, 1987), 444–46; Ibrahim Madkur, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, (Kairo: Al-Hay'ah li-Syu'un al-Matabi' al-Amiriyyah, 1979), 130.

thâbitah jika diterjemahkan ke bahasa Indonesia sebagai sesuatu yang tetap/sesuatu yang abadi, dalam terjemahan bahasa Inggris disebut dengan *immutable entites/ permanent essence*. Dalam filsafat peripatetik disebutkan bahwa hakikat/esensi dari sesuatu itu bersifat abadi (*haqîqah al-shay' thâbitah*), ia bukanlah sesuatu yang ada secara faktual (*maujûd bi al-fi'l*) namun ia ada secara potensial (*maujûd bi al-quwwah*). Maksud dari hakikat atau esensi (*mahiyah*) adalah sesuatu sebagaimana ia (*al-shay' min haythu huwa huwa*), hakikat ini ada dalam pikiran (*al-a'yân al-dhihni*) atau ada dalam alam idea (*al-'âlam al-mithâli*). Menurut Ibnu 'Arabi hakikat/esensi dari segala sesuatu itu ada dan abadi dalam ilmu Allah ia disebut dengan *al-a'yân al-thâbitah fî al-'ilm*, entitas itu tidak memiliki wujudnya secara nyata, tapi ia memiliki hukumnya dalam pikiran.³⁴

Dalam membicarakan *a'yân thâbitah* Ibnu Arabi memulai pembicaraan seputar ilmu Allah.³⁵ Menurutnya Allah tidak membutuhkan berpikir untuk mengetahui, karena berpikir merupakan usaha yang dilakukan untuk membuktikan sesuatu melalui proposisi-proposisi.³⁶ Ibnu Arabi mengawali dengan sebuah pernyataan bahwa ilmu itu mengikuti objek yang diketahui (*al-'ilm yatba'u al-ma'lûm*), maka ilmu Allah tidak bisa berdiri sendiri karena ilmu harus mengikuti objeknya. Untuk mempermudah pemahaman ini, dapat diilustrasikan jika seseorang mengetahui dalam pikirannya bahwa "itu adalah kursi" maka seharusnya itu adalah "kursi" pada wujud eksternalnya. Karena jika ia menyebut batu sebagai kursi, maka pengetahuannya salah. Oleh karenanya pengetahuan yang ada dalam diri selalu mengikuti objek pengetahuan. Begitu pula ilmu Allah juga mengikuti objeknya yang ada di *a'yân thâbitah*.³⁷ Sehingga Allah tidak perlu berusaha dan berpikir lantas memiliki ilmu, berbeda dengan manusia yang membutuhkan usaha dan pikiran untuk mengetahui.

Jika *a'yân thâbitah* merupakan objek dari ilmu Allah. Kemudian dari manakah munculnya *a'yân thâbitah* ini? Mengenai hal ini Ibnu Arabi menyebutkan bahwa *a'yân thâbitah* adalah cerminan dari Allah

³⁴ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 51; 'Afifi, *Fusûs al-Hikam...*, Juz: 2, 14–15.

³⁵ Hamid Fahmy Zarkasy, "The Philosophy of Mulla Sadra Being a Summary of His Book al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah," *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* Vol. 5, No. 2, (Ponorogo: UNIDA Gontor, 1430 H), 325–351.

³⁶ Hamid Fahmy Zarkasy, "The Philosophy of Mulla Sadra Being a Summary of His Book al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-'Aqliyyah al-Arba'ah," *Tsaqafah Jurnal Peradaban Islam* Vol. 5, No. 2, (Ponorogo: UNIDA Gontor, 1430 H), 325–351.

³⁷ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 60, 62, 96.

sendiri. Ibnu 'Arabi memberikan ilustrasi ketika Allah melihat ke dalam diri-Nya, maka pada saat itu bermula ilmu atas sesuatu selain-Nya.³⁸ Lebih lanjut Ibnu Arabi memisalkan Allah sebagai sebuah objek yang tersinari oleh cahaya dan menimbulkan bayangan berupa gambaran dan berwarna hitam, walaupun ia terlihat dan tetap dalam pandangan, tapi ia tidak bisa disebut sebagai wujud, karena ia adalah ketiadaan murni. Ibnu Arabi menyebut bayangan itu dengan *al-wujûd al-zill*, atau eksistensi bayangan. Objek itu adalah Allah dan bayangan ini adalah permissalan dari *a'yân thâbitah*, ia bukan Allah tapi ia adalah bayangan dari Allah itu sendiri.³⁹

A'yân thâbitah merupakan esensi dari semua makhluk, sebagaimana disebutkan, bahwa makhluk pada hakikatnya adalah ketiadaan murni (*al-'adam fî dhâtihî*). Segala sesuatu sebelum adanya adalah berupa *accepter* atau *qawâbil* atau sesuatu yang siap menerima wujud. Di sini Ibnu 'Arabi memperjelas pemahaman tentang karakteristik dari *mumkin al-wujûd* atau *al-wujûd bi al-quwwah* yang merupakan bentuk dari wujud makhluk sebelum ia ada, bahwa ia memang belum ada secara aktual namun memiliki potensi untuk ada atau siap untuk menjadi ada (*isti'dâd*).⁴⁰

Karena ilmu Allah di *a'yân thâbitah* tidak lain adalah cerminan dari diri Allah itu sendiri, maka ilmu Allah bukanlah aksiden dari diri-nya (*zâidatun 'ala al-dhât*) namun diri atau *dhât* Allah berkaitan erat dengan sifat ilmu. Karena *dhât* Allah tidak mungkin berubah demikian pula ilmu Allah yang juga tidak mungkin berubah.⁴¹ Jika ilmu Allah tidak berubah, bagaimanakah ilmu Allah terhadap kejadian yang partikular di alam eksternal ini? Karena sesuatu yang partikular itu berkaitan dengan waktu dan tempat, ia juga selalu berubah, jika perubahan itu ada dalam ilmu Allah, berarti ilmu Allah tidak sempurna. Oleh karenanya, Ibnu Sina berpendapat bahwa Allah hanya memikirkan yang umum (*al-kully*) saja tanpa memikirkan yang partikular (*al-juz'iy*), karena di dalam yang khusus terdapat perubahan-perubahan, dan ilmu-Nya adalah diri-Nya (*'ayn dhât*), jika Allah mengetahui yang berubah maka berkuranglah kesempurnaan-Nya.⁴² Selain itu ilmu menurut Ibnu Sina adalah hakekat abstrak tentang

³⁸ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, Sifr. 2, 211–213.

³⁹ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 102–3.

⁴⁰ 'Afifi, *Fusûs al-Hikam...*, Juz: 2, 7.

⁴¹ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 4, 149.

⁴² Ibnu Sina, Ibnu Sina, *Al-Najâh fî al-Mantiq...*, 283.

sesuatu yang universal, terlepas dari pembungkus fisik. Artinya ilmu Allah adalah tentang hal yang universal bukan yang partikular.⁴³ Inilah yang kemudian dikritik oleh al-Ghazali dalam *Tahâfut al-Falâsifah*.⁴⁴

Hal ini berbeda dengan Ibnu 'Arabi, bahwa pengetahuan Allah melingkupi semua yang umum dan khusus. Pembicaraan ini juga menjadi dasar bagi konsep takdir perspektif Ibnu 'Arabi. Ia mendefinisikan *qada'* dan *qadar* dalam kitab *Fusûs al-Hikam*:

"Ketahuilah bahwa *qada'* adalah ketentuan Allah terhadap segala sesuatu, dan ketentuan Allah ini sesuai dengan batas ilmu-Nya terhadap sesuatu itu sebagaimana keadaannya. Ilmu Allah tentang segala sesuatu sebagaimana keadaan sesuatu itu. Sedangkan *qadar* adalah *tawqit* (pewaktuan) sesuatu pada entitasnya sebagaimana ia pada keadaannya tanpa ada tambahan. Kemudian *qada'* tidak akan menentukan sesuatu kecuali sebagaimana keadaannya."⁴⁵

Al-Qayshari, al-Jami dan al-Qashani menjelaskan perkataan Ibnu 'Arabi di atas, bahwa *qada'* adalah ilmu Allah terhadap perkara-perkara yang universal, sedangkan *qadar* adalah ilmu Allah terhadap sesuatu yang telah ditentukan (*ta'âyyun*) pada waktu dan keadaan tertentu sebagaimana makhluk itu ada, atau akan ada pada eksistensi eksternalnya.⁴⁶ Untuk memahami penjelasan ini ambillah contoh: gerhana matahari terjadi ketika matahari, bulan, dan bumi berada pada satu garis, sehingga cahaya matahari tertutupi oleh bulan. Hukum sebab gerhana ini sudah ada di ilmu Allah inilah yang disebut dengan *qada'*. Sedangkan kejadian dari gerhana itu terjadi pada jam dan tempat tertentu, itu juga sudah ada dalam ilmu Allah sebelum hal itu terjadi. Pernyataan Ibnu 'Arabi ini tidak ada bedanya dengan definisi ulama' lainnya, seperti Ibnu Hajar al-'Asqalani, al-Safarini, walaupun ada beberapa ulama' yang berpendapat sebaliknya, yaitu

⁴³ Abu 'Ali Al-Husain Ibnu Sina, *Al-Risalah al-'Arshiyah fi Tawhidihi Ta'ala wa Sifâtuhu*, 1st ed. (Omman: Matabi' Dairah al-Ma'arif al-'Amaniyyah, 1934), 8; Ibnu Sina, Ibnu Sina, *Al-Najâh fi al-Mantiq...*, 283–84.

⁴⁴ Abu Hamid al-Ghazali, *Tahâfut al-Falâsifah*, ed. Sulayman Dunya, 6th ed. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980), 206–11.

⁴⁵ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 131.

⁴⁶ Al-Qayshari, *Syarh Fusûs...*, vols. 2, 867–868; Nuru d-Din 'Abdu al-Rahman bin Ahmad al-Jami, *Naqd al-Nusus fi Syarh Naqsh Fusûs*, ed. 'Asim Ibrahim al-Kayali, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005), bk. 135; 'Abdu al-Razaq al-Qashani, *Syarh 'ala al-Kitâb Fusûs al-Hikam, li al-Ustâdh al-Akbar Shaykh Muhyi al-Dîn Ibnu 'Arabi*, (Mesir: Matba'ah al-Maymaniyyah, 1987), bk. 161.

qadar adalah ketentuan yang umum dan *qada'* adalah untuk ketentuan yang khusus.⁴⁷

Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa ilmu Allah mencakup semua yang terperinci (*mu'ayyan*) di zaman atau masa tertentu (*tawqîf*). Ini menunjukkan bahwa dalam *a'yân thâbitah* tercakup segala hal yang umum dan yang partikular. Menurutny telah terjadi *ta'âyyun* dari yang umum ke khusus di *a'yân thâbitah*. *Ta'âyyun* diartikan dengan *takhâshus* juga *tafsîl* yang berarti penentuan dan perincian. Berarti dengan adanya *ta'âyyun* di *a'yân thâbitah* maka dalam ilmu Allah telah terperinci dari yang umum menjadi entitas yang khusus. Dalam *ta'âyyun* itu sudah terperinci berbagai sebab, waktu, tempat, dan berbagai hal yang terkait dengan kemunculan makhluk dalam alam eksternal.⁴⁸ Sedangkan Allah disini hanya menciptakan sesuatu sesuai ilmu-Nya yang sudah ditentukan di *a'yân thâbitah*. Atau dengan kata lain, *a'yân thâbitah* adalah desain alam yang muncul dari cerminan Allah, ia menjelaskan hadis "Allah menciptakan Adam pada gambarannya", maksudnya adalah Allah menciptakan Adam sesuai dengan gambaran Adam di *a'yân thâbitah*.⁴⁹

Karena Allah hanya menciptakan berdasarkan desain yang sudah ada di *a'yân thâbitah*. Bagi Ibnu 'Arabi, Allah tidak menciptakan alam secara kreatif, karena Allah tidak menciptakan kecuali dengan desain yang sudah ada di *a'yân thâbitah*. Sebagaimana yang sudah dijelaskan sebelumnya, bahwa pada realitas *wahdah*, wujud alam masih berupa gambaran-gambaran di *a'yân thâbitah* yang belum mengaktualisasi secara konkrit. Maka agar alam menjadi nyata, muncullah manifestasi perbuatan (*al-tajalli al-af'âl*) pada realitas yang disebut *wahdaniyah*. Manifestasi ini dengan cara "*al-fayd al-muqaddas*" atau emanasi Allah yang suci, didefinisikan sebagai penyingkapan Allah pada entitas eksternal (*al-a'yân al-khârijiyyah*). Atau emanasi Allah kepada seluruh alam, sehingga alam menjadi aktual (*al-mawjûd bi al-fi'l*).⁵⁰ Di sini Ibnu 'Arabi melihat adanya perbedaan antara Khalik dan makhluk, Khalik

⁴⁷ Ahmad bin 'Ali bin Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bâri Syarh Sahîh al-Bukhârî*, ed. Muhammad Fu'ad Abdul Baqî, Muhibb al-Dîn al-Khatib, and Abduazizi bin Abdullah bin Baz, (Beirut: Dar al-Ma'arif, n.d.), Vol. 11, 149,477; Dzulfikar Akbar Romadlon and Istikomah, *Relasi Antara Aqidah Dan Akhlaq*, (Sidoarjo: UMSIDA Press, 2019), 137; Umar Sulaiman al-Ashqari, *Al-'Aqidah 'Ala Dau'i al-Kitâb wa Sunnah*, 12th ed, (Jordan: Al-Nafaes, 1999), Vol. 8, 25.

⁴⁸ Madkur, *Al-Mu'jam al-Falsafi*, 30.

⁴⁹ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 54-56.

⁵⁰ Yahya, "Muqaddimah al-'Ammah," 21; Ali Bin Muhammad al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, 1st ed, (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985), 169.

pada esensinya adalah wujud mutlak, sedangkan makhluk pada esensinya adalah ketiadaan mutlak yang entitasnya tetap dalam ilmu Allah. Makhluk menjadi ada karena emanasi dari nama dan perbuatan Allah. Oleh karenanya wujud makhluk adalah wujud Allah, bukan wujudnya sendiri.

Af'âl al-'ibâd, Bebas Memilih ataukah Dipaksa?

Wacana *af'âl al-'ibâd* berbicara seputar, apakah manusia bebas dengan perbuatannya ataukah dipaksa? Para ulama' kalam Ahlusunah telah melakukan perpaduan dan bersikap pertengahan antara ide Jabariyah yang melihat bahwa manusia dipaksa dalam perbuatannya, dan Qadariyah yang melihat bahwa manusia bebas dalam menentukan perbuatannya. Argumentasi Jabariyah menekankan pada permasalahan ilmu, kehendak, dan kekuasaan Allah, implikasi etisnya semua perbuatan baik dan jahat manusia adalah ciptaan Allah. Sedangkan argumentasi Qadariyah menekankan pada permasalahan pembebanan syari'at dan balasan di akhirat, sehingga perbuatan manusia adalah milik manusia bukan ciptaan Allah. Para ulama' ahlusunah, salaf dan khalaf semuanya berpendapat bahwa harus dilakukan adanya perpaduan antara keduanya, bahwa perbuatan manusia itu diciptakan namun di satu sisi perbuatan itu tidak dipaksa sehingga tidak menghapuskan pembebanan syari'at.⁵¹

Sebelum menjelaskan konsep Ibnu 'Arabi, perlu dipahami masalah bagaimana kaitan ilmu Allah dengan masalah perbuatan manusia? Karena jika Allah mengetahui bahwa manusia kafir dan ia menjadi kafir, berarti ilmu Allah memaksa manusia untuk kafir. Tidak mungkin kemudian Allah menghukum orang kafir, sedangkan kekafiran itu adalah ketentuan-Nya atas orang tersebut.

Ibnu Qayyim al-Jawziyah menyerahkan masalah ini kepada Allah (*tafwîd*) karena rumitnya permasalahan ini. Ia menyebutkan bahwa iman kepada ilmu Allah tidak menjadikan manusia meninggalkan syari'at. Ia mengutip sebuah hadis riwayat al-Bukhari bahwa ketentuan surga dan neraka sudah dituliskan oleh Allah, namun Rasulullah dengan adanya ketentuan itu malah menyuruh manusia untuk berbuat karena semuanya sudah dimudahkan Allah.⁵²

⁵¹ Amal Fathullah Zarkasyi, *Ilmu al-Kalam; Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyyah wa Qadâyaha al-Kalâmiyyah*, (Ponorogo: Jami'ah Darussalam, 2006).

⁵² Muhammad bin Ismail Abu Abdullah al-Bukhari, *Al-Jâmi' al-Sahîh al-Mukhtashar*

Sedangkan dari kelompok Mu'tazilah, Qadi 'Abdu al-Jabbar mencoba menjelaskan keterkaitan ilmu Allah dengan perbuatan manusia. Ia menyebutkan bahwa ketika Allah mengetahui seseorang akan menjadi beriman, maka Allah akan menguatkan dorongan-dorongan keimanan sehingga orang tersebut mampu menjadi beriman. Pendapat ini mengindikasikan bahwa hasil akhir dari perbuatan apakah ia menjadi beriman atau kafir tidak ada dalam ilmu Allah, namun tergantung pada pilihan manusia.⁵³ Sulitnya pembahasan ini disebabkan jika Allah sudah mengetahui munculnya perbuatan sebelum terjadinya (*qabla kawnihi*) berarti perbuatan itu dipaksa untuk mengikuti ketentuan Allah. Namun jika ilmu Allah tidak ada yang menentukan hasil akhir, berarti ilmu Allah berkemungkinan untuk salah.

Menjelaskan masalah ini, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa manusia itu sebenarnya "dipaksa dalam pilihannya", hal ini karena Allah tidak akan mengadakan sesuatu kecuali berdasarkan ilmu-Nya sebelum hal itu terjadi. Ia berkata: "makhluk itu dipaksa dalam pilihannya, dan memilih dalam paksaan." Namun sebagaimana disebutkan bahwa Allah tidak akan mengadakan sesuatu kecuali sudah ada ketentuannya dalam ilmu-Nya di *a'yân thâbitah*. Ini menunjukkan bahwa Allah tidak memaksa manusia, namun yang memaksa manusia adalah ketentuan dirinya, sebagaimana ia dalam *a'yân thâbitah*.⁵⁴ Oleh karenanya sebenarnya makhluk itu dipaksa namun tanpa ada kebencian di dalamnya, karena makhluk diciptakan pada gambarannya yang sudah ditetapkan dalam ilmu Allah.⁵⁵

Ibnu Taymiyyah mengkritik pandangan bahwa ilmu Allah membutuhkan *a'yân thâbitah*, dan menjadikan *a'yân thâbitah* tidak membutuhkan Allah. Di sini ilmu, kehendak, dan kekuasaan Allah terbatas oleh *a'yân thâbitah*, hal ini menurut Ibnu Taymiyyah justru malah mengurangi kesempurnaan ilmu Allah.⁵⁶ Kritik ini benar karena Ibnu 'Arabi menolak jika Allah disebut sebagai *al-Mukhtari'* atau

min Umûri Rasûlillah SAW wa Sunanihi wa Ayyâmihi, Sahîh al-Bukhârî, ed. Muhammad Zuhayr bin Nashir al-Nashir, 1st ed, (Damaskus: Dar Tauqi al-Najah, 2001); Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr Bin Ayyub Ibnu Qayyim al-Jawziyyah, *Shifa'u al-'Alil fi Masâ'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'îl*, (Kairo: Maktabah Daru Turath, n.d.), 51–54.

⁵³ Abdul Jabbar, *Syarh Usûl al-Khamsah*, 3rd ed, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996), 409.

⁵⁴ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, ed. Ahmad Shamsuddin, 1st ed, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999), Vol. 8, 103–104.

⁵⁵ *Ibid.*, Vol. 2, 86.

⁵⁶ Taqiyyuddin Ahmad Ibnu Taimiyyah, *Majmû'ah al-Rasâ'il wa al-Masâ'il li Ibnu Taymiyyah*, (Beirut: Ihyâ' utturath al-'Arabi, 2007), Vol. 4, 50–51.

sebagai yang menciptakan sesuatu secara kreatif, tanpa ada contoh (*mithâl*) sebelumnya. Ia mengusulkan penggunaan istilah *al-Mujîd* berasal dari kata *awjada* berarti yang mengadakan sesuatu yang tidak ada menjadi ada dengan desain yang sudah ada di *a'yân thâbitah*.⁵⁷ Dengan demikian, Ibnu 'Arabi ingin menjelaskan kesempurnaan ilmu dengan menafikan sifat kreatif (*ikhtirâ'*) dalam diri Allah.

Namun jika ditelaah lebih lanjut, dengan mengatakan bahwa Allah tidak menciptakan secara kreatif, Ibnu 'Arabi ingin menjawab pertanyaan, bagaimana jika ada kekurangan dalam penciptaan makhluk? bagaimana jika ada manusia yang kafir dan berbuat maksiat? Jawaban Ibnu 'Arabi sangat unik, karena Allah dengan kesempurnaan ilmu-Nya hanya mengetahui makhluk sebagaimana ia di *a'yân thâbitah* maka Allah tidak mengkreasikan desain makhluk. Maka Allah tidak dapat disalahkan jika ditemukan adanya kecacatan, karena Allah hanya mengadakan bukan mengkreasikan, "ia (makhluk) tidaklah menghina kecuali dirinya, dan ia tidak pula memuji kecuali dirinya", karena yang ia hina dan puji adalah dirinya sendiri. Sehingga manusia harus rela dengan takdir yang ditentukan kepadanya tanpa perlu kecewa atas ketentuan Allah kepadanya.⁵⁸

Al-Qayshari menyebutkan bahwa orang yang berjalan ke neraka seperti sopir dan penumpang, sesungguhnya mereka ke neraka, karena mereka dalam esensinya meminta hal tersebut. Paksaan itu kembali kepada esensi mereka, karena wujud akan termanifestasikan sesuai dengan kesiapan esensi itu. Ini menurutnya adalah sifat paksaan yang selama ini disalahpahami orang bahwa Allahlah yang memaksa.⁵⁹

Jika demikian, apakah manusia mampu mengubah ketentuannya di *a'yân thâbitah*? Menjawab pertanyaan ini Al-Qayshari dalam salah satu penjelasannya terhadap teks *Fusûs al-Hikam* yang mengutip QS. al-An'am [6]: 149 "Allah memiliki *hujjah* yang kuat", maksudnya adalah Allah memiliki alasan yang sempurna terhadap makhluknya untuk memberikan kepadanya keimanan dan kekufuran, ketaatan dan kemaksiatan. Hal ini karena Allah tidak menentukan suatu hal terhadap makhluk kecuali makhluk itu minta dengan kesiapan mereka sebelum adanya. Al-Qayshari mengungkapkan bahwa manusia sebenarnya memiliki kehendak untuk berikhtiyar untuk meminta agar Allah memberikannya manifestasi eksistensi kepadanya, sehingga

⁵⁷ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyyah*, sifr. 2, 78-71.

⁵⁸ Ibnu 'Arabi, *Fusûs...*, 96; Al-Qayshari, *Syarh Fusûs...*, 650.

⁵⁹ Al-Qayshari, *Syarh Fusûs...*, 724.

ia mampu berbuat. Ini menunjukkan bahwa manusia memiliki kehendaknya sendiri.⁶⁰

Penjelasan Al-Qayshari ini mengindikasikan bahwa Ibnu 'Arabi sebagaimana Ulama' Ahlusunnah lainnya meyakini teori *kasb* atau usaha, maksudnya adalah manusia mampu memilih antara perbuatan baik dan perbuatan buruk, hanya saja Allah sajalah yang berkehendak untuk terciptanya perbuatan tersebut. Namun perbedaan di kalangan Ahlusunnah hanya pada apakah usaha manusia berdampak pada terciptanya perbuatan. Kalangan Asy'ariyah melihat bahwa usaha manusia tidak berdampak bagi terwujudnya perbuatan. Sedangkan kalangan Maturidiyah dan Ahluhadis melihat adanya pengaruh dari usaha manusia atas munculnya perbuatan, tanpa perlu menafikan bahwa Allahlah yang menciptakan perbuatan itu.⁶¹

Ibnu 'Arabi mendefinisikan usaha sebagai "ketergantungan kehendak *mumkin* dengan suatu perbuatan, kemudian kekuasaan Allah mengadakannya saat adanya ketergantungan ini."⁶² Definisi ini menunjukkan bahwa manusia masih memiliki kehendak untuk berbuat. Dalam Kitab *Taflis Iblis*, ia menjelaskan mana yang menjadi kekuasaan Allah dan mana yang menjadi kehendak makhluk. Ia mengutip QS. Sad [38]: 82-83 bahwa Iblis dengan kekuasaan Allah akan menyesatkan manusia seluruhnya. Perbuatan menyesatkan merupakan perbuatan Iblis bukan perbuatan Allah. Namun Iblis menggunakan kekuasaan Allah, bukan kekuasaan dirinya, yang diberikan kepadanya untuk menyesatkan manusia. Sehingga perbuatan iblis adalah miliknya, namun kekuasaan dan pengadaan dari perbuatan itu adalah milik Allah.⁶³

Kemudian Ibnu 'Arabi memberikan perumpamaan antara usaha manusia dan perbuatan Allah seperti dua orang pria yang satu kuat dan yang lainnya lemah. Ketika pria yang lemah ingin mengangkat batu, tentu ia tidak mampu, kemudian pria yang kuat membantu yang lemah. Pria yang lemah berusaha untuk mengangkat batu tersebut, namun yang kuatlah yang mampu merealisasikan terangkatnya batu tersebut.⁶⁴ Begitu pula dengan manusia, sebenarnya ia tidak memiliki kekuatan dalam memunculkan perbuatan, karena Allahlah

⁶⁰ *Ibid.*, 871.

⁶¹ Romadlon and Istikomah, *Relasi Antara Aqidah dan Akhlaq*, 140.

⁶² Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, sifr. 1, 191.

⁶³ Muhyi al-Din Ibnu 'Arabi, *Taflis Iblis*, ed. Abdurrahman Hasan Mahmud, (Kairo: Maktabah 'Alam al-Fikr, n.d.), 19.

⁶⁴ *Ibid.*, 15.

yang menciptakan perbuatan itu hingga perbuatan manusia mampu terrealisasikan.

Kemudian apakah usaha manusia memiliki efeknya terhadap munculnya perbuatan? Dalam masalah ini Ibnu 'Arabi berpendapat sebagaimana Imam Abu Hasan al-Asy'ari bahwa usaha manusia tidak memiliki efek sama sekali terhadap munculnya perbuatan.⁶⁵ Semua perbuatan makhluk adalah ciptaan Allah, manusia hanya berusaha, namun Allahlah yang mengadakan perbuatan itu. Karena pandangan ini maka al-Sahrastani, Ibnu Hazm, dan Ibnu Rusyd berpendapat bahwa pemikiran Imam al-Asy'ari lebih cenderung ke Jabariyah, namun bukan Jabariyah murni yang tidak melihat adanya kehendak sama sekali dalam hamba, namun Jabariyah pertengahan yang berpendapat bahwa manusia memiliki kehendaknya namun kehendak itu tidak memunculkan perbuatan. Perbuatan itu dapat terwujud, karena adanya kehendak dan kekuasaan Allah saja.⁶⁶

Pandangan Ibnu 'Arabi tentang perbuatan manusia berkonsensus dengan filsafatnya wahdatul wujud. Karena tidak ada yang wujud kecuali Allah, berarti tidak ada kekuatan kecuali Allah, dan tidak ada perbuatan kecuali perbuatan Allah. Lebih lanjut Ibnu 'Arabi menjelaskan bahwa seorang hamba merasakan fana' dari perbuatan manusia, maka ia akan melihat bahwa hanya Allahlah yang menegakkan semua eksistensi sehingga semua menjadi ada. Ia mengutip ayat QS. al-Ra'd [13]: 33 "bukankah Ia (Allah) yang menegakkan setiap jiwa atas apa yang ia usahakan." Menurutnya, alam adalah tabir dari Allah, hanya Allahlah pelaku utama dari balik tabir ini, hanya saja manusia tidak menyadarinya. Kemudian Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa Mu'tazilah-Qadariyah tidak merasakan bahwa perbuatan adalah milik Allah, berbeda dengan Asy'ariyyah, mereka tidak menjadikan usaha manusia sebagai tabir dari Allah, dengan menjadikan bahwa semua perbuatan adalah milik Allah.⁶⁷

Kemudian kaitan masalah *af'âl al-'ibâd* dengan masalah *taklîf*, Ibnu 'Arabi menjelaskan dalam sya'irnya di kitab *Tanazzul al-*

⁶⁵ Abu Hasan al-Ash'ari, *Al-Luma' fi Raddi 'ala Ahl al-Zayghî wa al-Bida'*, ed. Hamudah Gharabah, (Mesir: Maktabah Mishr, Syirkah Sahimah Misriyyah, 1955), 69; Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, Vol. 6, 160.

⁶⁶ Ibnu Rusyd, *Al-Kasyf fi Manâhij al-Adillah fi Aqâ'id al-Millah*, ed. Muhammad Abid al-Jabiri, 1st ed, (Beirut: Markaz Dar al-Wihdah al-Arabiyyah, 1998), 187; Abu al-Fath Muhammad al-Shahrastani, *Al-Milal wa al-Nihal*, 1st ed, (Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1993), Vol. 1, 97; Abu Muhammad 'Ali Ibnu Hazm, *Al-Fasl fi al-Milal wa al-Ahwâ' wa al-Nihal*, 2nd ed, (Beirut: Dar al-Jamil, 1996), Vol. 3, 33-34.

⁶⁷ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, Vol. 4, 212-213.

Amlâk bahwa manusia yang meninggalkan perintah maka ia telah melakukan kerusakan, padahal Allah telah memberikannya perbuatan. Menurutnyanya kesalahan dalam memahami perbedaan antara Allah dan makhluk menyebabkan kebingungan. Namun Ibnu Arabi berbeda dengan Panteisme ia memastikan perbedaan antara Allah dan makhluk, bahwa makhluk selamanya tidak akan mampu menjadi Allah begitupula sebaliknya.⁶⁸ Dalam kitab *Futûhât* ia menyebutkan bahwa manusia ketika mengetahui tidak ada yang Wujud kecuali Allah, ada sebagian orang bodoh yang tidak memahaminya dan menjadikan dirinya terlepas dari syari'at. Berbeda dengan sikap seorang yang mengenal Allah (*ârif*) dengan sebenarnya, ia akan melihat nama-nama Allah dan melihat setiap ketentuan Allah berkaitan satu dengan lainnya. Menurutnyanya pada tataran ini manusia wajib melakukan peribadatan.⁶⁹ Lebih lanjut Ibnu Arabi menyebutkan bahwa tujuan dari peletakan syariat ada dua yaitu untuk memperbaiki alam dan menetapkan kehinaan hamba dihadapan kedigdayaan Allah.

Penutup

Pandangan Ibnu Arabi tentang *af'âl al-'ibâd* jika ditinjau dari konsep Wahdatul Wujud sebagaimana yang diyakini oleh Ibnu 'Arabi dan pengikutnya, bahwa manusia memiliki usaha untuk menghasilkan suatu perbuatan. Namun usaha manusia tidak memiliki efek pada munculnya perbuatan, karena semua perbuatan adalah milik Allah. Hal ini berkonsensus dengan filsafat Wahdatul Wujud, bahwa tidak ada yang wujud kecuali Allah, berarti tidak ada perbuatan manusia kecuali Allah adalah pelaku utama dari segala perbuatan. Pandangan ini sama dengan teori *kasb* yang dikemukakan oleh Imam al-Asy'ari. Oleh karenanya dapat diambil kesimpulan bahwa Ibnu Arabi dengan konsep Wahdatul Wujud yang dianutnya tidak bersikap Jabariyah dalam hal *af'âl al-'ibâd* dan tidak menegasikan syari'ah.[]

Daftar Pustaka

'Afifi, Abu al-'Ala. *Fusûs al-Hikam wa Ta'liqât 'Alayhi*, Juz: 2. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946).

_____. "Tasdirat: 'Al-Fusus wa Madhab Ibnu 'Arabi fihî'" In *Fusûs*

⁶⁸ Ibnu 'Arabi, *Tanazzul al-Amlâk...*, 29

⁶⁹ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât...*, Vol. 2, 258.

- al-Hikam wa Ta'liqât 'alayhi*, Juz: 1, edited by Abu al-'Ala 'Afifi. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946).
- Al-'Asqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fath al-Bâri Syarh Sahîh al-Bukhâri*. Edited by Muhammad Fu'ad Abdul Baqi, Muhibbu d-Din Al-Khatib, and Abdu l-Azizi bin Abdullah bin Baz. (Beirut: Daru l-Ma'arif).
- Al-Amili, Sayyid Haydar. *Kitâb Nas Nusûs fî Syarh Fusûs al-Hikam li Muhyi al-Dîn Ibnu 'Arabi*. Edited by Uthman Isma'il Yahya. (Teheran: Department of Iranian Studies, Institute, 1985).
- Al-Ash'ari, Abu Hasan. *Al-Luma' fî Raddi 'ala Ahli al-Zayghi wa al-Bida*. Edited by Hamudah Gharabah. (Mesir: Maktabah Mishr, Shirkah Sahimah Misriyyah, 1955).
- Al-Ashqari, Umar Sulaiman. *Al-'Aqîdah 'ala Dau'i al-Kitâb wa Sunnah*. 12th ed. (Jordan: Al-Nafaes, 1999).
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdullah. *Al-Jâmi' al-Sahîh al-Mukhtashar min Umûri Rasûlillahi SAW wa Sunanihi wa Ayyâmihî, Sahîh al-Bukhâri*. Edited by Muhammad Zuhayr bin Naashir Al-Naashir. 1st ed. (Damaskus: Daru al-Tauqi al-Najaah, 2001).
- Al-Ghazali, Abu Hamid. *Tahâfut al-Falâsifah*. Edited by Sulayman Dunya. 6th ed. (Kairo: Dar al-Ma'arif, 1980).
- Al-Jami, Nuru al-Din 'Abdu al-Rahman bin Ahmad. *Naqd al-Nusûs fî Syarh Naqsh Fusûs*. Edited by 'Asim Ibrahim al-Kayali. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2005).
- Al-Jurjani, Ali Bin Muhammad. *Al-Ta'rîfât*. 1st ed. (Beirut: Maktabah Lubnan, 1985).
- Al-Kashani, 'Abdu al-Razaq. *Istilâhât al-Sûfiyyah*. Edited by 'Abdu al-'Ali Shahin. (Kairo: Dar al-Manad, 1992).
- Al-Qashani, 'Abdu al-Razaq. *Syarh 'ala al-Kitâb Fusûs al-Hikam, li al-Ustadh al-Akbar Shaykh Muhyi al-Dîn Ibnu 'Arabi*. (Mesir: Matba'ah al-Maymaniyyah, 1987).
- Al-Qayshari, Dawud. "Muqaddimah." In *Rasâ'il li Dawud al-Qayshari*, edited by Muhammad Bayrqqdar. (Kayseri: Kayseri Metropolitan Municipality, 1997).
- . "Muqaddimah." In *Sharh Fusus Al-Hikam*, edited by Ayatullah Hasan Hasan Zadah Al-Amili. Qum: Mu'assasah Kitab Bustan Qum, 2003.
- . *Syarh Fushûs al-Hikam*. Edited by Ayatullah al-Amili. 1st ed. (Qum: Mu'assasah Kitab Bustan Qum, 2004).

- Al-Qunawi, Sadr al-Din. *Mafâtîh al-Ghayb*. Edited by Muhammad Khawajuwi. (Teheran: Intisharat Mawla, 1984).
- Al-Syahrastani, Abu al-Fath Muhammad. *Al-Milal wa al-Nihal*. 1st ed. (Beirut: Jar l-Ma'rifah, 1993).
- Al-Zabidi, Muhammad Murtadha al-Husaini. *Tâju al-'Arûs min Jawâhir al-Qâmûs*. Edited by Musthafa Hijazi. 2nd ed. (Kuwait: Matba'ah Hukumah Kuwait, 1987).
- Al-Nabulisi, 'Abdu al-Ghani. *Īdâh al-Maqsûd min Wahdah al-Wujûd*. (Damaskus: Mat'ba'ah al-Ilm, 1969).
- Bashier, Salman H. *Ibnu Arabi's Barzakh The Concept of Limit and the Relationship Between God and the World*. (State Univ. New York, 2004).
- Hilmi, Mustafa. *Ibnu Taymiyyah wa al-Tasawwuf*. (Iskandariyyah: Dar al-Da'wah, 2007).
- Ibnu 'Arabi, Muhyi al-Din. "'Aqidah Ahlu l-Islam." In *Al-Durrah al-Bayda'*, edited by Muhammad Zaynhim Muhammad 'Azb, 1st ed. (Kairo: Maktabah Mabduli, 1993).
- _____. *Al-Durrah al-Bayda' wa Yalîhi; 'Aqîdah Ahl al-Islâm*. Edited by Muhammad Zaynhim Muhammad 'Azb. 1st ed. (Kairo: Maktabah Mabduli, 1993).
- _____. *Al-Futûhât al-Makkiyah*. Edited by 'Usman Yahya and Ibrahim Madkur. (Kairo: Al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 1985).
- _____. *Al-Futûhât al-Makkiyah*. Edited by Ahmad Shamsu al-Din. 1st ed. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1999).
- _____. *Fusûs al-Hikam wa Ta'liqât 'Alayhi*. Edited by Abu al-'Ala 'Afifi. (Beirut: Dar al-Kutub al-'Arabi, 1946).
- _____. *Taflîs Iblîs*. Edited by Abdu al-Rahman Hasan Mahmud. (Kairo: Maktabah 'Alamu l-Fikr, n.d).
- _____. *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz: 2. (Mesir: Matba'ah Bulaq, 1867).
- _____. *Tajalliyât al-Ilahiyyah*. Edited by Uthman Isma'il Yahya. (Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988).
- _____. *Tanazzul al-Amlâk fî Harakât al-Aflak*. Edited by Nawwaf Al-Jarrah. (Beirut: Daru s-Sadr, 2003).
- Ibnu 'Arabi, Muhyi al-Din, and Abdu al-Karim al-Jili. *Risâlah al-Anwâr, al-Isfar 'an Risâlah al-Anwâr fî ma Yatajalla li Ahl al-Dhikr min al-Anwâr*. Edited by 'Asim Ibrahim al-Kayali. (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 2004).

- Ibnu Hazm, Abu Muhammad 'Ali. *Al-Fasl fî al-Milal wa al-Ahwa' wa al-Nihal*. 2nd ed. (Beirut: Dar al-Jamil, 1996).
- Ibnu al-Qayyim al-Jawziyyah, Abu Abdillah Muhammad bin Abi Bakr Bin Ayyub. *Shifâ' al-'Alil fî Masâ'il al-Qada' wa al-Qadar wa al-Hikmah wa al-Ta'lîl*. (Kairo: Maktabah Dar al-Turath)
- Ibnu Sina, Abu 'Ali al-Husain. *Al-Risâlah al-'Arshiyah fî Tawhîdihî Ta'Ala wa Sifâtuhû*. 1st ed. (Omman: Matabi' Dairah al-Ma'arif al-'Amaniyyah, 1934).
- _____. *Al-Shifa' fî al-Ilahiyyât*. Edited by Ibrahim Madkur. (Kairo: Al-Hay'ah al-'Ammah li-Syu'un al-Matabi' al-Amiriyyah, 1960).
- _____. *Al-Najâh fî al-Mantiq wa al-Ilahiyyât*. Edited by Majid Fakhry. (Beirut: Dar al-Afaq al-Jadidah, 1982).
- Ibnu Sina, Abu 'Ali al-Husain, and Nasr al-Din al-Tusi. *Al-Iyârat wa al-Tanbîhât*, Vol III. Edited by Sulaiman al-Dunya. (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1960).
- Ibnu Taimiyyah, Taqiuddin Ahmad. *Al-Furqân bayna Awliyâ' al-Rahman wa Awliyâ' al-Syayâtin*. Edited by Abdu al-Rahman bin Abdu al-Halim Yahya. (Riyadh: Dar al-Fadilah, 2007).
- _____. *Al-Majmû' al-Fatâwa Juz: 2*. (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995).
- _____. *Majmû'ah al-Rasâ'il wa al-Masâ'il li Ibnu Taymiyyah*. (Beirut: Ihya' u t-Turath Al-'Arabi, 2007).
- Jabbar, Abdul. *Syarh Ushûli al-Khamsah*. 3rd ed. (Mesir: Maktabah Wahbah, 1996).
- Madkur, Ibrahim. *Al-Mu'jam al-Falsafi*. (Kairo: Al-Hay'ah li-Syu'un al-Matabi' al-Amiriyyah, 1979).
- Nasir, Fadi. *Sirr al-Qadar 'Inda al-'Urafâ'*. 1st ed. (Beirut: Dar al-Wala', 2008).
- Qaribullah, Hasan al-Fatih. *Falsafah Wahdah al-Wujûd*. Kairo: Dar al-Misriyyah al-Lubnaniyyah, 1997).
- Romadlon, Dzulfikar Akbar. "Distorsi Pembacaan Kaum Perennialis Terhadap Tasawuf Dalam Mempertemukan Diversitas Agama-Agama." dalam *Tasfiyah Jurnal Pemikiran Islam* 2, no. 1 (2018): 1–40.
- Romadlon, Dzulfikar Akbar, and Istikomah. *Relasi Antara Aqidah Dan Akhlaq*. (Sidoarjo: UMSIDA Press, 2019).
- Rusyd, Ibnu. *Al-Kasyf fî Manâhij al-Adillah fî Aqâ'id al-Millah*. Edited by Muhammad Abid Al-Jabiri. 1st ed. (Beirut: Markaz Dar al-

- Wihdah al-Arabiyyah, 1998).
- Subhi, Ahmad Mahmud. *Al-Falsafah al-Akhlaqiyyah fî al-Fikr al-Islâmiy, al-'Aqliyyun wa al-Dhawqiyyun aw Nadhr wa al-'Amal*. 2nd ed. (Iskandariyyah: Dar al-Ma'arif, 2002).
- Yahya, Uthman Isma'il. "Muqaddimah al-'Ammah." In *Tajalliyat al-Ilahiyyâh*, edited by Uthman Isma'il Yahya. (Teheran: Markaz Nashr Danshkahi, 1988).
- Zarkasyi, Amal Fathullah. *'Ilm al-Kalâm; Târîkh al-Madhâhib al-Islâmiyyah wa Qadâyaha al-Kalâmiyyah*. (Ponorogo: Jami'ah Darussalam, 2006).
- Zayd, Nasr Hamid Abu. *Hakadha Takallama Ibnu 'Arabi*. (Mesir: al-Hay'ah al-Misriyyah al-'Ammah li al-Kitab, 2002).

Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and it's Relation to the Concept of Af'âl al-'Ibâd Wahdatul Wujud Ibnu 'Arabi dan Relasinya dengan Af'âl 'Ibâd

ORIGINALITY REPORT

2%

SIMILARITY INDEX

0%

INTERNET SOURCES

0%

PUBLICATIONS

2%

STUDENT PAPERS

PRIMARY SOURCES

1

Submitted to Universitas Muhammadiyah
Sidoarjo

Student Paper

2%

Exclude quotes On
Exclude bibliography On

Exclude matches < 2%

Ibnu Arabi on Wahdatul Wujud and it’s Relation to the Concept of Af’âl al-’Ibâd

Wahdatul Wujud Ibnu ‘Arabi dan Relasinya dengan Af’âl ‘Ibâd

GRADEMARK REPORT

FINAL GRADE

/100

GENERAL COMMENTS

Instructor

PAGE 1

PAGE 2

PAGE 3

PAGE 4

PAGE 5

PAGE 6

PAGE 7

PAGE 8

PAGE 9

PAGE 10

PAGE 11

PAGE 12

PAGE 13

PAGE 14

PAGE 15

PAGE 16

PAGE 17

PAGE 18

PAGE 19

PAGE 20

PAGE 21

PAGE 22