

SIRR AL-QADAR: MENYINGKAP RAHASIA TAKDIR DALAM ‘IRFAN IBN ‘ARABI

Ah. Haris Fahrudi

Institut Keislaman Abdullah Faqih Gresik, Indonesia

E-mail: ah.harisfahrudi@gmail.com

Abstract: One of the metaphysical problems that still provokes a long discussion, especially among philosophers and theologians, is the problem of God's knowledge of everything before creation occurs on the one hand and the recognition of man's freedom in doing his deeds. The obligation to believe in the destiny and freedom of choice of human beings as a condition for the implementation of Shari'a in Islamic discourse gave birth to a number of schools, namely Jabariyah, Qadariyah and the modern school of Ahlis sunnah. Although this issue has been discussed and debated for centuries, the fog of equality has not been exposed. That's because the postulates of both the Qur'an and the rational postulates seem to contradict each other. This article will discuss the contribution of Ibn 'Arabi, in untangling this issue, ie. Through what he claimed to be the knowledge of 'irfani Ibn Arabi sought to unravel the secret of destiny (*sirr al-Qadar*). In contrast to the average Sufi, who harbored exclusively this understanding of al-Qadar *sirr*, Ibn 'Arabi explained, though more of a gesture, this divine revelation is theoretically conceptual by insinuating the two concepts behind al-Qadar's *sirr* namely the concept of *al-a'yan al-tabitah* and the concept of *al-'science of tabi' li al-ma'lum*. Through these two concepts Ibn 'Arabi hints at the *aqidah* of the sufis, for which there is no caliphate among them on this subject that there is no contradiction between the faith concerning *Qadla'* and the *Qadar* of Allah and the perfection of the nature of God especially his knowledge, *iradah*, *masyia'ah* and *qudrat* and man's freedom in doing. Ibn 'Arabi hereby dismissed the notion that sufis were of determinism or Jabariyah which was widely thought of them, nor Qadariyah. On the contrary sufi *aqidah* is in line with *aqidah ahlissunnah wa al-jama'ah*.

Keyword: *sirr al-Qadar*, metaphysical, *‘irfani*.

Pendahuluan

Persoalan trelasi takdir dan kebebasan manusia, menjadi pembahasan para filosof, teolog dan kaum sufi. Berbed dengan filosof dan teolog, dalam mengurai persoalan ini kaum sufi tidak bersandar pada penalaran akal tetapi melalui metode penyingkapan ilahi (al-kashf). Penyingkapan kaum sufi mengenai hal ini diungkapkan dalam istilah *sirr al-qadar* (rahasia takdir). Sirr al-qadar ini, menurut Ibn ‘Arabi, hanya mungkin ditangkap melalui penyingkapan ilahi (al-kashf al-ilahi).¹ Ia merupakan pengetahuan yang hanya diberikan kepada orang-orang khusus dan Ibn ‘Arabi mengaku dirinya termasuk orang yang diberikan pengetahuan khusus ini.² Untuk mengetahui pandangan Ibn ‘Arabi mengenai persoalan ini, maka perlu dikaji bagaimana pandangan Ibn ‘Arabi mengenai persoalan-persoalan pokok yang menjadikan masalah ini sedemikian rumit

Sirr al-Qadar Dalam ‘Irfan Ibn Arabi

Akidah mengenai Kemahasempurnaan Allah SWT. yang tercermin dalam keyakinan mengenai ilmu Allah yang meliputi segala sesuatu dan mendahuluinya, *qadla’* dan *qadar*-Nya yang berlaku bagi segala yang ada di alam ini, serta Kehendak bebas-Nya (*iradah* dan *mashi‘ah*), merupakan akidah mukmin. Jika keimanan kepada Allah mengharuskan mengimani sifat-sifat kesempurnaan-Nya ini, maka problematika yang mucul kemudian adalah adakah keimanan ini membawa konsekwensi manusia terpaksa dan tidak ada kebebasan dalam menentukan perbuatannya?

Penyingkapan ilahi mengenai hubungan takdir dan perbuatan manusia dalam nomenklatur tasawuf disebut dengan rahasia takdir (*sirr al-qadar*).³ Yang mereka maksudkan dengan *Sirr al-qadar* bukanlah *qadar* (takdir), karena menurut Ibn ‘Arabi tidak ada jalan untuk mengetahui *qadar*. Ketika ditanya mengenai apakah ada yang mengetahui ilmu *qadar*? Ibn ‘Arabi menjawab tidak ada, akan tetapi bisa jadi diketahui rahasianya dan realisasinya (*tabakkumuhu*) dalam makhluk-makhluk. Lihat. Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol.12, 234 dan 227.

¹ Mahmud Mahmud al-Gharrab, *Sharh Fusus al-Hikam min Kalami al-sheikh al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi*, (Damaskus: Matba’ah Zaid Ibn Thabit, 2000), 42.

² Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, (Kairo: al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1977), Vol 2, 64.

³ Yang mereka maksudkan dengan *Sirr al-qadar* bukanlah *qadar* (takdir), karena menurut Ibn ‘Arabi tidak ada jalan untuk mengetahui *qadar*. Ketika ditanya mengenai apakah ada yang mengetahui ilmu *qadar*? Ibn ‘Arabi menjawab tidak ada, akan tetapi bisa jadi diketahui rahasianya dan realisasinya (*tabakkumuhu*) dalam makhluk-makhluk. Lihat. Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol.12, 234 dan 227.

mengetahui ilmu *qadar*? Ibn ‘Arabi menjawab tidak ada, akan tetapi bisa jadi diketahui rahasianya dan realisasinya (*tahakkumuhu*) dalam makhluk-makhluk. *Sirr al-qadar* ini hanya mungkin ditangkap melalui penyingkapan *ilahi* (*al-kashf al-ilahi*).⁴ Menurut Ibn ‘Arabi tidak ada sufi yang lebih tinggi derajat dan lebih tinggi penyingkapannya dari mereka yang mengungkap *sirr al-qadar*. *Sirr al-qadar* ini tidak tersingkap bagi dia kecuali jika *al-Haqq* menjadi penglihatannya. Apabila penglihatan hamba adalah penglihatan *al-Haqq* maka dia melihat segala sesuatu dengan penglihatan *al-Haqq* dan tersingkaplah olehnya apa yang ia tidak ketahui, karena penglihatan Tuhan tidak samar bagi-Nya apapun. Ibn ‘Arabi mengaku bahwa ia termasuk orang yang diberikan pengetahuan khusus ini.⁵

Pengetahuan mengenai hakekat perbuatan manusia ini diperoleh oleh Ibn ‘Arabi melalui penyingkapan *ilahi* yang dia alami. Ia mengatakan:

“Masalah ini dulu termasuk masalah yang tersulit bagiku; dan tidak dibukakan untukku dalam masalah ini apa yang sebenarnya secara pasti, yang aku secara keilmuan tidak meragukannya, selain pada malam pembatasanku untuk bab ini dalam jilid ini,⁶ yaitu pada malam sabtu, tanggal enam belas Rajab, tahun 633 H. Karena sesungguhnya tidaklah jernih bagiku perkara penyandaran penciptaan perbuatan kepada salah satu dari dua sisi⁷ dan sulit bagiku untuk memisahkan antara *al-kashf* yang dikemukakan oleh suatu kaum dan *al-khalq* yang dikemukakan suatu kaum.⁸ Kemudian *al-Haqq* menempatkanku, melalui penyingkapan intuitif (*al-kashf al-bashari*), pada makhluk-Nya (yakni makhluk pertama) yang tidak didahului oleh makhluk yang lain, dengan demikian tidak ada selain Allah. Dia

⁴ Mahmud Mahmud al-Gharrab, *Sharh Fusus al-Hikam min Kalam al-shaykh al-Akbar Muhyi al-Din* Ibn ‘Arabi, (Damaskus: Matba’ah Zayd Ibn Thabit, 2000), 42.

⁵ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, (Kairo: al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1977), Vol. 2, 64.

⁶ Bab yang dimaksud adalah bab 121 mengenai *maqam tark al-shukr* (*maqam* meninggalkan syukur). Dan jilid yang dimaksud adalah jilid terakhir dari kitab al-Futuhat al-Makkiyah.

⁷ Yakni antara Allah SWT. dan Manusia.

⁸ Yakni teori *al-kashf* yang diusung golongan ahli al-Sunnah wa al-Jama’ah dan teori *al-khalq* yang diusung golongan Qadariyyah dan Muktazilah yang menyatakan bahwa manusialah yang menciptakan perbuatan mereka.

berkata kepadaku ‘Adakah di sini sesuatu yang menimbulkan kecaburan dan kebingungan?’ Aku menjawab: ‘Tidak ada.’ Dia berkata kepadaku: ‘Begitulah semua yang kau lihat di antara apa-apa yang baru (*al-muhdathat*), tidak ada satupun yang mempunyai pengaruh di dalamnya (yakni dalam apa yang kamu lihat) dan juga tidak ada sesuatupun dari sekian makhluk (yang punya pengaruh). Maka akulah yang menciptakan segala sesuatu di sisi sebab-sebab sekunder (*inda al-asbab*), bukan karena sebab-sebab (*bi al-asbab*). Maka mereka jadi terwujud dari Perintah-Ku. Aku menciptakan hembusan (*al-naṣḥ*) pada Isa dan Aku menciptakan pembentukan (*al-takwin*) pada burung itu. Aku berkata kepada-Nya: ‘maka kalau begitu kepada diri-Mulah engkau berbicara dalam firman-Mu [Lakukan!] atau [Jangan lakukan!]’ Dia berkata: ‘Apabila Aku tunjukkan kepadamu sesuatu hal kepadamu, maka perhatikanlah kesopanan, karena *al-hadrab* (kehadiran di hadapan Allah) tidak mengandung perbantahan. Aku berkata, ‘ya, dengan kesopanan (*bihī*), dan inilah hakekat sebenarnya keadaan kami (*‘ayn ma kunna fihī*). Siapa yang membantah? dan siapa yang berlaku sopan? sedangkan Engkau yang menciptakan kesopanan dan perbantahan. Jika Engkau menciptakan perbantahan, maka tidak boleh tidak mesti terjadi, dan jika Engkau menciptakan kesopanan, pastilah ia akan terjadi.’ Dia berkata, ‘Memang begitulah. Maka dengarkanlah apabila Al-Qur'an dibacakan, dan perhatikan!.’ Aku berkata, ‘Hal itu milik-Mu. Maka ciptakanlah pendengaran sehingga aku mendengar dan ciptakan perhatian sehingga aku memperhatikan. Dan tidaklah yang sekarang berbicara kepada-Mu kecuali yang telah Engkau ciptakan.’ Kemudian Dia berkata kepadaku, ‘Aku tidak menciptakan kecuali apa yang Aku ketahui dan Aku tidak mengetahui kecuali apa yang dia diketahui keadaannya sedemikian itu. ^{فِيَّ اللَّهُ الْحُجَّةُ} ^(الْبَلَغَهُ) [maka Allah mempunyai argumen yang jelas lagi kuat]. Aku telah menjadikan dirimu mengetahui akan hal ini di waktu lampau, maka tetapilah dengan ‘penyaksian’, karena tidak ada di sana selainnya, maka tenanglah fikiranmu (*khatar*) dan janganlah merasa aman hingga terputusnya pembebahan (*al-taklif*), dan pembebahan tidak akan terputus hingga engkau

⁹ Al-Qur'an.al-An'am (6):149.

menyeberangi Jembatan (*al-Sirat*). Maka ketika itu ibadah manusia adalah ibadah yang bersifat esensial (*dhatiyyah*), bukan karena perintah atau larangan yang menuntut kewajiban, anjuran, larangan, atau yang tidak disukai.) وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَعْدِي (السَّبِيلَ) dan Allah mengatakan yang sebenarnya dan Dia menunjukkan jalan (yang benar).”¹⁰

Penyingkapan intuitif ini menunjukkan bahwa hakekat perbuatan manusia dan seluruh perbuatan hamba adalah ciptaan Allah, dan ia terwujud sesuai dengan Qadla’ dan Qadar Allah SWT. Hal ini tidak berarti manusia tidak bertanggung jawab atas perbuatannya karena apa yang Allah ciptakan tidak keluar dari apa yang Dia ketahui dari keadaan kesejadian segala sesuatu dalam ilmu-Nya yaitu *al-a’yan al-thabitah*. Penyingkapan ini juga menunjukkan bahwa disamping pengetahuan akan tauhid ini, manusia tetap harus berbuat sesuai dengan tuntutan syara’ yang Allah bebankan kepadanya dan menjaga adab bersama Allah swt.

Pandangan yang melihat keimanan kepada Allah dan seluruh sifat kesempurnaan-Nya yang meliputi ilmu, *iradah*, *mashi’ah*, *qadla’* dan *qadar*, dan *qudrat* Allah swt. membawa konsekwensi keterpaksaan manusia dalam pandangan Ibn ‘Arabi berangkat dari konsepsi yang tidak benar mengenai konsep-konsep tersebut dan relasinya dengan segala yang ada di alam ini termasuk manusia dan perbuatannya. Oleh karena itu perlu penjelasan mengenai hakekat masing-masing dari konsep-konsep yang berkaitan dengan *qadar* dan hubungannya dengan perbuatan manusia sehingga dapat diketahui apakah manusia terpaksa atau bebas dalam perbuatannya.

Ilmu Allah Dan Kebebasan Manusia

Keimanan mengenai ilmu Allah yang *qadim* dan meliputi segala sesuatu sebelum segala sesuatu itu terwujud menjadi problematis jika dihadapkan dengan kebebasan manusia. Jika Allah SWT. mengetahui segala sesuatu, maka Dia mengetahui perbuatan manusia sebelum perbuatan itu terjadi. Jika demikian maka bagaimana manusia bisa melawan pengetahuan Allah yang mendahului perbuatannya itu. Jika manusia tidak bisa melawan pengetahuan Allah SWT. mengenai

¹⁰ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, Tahqiq Uthman Yahya, (Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al’Ammah li al-Kitab, 1992, Vol. XIV, 190-192.

perbuatannya tersebut, maka tindakannya berarti telah ditentukan sebelumnya. Jika tindakan manusia telah ditentukan sebelumnya, bagaimana bisa dia menjadi seorang agen bebas?¹¹.

Untuk menjawab persoalan ini Ibn ‘Arabi mengintrodusir dua konsep yang saling terkait yaitu konsep *al-a’yan al-thabitah* (*Immutable Entities, Established Potentialities or fixed Potentialities*) atau entitas-entitas permanen dalam ilmu Allah dan konsep *al-ilm tabi’ li al-ma’lum*¹² (ilmu mengikut pada obyek ilmu). Dua konsep ini merupakan hakekat yang ada dibalik rahasia takdir (*sirr al-qadar*) yang diungkapkan oleh Ibn ‘Arabi.

Ilmu dalam pandangan Ibn ‘Arabi adalah segala yang dihasilkan dari *dalalah* (petunjuk) karena ilmu secara bahasa berasal (*mushtaq*) dari *‘alamah* (tanda). Ilmu bukanlah kosepsi (*tashawwur*) atas obyek pengetahuan dan juga bukan makna yang menggambarkan obyek pengetahuan.¹³ Ilmu (*al-ilm*) merupakan suatu relasi (*nisbah*) antara subyek yang mengetahui (*al-‘alim*) dan obyek yang diketahui (*al-ma’lum*). Ilmu yang dinisbatkan kepada Allah tidak lain adalah hubungan relasional antara Dhat yang *wajib al-wujud* dengan diri-Nya dan dengan seluruh esensi (hakekat-hakekkat), baik yang ada maupun tidak ada.¹⁴ Ilmu Allah meliputi segala sesuatu, menurut Ibn ‘Arabi, karena Allah mengetahui Diri-Nya maka Dia mengetahui alam (segala sesuatu selain Allah).¹⁵ Ilmu Allah mengenai segala sesuatu bukanlah hal yang bersifat tambahan pada Dhat-Nya akan tetapi Dhat-Nya adalah yang berkaitan (*al-muta’alliqah*) dengan ilmu mengenai obyek-obyek pengetahuan sesuai keadaan sejati mereka.¹⁶

Dalam pandangan *irfan* Ibn ‘Arabi, Ilmu mengikut pada obyek pengetahuan (*al-ilm tabi’ li al-ma’lum*), bukan sebaliknya obyek pengetahuan yang mengikut pada ilmu. Masalah ini menurut Ibn ‘Arabi merupakan masalah yang besar dan lembut. Sepanjang pengetahuannya belum ada seorangpun yang menyadarinya dan

¹¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, (Harvard University Press, 1976), 559-662.

¹² Konsep *al-ilm tabi’ li al-ma’lum* merupakan konsep yang menurut Ibn ‘Arabi merupakan konsep orisinil darinya dan tidak ada orang yang mengemukakannya sebelumnya, atau kalaupun ada tidak sampai kepadanya.

¹³ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. I, 191.

¹⁴ Ibid., Vol. 1, 202.

¹⁵ Ibid., Vol. II, 114.

¹⁶ Ibid., Vol. I, 259.

kalaupun ada tidak sampai kepadanya.¹⁷ Jika seseorang mentahkiknya maka dia tidak akan mengingkarinya, karena obyek pengetahuan secara urutan (martabat) mendahului ilmu, dan dialah yang memberi ilmu pada subyek yang mengetahui (*al-'alim*).¹⁸ Oleh karena itu bukan ilmu yang menjadi hakim atas *ma'lum*.¹⁹ Dengan demikian, ilmu Allah tidak mempunyai pengaruh kepada obyek pengetahuan (*al-ma'lum*), bahkan sebaliknya obyek pengetahuanlah yang mempunyai pengaruh (*athbar*) karena obyek pengetahuanlah yang memberi-Nya pengetahuan mengenai keadaan sejati dirinya.²⁰

Jika Allah adalah *al-'Alim* dan ilmu-Nya adalah *nisbah* (relasi) dengan obyek pengetahuan, maka apa yang menjadi obyek pengetahuan (*al-ma'lumat*) Allah? Dalam hal ini Ibn 'Arabi mengintrodusir konsep penting kedua terkait *sirr al-qadar* yaitu konsep tentang *al-'ayn al-thabitah*²¹ sebagai salah satu obyek ilmu Allah.

Menurut Ibn 'Arabi, obyek pengetahuan (*al-ma'lumat*) hanya ada tiga, tidak lebih. Yang pertama adalah ada yang mutlak (*al-wujud al-mutlaq*) yaitu *wujud* Allah ta'ala. Obyek kedua adalah ketiadaan mutlak (*al-'adam al-mutlaq*) yaitu hal yang mustahil sebagai lawan dari *wujud* yang mutlak. Obyek yang ketiga adalah hal-hal yang bersifat mungkin (*al-mumkinat*) yang merupakan batas demarkasi (*al-barzakh*) antara *al-wujud al-mutlaq* dan *al-'adam al-mutlaq*. Sebagai ruang antara (*al-barzakh*), *al-mumkinat* ini mempunyai dimensi yang berhubungan *wujud* dan dimensi yang berhubungan dengan '*adam*'. Dilihat dari segi

¹⁷ Ibid., Vol. IV, 16.

¹⁸ Ibid., 70.

¹⁹ Ibid., 19.

²⁰ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ibid. 83.

²¹ *Al-'ayn* adalah bentuk plural dari *al-'ayn*. Yang dimaksud dengan *al-'ayn* oleh Ibn 'Arabi adalah *al-haqiqah*, *al-dhat* atau *al-mahiyyah* (esensi). Sedangkan *al-thabitah* adalah *ism fa'il* dari *thubut*, yang berarti *wujud agli* (wujud dalam pikiran) seperti adanya esensi manusia dalam pikiran atau wujud segitiga dalam pikiran. Lihat al-Sheikh Muhammad Abd al-Karim al-Kasanjan, *Mafhum al-'ayn al-thabitah 'inda al-Syeikh al-akbar*, <http://almuada.4umer.com/t2986-topic>. *'Ayin al-thabitah* adalah istilah khusus ahli 'irfan yang digunakan untuk menunjuk pengertian esensi yang bersifat mungkin sebelum menerima keberadaan. Istilah ini mencakup segala sesuatu baik yang bersifat universal maupun partikular. Adapun para filosof mengistilahkan untuk hal-hal yang bersifat universal dengan istilah *al-mahiyyat* dan *al-haqaiq*, sedangkan untuk hal-hal yang bersifat partikular istilah yang digunakan adalah *al-buniyyat*. lihat. *Matla' Khusus al-Kalim fi ma'an Fusus al Hikam*, Ibid., Vol. I, 45.

hubungannya dengan *al-wujud al-mutlaq*, hal-hal yang mungkin (*al-mumkinat*) ini memiliki entitas-entitas yang ada (*thubut*) dalam ilmu Allah, meskipun mereka tidak memiliki eksistensi (*al-a'yan al-thabitah*). Karena ke-*thubut*-annya ini maka dapat dikatakan kepadanya sebutan “sesuatu” (*al-shay'*) ketika *al-Haqq* menghendaki untuk mewujudkannya dengan mengatakan kepadanya “*kun*” (jadilah engkau!) maka kemudian ia menjadi. Di sisi yang lain, jika dilihat dari hubungannya dengan ketiadaan mutlak, ia tidak mempunyai *wujud*. Oleh karena itu dikatakan kepadanya kata “*kun*” (jadilah engkau!). Karena kalau ia merupakan sesuatu yang ada maka tidak dikatakan kepadanya perintah “jadilah engkau!”.

Al-a'yan al-thabitah merupakan martabat antara *al-Haqq* dalam keghiban-Nya dan alam yang terindera. Dalam hubungannya dengan *al-Haqq*, *a'yan thabitah* merupakan manifestasi pertama (*tanazzul awwal*) dari *al-Haqq* yang disebut dengan *al-faydl al-aqdas* yang berarti manifestasi *al-Haqq* (*dzuhur al-Haqq*) dengan diri-Nya untuk diri-Nya dalam *al-a'yan al-thabitah*. Sedangkan peralihan *a'yan thabitah* dari kondisi potensial ini (*wujud 'ayni*) kepada *wujud dzahir* dalam alam eksistensi disebut oleh Ibn 'Arabi sebagai *al-faydl al-muqaddas* atau *tajalli* kedua yakni manifestasi nama-nama Allah dalam *a'yan thabitah*, yang mengeluarkannya dari kegelapan ketiadaan kepada cahaya eksistensi. *Al-faydl al-mu'addas* di sini berarti *al-Haqq* memberikan manifestasi perwujudan (*ifadlah al-wujud*) kepada *al-a'yan thabitah* sehingga mereka ada dalam ruang dan waktu sesuai dengan kehendak-Nya. Dalam hal ini *al-a'yan al-thabitah* melalui *lisān hal* (kondisi) mereka memohon untuk diwujudkan oleh Allah dan Allah dengan kemurahan-Nya menghendaki perwujudan mereka dalam alam eksistensi menurut apa yang diberikan oleh mereka kepada-Nya berupa keadaan kesejadian mereka. Oleh karea itu, dilihat dari kepermanenannya (*thubut*-nya), semua yang berwujud bersifat *qadim*, tetapi ditinjau dari perwujudan dan kemunculannya ia bersifat *hadith*.²²

Al-a'yan al-thabitah dengan demikian adalah bebas sepenuhnya dalam arti tidak ada yang faktor eksternal yang menentukan mereka. Hal itu karena ketentuan yang ada dalam “entitas-entitas permanen” berupa sifat, karakter, batas-batas dan sebagainya tidak ditentukan oleh Tuhan, atau dengan kata lain Tuhan tidak menentukannya dan tidak pula menciptakannya karena penciptaan mensyaratkan *qudrat* yang berlaku padanya, sedangkan *qudrat* bergantung kepada *iradah* dan

²² Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Vol. I, 211.

iradah bergantung pada ilmu dan ilmu mengikut pada obyeknya yaitu *al-a'yan thabitah*. Dengan demikian *al-a'yan thabitah* itulah yang menentukan dirinya sendiri sesuai dengan keadaannya. Dalam hal ini Allah tidak berperan kecuali dalam pertolongan-Nya yang menghendaki untuk mewujudkan apa yang ada pada entitas-entitas ini (*al-a'yan*) menurut keadaan mereka di alam yang tampak.

Allah SWT. dalam kemahatahuan-Nya tahu apa yang akan muncul dari masing-masing *a'yan thabitah* itu sepanjang perjalanan waktu.²³ Allah sebagai Dhat yang Mutlak sadar diri dan juga tahu bagaimana entitas-entitas permanen ini akan mengembangkan mereka sendiri melalui manifestasi nama-nama Allah sesuai kebutuhan laten dari masing-masing individu dari *a'yan thabitah* itu.²⁴ Tuhan mengetahui bagaimana diri setiap entitas permanen itu akan berperilaku, tetapi pengetahuan ini tidaklah mengubah motif dan kecenderungan yang inheren dari diri masing-masing individu dari entitas itu.

Dari penjelasan ini, maka *al-'yan al-thabitah* dalam hubungannya dengan segala sesuatu yang ada dalam alam eksistensi, merupakan *al-mithal (prototype)* yang permanen dalam ilmu Allah. Ia adalah asal dari segala sesuatu yang ada dalam alam eksistensi.²⁵ Hal ini berarti segala sesuatu sebelum terwujud (tercipta) mempunyai tabiat yang tetap dan tidak berubah pada dirinya dan segala sesuatu yang *wujud* tidak keluar dari tabiat tetapnya ini. Ibn 'Arabi mengatakan “*fama kunta bifi fi thubutika, džabarta bifi fi wujudika*”²⁶ (maka sebagaimana keadaanmu dulu sebelum wujud tapi ada (thubut) dalam ilmu Allah, maka engkau muncul dengan keadaan (sifat, karakter) itu dalam wujud eksistensialmu).

Melalui konsep *al-a'yan al-thabitah* dan *al-ilm tabi' li al-ma'lum*, Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa jika manusia melakukan kebaikan maka hal itu tidak lain dari kesiapannya (*isti'dad*) yang azali untuk melakukan kebaikan, dan jika ia melakukan keburukan maka hal itu dari kesiapannya yang azali untuk melakukan keburukan dan dia menuai, dalam dua keadaan itu, buah dari yang ia tanam dalam wataknya

²³ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. I, 210.

²⁴ Ibid., Vol. IV, 11.

²⁵ Lihat al-Syeykh Muhammad Abd al-Karim al-Kasanzan, *Majbum a'yan al-Thabitah Inda al-Syeikh al-Akbar*, <http://almuada.4umer.com/t2986-topic>

²⁶ Arthur Sa'dieff dan Taufiq Sallum, *Al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*, Ibid., Lihat *Fusus al-Hikam*, Ibid., 115-116.

(*jabalatibi*). Ia tidak ditentukan kecuali oleh dirinya sendiri ketika dalam kondisi ketiadaan namun *thubut* dalam ilmu Allah (*a'yan thabitah*). Dengan demikian, manusia pada hakikatnya adalah bebas dari paksaan Allah, dan ilmu Allah tidaklah yang mempengaruhi keadaannya. Karena itu Allah mempunyai argumen (*bujjah*) yang jelas dan kuat jika ditentang. Allah SWT berfirman yang artinya “Katakanlah: "Allah mempunyai hujjah yang jelas lagi kuat; Maka jika Dia menghendaki, pasti Dia memberi petunjuk kepada kamu semuanya”.²⁷

Hujjah (argumen) yang jelas lagi kuat yang dimiliki Allah atas hamba-hamba-Nya ini, dalam pandangan Ibn ‘Arabi, tidak lain karena ilmu Allah mengikuti obyek pengetahuannya (*al-ilm tabi’ li al-ma’lum*), bukan ilmu yang menjadi hakim atas *ma’lum* dan *al-ma’lum* itu tidak lain adalah keadaan sebenarnya manusia sendiri. Hal itu karena merupakan hal yang mustahil ilmu (Allah) berkaitan (*yata’allaq*) selain dengan keadaan sebenarnya obyek pengetahuan itu. Ibn ‘Arabi mengatakan:

“Karena itu jika *al-ma’lum* mengatakan sesuatu kepada Allah, maka Allah mempunyai *bujjah* yang kuat atasnya dengan mengatakan kepadanya “tidaklah Aku mengetahui hal ini dari dirimu kecuali berdasar keadaanmu pada saat ketiadaanmu, dan tidaklah Aku memunculkanmu dalam *wujud* kecuali menurut kadar apa yang engkau berikan kepada-Ku dari dhatmu dengan penerimaanmu”.²⁸ Demikian juga jika seseorang ber-*bujjah* (berdalih) atas Allah dengan mengatakan kepada-Nya ‘ilmu-Mu telah mendahului atas diriku bahwa aku akan menjadi begini maka kenapa Engkau menghukumku’. Maka Allah berkata kepadanya tidaklah Aku mengetahuimu kecuali dengan keadaanmu yang sebenarnya (*bima anta ‘alayhi*). Jika keadaanmu (dulu) adalah selain itu, maka pastilah Aku tahu menjadi apa engkau nanti. Karena Dia berfirman (*hatta na’lama*). Karena itu kembalilah kepada dirimu dan adillah dalam perkataanmu).²⁹

Dari penjelasan di atas maka manusia adalah yang sepenuhnya bertanggung jawab atas dirinya atas perbuatannya dan Allah tidak dapat dipertanyakan dan dipersalahkan atas apa yang telah Allah

²⁷ Al-Qur'an: al-An'am (6), 149.

²⁸ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. IV, 19.

²⁹ Ibid., Vol. I, 19.

ciptakan karena penciptaan tidak lain hanyalah memberikan *wujud* kepada entitas permanen yang ada dalam ilmu-Nya sehingga mereka keluar dari kegelapan ketiadaan kepada cahaya *wujud* (ada dalam realitas). Allah, dengan demikian, tidaklah mendllalimi hamba-Nya, akan tetapi hambalah yang mendllalimi dirinya sendiri.

***Qada'* dan *Qadar* Allah Dan Kebebasan Manusia**

Iman kepada *qada'* dan *qadar* Allah³⁰ merupakan salah satu rukun iman yang harus diimani oleh setiap mukmin sebagaimana ditegaskan dalam *nas-nas* al-Qur'an maupun Hadith. Namun akidah ini oleh sebagian orang dijadikan dalih bahwa manusi terpaksa dalam perbuatannya dan karenanya tidak bertanggung jawab atas perbuatannya. Pandangan ini muncul karena pengetahuan yang tidak sempurna mengenai hakekat *Qada'* dan *Qadar*. Dalam pandangan Ibn 'Arabi iman mengenai *Qada'* dan *Qadar* kompatibel dengan kebebasan manusia dan tidak bertentangan dengannya.

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *al-qadla'* adalah “*hukmu Allah fi al-ashya'*” (hukum Allah atas segala sesuatu). Hukum Allah atas segala sesuatu ini adalah menurut batas ilmu-Nya terhadap segala sesuatu itu dan di dalam segala sesuatu itu ('ala *hadd*'

³⁰ Para ulama dalam membedakan antara *qada'* dan *qadar* berbeda pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa *qada'* adalah ilmu Allah yang mendahului yang dengannya Allah memutuskan perkara pada 'zaman' *azali* sedangkan *qadar* adalah terjadinya penciptaan menurut kadar perkara yang diputuskan terdahulu. Pendapat kedua berpandangan sebaliknya yaitu *qadar* adalah hukum yang mendahului sedangkan *qada'* adalah penciptaan. Lihat Umar Sulaiman Abdullah al-Ashqar, *Al-Qada' wa al-Qadar*, (Aman: Dar al-Nafais, 2005). *Qada'* berarti putusan dan hukum. Secara bahasa ia mengandung beberapa segi makna yang semuanya berpulang pada pengertian berakhir dan sempurnanya sesuatu. Sedangkan *qadar* menurut bahasa berarti putusan dan hukum (*al-qada'* wa *al-hukm*). Secara istilah ia berarti apa yang telah didahului oleh ilmu dan ditulis oleh *qalam* berupa apa saja yang ada selama-lamanya, dan bahwa Allah swt. telah menentukan ketentuan-ketentuan para makhluk dan apa yang akan terjadi padanya sebelum ia terjadi pada zaman *azali* dan Allah mengetahui bahwa ia akan terjadi pada waktu yang diketahui oleh-Nya, menurut sifat-sifat tertentu kemudian ia terjadi menurut apa yang Dia tentukan. Lihat *'Aqidah al-Safarini*, Vol. 1, 348. Ibn Hajar mengatakan Qadar adalah bahwa Allah swt telah mengetahui ketentuan-ketentuan (*maqadir*) segala sesuatu beserta waktunya sebelum mewujudkannya kemudian. Dia mengadakan apa yang telah dahulu dalam ilmu-Nya bahwa Dia mengadakannya maka segala yang baru berasal dari ilmu-Nya, *qudrab*-Nya, dan kehendak-Nya. Lihat *Fath al-Bari*, Vol. 1, 118.

'ilmibi biba wa fiba).³¹ Sedangkan yang dimaksud *al-qadar* adalah *taqitu ma hiya 'alayhi al-ashya' fi 'ayniha min ghayri mazid*³² (penentukan waktu bagi apa yang menjadi keadaan segala sesuatu dalam keadaan sejatinya tanpa adanya tambahan).

Qadla' pada dasarnya adalah perkara yang hanya ada dalam pikiran (*amr ma'qul*). Ia tidak dapat dipahami kecuali dalam relasi antara *al-qadli* (pemutus perkara), *al-muqdla bib* (hukum yang ditetapkan), dan *al-muqdla 'alayh* (sesuatu yang jadi obyek hukum). *Qadla'* tidak mempunyai *wujud* kecuali melalui *muqdla bib* dan *al-muqdla bib* ditentukan oleh keadaan *al-muqdla 'alayh*. Dengan ketiga unsur inilah maka ada yang namanya *al-qadli* (pemutus perkara). Ibn 'Arabi memberi perumpamaan mengenai hubungan antara unsur-unsur pembangun makna *qadla'* ini dengan mengatakan:

"Perumpamaannya adalah ada seseorang yang mendakwa seseorang suatu hutang dan orang yang terdakwah mengingkarinya, maka adanya dakwaan tersebut menentukan adanya pembuktian sebagai *al-muqdla bibi* dari pendakwa,. Adapun adanya pengingkaran (dari terdakwah) menuntut adanya *al-muqdla bib* dari orang yang mengingkari berupa sumpah jika tidak ada pembuktian dari pendakwa. Dari sini maka muncullah sebutan *qadli* (pemutus perkara), secara hakekat, bagi yang menghukumi (*hakim*) melalui adanya adanya sumpah atas terdakwah ketika ia mengingkari dan adanya tuntutan pembuktian dari pendakwa".³³

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa *qadla* bersifat umum (*mujmal*) sedangkan hukum yang ditetapkan (*al-muqdla bib*) merupakan perincian atas yang umum itu. Perincian inilah yang disebut *qadar*.³⁴ Penisbatan putusan (*qadla*) kepada *qadli* tidaklah sah hingga ia memutuskan yang patut dan bersifat ada. *qadla'* (putusan) tidaklah ditentukan kecuali oleh keadaan yang dihukumi (*muqdla 'alayh*). Seorang hakim (pemutus perkara) pada hakekatnya hanyalah mengikuti

³¹ *'Ilmibi biba* adalah pengetahuan *al-Haqq* atas sisi *zahir* segala sesuatu, dan makna *'ilmibi fiba* mengisyaratkan bahwa pengetahuan itu meliputi sisi batin segala sesuatu Lihat Bali Zadah, Mustafa Ibn Sulayman, *Sharh Fusus al-Hikam*, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002), 182.

³² Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Tahqiq Mahmud al-Gharrab, (Damaskus: Matba'ah Zayd Ibn Thabit, 1985), 207.

^{33 33} Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol.IV, 17.

³⁴ Ibid.

substansi masalah (*tabi' 'ayn al-mas'alah*) yang dihukumi, sesuai apa yang dituntut oleh substansi masalah tersebut. Yang dihukumi, menurut keadaan dirinya, pada dasarnya adalah hakim atas si hakim untuk menghukumi dirinya dengan hukum tersebut.

Qadla' Allah, dengan demikain, berarti Allah menghukumi sesuatu itu karena dituntut oleh keadaan sesuatu itu sendiri, bukan di luar sesuatu itu. Ibn 'Arabi mengatakan "Sesungguhnya *Al-Haqq* tidaklah menghukumi atas kita kecuali dengan kita, sekali lagi tidak bahkan kitalah yang menghukumi diri kita dengan kita sendiri, akan tetapi didalam-Nya".³⁵ Hal itu karena *Qadla'* Allah adalah sesuai dengan ilmu-Nya mengenai sesuatu yang menjadi obyek hukum yaitu *al-a'yan al-thabitah* yang memberikan informasi keadaan kesejatiannya dalam ilmu Allah.

Menurut Ibn 'Arabi *qadla'* mengikuti *qadar*, bukan sebaliknya. Hal itu karena ketentuan waktu itu kembali kepada sesuatu itu sendiri (*a'yān thabitah*), karena *qadar* tidak lain adalah entitas permanen itu ketika ia telah sempurna seluruh kesiapannya untuk menerima realisasi atau aktualisasi dalam *wujud* nyata.³⁶ Ilmu Allah mengenai *qadar* segala sesuatu ini berarti Allah mengetahui apa yang membatasi hal-hal yang mungkin (*al-mumkinat*) dalam *wujud*-nya. Misalnya, jika kesempurnaan kesiapan entitas itu adalah ada di waktu kemarin, maka tidak mungkin, di sisi Allah, untuk mengadakannya hari ini atau esok, karena kesempurnaan kejadian entitas itu (*khalqabu*) menentukan waktu kejadiannya, yakni *qadar*. Dengan demikian yang disebut *al-aqdar* (bentuk plural dari *qadar*) adalah waktu-waktu pengadaannya (*mawaqit ijādih*).

Qadar, dengan demikian, merupakan kebutuhan para makhluk berdasar substansinya sendiri (*dhat*), bukan Allah yang butuh pada hukum *qadar* dalam menciptakan makhluk. Allah memberikan segala sesuatu kejadiannya (*a'tha kulla shay' khalqabu*) berupa waktu kejadiannya, jika sesuatu itu butuh pada waktu untuk keberadaannya dan memberinya kondisi tertentu (*hal*) bagi yang membutuhkan kondisi bagi keberadaannya dan memberikan sifat bagi yang membutuhkan sifat untuk keberadaannya.³⁷

Qadla' Allah atas segala sesuatu hanya mendahului *wujud* (eksistensi) segala sesuatu, tidak mendahului segala sesuatu itu ketika

³⁵ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ibid., 82.

³⁶ Arthur Sa'dieff dan Taufiq Sallum, *Al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*, Ibid.

³⁷ Ibn 'Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. II, 265.

dalam entitas permanennya (*a'yan thabitah*). Hal itu karena hukum *qadla'* atas segala sesuatu tidak lain kecuali melalui segala sesuatu itu sendiri dan *qadla* berdasarkan kepada ilmu-Nya. Dengan kata lain, Tuhan memutuskan segala sesuatu pada “zaman” azali dan tidak mengadakannya pada “zaman” azali.³⁸ Dari penjelasan ini, maka dapat difahami bahwa makna segala sesuatu menurut hukum ketetapan Allah dan ketetapan Allah mendahului segala sesuatu, yang dinyatakan dalam banyak dalil *naqli*, seperti *sabaqa al-kitab*, *qad jaffa al-qalam* dan lain sebaginya tidak berarti bahwa Tuhan mendalimi hamba-hamba-Nya dengan berinisiasi menentukan segala sesuatu untuk mereka. Mengenai hal ini Ibn ‘Arabi mengatakan:

“Ketahuilah bahwa Allah *ta'alā* tidaklah menetapkan (*kataba*) kecuali apa yang Dia ketahui dan tidaklah Dia mengetahui kecuali apa yang Dia saksikan dari *shurah-shurah* obyek-obyek pengetahuan sebagaimana adanya dalam diri mereka, apa yang berubah dari mereka dan apa yang tidak berubah. Maka Dia menyaksikan mereka semuanya dalam situasi ketiadaan mereka menurut beragamnya perubahan-perubahan mereka sampai tak terbatas. Karena itu Dia tidak mewujudkan obyek-obyek pengetahuan itu kecuali sebagaimana keadaan mereka dalam diri mereka. Dari sini maka engkau mengetahui ilmu Allah atas segala sesuatu, baik yang tidak ada maupun yang ada, yang wajib, yang mungkin maupun yang mustahil. Maka tidak ada di sana, sebagaimana yang kami tegaskan, *al-Kitab* yang mendahului kecuali dengan menyandarkan *al-Kitab* (*idlafah al-Kitab*) kepada apa yang sesuatu itu muncul dengannya dalam perwujudannya sebagaimana yang disaksikan oleh *al-Haqq* pada saat ketiadaannya (*fi hal 'adamihī*). Maka pada hakekatnya *al-Kitab* tidaklah mendahului, akan tetapi *al-Kitab* hanya mendahului *wujud*-nya sesuatu itu.”³⁹

Menurut Ibn ‘Arabi orang yang memahami makna *sabaqa al-kitab*, maka dia tidak takut akan *al-Kitab* yang telah mendahulunya. Akan tetapi ia takut akan dirinya sendiri, karena sesunguhnya *al-Kitab* tidaklah mendahulunya dan tidak juga ilmu Allah, kecuali menurut keadaan sejati dirinya sebelum terwujud (*ma kana huwa 'alayhī*), berupa *shurah* (*form*) yang ia muncul dalam perwujudannya menurut *shurah* itu.

³⁸ Ibid., Vol. VI, 60.

³⁹ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. IV, 19.

Karena itu manusia pada hakekatnya bebas sepenuhnya dari paksaan Tuhan dan dia lah yang bertanggung jawab sepenuhnya atas segala keadaan dirinya. Oleh karena itu menurut Ibn ‘Arabi manusia sepatutnya mencela dirinya sendiri atas keadaan yang tidak ia sukai dan tidak pada tempatnya ia menyalahkan *al-Kitab*. Ibn ‘Arabi mengatakan “Maka celalah dirimu dan jangan memprotes *al-Kitab*”.⁴⁰

Dari penjelasan ini maka dapat dipahami bahwa perbuatan-perbuatan hamba dibatasi secara primordial oleh *shurah thubutiyyah*-nya sendiri yang mendahului perwujudannya dan tidak dibatasi oleh yang lain. Apa yang terjadi atau terlahir dari hamba dalam *wujud* ini berasal dari dirinya sendiri sesuai keadaan esensialnya yang permanen dalam ilmu Allah, bukan karena Allah yang semenah-menah yang secara inisiatif dan semenah-menah menghukumi dan menetapkan sesuatu pada makhluknya karena *qadla'*, ilmu dan kehendak (*iradah mashi'ah*) mengikut pada *qadar*.⁴¹ Peran Tuhan dalam wilayah ini tidak lain hanyalah memberi *wujud* (*ifadlah al-wujud*) bagi segala sesuatu menurut keadaan mereka sebelum *wujud*, menurut apa yang diberikan oleh *a'yah thabitah* dalam ilmu-Nya dan *qadar* yang menjadi kesempurnaan perwujudan masing-masing segala sesuatu. Karena itu, menurut Ibn ‘Arabi, manusia jangan mencela kecuali dirinya sendiri dan jangan memuji kecuali dirinya sendiri.⁴² Ia mengatakan:

“Adapun *qada'* Allah maka sesungguhnya itu milikmu dan berlaku atasmu, maka jangan memuji kecuali pada dirimu dan jangan mencela kecuali pada dirimu, dan tidaklah tersisa bagi *al-Haqq* kecuali pujian atas pemberian wujud (*ifadlah al-wujud*) dari *wujud*-Nya, karena *wujud* itu milik-Nya bukan milikmu. Dengan demikian engkau adalah komoditi-Nya (*ghadha'ubu*) melalui hukum-hukum dan Dia adalah komoditimu (*ghadha'uuka*) melalui perwujudan. Maka menjadi nyata bagi-Nya apa yang nyata bagimu. Maka perintah adalah dari-Nya kepadamu dan darimu kepada-Nya hanya saja engkau disebut *mukallaf*, dan Dia tidak membebani mu kecuali dengan apa yang engkau katakan kepada-Nya “Bebanilah aku”, melalui lisan kondisimu dan melalui apa yang engkau ada padanya. Sedangkan Dia tidak disebut *mukallaf* (*ism maf'ul*)”.⁴³

⁴⁰ Ibid., Vol. IV, 19.

⁴¹ Ibid., Vol. III. 18.

⁴² Ibn’Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ibid., 96.

⁴³ Ibid., 83.

Konsep *qadla'* mengandaikan didalamnya suatu hubungan dealektika antara yang menghukumi dan yang duhukumi, antara Tuhan dan makhluk. Dealektika ini dicontohkan oleh Ibn ‘Arabi dengan mengatakan:

“Barang siapa yang memohon, maka kondisinya (hal) yang mengharuskan dirinya memohon dan permohonan adalah mencari terjadinya pengabulan. Pengabulan dengan demikian adalah efek (*athar*) yang timbul pada yang mengbulkukan sebagai hal yang dituntut oleh permohonan. Orang yang memohon memberi pengaruh dan yang mengabulkan adalah yang menerima pengaruh. Demikian juga Allah sebagai yang memerintah (*al-amir*), memerintah karena diharuskan oleh kondisi yang diperintah (*hal al-ma'mur*). Demikian juga makhluk yang memohon (*da'i*), memohon karena diharuskan oleh kondisi yang dimohon (*hal al-mad'uw*). Si pemohon mengharapkan pengabulan dari yang dimohon karena pengetahuannya akan kondisi yang dimohon. Demikian juga yang memerintah mengharapkan pemenuhan dari yang diperintah karena ia mengetahui keadaan yang diperintah. Dengan demikian keadaan atau kondisi yang diperintahlah yang menjadikan yang memberi perintah harus memerintah dan keadaan yang dimohon menjadikan pemohon lahir darinya permohonan, maka masing masing dari keduanya dituntut oleh keadaan masing-masing”.⁴⁴

Allah memerintahkan manusia untuk ridla terhadap *qadla'* secara mutlak (tanpa pembatasan). Manakala Allah memutlakkan keridlaan atas *qadla'* maka dapat diketahui yang dimaksud adalah secara umum (*ijma'*). Akan tetapi manakala *qadla'* telah diperinci oleh kondisi sesuatu yang dihukumi (*hal al-muqdla 'alayh*) melalui hukum yang ditetapkan atasnya (*muqdla bib*), maka persoalannya terbagi menjadi dua yaitu menjadi ada yang boleh diridlai dan yang tidak boleh diridlai.⁴⁵ Ridla terhadap *qadla'* tidak mengharuskan ridla atas segala yang ditetapkan yaitu hukum yang menjadi ketetapannya (*al-mahkum bib*). Kekufuran termasuk *qadla'* Allah akan tetapi kita tidak boleh ridla atas kekufuran sebagaimana Allah tidak ridla atas kekufuran.

⁴⁴ Ibid., Vol.II, 192.

⁴⁵ Ibid., Vol. IV, 18.

Demikian juga kita wajib mengimani *qadar* baik yang baik maupun yang buruk. Dari segi penentuan waktu secara mutlak maka wajib mengimani *qadar* baik yang baik maupun yang buruk, yang enak maupun yang tidak enak, akan tetapi dari segi perincian secara definitif (*ta'yin*) maka yang wajib hanyalah mengimaninya dan bukan ridla atas sebagiannya. Makna wajib mengimani *qadar* dengan demikian adalah mengimani *qadar* yang buruk sebagai buruk sebagaimana wajib mengimani yang baik sebagai baik. Wajib bagi kita mengimani yang buruk sebagai buruk dan bahwasannya keburukan itu tidak dikembalikan kepada Allah dari segi keburukannya, bukan hakekat wujudnya (*'ayn wujud*), akan tetapi jika dilihat dari segi *wujud*nya yakni *wujud* entitas itu maka dikembalikan kepada Allah. Hal ini sebagaimana yang disabdakan Rasulullah dalam doanya kepada Allah “*wa al-sharr laysa ilayka*” (dan keburukan bukan dikembalikan kepada-Mu).⁴⁶

Jika ditanyakan bukankah makhluk yang menerima keburukan ini adalah bersifat mungkin, maka kenapa Allah tidak menciptakannya untuk menerima yang baik sehingga seluruhnya datang dari Allah?. Ibn ‘Arabi menjawab bahwa ilmu Allah mengikuti obyek ilmu-Nya dan tidaklah hal yang mungkin didapatkan kecuali menurut keadaannya ketika dalam kondisi ketiadaannya yakni berupa tetap atau berubah sehingga tidaklah muncul pada obyek yang diketahui sesuatu yang ia tidak bersifat dengannya ketika dalam kondisi ketiadaannya.⁴⁷

Dalam pandangan Ibn ‘Arabi *qadla*’ dan *qadar* harus disikapi secara positif dan bijaksana. Sebaliknya ia tidak dapat disikapi secara pasif dan dijadikan dasar untuk ridla atas segala yang menurut syara’ tidak dibenarkan. Ibn ‘Arabi dalam salah satu nasehatnya mengatakan:

“Maka terimahlah (ketetapan Allah). Sungguh telah lewat apa yang telah Allah tetapkan, kemudian bersungguh-sungguhlah dalam memohon (doa), dan merendahkan diri kepada-Nya, barang kali ia (doa dan merendahkan diri) termasuk dalam *qadla*’, dan bersamaan dengan ini tetapilah penerimaan (*al-taslim*), maka kebahagiaan atas yang telah berlaku menyertaimu dan barang siapa yang menerima *qadla*’ maka hal itu merupakan tanda-tanda kedekatan kepada-Nya dan katakanlah dan kepada-Nya dikembalikan segala perkara seluruhnya dan kuserahkan

⁴⁶ Ibn ‘Arabi, *al-Futuhat al-Makkiyyah*, Ibid., Vol. IV, 18.

⁴⁷ Ibid., Vol. IV, 18.

urusanku kepada Allah dan cukuplah Allah bagiku dan kepadanya aku berserah diri.”⁴⁸

Sikap positif dan aktif dalam menyikapi *qadla* dan *qadar* ini bukan berarti menentangnya akan tetapi merupakan suatu bentuk usaha untuk beralih dari satu takdir kepada takdir yang lain. Ibn ‘Arabi mengatakan “Ketahuilah bahwasannya tidak ada tempat keselamatan dari *qadar* kecuali dengan *qadar*”.⁴⁹ Karena itu manusia dalam menyikapinya haruslah dengan memperhatikan adab-adab dan jalan yang dijelaskan dalam syari’at.

Kehendak Allah dan Kebebasan Manusia

Jika segala sesuatu yang ada dalam realitas ini adanya dikendaki oleh Allah, maka bagaimana dapat diandaikan bahwa manusia tidak terpaksa? Dalam menjawab hal ini Ibn ‘Arabi menjelaskan terlebih dahulu hakekat *mashi’ah* dan *iradah*. Yang dimaksud dengan *mashi’ah* adalah hubungan keterkaitan (*ta’lluq*) Dhat yang *wajib al-wujud* (Allah) dengan hal yang bersifat mungkin (*al-mumkin*) dari segi dahulunya ilmu (Allah) sebelum keberadaan *al-mumkin*. Adapun *iradah* adalah *ta’lluq*-nya Dhat dengan menentukan *takhshish* salah satu dari dua hal yang *jaiż* (bisa ada bisa tidak ada) secara definitif.⁵⁰ Dengan kata lain, *Iradah* berarti menentukan (*takhshish*) salah satu dari dua alternatif kemungkinan dari yang bersifat mungkin, yaitu menentukan *wujud*-nya.⁵¹

Menurut Ibn ‘Arabi dalam pengertian *al-Mashi’ah* dapat dikonsepsikan adanya pilihan (*ikhtiyar*) Allah untuk menetapkan (*ithbat*) atau menafikan (*nafy*) hal yang mungkin (mengandung alternatif ada atau tidak ada). Adapun *Iradah* (Allah) tidak dikonsepsikan di dalamnya adanya *ikhtiyar* (pilihan) karena tidak ada dalil dari *nas* al-Qur’ān maupun Sunnah yang menunjukkan hal itu. Adanya pengandaian pilihan (*ikhtiyar*) adalah milik *al-mashi’ah* sebagaimana sabda Rasulullah saw. (مَا شاء الله كان وما لم ينشأ لم يكن) dan tidak ada dikatakan *lam yurid lam yakun*. Di sini Rasulullah mengaitkan penetapan dan penafian dengan sifat *mashi’ah* bukan *iradah*.

⁴⁸ Ibn ‘Arabi, *Kitab al-Kutub*, dalam *Rasail Ibn ‘Arabi*, Ibid., 301.

⁴⁹ Ibid., 295

⁵⁰ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkīyah*, Ibid., Vol.I , 202

⁵¹ Ibid., Vol. I, 210.

Meskipun secara rasional *al-masyi'ah* mengandung pengertian adanya pilihan Tuhan, namun pensifatan Dia sebagai Dhat yang bebas memilih (*mukhtar*) bertentangan dengan ketunggalan kehendak (*ahadiyyat al-mashi'ah*). Kehendak Tuhan *Al-Mashi'ah* hanya berhubungan dengan satu hal (*ahadiyyat al-ta'alluq*) karenanya, secara hakekat, tidak ada *ikhtiyar* (pilihan) dalam kehendak Allah.⁵² adapun jika sifat *ikhtiyar* ini dinisbatkan kepada-Nya, apabila ia disifati dengan sifat ini, adalah semata-mata dilihat dari segi apa yang mungkin bagi-Nya dan bukan apa yang sebenarnya ada pada-Nya.⁵³ Hal ini diisyaratkan oleh berfirman Allah "لَوْ شَاءَ" (andaikan dia menghendakinya), sedangkan (faktanya) Dia tidak menghendaki sesuatu itu. Hal itu karena *law* adalah huruf *imtina' li imtina'* (huruf yang menunjuk pada makna tercegahnya suatu perbuatan karena adanya faktor pencegah). Dalam hal ini Ibn 'Arabi menjelaskan makna firman Allah "فَلَوْ شَاءَ لَهُ دَكْمًا أَجْمَعِينَ" dengan mengatkan:

"*Law* adalah huruf *imtina' li imtina'* , maka tidaklah Dia menghendaki kecuali apa yang sebenarnya ada pada sesuatu itu (*ma huwa al-amr 'alayhi*). Akan tetapi karena esensi perkara yang mungkin adalah menerima suatu keadaan dan lawannya menurut hukum dalil akal; dan hukum mana diantara kedua hukum rasional itu yang terjadi, itulah hukum apa yang sebenarnya ada pada sesuatu itu dalam kondisi *thubut*-nya."⁵⁴

Mashi'ah Allah, dengan demikian, tidak berkaitan kecuali dengan satu keadaan dari obyek yang dikehendaki dan obyek yang terkait dengan *mashi'ah* ini kembali kepada ilmu-Nya dan ilmunya mengikut pada obyeknya. Karena itu secara hakekat tidak ada hukum pilihan bebas pada masyi'ah Allah.

Dari penjelasan ini, maka pemahaman bahwa kehendak Allah yang mendahului dan menjadi prasyarat adanya segala sesuatu yang ada tidaklah berarti bahwa Allah memaksakan sesuatu pada hamba-Nya. Hal itu karena kehendak (*mashi'ah*) Allah tidak lain adalah adalah kesatuan hubungan (*nisbah*) yang mengikut pada ilmu, dan ilmu adalah *nisbah* yang mengikut pada obyek pengetahuan, dan obyek pengetahuan Tuhan itu adalah seluruh hal yang tidak terbatas termasuk manusia beserta keadaan-keadaanya. Karena itu, kehendak

⁵²Ibid., Vol. III, 356.

⁵³ Ibid., Vol. I, 162,163.

⁵⁴ Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ibid., 82.

Allah tidak keluar dari keadaan sejati segala sesuatu (*al-a'yan al-thabitah*) sebagaimana yang terdapat dalam ilmu Allah.⁵⁵ Dengan demikian, kehendak *ilahiyyah* tidak memiliki efek pada kababilitas masing-masing dari mereka dan masa depan mereka.⁵⁶ Efektivitas dari Nama Ilahi hanya membantu entitas itu dalam bergerak dari satu keadaan ke yang lain, dan semua efek itu dikondisikan oleh watak intrinsik entitas itu sendiri. Ibn ‘Arabi mengatakan "Tidak ada efek dari kehendak *ilahi* pada disposisi seperti itu, akan tetapi ia mempengaruhi kondisi tertentu yang dapat membantu disposisi tertentu terwujud dengan sendirinya."⁵⁷

Catatan Akhir

Problematika hubungan takdir dan perbuatan manusia yang menjadi persoalan metafisika terbesar memberikan gambaran yang relatif lebih jelas dibandingkan kaum sufi yang lain mengenai aqidah mereka. Hal ini karena Ibn ‘Arabi disamping sebagai sufi juga menguasai tradisi filsafat dan teologi sehingga isyarat-isyarat sufi mengenai hasil penyingkapan yang mereka peroleh dapat dirumuskan Ibn ‘Arabi secara teoritis dan argumentatif dengan mengintrodusir dua konsep yang saling terkait yakni konsep *al-a'yan al-thabitah* (*Immutable Entities, Established Potentialities or fixed Potentialities*) atau entitas-entitas permanen dalam ilmu Allah dan konsep *al-'ilm tabi' li al-ma'lum* (ilmu mengikuti pada obyek ilmu).

Melalui dua konsep ini Ibn ‘Arabi menunjukkan bahwa Ilmu Allah yang *qadim* dan meliputi segala sesuatu, Kehendak Allah yang mendahului kehendak manusia serta Qadla’ dan Qadar-Nya tidaklah manusia terpaksa (*majbur*) dan tidak memiliki kebebasan, karena Qadla dan Qadar Allah merujuk pada kehendak-Nya dan kehendaknya merujuk pada Ilmu-Nya dan ilmunya hanya mengikuti *al-ma'lum* (*al-a'yan al-thabitah*) yakni keadaan sejati segala yang ada di alam ini sebelum ia wujud sebagaimana yang diketahui Allah SWT.

Dua konsep ini dengan demikian merupakan sarana konseptual yang digunakan Ibn ‘Arabi dalam memberikan isyarat di balik *sirr al-qadar* yang disingkap oleh kaum sufi melalui penyingkapan ilahi yang kebanyakan mereka secara ekslusif tidak menguraikannya secara konseptual. Melalui usahanya ini setidaknya Ibn ‘Arabi ingin

⁵⁵ Ibn ‘Arabi, *Fusus al-Hikam*, Ibid., 82-83.

⁵⁶ Ibn ‘Arabi, *Al-Futuhat al-Makkiyah*, Ibid., Vol. II, 325.

⁵⁷ Ibid., Vol. III, 129.

menunjukkan kepada kaum rasionalis mengenai aqidah kaum sufi yang sering dituduh berfaham Determinisme atau Jabariyah.

Daftar Pustaka

- Al-Gharrab, Mahmud Mahmud, *Sharh Fusus al-Hikam min Kalami al-Sheikh al-Akbar Muhyiddin Ibn ‘Arabi*. Damaskus: Matba’ah Zaid Ibn Thabit, 2000.
- Abu Zayd, Nasr Hamid. *Hakadha Takallam Ibn ‘Araby*. Kairo: Al-Hay’ah al-Misriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 2002.
- Al-Sha’rani, *al-Kibrit al-Ahmar fi Bayan Ulum al-Shaykh al-Akbar*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.
- Ashqar (al), Umar Sulayman ‘Abdullah. *Al-Qada’ wa al-Qadar*. Aman: Dar al-Nafais, 2005.
- al-Syeikh Muhammad Abd al-Karim al-Kasanzan, *Majhûm a’yan al-Thabitah Inda al-Syeikh al-Akbar*, <http://almuada.4umer.com/t2986-topic>
- Bali Zadah, Mustafa Ibn Sulaiman, *Sharh Fusus al-Hikam*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002
- Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*. Harvard University Press, 1976.
- Ibn ‘Arabi, Muhyi al-Din. *Fusibus al-Hikam*, Tahqiq Mahmud al-Gharrab. Damaskus: Matba’ah Zayd Ibn Thabit, 1985.
- _____. *Al-Futuhat al-Makkiyyah*, Kairo: al-Maktabah al-‘Arabiyyah, 1977.
- _____. Al-Futuhat al-Makkiyyah, tahqiq Uthman Yahya. Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyyah al-‘Ammah li al-Kitab, 1992.
- _____. *Rasail Ibn ‘Arabi*, sunt. al-Namari, Muhammad Abd al-Karim. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2001.
- _____. *Rasail Ibn ‘Arabi*. Hederabad: Matba’ah Jam’iyah Dairah al-Ma’arif al-“Uthmaniyyah, 1948
- _____. *Tafsîs Iblîs*, penyunting ‘Abd al-Rahman Hasan Mahmud. Kairo: Maktabah ‘Alam al-Fikr, t.th..
- Ibrahim Zakariyya, *Mushkilat Falsafiyah, Mushkilah al-Hurriyyah*. Kairo: Maktabah Mishr, 1963.

Sa'dief, Arthur dan Taufiq Sallum. *Al-Falsafah al-'Arabiyyah al-Islamiyyah*, tp., t.th.

Fayyumi, Ibrahim (ed.). *al-Kitab al-Tidhkari li al-Shaykh Muhyi al-Din Ibn 'Arabi*. Kairo: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1969.