

AKHLAK DALAM PERSPEKTIF IBN 'ARABI: sebuah survey awal

Arif Mulyadi

Dosen STAI Madinatul Ilmi, Depok
arif.maulawi@gmail.com

ABSTRAK

Penulis ini memaparkan konsep akhlak dalam perspektif tasawuf, terutama aliran wahdatul wujud Ibn 'Arabi. Wahdat al-wujûd-nya Ibn 'Arabi merambah ke seluruh dimensi sehingga singgungan-singgungan Ibn 'Arabi mengenai akhlak selalu terkait dengan wahdat al-wujûd. Dijelaskan juga bahwa akhlak pada intinya adalah mengejewantahkan asma-asma Allah. Tulisan ini juga mengkaji jiwa, akhlak yang mulia dan akhlak tercela dan hubungan akhlak dan syariat serta kesempurnaan akhlak.

Kata Kunci: akhlak, jiwa, wahdatul wujud

PENDAHULUAN

Wahdat al-wujûd-nya Ibn 'Arabi merambah ke seluruh dimensi. Maka itu, tak heran singgungan-singgungan Ibn 'Arabi mengenai akhlak selalu terkait dengan *wahdat al-wujûd*. Hal ini dapat dibuktikan dengan penguraian atas kata akhlak itu sendiri. Dalam bahasa Arab *akhlâq* adalah jamak dari *khuluq*, yang artinya “karakter” dan “watak”. Kata *khuluq* digunakan dalam al-Quran sebanyak dua kali, sementara dalam hadis-hadis, ia digunakan berkali-kali. Kata ini hanya dipisahkan dengan pengucapan (tidak dalam cara penulisan) dari istilah *khalq*, yang biasanya diterje-

mahkan sebagai “ciptaan”. Dengan demikian, kata *khuluq* terkait dengan *khalq* (Chittick, *Imaginal World: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity* 1994, 40).

Dari dua makna ini, “karakter” dan “ciptaan”, maka akhlak mempunyai dua domain maknapertama, domain moral dan etika. Ini dibuktikan, misalnya, dengan penerjemahan *khuluqin 'azhîm* dalam Surah al-Qalam [68] ayat 4 menjadi “akhlak yang agung”. Domain makna kedua terkait dengan akar-akar ontologisnya (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989)

For an Ibn 'Arabi, the "tremendous character" of the Prophet has to do not only with the way he dealt with people, but also with the degree to which he had realized the potentialities of his own primordial nature, created upon the form of God. Qualities such as generosity, justice, kindness, benevolence, piety, patience, gratitude, and every other moral virtue are nothing extraneous or superadded to the human condition. On the contrary, they define the human condition in an ontological sense. Only by actualizing such qualities does one participate in the fullness of existence and show forth the qualities of Being.

Dengan demikian, akhlak—atau etika dalam konteks filsafatnya—Sufi, khususnya dalam pandangan Ibn 'Arabi, berada dalam wilayah ontologis sebagai akarnya.

PEMBAHASAN

Jiwa Menurut Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi mengakui setidaknya ada tiga elemen berbeda dalam diri manusia. Ketiga elemen itu adalah tubuh (*body*), jiwa (*soul*), dan ruh (*spirit*) (Bulent, 1989:52).¹ Bagi Ibn 'Arabi, tubuh merupakan suatu bentuk material yang memiliki perluasan dalam ruang dan durasi dalam

waktu. Sifat tubuh adalah dapat musnah dan dapat berubah. Sebenarnya, ia merupakan 'modus' partikular dari Tubuh Universal (*al-jism al-kulli*). Adapun jiwa adalah prinsip vital-kehidupan binatang dalam organisme manusia. Ia merupakan modus partikular dari Jiwa Universal (*al-nafs al-kulliyya*). Ruh adalah prinsip rasional, menurutnya, yang bertujuan untuk mencari pengetahuan hakiki. Ia adalah modus dari Intelek Universal (*al-'aql al-kulli*) (Bulent, 1989:52).

Di tempat lain, Ibn 'Arabi menyebutkan bahwa manusia memiliki tiga macam jiwa ('Arabi, Menata Diri dengan Tadbir Ilahi 2002): jiwa tumbuhan (*al-nafs al-nabâtiyyah*), yang dengannya ia digolongkan sebagai benda mati (*al-jamâdât*), jiwa hewani (*al-nafs al-hayawâniyyah*), yang dengannya dia digolongkan ke dalam golongan hewan, dan jiwa rasional (*al-nafs al-nâthiqah*), yang dengannya ia dibedakan dari dua makhluk sebelumnya dan menjadi absah atasnya istilah manusia. Dengan jiwa terakhir ini, manusia menjadi lebih unggul dari alam malaikat.

Untuk lebih memudahkan bagaimana hubungan antara jiwa dan ruh dalam perspektif tasawuf, Penulis akan meminjam tujuh tingkatan jiwa menurut Robert Frager (Frager, 2002:139-155). Ia mengatakan,

Menurut tradisi sufi, kita memiliki

¹Lihat juga (Afifi. 1989, 167). Akan tetapi, menurut Chittick, kata *rûh* (*spirit*) dalam pandangan Ibn 'Arabi lebih kurang sinonim dengan pengertian *nafs* (*diri* (*self*) atau jiwa (*soul*)). Perbedaan dapat ditarik tergantung pada konteksnya yang spesifik (Chittick, *The Self Disclosure of God* 1998, 269).

Sementara, dalam glosarium untuk buku (al-Jilli 1995, 72) mendaftarkan sekitar empat makna *al-rûh*:

- a) Ruh Ilahi (*the Divine Spirit*), karena ia tidak terciptakan, ruh ini disebut juga Ruh Kudus (*the Holy Spirit*)
- b) Ruh Universal, ia tercipta (*the Universal Spirit*)
- c) Ruh individual
- d) Ruh vital. Barzakh antara tubuh dan jiwa

tujuh jiwa atau tujuh sisi dari keseluruhan jiwa kita. Masing-masing mewakili tingkat evolusi yang berbeda: jiwa mineral, jiwa nabati, jiwa pribadi, jiwa insani, jiwa rahasia, dan jiwa maharahasian.

...Jiwa mineral, *rûh maddanî*, terletak di dalam sistem kerangka. Dalam diagram tujuh aspek jiwa, jiwa mineral berbatasan dengan jiwa maharahasian, wadah percikan Ilahi yang suci di dalam diri masing-masing kita. Dunia mineral sangatlah dekat Tuhan. Ia tidak pernah memberontak kepada kehendak Ilahi. Di mana pun sebuah batu ditempatkan, ia akan tetap berada di situ selamanya kecuali kekuatan di luar dirinya menggesernya...

...Jiwa nabati, yakni *rûh nabâtî*, terletak di dalam hati (fisik) dan terkait dengan sistem pencernaan. Ia mengatur pertumbuhan dan asimilasi dari bahan-bahan makanan, fungsi yang bagi kita dengan tanaman. Ini adalah fungsi yang baru, dalam konteks evolusioner, sebab dunia material tidak memiliki kebutuhan akan makanan. Dengan kata lain, terdapat jiwa di dalam tubuh kita yang serupa dengan jiwa yang diberikan oleh Tuhan kepada tumbuhan...

...Jiwa hewani, atau *rûh haywânî*, terletak di dalam hati dan berhubungan dengan sistem peredaran darah. Hewan memiliki empat bilik hati dan sistem peredaran darah yang kompleks, yang mengalirkan darah ke seluruh organisme... Jiwa hewani kita mencakup rasa takut, amarah, dan hasrat. Seluruh makhluk cenderung untuk mendekati apa pun yang mendatangkan hasil (hasrat) dan bergerak menjauh dari (rasa takut) atau

menolak (amarah) apa pun yang menyakitkan...

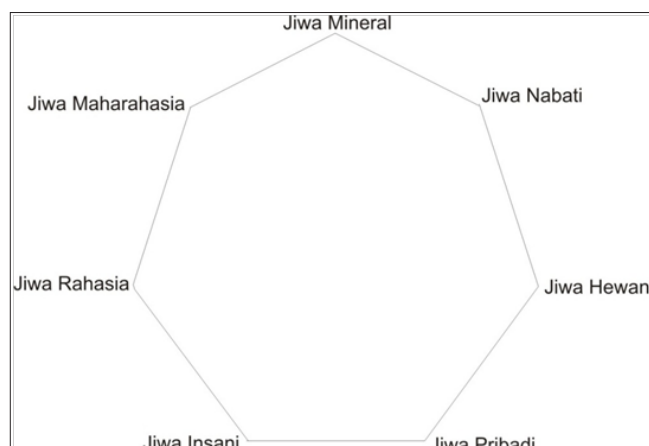
...Sisi berikutnya dari keseluruhan jiwa adalah *rûh nafsânî*. Jiwa pribadi terletak pada otak dan terkait dengan sistem saraf. Jika perkembangan jantung dan peredaran darah membedakan hewan dari tanaman, maka perkembangan sistem saraf yang kompleks membedakan manusia dari hewan. Sistem saraf yang sangat maju ini menghasilkan kapasitas untuk memori yang lebih besar dan untuk perencanaan dan pemikiran yang lebih kompleks. Kecerdasan jiwa pribadi membuat kita mampu memahami lingkungan kita lebih dalam daripada kemampuan yang dimiliki oleh jiwa mineral, tumbuhan, dan hewani... Jiwa pribadi juga tempat ego. Kita memiliki ego positif dan ego negatif...

...Jiwa insani terletak di dalam *qalb*, yakni hati spiritual. Jiwa insani lebih baik daripada jiwa pribadi. Ia adalah dari belas kasih, keimanan, dan kreativitas. Di satu sisi, jiwa insani mencakup jiwa rahasia dan jiwa maharahasian. Ia wadah dari nilai-nilai dan pengalaman-pengalaman spiritual kita...

...Jiwa rahasia adalah bagian dari diri kita yang mengingat Tuhan. Jiwa rahasia, atau kesadaran batiniah, terletak di dalam hati batiniah. Jiwa inilah yang mengetahui dari mana ia datang dan ke mana ia pergi...

...[Jiwa maharahasian] ini adalah jiwa azali (*rûh*) yang ditiupkan Tuhan oleh Tuhan ke dalam diri Adam (manusia). Ia adalah inti kita, jiwa sang jiwa. Ia adalah percikan Ilahi yang suci di dalam diri kita...

Dengan melihat struktur jiwa di atas, kita dapat menyimpulkan ruh merupakan martabat tertinggi dari jiwa.



Dua Jenis Akhlak

Setelah diciptakan dalam bentuk atau citra Tuhan, maka manusia memiliki seluruh Nama Tuhan dan mampu menjelmakan seluruh akhlak Tuhan dalam dirinya. Tugas orang yang melakukan perjalanan spiritual adalah mengejawantahkan nama-nama Tuhan dan perbuatan-perbuatan-Nya dari ketersembunyian menjadi nyata dalam suatu keseimbangan yang sempurna (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:286). Yang jadi persoalan adalah jika "berakhlak dengan akhlak-akhlak Allah" sinonim dengan "berakhlak dengan asma-asma Allah", apakah ini termasuk mewujudkan juga asma-asma Allah yang hanya milik Allah dan tidak pantas diwujudkan oleh manusia?

Ibn 'Arabi membedakan dua jenis akhlak: akhlak terpuji dan akhlak tercela. Akhlak jenis pertama bisa kita pahami meski tak mudah diwujudkan. Yang jadi

problematis adalah mengenai akhlak jenis kedua, akhlak tercela. Konsekuensi bahwa secara ontologis manusia mempunyai seluruh Nama Tuhan, karena ia diciptakan dalam bentuk Tuhan, adalah bahwa pada diri manusia tidak ada akhlak tercela atau bahkan pada Tuhan itu sendiri. Semua akhlak pada diri manusia dan Tuhan adalah terpuji karena ia berasal dari Wujud.

Akhlak Mulia

Akhlak jenis pertama sebenarnya hanya milik Tuhan saja. Penisbatan akhlak mulia kepada manusia tidak lebih dari ungkapan metaforis belaka. Segala sesuatu yang baik berasal dari Tuhan saja seperti keadilan, pemurah, sabar, dan tabah dari godaan apa pun tanpa kecuali (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:40). Setelah diciptakan dalam bentuk Tuhan, manusia dianugerahi dengan semua akhlak terpuji Tuhan. Tugas manusia bukanlah menemukan ataupun memperdebatkan makna moralitas, melainkan mewujudkannya. Terkait dengan itu, maka hanya manusia sempurna yang sanggup mengejawantahkan akhlak mulia Tuhan (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:41).

Akhlak mulia itu sendiri muncul dari kemampuan manusia untuk menyeimbangkan tuntutan-tuntutan akhlak dalam dirinya. Agar seseorang bisa meraih akhlak mulia, ia membutuhkan seorang 'dokter ruhani' (*thabib al-ilâhî*) yang tugasnya menunjukkan kepada se-

seorang yang sedang melakukan perjalanan ruhani atau suluk tentang bagaimana mengejawantahkan kemuliaan akhlaknya. Karena tiada sesuatu pun yang ditambahkan pada penciptaan manusia.

Hal ini seperti yang dijelaskan sendiri oleh Ibn 'Arabi:

The divine physician treats the character traits and disciplines the individual desires of the soul through reminder, admonition, and calling attention to the highest affairs and that which will come to belong to him who listens—the felicity as well as the praise of God, the people, and the high spirits...

When the divine physician comes—and he is the prophet, or the inheritor of the prophet, or the sage—he examines what is required by the soul's configuration (nash'a). The soul submits itself to him and places its reins in his hands so that he will train it and take steps to achieve its felicity. If the soul is in disequilibrium, the physician returns it to the opposite of what its configuration requires by explaining to it how to put that disequilibrium to use in a manner which will be praised by God and within which the soul find its felicity...

The person in disequilibrium will display blameworthy and base character traits. He will seek his own individual desires and will not care what outcome he may reach by attaining them... When he sees him perform an action which leads to something blameworthy, he guides him to the extent he can until he submits his soul to him so that he may dominate over it.

If the person is in disequilibrium, his wayfaring will consist of struggle (mujâhada) and ascetic discipline (riyâda).

If he is in equilibrium, he will be cheerful and joyous in his wayfaring, full of gaiety and happy...(Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:305)

Dari pasase di atas, dapat disimpulkan bahwa peran para nabi dan wali Allah adalah menyeru manusia untuk dapat mengaktualisasikan kodrat kefitriannya yang melekat secara intrinsik dalam dirinya. Mereka juga harus memberi petunjuk yang benar berkaitan dengan sifat-sifat tercela yang menghuni diri manusia, karena seluruh sifat yang tercela dan yang terpuji, pada akhirnya akan kembali pada perwujudan esensi manusia. Dengan kata lain, suatu sifat disebut tercela bukan karena memang demikian akar ontologisnya, tetapi hal itu tergantung pada bagaimana sifat tersebut diaktualisasikan. Segala sesuatu yang berasal dari Tuhan adalah baik dan senantiasa tunduk pada perintah takwini.

Akhlak Tercela

Jenis akhlak berikutnya adalah akhlak tercela. Karena hakikat Wujud menembus seluruh dimensi, maka ia pun terkait dengan masalah perbuatan manusia. Pada gilirannya, akhlak tercela yang tampak pada diri manusia pun merupakan kualitas wujud juga secara ontologis. Dalam hal ini, Ibn 'Arabi tidak segan-segan berpendapat demikian. Ia mengatakan,

All character traits are divine attributes, so all of them are noble, and all are in the innate disposition of the human being... Human beings exist through their

Lord, so they acquire wujûd from Him. Hence they acquire character traits from Him. (II. 241.28)(Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:47)

Tentu saja, ini tidak berarti Syaikh menganggap akar akhlak tercela langsung dari Tuhan, tetapi ia memandang bahwa ketercelaan bukanlah akhlak dasar yang dinisbatkan kepada manusia. Apa yang kita sebut sebagai akhlak tercela pada dasarnya mulia, karena ia merupakan kualitas Wujud itu sendiri. Di sini agaknya kita harus mengetahui konsep kesempurnaan. Kesempurnaan mutlak dari Realitas Ketuhanan hanya menjadi mungkin melalui adanya ketidaksempurnaan. Artinya, segala sesuatu selain Tuhan tidak sempurna, karena tidak memiliki sifat-sifat ketuhanan, yang bermula dari wujud. Inilah yang disebut *ghairiyyah* yang memungkinkan bagi alam dan seluruh makhluk mewujud di dalam dirinya sendiri.

Jika sesuatu memiliki kesempurnaan dalam segala aspeknya, maka ia menjadi identik dengan Tuhan, dan karenanya tiada sesuatu pun 'selain Tuhan'. Jika demikian, mustahil bagi kita walau sekadar berbicara tentang alam dan tidak ada orang yang berbicara. Karena itulah, ketidaksempurnaan memisahkan makhluk dengan sang Penciptanya dan yang menjadikan mungkin bagi alam untuk mewujud. Ketidaksempurnaan itu sendiri termasuk jenis kesempurnaan.

Syekh mengatakan,

...Nothing issues from the Perfect without being in accordance with the appropriate perfection. So there is no imperfect thing in the cosmos whatsoever.

Were it not for the accidents which give birth to maladies, man would enjoy himself within the form of the cosmos, just as the cosmos enjoys itself, and he would delight in it, for it is the garden of the Real (bustân al-haqq)... So, perfection is an intrinsic attribute of the things, while imperfection is an accidental affair whose essence is perfection.

Tiada sesuatu pun yang berasal dari Yang Mahasempurna tanpa melalui wujud yang sesuai dengan kesempurnaan itu sendiri. Maka tidak ada sesuatu yang tidak sempurna di alam. Jika saja bukan karena aksiden-aksiden yang menjadi sebab timbulnya penyakit, manusia akan menikmati dirinya sendiri di dalam bentuk alam, sebagaimana alam menikmati dirinya sendiri, dan ia akan puas di dalamnya, karena ia adalah taman al-Haqq (bustân al-haqq)... Maka kesempurnaan merupakan suatu sifat yang melekat dari segala sesuatu, sementara ketidaksempurnaan merupakan hal yang bersifat aksidental yang esensinya adalah kesempurnaan. (I 679.31)(Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:294)

Akhlak Dan Syariat

Ibn 'Arabi mengakui ada dua jenis akhlak, yakni akhlak mulia dan akhlak tercela (Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:287). Karena realitas (wujud) itu tunggal, maka segala peristiwa yang terjadi merupakan manifestasi wujud saja. Dengan demikian, jika Wujud itu identik dengan al-Haqq, maka segala peristiwa tak lebih penjelmaan al-Haqq semata. Maka itu, terkait

dengan akhlak, Ibn 'Arabi memandang tanpa ragu bahwa baik akhlak terpuji dan akhlak terpuji sama-sama berasal dari al-Haqq. Ini berbeda dengan pemikir lainnya yang sering menisbatkan kebaikan kepada Tuhan, sementara keburukan pada makhluk, khususnya manusia. Akhlak terpuji jika diatributkan kepada al-Haqq, agaknya mudah dipahami. Namun untuk menisbatkan akhlak tercela kepada al-Haqq rasanya tak mudah.

Akan tetapi, jika akhlak itu disandarkan pada wujud, semestinya pertanyaan tersebut tidak muncul. Karena, akhlak sendiri, menurut Ibn 'Arabi, memiliki status ontologisnya sebagaimana disebutkan akhlak menurut Ibn 'Arabi.

Faktor yang menentukan sekaitan dengan persoalan moralitas dan watak manusia selalu dapat dikembalikan pada syariat, kendati faktor-faktor lain, menyangkut persoalan-persoalan tertentu serta berbagai hal lainnya, juga ikut berperan di dalamnya. Syariat mengarahkan seluruh sifat ke dalam 'tempat' yang semestinya sehingga manusia mampu mengaktualisasikannya sekaitan upaya mereka untuk memperoleh ridha Tuhan. Pada gilirannya, sifat-sifat itu pun disebut "akhlak mulia".

The attributes found in man's innate disposition do not change, since they are essential to this world's configuration and man's specific constitution. These include cowardice (jubn), avarice (shuhh), envy (hasad), eager desire (hirsh), talebearing (namimah), arrogance (takabbur), harshness (ghilzha), seeking subjugation (talab al-qahr), and the like.

Sincenoonecan set out to change them,

God explained various proper applications for them toward which they can be directed by the rulings of the Law. If the soul directs the properties of these attributes toward these applications, it will attain to felicity and high degrees. (II 687.12) (Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:306-307)

Sifat-sifat tercela di atas, bagaimanapun, merupakan sifat intrinsik wujud. Sifat-sifat ini akan berubah menjadi akhlak mulia ketika ia dihadapkan dengan syariat. Mengenai ini Ibn 'Arabi mengatakan sebagai berikut.

These proper applications are as follows: The soul should be cowardly toward committing forbidden things because of the loss it can expect. It should have avarice in respect to its religion. It should envy him who spends his possessions [in the way of religion] and him who seeks knowledge. It should be eagerly desirous toward good and try to spread it among the people. It should the tale of good just as the garden tells the tale of the sweet smelling flowers within it. It should be arrogant in God toward him who is arrogant toward God's command. It should be harsh in its words and acts in the places where it knows that God approves of that. It should seek the subjugation of him who is hostile toward God and resists Him (Chittick, The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World 1989:306-307).

Sementara, dalam sebuah pasase di *Tadbirah al-Ilahiyyah*, Ibn 'Arabi mengatakan,

Jika kerajaan wujud Anda ingin tertata dengan baik, maka lindungilah agama Anda: selalu setia lah kepadanya.

Janganlah menentangnya. Jika Anda menentang, Anda akan ditentang. Perhatikanlah selalu perintah-perintah Allah, apakah Anda mengetahui semuanya ataukah tidak. Perintah-Nya adalah anugerah dari-Nya bagi umat manusia.

Bersikaplah waspada di sepanjang waktu, sebab jika keseluruhan sadar, bagian-bagian pun sadar. Kendalikan amarah Anda, janganlah dendam...

Anda diwajibkan menata kerajaan wujud Anda. Jika Anda memutuskan untuk melakukan sesuatu, pikirkanlah akibatnya. Jika akibatnya baik, laksanakanlah. Jika tidak, janganlah Anda melakukannya.

Tunjukkan perhatian yang seksama terhadap semua yang Anda lakukan, terutama ketika Anda menjalankan perintah Tuhan... Jadi, selama Anda taat kepada Tuhan, lawanlah jiwa Anda yang selalu memerintahkan kejahatan. Jika Anda mengikutinya, Anda akan menjadi pelajaran bagi orang lain ('Arabi, *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*, 2002:81-82).

Menyangkut fungsi syariat, Ibn 'Arabi percaya bahwa fungsi syariat adalah untuk menuntun aktivitas intelektual dan spiritual manusia dalam mengenal Allah, baik eksistensi-Nya, esensi-Nya, maupun segala hal yang berhubungan dengan hakikat Tuhan. Syariat juga berfungsi untuk menuntun aktivitas perealisasi pengetahuan tentang Tuhan tersebut (Faqihsutan, 2005:74).

Dengan mengikuti arti dasar syariat, yakni jalan, Ibn 'Arabi mengembangkan definisi syariat sebagai "jalan yang dengannya seseorang dapat merasakan 'eksistensi' Tuhan dan sebagai

cara dan tuntunan dalam memanifestasikan Nama-nama Tuhan yang Indah (*al-asma al-husna*). Sementara, dalam kitab Futuhât Bab 262, "Pengetahuan tentang Syariat", Ibn 'Arabi mengajukan pengertian ontologis syariat sebagai *as-sunnah az-zahirah*, yakni peraturan-peraturan yang berkenaan dengan realitas yang tercantum dalam al-Quran dan praktik Nabi (Faqihsutan, 2005:83).

Salah satu kitab kecil Ibn 'Arabi yang cukup banyak menyinggung relasi syariat dan akhlak, secara implisit, adalah *Kitâb Kunh Ma La Budda Minhu li al-Murîd* yang ditulis di Mosul tahun 1204 H. Arti harfiah kitab itu adalah "kitab yang hakikatnya harus menjadi pegangan bagi murid". Jadi, lebih kurang, seorang murid (penempuh jalan spiritual) harus berpedoman pada kitab ini. Menurut Nurasiah Faqih Sutan, bagi Ibn 'Arabi, hukum-hukum al-Quran dan hadis ini secara mutlak menjadi kriteria dan penentu keberhasilan perjalanan spiritual seorang sufi. Dan itu terasa dalam seluruh kandungan *Kitâb Kunh Ma La Budda Minhu li al-Murîd*.

Dalam salah satu pasase kitab itu, Ibn 'Arabi mengatakan,

Give value your time, live in the present moment. Do not live in imagination and throw your time away. Allah has prescribed a duty, an act, a worship for your every moment. Know what it is and hasten to do it. First perform the actions He has given to you as obligations. Then do what He has given to you to do through the example of His Prophet. Then take on what He has left you as voluntary, acceptable good deeds. Work to serve the ones who are in need ('Arabi, *What The Seeker Needs: Essays on*

Spiritual Practises, Oneness, MAjesty and Beauty 1992:8).

Dalam pasase lain, Ibn 'Arabi menyebutkan,

Whenever you make an ablution make two cycles of prayer following it, except when you have to make an ablution at times when praying is not permitted: at sunrise, at high noon, and at sunset. Friday is an exception to that rule; it is permissible then to pray at high noon.

Above all, what you need is high morals, good character, proper behaviour; you must identify your bad features and rid yourself of them. Your relationship to whomever you come in contact with must be based on the best of the conduct—but what this means may vary with conditions and circumstances. ('Arabi, What The Seeker Needs: Essays on Spiritual Practises, Oneness, MAjesty and Beauty 1992:8-9).

Bahwa akhlak terkait dengan syariat, bisa kita simak dari pernyataan Ibn 'Arabi berikut.

Berhati-hatilah, jauhilah bukan hanya yang diharamkan dan yang tidak diridhai Allah, melainkan juga apa yang sekadar dibiarkan oleh-Nya (*makrûhât*). Bahkan dalam perbuatan yang halal seperti makan, minum, dan tidur, engkau harus lebih berhati-hati dari pada orang lain. Jauhilah sikap berlebihan dan mulailah setiap perbuatan dengan mengingat Tuhanmu. Berbuatlah hanya atas nama-Nya. Lakukan apa yang telah diwajibkan atasmu, agar engkau tampil di hadapan-Nya dengan bersih dan tanpa aib. Jika engkau tidak memperlihatkan rasa senang, hasrat, bahkan kebutuhan terhadap segala sesuatu yang telah

dihalalkan untukmu, maka Tuhanmu pasti tahu bahwa tujuanmu bukanlah rezeki, tetapi [Tuhan] Yang Memberi rezeki ('Arabi, Menata Diri dengan Tadbir Ilahi 2002, 170-171).

KESIMPULAN: KESEMPURNAAN AKHLAK

Di atas telah disebutkan bahwa akhlak memiliki status ontologisnya. Ia terkait dengan "ciptaan" (*khalq*) dan juga "karakter" (*khulq*). Sebagai "ciptaan", kita bisa mengatakan bahwa apa yang ada di sekitar kita adalah baik karena ia berasal dari Tuhan. Namun terkait dengan "karakter", yakni ranah perbuatan manusia, maka timbullah istilah akhlak terpuji atau mulia dan akhlak tercela atau hina.

Dari sudut pandang lain, secara definisi, manusia adalah hamba-hamba Allah dalam dua aspek. Kehambaan manusia, di satu pihak, sesuai dengan esensi mereka, yang tidak memiliki kemungkinan untuk membangkang terhadap Tuhan. Di pihak lain, manusia bisa tidak menaati perintah taklifi Tuhan mereka (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:321). "Orang-orang yang beriman" adalah mereka yang, pada suatu derajat tertentu, berhasil dalam menaati perintah taklifi, meski ketidaksempurnaan tetap merupakan suatu hal yang melekat pada keberhambaan mereka. Akan tetapi, penghambaan dan keberhambaan yang sempurna hanya milik seseorang yang tidak pernah melakukan kesalahan alias Manusia Sempurna. Keberhambaan-

nya amat sempurna sehingga tidak ada lagi perbedaan antara perintah *takwini* dan perintah *taklifi*.

Seorang manusia sempurna memiliki dua kesempurnaan. Kesempurnaan pertama terkait dengan realitas esensialnya sebagai 'bentuk' Tuhan. Inilah yang dinamakan dengan kesempurnaan esensial. Kadang Ibn 'Arabi menyebutnya sebagai 'keberhambaan' (*'ubudiyyah*). Kesempurnaan kedua menyangkut sifat-sifat dan kualitas-kualitas yang ternyata dalam perannya di dunia ini maupun di akhirat kelak. Ini yang disebut kesempurnaan aksidental atau 'maskulinitas' (*ra-jûliyyah*) (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:366).

The essential perfection, which is different from the perfection of manliness, is that no lordliness (rabbâniyya) whatsoever should contaminate the fact that perfect man is a servant. Hence he is an existence while nonexistent, an affirmation while negated. It was for this that the Real brought him into existence.

The perfection of manliness is accidental, while the perfection of servanthood is essential. Between the two stations lies what lies between the two perfections. The degrees of the waystations of these two perfections are known to us wherever they might be...

Ranking according to excellence (tafâddul) takes place in accidental perfection, but not in essential perfection. God says, "Those messengers—some We have ranked in excellence above others" (2: 253). He also says, "They are degrees with God" (3: 163). He does not say, "They have de-

*grees with God." So He made them identical with the degrees, since they are identical with essential perfection, while through accidental perfection they possess degrees in the Garden. So know this! (II 588.7) (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World* 1989:366)*

Jenis kehambaan pertama manusia mengimplikasikan bahwa semua manusia pada dasarnya adalah manusia sempurna karena ia merupakan Bentuk Tuhan. Inilah yang disebut dengan kesempurnaan esensial. Sementara, kesempurnaan kedua menyangkut sifat-sifat dan kualitas-kualitas yang ternyata dalam perannya di dunia maupun dunia yang akan datang.

Karena akhlak Tuhan mencakup 'akhlak terpuji' dan 'akhlak tercela', maka secara ontologis kesempurnaan akhlak seorang manusia adalah terletak pada kemampuannya untuk mengaktualisasikan akhlak terpuji dan akhlak tercela tersebut. Akan tetapi, sebagaimana yang diisyaratkan oleh Ibn 'Arabi sendiri, kemampuan untuk bisa mengaktualisasikan semua Nama Tuhan itu hanyalah dimiliki oleh orang-orang tertentu saja alias Manusia Sempurna (insan kamil). Dan, mereka ini adalah khalifah-Nya. Dalam *Fushush al-Hikam* padapembahasan ruh Adamiyah (*the word of Adam*), Ibn 'Arabi menyatakan,

Iblis is a part of the world and does not attain to this synthesis. It was because of this that Adam was vicegerent. Were he not manifest in the form of He who entrusted him with Vicegerency, within that over which he was made Vicegerent, he would not have been Vicegerent. If he did not con-

tain all that was needed of him by the charge over which he was set as a Vicegerent—and by reason of their dependence upon him he would have to possess everything that they needed—he would not be Vicegerent over them. Vicegerency is only for Perfect Man. The makeup of his outward form is made up of the realities of the world and its forms, and his inward form is modeled on the Form of God most high (‘Arabi, *The Ringstone of Wisdom* (Fusus al-Hikam) 2004:14).

Proses ketika manusia mengejawantahkan bentuk Tuhan dan memanifestasikan nama-nama Tuhan acapkali disebut sebagai *takhalluq bi akhlaq Allah* (meniru akhlak Allah). Akan tetapi, untuk bisa meniru akhlak Allah, manusia tidak bisa sembarangan meniru. Di sinilah manusia membutuhkan peran kosmis nabi. Merekalah yang memberi manusia bimbingan agar mereka dapat membawa keyakinan, pemikiran, dan amal mereka sesuai dengan totalitas nama-nama Tuhan. Menurut Ibn ‘Arabi, bimbingan yang dibawa para nabi adalah timbangan syariat (*al-mîzân al-syari’ah*). Bagi kaum Muslim, ini adalah hukum yang diwahyukan Allah dalam al-Quran dan telah dicontohkan oleh Sunnah Muhammad (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Imaginal World* 1989:36).

Keperluan untuk menjadikan syariat sebagai neraca atau timbangan dalam meniru akhlak Tuhan disebabkan adanya kompleksitas dalam proses *takhalluq* itu sendiri. Lagi pula, upaya meniru akhlak Allah merupakan tindakan kesombong-an (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Imaginal World* 1989:36). Bahwa manusia [Muslim] seyogianya

memperhatikan hukum syariat juga telah diwasiatkan oleh Ibn ‘Arabi dalam perkataan berikut.

Now that I have given you a principle (asl) concerning them, rely upon it and put into practice: In your every motion in respect to every existent thing, look at the ruling of the Law. Deal with that thing as the Lawgiver has told you. Deal with it according to what is obligatory (wujûb) or what is recommended (nadb), and do not beyond that. Then in all of that you will have a praiseworthy disposition, you will be secure, and honored with God, and you will possess a divine light (II 243.30) (Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-‘Arabi’s Imaginal World* 1989:288)

Di sini Ibn ‘Arabi merekomendasikan kepada para pengikutnya untuk mengikuti syariat sebagai petunjuk kehidupan bagi manusia. Manusia membutuhkan syariat karena mereka tidak dan tidak dapat mengetahui secara persis bagaimana sifat-sifat Ilahi berkaitan dengan Tuhan dan dengan mereka sendiri. Syariat, yang bersumberkan pada al-Quran dan Hadis, memberikan panduan konkret yang penting bagi pencapaian keseimbangan antara nama-nama (Ilahi) dan akhlak.

Bagi Ibn ‘Arabi, meniru akhlak Allah disebut patut ketika si manusia melihat dirinya sebagai mukalaf.

Adalah termasuk bagian dari kepatutan (*adab*) bagi pelakon akhlak keilahian untuk melihat dirinya sebagai mukalaf untuk melakonkannya kendatipun al-Haqq telah sungguh-sungguh menjadi Pendengaran dan Penglihatannya (‘Arabi, *Menghampiri Sang Maha Kudus: Rahasia-rahasia Bersuci*, 2002:172).

BIBLIOGRAPHY

- Afifi., A. E. 1989. *Filsafat Mistis Ibn 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- al-Jilli, Abdul Karim. 1995. *The Universal Man*. . Translated by Titus Burckhardt. Roxburgh, Scotland: Beshara Publications.
- 'Arabi, Muhyidin Ibn. 2002. *Menata Diri dengan Tadbir Ilahi*. Jakarta: Serambi.
- . *Menghampiri Sang Maha Kudus: Rahasia-rahasia Bersuci*. Bandung: Mizan, 2002.
- . *The Ringstone of Wisdom (Fusus al-Hikam)*. Translated by Carner K. Dagli. Chicago: Great Books of Islamic World, 2004.
- . *What The Seeker Needs: Essays on Spiritual Practises, Oneness, MAjesty and Beauty*. 1. Translated by Tosun Bayrak Al-Jerrahi Al-Halveti and S. Abdul MAjeed & Co. Threshold Books, 1992.
- Bulent, Rauf. 1989. *The Twenty-Nine Pages: An Introduction to Ibn 'Arabi's Metaphysics of Unity*. Roxburgh, Scotland: Beshara Publication.
- Chittick, William C. 1994. *Imaginal World: Ibn al-'Arabi and the Problem of Religious Diversity*. New York: SUNY Press.
- . *The Self Disclosure of God*. New York: State University of New York Press, 1998.
- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Imaginal World*. New York: SUNY Press, 1989.
- Faqihсутan, Nurasiah. 2005. *Meraih Hakikat Melalui Syariat*. Bandung: Mizan.
- Frager, Robert. 2002. *Hati, Diri, dan Jiwa: Psikologi Sufi untuk Transpormasi*. Jakarta: Serambi.