

**KONSEP NŪR MUHAMMAD DALAM KITAB *AL-INSĀN AL-KĀMIL*
KARYA `ABDUL KARIM AL-JĪLĪ
(Studi Kasus *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlâs)**

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur`an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag.)



Oleh:
IRFAN RAJES
NIM: 222510045

PROGRAM STUDI MAGISTER ILMU AL-QUR`AN DAN TAFSIR
KONSENTRASI TAFSIR NUSANTARA
PASCASARJANA UNIVERSITAS PTIQ JAKARTA
2025 M./1447 H.

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji konsep *Nûr Muḥammad* dalam *al-Insân al-Kâmil* karya ‘Abdul Karim al-Jîlî dengan studi kasus pada *Dhamîr Huwa* dalam surah al-Ikhlâs. *Nûr Muḥammad* dipahami al-Jîlî sebagai hakikat primordial, sumber penciptaan, dan realitas metafisik yang menjadi manifestasi tertinggi dari esensi Ilahi. Dalam penafsirannya, *Dhamîr Huwa* tidak hanya menunjuk kepada Allah dalam makna *ibârî* (eksoterik), tetapi juga kepada *Nûr Muḥammad* dalam makna *isyârî* (esoterik). Dengan demikian, al-Jîlî menegaskan keterhubungan antara Tuhan dan makhluk melalui figur *Insân Kâmil* sebagai refleksi kesempurnaan Ilahi.

Temuan penelitian memperlihatkan bahwa pemikiran ini melahirkan perdebatan tajam dalam diskursus teologi Islam, khususnya di Aceh. Gerakan Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yang dipimpin Abuya Amran Waly al-Khalidi mendukung perspektif al-Jîlî dan menjadikannya sebagai landasan ajaran tasawuf kontemporer. Namun, fatwa MPU Aceh tahun 2010, 2017, dan 2020 menolak dan melarang pengajaran kitab *al-Insân al-Kâmil*, dengan alasan bahwa ajarannya berpotensi menyeret kepada paham *hulûl* dan *pantheisme*. Polemik ini berimplikasi pada resistensi sosial, diskriminasi, bahkan kriminalisasi terhadap jamaah MPTT-I, meskipun di sisi lain gerakan ini berhasil menumbuhkan semangat religiusitas, memperbaiki moral masyarakat, dan memperluas tradisi zikir di Aceh.

Dalam kajian terdahulu, beberapa penelitian memiliki kesamaan arah dengan riset ini, misalnya studi Muhammad Lazuardi tentang *Nûr Muḥammad* menurut Ibnu ‘Arabi, dan Firdaus Noor yang membandingkan konsep al-Jîlî dengan Muhammad Nafis al-Banjari. Perbedaannya, penelitian ini fokus pada analisis *Dhamîr Huwa* dalam surah al-Ikhlâs yang menjadi basis hermeneutika al-Jîlî. Selain itu, tokoh-tokoh yang mendukung pemikiran al-Jîlî di antaranya Ibnu ‘Arabi, al-Hallaj, Hamzah Fansuri, dan Amran Waly, sementara pihak yang menolak meliputi al-Raniri, ulama salafi-wahabi, serta sebagian anggota MPU Aceh.

Metodologi penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode tafsir *isyârî* dan analisis tekstual terhadap *al-Insân al-Kâmil*. Data dikumpulkan melalui studi pustaka, dokumentasi, serta komparasi dengan tafsir *ibârî* klasik. Analisis dilakukan dengan menelusuri koherensi konseptual *Nûr Muḥammad* dalam kerangka *Wahdat al-Wujûd* dan problematika penerimaannya di masyarakat Aceh.

Kesimpulan penelitian menegaskan bahwa tafsir al-Jîlî terhadap *Dhamîr Huwa* bukanlah bentuk penyamaan Nabi Muhammad dengan Tuhan, melainkan upaya sufi untuk mengungkap kedekatan spiritual antara makhluk dan Khalik. Meski menuai kontroversi, pemikiran ini memperkaya khazanah

tafsir sufistik, memberikan relevansi spiritual pada konteks modern, serta menawarkan jalan tengah untuk meredam ketegangan antara kalangan tekstualis dan esoteris dalam Islam.

Kata Kunci: *Nûr Muḥammad*, ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, *Dhamîr Huwa*.

ABSTRACT

This thesis discusses the concept of *Nûr Muḥammad* in the book *al-Insân al-Kâmil* by Abdul Karim al-Jîlî with a focus on the case study of *Dhamîr Huwa* in Surat Al-Ikhlâs. *Nûr Muḥammad* is a central concept in Sufism that refers to the primordial light that is the source of all creation. This study examines how Abdul Karim al-Jîlî interprets this concept and its relation to the doctrine of *Wahdat al-Wujûd* that developed in the Sufi tradition.

The approach used in this research is qualitative analysis with *isyârî* tafsir method. The main source of research is the book of *al-Insân al-Kâmil* which contains an exploration of the concept of perfect man (*Insân Kâmil*) as a reflection of God's perfection in the manifestation of reality. In his thought, al-Jîlî interprets the *Dhamîr Huwa* in Surat Al-Ikhlâs as a reference to the metaphysical reality of *Nûr Muḥammad*, who is seen as the highest manifestation of the Divine essence in the world.

This discussion also reviews the various interpretations of *Dhamîr Huwa* from the viewpoints of *'ibârî* and *isyârî* tafsir. *'ibârî* tafsir tends to understand *Dhamîr* as a direct reference to God in the context of His oneness, while *isyârî* tafsir gives a deeper meaning by looking at the relationship between God and creatures in the context of Sufi spirituality. This difference in approach reflects the dynamics of Islamic thought in understanding the nature of divinity and the role of humans in the cosmos.

In addition to exploring the theological perspective, this thesis also discusses the social impact of *Nûr Muḥammad's* thought in the context of Islam in Aceh. The polemics that have arisen in relation to this concept show a difference of opinion between scholars who support the tasawuf *hakiki/Dzâti/irfani* approach and those who adhere to textual interpretation. The 2017 fatwa of the Aceh Ulama Consultative Assembly (MPU) that prohibits the teaching of certain Sufism books, including *al-Insân al-Kâmil*, is one form of resistance to the Sufism approach that is considered deviant from the *Ahlu al-Sunnah wa al-Jamâ'ah* creed.

This thesis also outlines how Syaikh Amran Waly al-Khalidi, a contemporary Sufi scholar in Aceh, defended the teachings of Sufism through the Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). This movement aims to revive spiritual values in modern society, despite facing challenges in the form of rejection and stigma from some circles. His support for Abdul Karim Al Jili's opinion in the interpretation of *Dhamîr Huwa* in Surat Al-Ikhlâs which refers to *Nûr Muḥammad* caused controversy, including the accusation that this teaching leads to pantheism.

Furthermore, this thesis compares Abdul Karim al-Jîlî's thought with other Sufi figures, such as Ibnu 'Arabi and Al-Hallaj, who also discussed the concept of *wahdat al-wujûd*. This comparison shows that despite similarities

in mystical approaches, each figure has a unique conceptual framework in explaining the relationship between God, humans, and the universe.

The results of this study reveal that the concept of *Nûr Muḥammad* in *al-Insân al-Kâmil* is not a form of equating creatures with God, but rather a way to understand the spiritual closeness between the two in a Sufi perspective. Thus, this thesis confirms that *isyârî* tafsir, although often controversial, has a significant contribution in enriching the treasures of Islamic thought and understanding the esoteric dimensions in the Qur'an.

The findings of this study also provide academic and practical implications. Academically, this study adds insight into Sufistic interpretation and its relevance in Islamic theological discourse. Practically, this research can be a reference for Muslims in understanding the teachings of Sufism with a broader and more inclusive perspective, as well as an effort to ease tensions between various groups of thought in Islam.

Keywords: *Nûr Muḥammad*, ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil*, *Dhamîr Huwa*.

الملخص

تناقش هذه الأطروحة مفهوم نور محمد في كتاب "الإنصاف الكامل" لعبد الكريم الجيلي، مع التركيز على دراسة حالة "نور محمد" في سورة الإخلاص. ونور محمد هو مفهوم مركزي في التصوف يشير إلى النور الأول الذي هو مصدر الخلق كله. وتبحث هذه الدراسة في كيفية تفسير عبد الكريم الجيلي لهذا المفهوم وعلاقته بعقيدة وحدة الوجود التي تطورت في التراث الصوفي.

والمنهج المستخدم في هذا البحث هو التحليل الكيفي بمنهج التفسير الإشاري. والمصدر الرئيسي للبحث هو كتاب "الإنسان الكامل" الذي يحتوي على استكشاف لمفهوم الإنسان الكامل (الإنسان الكامل) باعتباره انعكاسًا لكامل الله في تجليات الواقع. ويفسر الجيلي في فكره "الإنسان الكامل" في سورة الإخلاص على أنه إشارة إلى الواقع الميتافيزيقي لنور محمد الذي يعتبره أسمى تجليات الجوهر الإلهي في العالم.

وتستعرض هذه المناقشة أيضًا التفسيرات المختلفة لسورة الإخلاص من وجهة نظر التفسير البياني والتفسير الإشاري. ويميل التفسير العبري إلى فهم الضمير، باعتباره إشارة مباشرة إلى الله في سياق وحدانيته، بينما يعطي التفسير الإسيري معنى أعمق من خلال النظر إلى العلاقة بين الله والمخلوقات في سياق الروحانية الصوفية. يعكس هذا الاختلاف في المقاربة ديناميكية الفكر الإسلامي في فهم طبيعة الألوهية ودور الإنسان في الكون.

وبالإضافة إلى استكشاف المنظور اللاهوتي، تناقش هذه الأطروحة أيضًا الأثر الاجتماعي لفكر نور محمد في سياق الإسلام في آتشييه. ويُظهر الجدل الذي نشأ فيما يتعلق بهذا المفهوم اختلافًا في الرأي بين العلماء الذين يؤيدون منهج التصوف الحركي/الأزاتي/العرفاني وأولئك الذين يلتزمون بالتفسير النصي. وتعد فتوى مجلس شورى العلماء في آتشييه عام ٢٠١٧ التي تحرم تدريس بعض كتب التصوف ومنها كتاب "الإنصاف الكامل" أحد أشكال مقاومة منهج التصوف الذي يعتبر منحرفًا عن عقيدة أهل السنة والجماعة.

وتوضح هذه الأطروحة أيضًا كيف دافع الشيخ عمران ولي الخالدي، وهو عالم صوفي معاصر في أثنائه عن تعاليم التصوف من خلال حركة "ماجليس فنكاجيان توحيد التصوف الإندونيسي". تهدف هذه الحركة إلى إحياء القيم الروحية في المجتمع الحديث، على الرغم من التحديات التي تواجهها في شكل رفض ووصم من بعض الأوساط. وقد أثار تأييده لرأي عبد الكريم الجيلي في تفسير سورة الإخلاص التي تشير إلى سورة الإخلاص جدلاً واسعاً في تفسير سورة الإخلاص، بما في ذلك اتهامه بأن هذا التعليم يؤدي إلى وحدة الوجود.

وعلاوة على ذلك، تقارن هذه الأطروحة فكر عبد الكريم الجيلي مع شخصيات صوفية أخرى، مثل ابن عربي والحلاج، اللذين ناقشا أيضًا مفهوم وحدة الوجود. وتظهر هذه المقارنة أنه على الرغم من التشابه في المناهج الصوفية، إلا أن لكل شخصية إطارًا مفاهيميًا فريدًا في تفسير العلاقة بين الله والإنسان والكون.

وتكشف نتائج هذه الدراسة عن أن مفهوم نور محمد في كتاب "الإنصاف الكامل" ليس شكلاً من أشكال مساواة المخلوقات بالله، بل هو طريقة لفهم التقارب الروحي بينهما في المنظور الصوفي. وهكذا، تؤكد هذه الأطروحة أن التفسير الإشاري وإن كان مثيراً للجدل في كثير من الأحيان، إلا أن له إسهامًا كبيراً في إثراء كنوز الفكر الإسلامي وفهم الأبعاد الباطنية في القرآن.

وتقدم نتائج هذه الدراسة أيضًا آثارًا أكاديمية وعملية. فمن الناحية الأكاديمية، تضيف هذه الدراسة نظرة ثاقبة في التفسير الصوفي وأهميته في الخطاب الفقهي الإسلامي. ومن الناحية العملية، يمكن أن يكون هذا البحث مرجعًا للمسلمين في فهم تعاليم التصوف بمنظور أوسع وأشمل، وكذلك محاولة لتخفيف التوترات بين مختلف الجماعات الفكرية في الإسلام.

الكلمات الدالة: نور محمد، عبد الكريم الجيلي، الإنسان الكامل، ضمير هو.

PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Irfan Rajes
Nomor Induk Mahasiswa : 22510045
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara
Judul Tesis : Konsep *Nūr Muhammad* Dalam Kitab *al-Insân al-Kâmil* Karya 'Abdul Karim al-Jîlî (Studi Kasus *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlâs)

Menyatakan bahwa:

1. Tesis ini adalah murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari karya orang lain, maka saya akan mencantumkan sumbernya sesuai ketentuan yang berlaku.
2. Apabila di kemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan Tesis ini hasil jiplakan (plagiat), maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan sanksi yang berlaku di lingkungan Universitas PTIQ Jakarta dan peraturan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 04 Oktober 2025
Yang Membuat Pernyataan



Irfan Rajes

TANDA PERSETUJUAN TESIS

JUDUL

KONSEP *NŪR MUḤAMMAD* DALAM KITAB *AL-INSĀN AL-KĀMIL*
KARYA 'ABDUL KARIM AL-JĪLĪ
(Studi Kasus *Dhamir Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlās)

TESIS

Diajukan kepada Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan studi Strata Dua
untuk memperoleh gelar Magister Agama (M.Ag)

Disusun oleh:
Irfan Rajes
NIM: 22510045

telah selesai dibimbing oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan,

Jakarta, 04 Oktober 2025
Menyetujui,

Pembimbing I



Dr. H. Abd. Muid N., M.A

Pembimbing 2



Dr. Aldomi Putra, M.A.

Mengetahui,



Dr. H. Abd. Muid N., M.A

TANDA PENGESAHAN TESIS

KONSEP *NŪR MUHAMMAD* DALAM KITAB *AL-INSĀN AL-KĀMIL*
KARYA 'ABDUL KARIM AL-JĪLĪ
(Studi Kasus *Dhamir Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlās)

Disusun oleh:

Nama : Irfan Rajes
Nomor Induk Mahasiswa : 22510045
Program Studi : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Konsentrasi : Tafsir Nusantara

Telah diajukan pada sidang munaqasah pada tanggal:

20 Oktober 2025

No	Nama Penguji	Jabatan dalam Tim	Tanda Tangan
1	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Ketua	
2	Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.	Penguji I	
3	Dr. Saifuddin Zuhri, M.Ag.	Penguji II	
4	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Pembimbing I	
5	Dr. Aldomi Putra, M.A.	Pembimbing II	
6	Dr. H. Abd. Muid N, M.A.	Sekretaris	

Jakarta, 20 November 2025

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana
Universitas PTIQ Jakarta


Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

PEDOMAN TRANSLITERASI ARAB-LATIN

Arab	Latin	Arab	Latin	Arab	Latin
ا	`	ز	Z	ق	Q
ب	B	س	S	ك	K
ت	T	ش	Sy	ل	L
ث	Ts	ص	Sh	م	M
ج	J	ض	Dh	ن	N
ح	<u>H</u>	ط	Th	و	W
خ	Kh	ظ	Zh	هـ	H
د	D	ع	‘	ء	A
ذ	Dz	غ	G	ي	Y
ر	R	ف	F	-	-

Catatan:

1. Konsonan ber-*syaddah* ditulis dengan rangkap, misalnya: رَبّ ditulis *rabba*
2. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) ditulis *â* atau *Â*, *kasrah* (baris di bawah) ditulis *î* atau *Î*, serta *dhammah* (baris depan) ditulis dengan *û* atau *Û*, misalnya: القارعة ditulis *al-qâri'ah*, المساكين ditulis *al-masâkîn*, المفلحون ditulis *al-muflihûn*.
3. Kata sandang alif + lam (ال) apabila diikuti oleh huruf *qamariyah* ditulis *al*, misalnya: الكافرون ditulis *al-kâfirûn*. Sedangkan, bila diikuti oleh huruf *syamsiyah*, huruf *lam* diganti dengan huruf yang mengikutinya, misalnya: الرجال ditulis *ar-rijâl*, atau diperbolehkan dengan menggunakan transliterasi *al-qamariyah* ditulis *al-rijâl*. Asalkan konsisten dari awal sampai akhir.
4. *Ta marbûthah* (ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan *h*, misalnya: البقرة ditulis *al-Baqarah*. Bila di tengah kalimat dengan *t*, misalnya: زكاة المال *zakât al-mâl*, atau ditulis سورة النساء *sûrat an-nisâ*. Penulisan kata dalam kalimat dilakukan menurut tulisannya, misalnya: وهو خير الزاقيين ditulis *wa huwa khair ar-Râziqîn*.

KATA PENGANTAR

Alhamdulillah Rabbil 'Alamin, atas izin dan pertolongan Allah Yang Maha Kuasa dan dengan didorongkan oleh taufik, nikmat serta karunia-Nya yang luhur, supaya memperoleh ilmu bermanfaat dan mengamalkannya dalam tuntunan Islam secara zahir dan batin, maka dengan ini telah sempurnalah tesis sebagai syarat kelulusan pendidikan magister.

Shalawat serta salam senantiasa terpanjatkan kepada manusia sempurna, pintu utama yang mengantarkan kita ke *hadharat* Ilahi yakni Nabi Muhammad SAW. Yang telah memperjuangkan kemerdekaan umat manusia dari belenggu kesesatan, sehingga telah sampailah umat Islam dengan bahagia dan selamat sentosa menuju gerbang rahmat Allah SWT yang luas, tidak pandang bulu, dan berlimpah ruah. Beliau tidak hanya mewarisi perkataan, perbuatan namun beliau juga mewarisi bagaimana muamalah hati beliau yang selalu tidak pernah lepas dari mengingat Allah SWT, agar umat tidak hanya lepas dari *syirik jali* tapi juga dari *syiri khafi* yang ada di dalam hati. Keselamatan dan kesejahteraan semoga terlimpah kepada para Sahabat, keluarga, dan pengikutnya.

Kemudian daripada itu untuk menyusun karya ilmiah yang tidak lepas dari kecacatan ini, berbagai pihak telah berperan penting dalam membimbing, mengarahkan, mendoakan dan bantuan lainnya. Oleh karena itu, keberhasilan penyusunan tesis ini pantas dipersembahkan kepada orang-orang baik tersebut, khususnya kepada:

1. Rektor Universitas PTIQ Jakarta sekaligus Menteri Agama Republik Indonesia Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, M.A.
2. Direktur Pascasarjana Universitas PTIQ Jakarta Prof. Dr. H.M. Darwis Hude, M.Si.

3. Ketua Program Studi Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir Universitas PTIQ Jakarta Dr. H. Abd. Muid N, M.A.
4. Seluruh Dosen yang telah dengan Ikhlas mengajarkan ilmunya selama perkuliahan, terkhusus kepada Dosen Pembimbing saya yang begitu hebat memberikan dukungan untuk menyelesaikan tesis ini Dr. H. Abd. Muid N, M.A. dan Dr. Aldomi Putra, M.A.
5. Orang tua saya Ruslan Jas dan Nur Azizah. Mereka orang hebat yang tiada henti memberikan didikan, dukungan dan doa kepada saya. Semoga Allah berkahi umur kalian, sehat selalu agar mudah beribadah kepada Allah, dan saya selalu bisa mengabdikan diri semasa hidup sampai tiada.
6. Guru Mursyid saya Abuya Syaikh H. Amran Waly al-Khalidi yang telah memberikan pemahaman tasawuf kesufian kepada saya, hingga saya memahami pentingnya ajaran ini buat pribadi saya, agar saya bisa mendapatkan manisnya ber-Agama. Semoga Allah mudahkan hajat dan dakwah Abuya agar umat ini selamat iman *fiddunyâ wal âakhirah*.
7. Istri, anak-anak dan saudara serta saudari saya, semoga Allah jaga dan lindungi kalian. Allah berikan hidayah dan kemudahan untuk selalu taat kepada-Nya.
8. Teman se-Angkatan yang begitu solid untuk saling *support* dalam masa perkuliahan, tentunya kepada sahabat saya, Denie Ekaputra, tempat *sharing* dalam mencari naskah maupun rujukan tafsir *Isyârî* dalam menyelesaikan tesis ini, semoga Allah tambah pemahaman kesufian kepadamu, Allah jadikan sebagai jalan untuk bisa menyelami lautan hakikat kesufian.

Hanya harapan dan doa, semoga Allah SWT memberikan balasan yang berlipat ganda kepada semua pihak yang telah berjasa dalam membantu penulis menyelesaikan tesis ini.

Akhirnya kepada Allah SWT jualah penulis serahkan segalanya dalam mengharap keridhaan, cinta dan pengetahuan (*ma'rifat*) tentang Allah SWT. Semoga tesis ini bermanfaat bagi masyarakat umumnya dan bagi penulis khususnya, serta anak dan keturunan penulis kelak. Amin

Jakarta, 04 Oktober 2025

Irfan Rajes

DAFTAR ISI

ABSTRAK	iii
PERNYATAAN KEASLIAN TESIS	Error! Bookmark not defined.
TANDA PERSETUJUAN TESIS	x
TANDA PENGESAHAN TESIS	xi
KATA PENGANTAR	xvii
DAFTAR ISI	xix
BAB I. PENDAHULUAN	1
A. Latar Belakang Masalah	1
B. Identifikasi Masalah.....	12
C. Pembatasan dan Perumusan Masalah	13
D. Tujuan Penelitian	13
E. Manfaat Penelitian	14
F. Kerangka Teori.....	15
G. Tinjauan Pustaka Terdahulu.....	17
H. Metode Penelitian	19
1. Jenis Penelitian	20
2. Sumber Data	20
3. Pengumpulan Data.....	21
4. Pengolahan dan Analisis Data	21
I. Sistematika Penulisan	22
BAB II. DISKURSUS <i>NÛR MUHAMMAD</i>	25
A. Definisi <i>Nûr Muhammad</i>	25
B. Sejarah <i>Nûr Muhammad</i>	28
C. Koherensi <i>Nûr Muhammad</i> dengan Sosok Nabi Muhammad SAW.....	31

D. Doktrin <i>Wahdat al-Wujûd</i>	35
E. Perdebatan Tafsir <i>Isyârî</i> Para <i>Mufasssîrîn</i>	41
F. Komparasi Tafsir <i>Ibârî</i> dan Tafsir <i>Isyârî</i> : Surat Al-Ikhlâs.....	45
1. Penafsiran surat Al-Ikhlâs menurut penafsiran <i>Ibârî</i>	45
2. Penafsiran surat Al-Ikhlâs menurut penafsiran <i>Isyârî</i>	47
BAB III. SINTESIS ‘ABDUL KARIM AL-JÎLÎ	51
A. Biografi dan Pemikiran ‘Abdul Karim Al-Jîlî	51
1. Latar Belakang Sosio-Historis ‘Abdul Karim Al-Jîlî	54
2. Pemikiran ‘Abdul Karim Al-Jîlî	55
3. Karya ‘Abdul Karim Al-Jîlî.....	57
4. Latar Belakang Penulisan Kitab <i>al-Insân al-Kâmil</i>	59
B. Penafsiran <i>Dhamîr Huwa</i> Dalam Surat Al-Ikhlâs.....	61
1. Konsepsi <i>Dhamîr Huwa</i> Dalam Perspektif Tasawuf.....	62
2. ‘ <i>Aid Dhamîr Huwa</i> Pada Penafsiran Al-Qur’an.....	66
3. Metodologi Penafsiran Surat Al-Ikhlâs dalam Tafsir <i>Isyârî</i>	69
4. Kontroversi Penafsiran Tafsir Corak Sufistik.....	72
BAB IV. ANALISIS KONSEP <i>NÛR MUHAMMAD</i> MENURUT ‘ABDUL KARIM AL-JÎLÎ DALAM KITAB <i>AL-INSÂN AL-KÂMIL</i>	77
A. Konsep <i>Nûr Muhammad</i> Menurut Kitab <i>al-Insân al-Kâmil</i>	77
1. <i>Nûr Muhammad</i> Dalam Dimensi Tasawuf.....	77
2. Rekonstruksi <i>Nûr Muhammad</i> dalam <i>al-Insân al-Kâmil</i>	88
3. Dimensi <i>Mahabbah</i> Antara Makna Lahiriah dan Hakikat Batin.....	102
B. <i>Dhamîr Huwa</i> dalam surat Al-Ikhlâs Menurut ‘Abdul Karim Al-Jîlî dalam <i>al-Insân al-Kâmil</i>	105
C. Konsep Penafsiran <i>Dhamîr Huwa</i> Dalam Surat Al-Ikhlâs Menurut <i>Tafsîr Isyârî</i> dan <i>Tafsîr Ibârî</i>	122
1. Penafsiran Surat Al-Ikhlâs Menurut Tafsir <i>Isyârî</i>	126
2. Penafsiran Surat Al-Ikhlâs Menurut Tafsir <i>Ibârî</i>	134
D. Reduksi Pemahaman Tasawuf Bagi Masyarakat Aceh.....	141
E. Rekonsiliasi Fatwa MPU Aceh Terhadap Penafsiran Surat Al-Ikhlâs	152
1. Sekilas Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT- I)	162
2. Metode Dakwah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia.....	164
3. Kritik, Apresiasi, dan Rekonstruksi Pemahaman Tauhid dalam Gerakan MPTT-I.....	168
BAB V PENUTUP	175
A. Kesimpulan	175
B. Saran	180
DAFTAR PUSTAKA	181
LAMPIRAN-LAMPIRAN	
DAFTAR RIWAYAT HIDUP	

BAB I PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an yang merupakan pedoman hidup bagi umat Islam, melalui baginda Rasulullah SAW untuk disampaikan kepada umat agar manusia mendapatkan kebahagiaan hidup di dunia dan akhirat. Allah menjelaskan dalam Al-Qur'an dasar-dasar akidah, syari'ah, hukum serta segala sesuatu asas perilaku bagaimana manusia harus bersikap dan berbuat di bumi ini. Maksud dan kehendak Allah yang termaktub pada ayat *mutasyabbihât* dan *muhkamât* yang ada dalam Al-Qur'an tersebut tidak bisa dipahami hanya dengan akal dan nafsu. Karena sekian banyak lafal atau ayat-ayat yang membutuhkan tafsir, seperti ada ayat yang susunan kalimatnya singkat tapi pengertiannya sangat luas, dan bahkan lafal yang sedikit atau singkat saja terhimpun begitu banyak makna. Tentu ajaran Al-Qur'an telah sangat sistematis dalam berbagai aspek, terlebih ajaran tentang tauhid dan tasawuf.

Di samping itu Al-Qur'an yang menggunakan bahasa Arab memiliki berbagai keragaman istilah, ada yang jelas dipahami oleh akal dan ada juga kiasan, ada yang bermakna umum ada khusus, ada yang dapat dipahami dengan ibarat dan ada juga dapat dipahami dengan isyarat, ada yang hakiki ada pula yang majazi, karena itulah banyak manusia yang berbeda dalam memahami Al-Qur'an sesuai tingkat pemahaman dan pengetahuannya. Ada juga yang mampu memahami Al-Qur'an secara *zhâhir* ada juga yang mampu menyelami dan memahami makna yang tersirat di dalamnya. Seperti yang akan dibahas dalam tulisan ini, satu lafal singkat pada *Dhamîr Huwa* dalam surat Al-Ikhlâs, jika ditilik melalui satu metode penafsiran sufistik memiliki makna

yang sangat mendalam serta memiliki penjelasan-penjelasan Al-Qur'an tentang seorang hamba kepada penciptanya.

Al-Qur'an yang diturunkan dengan berbagai macam latar belakang dan sebab tertentu, harus dapat mengantarkan manusia untuk memahami makna yang dikehendaki oleh Allah, sehingga manusia memperoleh pemahaman yang benar. Oleh karena itulah manusia sangat membutuhkan tafsir Al-Qur'an, supaya dapat memahami dengan baik sehingga mudah dan sempurna amal yang dilakukan.

Melihat dari esensi Al-Qur'an yang berupa *huda li al-nâs* dan *huda li al-muttaqîn* akan banyak menyandarkan ajaran-ajaran ketauhidan dan ketasawufan bagi seluruh umat manusia, hingga sampailah ajaran-ajaran tersebut kepada bumi Nusantara. Aceh yang merupakan daerah sentral dalam transformasi Islam di Nusantara, telah banyak memberikan kontribusi yang signifikan di dalam penyebaran ajaran tasawuf. Sejak kota Malaka jatuh ke tangan Portugis, kemunculan dan perkembangan tasawuf serta tarekat di Aceh tidak terlepas dari masuknya Islam dan perkembangannya yang dibawa oleh ulama-ulama Islam timur tengah yang ikut dalam kapal pedagang dari Arab, India dan Persia.¹

Kajian-kajian tentang perkembangan tasawuf di Aceh selaku sentral awal perkembangan tasawuf Nusantara, sudah tergolong memiliki jejak historis yang berpengaruh sampai saat ini, hal tersebut bisa diamati melalui tinjauan biografis para pemikir ulama-ulama tasawuf yang berada di Aceh, seperti Hamzah al-Fansuri yang hidup pada 1589-1609 M, di masanya ia mulai menggagas ajaran tasawuf melalui gubahan dalam karya-karyanya seperti *Syair Burung Unggas*, yang di dalamnya banyak berbicara terkait tasawuf tentang konsep *Insân Kâmil*. Menurutnya bahwa manusia yang telah menjadi *Insân Kâmil* tidak ada lagi pembatas antara dia dan *mahbûb*-nya, karena *Insân Kâmil* telah memfanâ'kan dirinya ke dalam diri Kekasih yang dirindukannya.²

Selain dari Hamzah al-Fansuri ada juga Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani yang merupakan murid dan sahabat terpenting dari Hamzah al-Fansuri, yang hidup dalam kurun masa yang diperkirakan sekitar tahun 1575 hingga tahun 1630 M. Kedua ulama ini memegang peranan penting dalam membentuk pemikiran keagamaan kaum muslimin Melayu Nusantara khususnya di wilayah Aceh, pada paruh pertama abad ke-17, Ajaran dibawa oleh Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani ialah paham-paham tasawuf mengenai *Wahdat al-Wujûd*. Berbeda dengan gurunya Hamzah al-Fansuri, Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani bukan saja mengembangkan dan menyebarkanluaskannya di

¹ Budi Handoyo, "Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh," dalam *Teungku*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, h. 2.

² Abdul Hadi W. M., dan L. K. Ara, *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*, Jakarta: Lotkala, 1984, h. 6.

lingkungan kerajaan dan masyarakat luas, Syaikh juga memberikan warna baru terhadap pemahaman *Wujûdiyyah* yang dikenal dengan paham martabat tujuh.³

Dari perkembangannya pemahaman tasawuf yang dikembangkan oleh Hamzah al-Fansuri dan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani, hal tersebut mendapat pertentangan oleh Nuruddin al-Raniri yang hidup sezamannya, diperkirakan pada Abad ke-17 M. Menurut al-Raniri ajaran yang dibawa oleh Hamzah al-Fansuri dan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani merupakan ajaran sesat, *kâfir* dan *zindiq*, sehingga sebagian besar karya-karya kedua ulama tersebut dimusnahkan dan dibakar. Hal tersebut terjadi ketika Nuruddin al-Raniri menduduki jabatan sebagai *Syaikh al-Islam* di kerajaan Aceh pada masanya. Sehingga mengakibatkan sedikit sekali dijumpai karya kedua ulama tersebut hingga saat ini.⁴

Setelah terjadi polemik yang ditimbulkan oleh Nuruddin al-Raniri terhadap pengikut Hamzah al-Fansuri dan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani. Kemudian muncul seorang ulama besar yakni Syaikh Abdurrauf al-Singkili (1620-1693 M). yang muncul setelah kurang lebih lima belas tahun meninggalnya Nuruddin al-Raniri. Syaikh Abdurrauf al-Singkili memiliki peranan besar dalam ajaran tasawuf di Aceh, melalui karyanya yang berjudul *Tanbih al-Mâsyî* yang isinya menekankan ajaran moral.⁵ Secara faktual telah memberi andil besar dalam upaya mengamankan kemelut berdarah antara penganut paham Hamzah al-Fansuri dengan pengikut Nuruddin al-Raniri yang terjadi di Aceh pada abad ke-17 M.⁶

Setelah melalui beberapa peristiwa dan kronologi yang terkait perjalanan tasawuf yang masuk ke dalam masyarakat Aceh dari abad ke-16 sampai abad ke-17. Selanjutnya perkembangan tasawuf dapat diamati dari kajian-kajian yang berhasil ditelusuri, dengan melihat gambaran kajian bahwa beberapa peneliti umumnya perkembangan tasawuf di Aceh tertuju pada perkembangan tasawuf yang berkembang pada abad ke-16 sampai abad ke-17. Adapun perkembangan dalam abad-abad selanjutnya tidak mendapat perhatian yang representatif. Sehingga realitas perkembangan tasawuf di Aceh seolah terputus

³ Duski Samad, *Sufi Nusantara dan Pemikirannya*, Jakarta: PN Minangkabau Foundation, 2000, h. 19.

⁴ Sy. Dt. Parpatih, "Syamsuddin Sumatrani: Tokoh Tasawuf Dari Aceh," dalam *Al-Qalb*, Vol. 7 No. 1 Tahun 2015, h. 24-31.

⁵ Oman Fathurrahman, *Tanbih al-Masyi, Menyoal Wahdat al-Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*, Jakarta: Mizan, 1999, h. 80.

⁶ Yaitu polemik yang terjadi antara penganut paham yang diajarkan oleh Hamzah al-Fansuri dengan Nuruddin al-Raniry. Ajaran tasawuf yang diajarkannya tidak dapat dilepaskan dari ajaran akhlak. Lihat, Ahmad Daudy, "Tidak Ada Sufi di Aceh" Dalam Ihsan Sehat Shaiqin, *Tasawuf Aceh*, Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008, h. xxiv.

total, sehubungan dengan pembasmian yang dilakukan oleh Nuruddin al-Raniri.⁷

Akan tetapi, Cristiaan Snouck Hurgronje seorang peneliti Belanda yang dapat dianggap mewakili ahli yang memberi perhatian pada perkembangan tasawuf Aceh abad ke-19. Ia dengan karyanya *de atjeheers*, bukan dengan khusus membahas terkait perkembangan tasawuf di Aceh, akan tetapi hanya membahas Aceh dan masyarakatnya secara umum, yang telah memberi gambaran secara sepintas tentang perkembangan dan pengalaman mistik di Aceh.⁸

Kemudian Martin van Bruinessen juga mencoba untuk membahas tentang jaringan dan perkembangan tarekat di Aceh akan tetapi hanya membahas terkait tarekat *naqsyabandiyah* di Aceh, dengan membarengi pembahasan perkembangan tarekat di Nusantara hingga abad ke-20. Ia tidak berupaya mencari relasi dari historisitas tasawuf dengan abad-abad sebelumnya, sehingga pembahasannya cenderung menganut aliran penulisan *discontinuitas* dan tidak representatif untuk pembahasan tasawuf Aceh walau hanya untuk abad ke-20.⁹

Setelah mereda dan meredupnya perkembangan tasawuf di Aceh dalam kurun waktu yang cukup jauh, hingga memasuki abad ke-20 muncul kembali seorang ulama kharismatik yang merupakan seorang *mursyid* yang dikenal dengan Syaikh Muda Waly al-Khalidi, Syaikh Muda Waly al-Khalidi memiliki nama asli Muhammad Waly, yang merupakan salah seorang intelektual Islam yang berpengaruh pada awal-awal abad ke-20 M, dan memiliki andil besar dalam hegemoni ke-Islaman di Aceh ketika itu.¹⁰

Kiprahnya di masyarakat Aceh begitu berpengaruh terhadap ajaran tasawuf yang dibawanya, melalui dua karyanya yang berjudul *Risalah Permata Intan dan Intan Permata pada menyatakan Keputusan I'tiqad tentang Ketuhanan Menurut Hadis, Ijma', Qiyas dan Qur'an*, dan yang kedua *Tanwîr al-Anwâr fî 'Idzhâr Khalâl mâ fî Kasyfî al-Asrâr*. Dengan dua karya tulis Syaikh Muda Waly inilah dapat dilihat bahwa pengajarannya mengerucut kepada permasalahan ajaran tasawuf yang dibalut dengan pengamalan, serta pemikirannya terkait ilmu kalam.¹¹

Dalam perjalanan dakwahnya, Syaikh Muda Waly al-Khalidi telah banyak berhasil mendidik dan membekali sejumlah muridnya dengan ilmu ke-Islaman

⁷ Misri A. Muchsin, "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad XX," dalam *Al-Jamiah*, Vol. 42 No. 1 Tahun 2004, h. 178-179.

⁸ C. Snouck Hurgroje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: INIS, t.th, h. 19.

⁹ Misri A. Muchsin, "Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad XX," h. 178-179.

¹⁰ Muhibbudin Waly, *Maulana Teungku Syeikh Haji Muhammad Waly al-Khalidi*, Jakarta: Intermasa, 1997, h. 53.

¹¹ Mursyidi, "Pemikiran Syaikh Muda Waly Al-Khalidi dalam Pengembangan Ilmu Tasawuf dan Pendidikan Islam di Aceh," dalam *Jurnal Pendidikan Islam Al-Affan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2003, h. 28-37.

khususnya dalam bidang tasawuf. Mereka datang dari berbagai daerah mulai dari Aceh Selatan, Aceh Barat, Pidie, Aceh Utara, Aceh Timur, Aceh Tengah dan sampai-sampai dari Aceh Tenggara. Hal ini belum lagi yang berasal dari Minang, Sumatera Utara sampai dari Palembang.¹² Para murid Syaikh Muda Waly al-Khalidi seperti Syaikh ‘Aidarus al-Kamfari yang berasal dari Riau, Syaikh Khatib Abu Samah di Sumatera Barat, Ahmad Dimiyathi di Palembang, Syaikh Nawawi di Tapanuli, Tgk Syaikh Syahbuddin Keumala di Medan Sumatera Utara dan lainnya.¹³

Syaikh Muda Waly al-Khalidi, tidak hanya berhasil mendidik para muridnya agar menjadi intelektual Muslim (ulama), namun anak-anak beliau juga berhasil dididik menjadi ulama dan mampu memimpin lembaga pendidikan dengan baik. Para anak-anak Syaikh Muda Waly al-Khalidi ialah Prof. Dr. H. Tgk. Muhibbuddin Waly (alm), Drs. Tgk. H. Djamaluddin Waly (alm), Syaikh Tgk. H. Amran Waly, Tgk. H. M. Nasir Waly, LC. (alm), Tgk. H. Mawardi Waly, MA, Tgk. H. Ruslan Waly (alm). Akan tetapi dari beberapa anak-anak Syaikh Muda Waly al-Khalidi, hanya Syaikh Amran Waly al-Khalidi lah yang memberanikan diri dalam meneruskan dan mengembangkan pengajaran tasawuf ayahnya, secara terbuka dan terang-terangan kepada masyarakat umum.

Syaikh Amran Waly al-Khalidi dalam pengajaran tasawufnya, ia menggagas sebuah organisasi yang bersifat ketauhidan dan tasawuf dengan membentuk Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I). Hal yang demikian tentu menjadikan ajaran tasawuf kembali hidup di tengah masyarakat Aceh. Akan tetapi, terdapat juga, perspektif negatif dari para kalangan ulama dan cendekiawan Aceh yang memberikan pandangan yang jelek terhadap MPTT-I yang dibawakan oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi. Mereka menganggap pengkajian tasawuf kesufian sebagai suatu ajaran yang mistis bahkan di luar Islam sehingga menimbulkan fitnah di mana-mana dalam masyarakat Aceh.¹⁴

Pengkajian dan pengajian Syaikh Amran Waly al-Khalidi berkembang sangat pesat dan banyak kalangan ulama-ulama di Aceh, Nusantara bahkan dunia, yang demikian dipersatukan dalam memperjuangkan pengajaran tentang rukun Ihsan. Ihsan yang dimaksud oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi

¹² Tim Penulis IAIN Ar-Raniry, *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*, Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004, h. 328-329.

¹³ T. Lembong Misbah, "Gerakan Dakwah Sufistik Majelis Pengkajian Tauhid-Tasawuf Abuya Amran Waly Al-Khalidy di Aceh," *Disertasi*, Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016, h. 72.

¹⁴ Budi Handoyo, "Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh," h. 2.

adalah “Bagian daripada rukun agama yang 3 (tiga) yaitu Iman, Islam dan Ihsan. Ihsan adalah:

أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

“Engkau beribadah seolah-olah engkau melihat Allah dengan jalan musyahadah, dan jika engkau tidak melihat akan Allah maka yakinlah Allah melihatmu dengan jalan muraqabah”

Yang diutamakan dalam Ihsan adalah memperbaiki nafsu, agar nafsu tidak dikuasai oleh *hawa* (sangat mencintai selain Allah), dan juga dapat menghilangkan *ananiyyah* nafsu, agar kita dapat menyaksikan perbuatan, sifat dan wujud Allah, sebab kita telah *fanâ*’ dalam wujud-Nya, maka kita dapat berma’rifat dengan tauhid *Dzâti*, kita telah sampai ke *Hadharat Ahadiyyah*, bersih batin kita dari wujud selain Allah termasuk diri kita, sehingga kita dapat dekat dengan Allah di dalam melakukan ibadah, ‘ubudiyah dan dapat bergaul baik dan berakhlak mulia dengan hamba-hamba-Nya serta makhluk lainnya.¹⁵

Hal ini membuat semakin beberapa oknum ulama lain di Aceh merasa terusik dengan adanya MPTT-I. Hal ini membuat timbulnya rasa kebencian di antara kalangan para ulama Aceh, bahkan menimbulkan rasa kebencian juga yang lahir dari keluarga Syaikh Amran Waly al-Khalidi itu sendiri. Sementara di balik kebencian yang terjadi, ada kalangan cendekiawan, tokoh-tokoh Agama dan masyarakat umum yang juga sangat menyenangi Syaikh Amran Waly al-Khalidi. Karena dengan pengajarannya terjadi perubahan besar bagi Masyarakat Aceh dalam beragama, banyak pemaksiat telah bertaubat, pengguna narkoba jadi sadar, penjudi, pemabok, anak-anak, orang tua mulai gemar mengikuti zikir yang digagas oleh MPTT-I, kebanyakan mereka semua mengatakan, selama mengikuti zikir dan pengajian Syaikh Amran Waly al-Khalidi membuat hati menjadi tenang, yang jahat menjadi bertaubat, yang galau menjadi bahagia, hingga rasa yang demikian ini membuat beliau tersohor dan banyak kalangan-kalangan tersebut bergabung untuk mensyiarkan pengajaran tersebut ke beberapa daerah di Aceh.

Apabila merelevansikan pengajaran Syaikh Amran Waly al-Khalidi terkait tasawuf, sejatinya pada abad ke-16 hingga 17 M, tasawuf Aceh maupun Melayu banyak melahirkan ulama besar yang tercatat dalam sejarah. Para ulama besar ini secara dinamis dan kreatif melahirkan karya-karya besar di bidang tasawuf falsafi. Hamzah al-Fansuri (w. 1572 M) dan muridnya, yakni Syamsuddin al-Sumatrani (w. 1636 M) dikenal sebagai pemikir tasawuf besar di Aceh maupun Melayu. Pemikiran keduanya mengangkat kembali khazanah pemikiran *Wahdat al-Wujûd* yang pernah diusung oleh Ibnu ‘Arabi (w. 1240 M) maupun ‘Abdul Karim al-Jilî (w. 1424 M). Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani secara tegas sebagai pengikut Tarekat *qadiriyyah*.

¹⁵ Amran Waly Al-Khalidi, *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian*, Aceh: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia, 2022, h. 141.

Begitu juga dengan ulama besar Aceh maupun Melayu lainnya Seperti Abdurrauf al-Singkili (w. 1693 M) sebagai penganut tarekat *syattariyyah*, Abdus Samad al-Palembangi (w. 1789 M) diketahui sebagai pengikut tarekat *sammâniyyah*, dan masih banyak lagi. Ulama-ulama ini selain sebagai pengikut salah satu tarekat mereka juga menjadi pemikir besar di bidang tasawuf dengan melahirkan banyak karya kitab.¹⁶

Disebabkan dinamika sejarah tarekat yang terjadi di Aceh maupun kawasan Melayu Sumatera menjadikan Syaikh Amran Waly memiliki tugas yang besar, baik dalam menjaga warisan besar tasawuf maupun menyebarkannya di era modern ini. Sebagai mursyid tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah* yang hidup di era modern, ia memikul beban sejarah masa lalu. Selain memikul beban tanggung jawab sebagai *mursyid*, ia harus dapat menarik simpati para pengikut yang tidak hanya didominasi kalangan tua saja tapi juga ada kalangan muda. Selain itu, terdapat tugas yang lebih berat lagi, yakni menghidupkan kembali khazanah pemikiran tasawuf melalui jalur tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah*. Dalam silsilah atau sanad keguruan Tarekat *naqsyabandiyyah khâlidiyyah* sendiri terdapat nama-nama ulama besar seperti Yazid al-Bustami (w. 874 M), Ahmad al-Qusasi (w. 1661 M), Ibrahim al-Kurani (w. 1690 M), serta Baha'uddin al-Naqsyabandi (w. 1389 M) sendiri. Ke 4 (empat) ulama tersebut selain menjadi *mursyid* juga memberi kontribusi besar dalam pemikiran tasawuf, khususnya tasawuf falsafi dengan doktrin atau ajaran *Wahdat al-Wujûd*.¹⁷

Sejak digagas tahun 1998 dan didirikan pada tahun 2004, MPTT-I nyaris tidak ditemukan penolakan dan fitnah yang dihadapkan kepada MPTT-I maupun Syaikh Amran Waly al-Khalidi selaku pendiri. Namun pada tahun 2010 pada saat MPTT-I menyelenggarakan Muzakarah atau Seminar Ulama sufi Asia Tenggara Ke-I di Meulaboh Kabupaten Aceh Barat, di saat itu Syaikh Amran Waly al-Khalidi ditanya oleh salah seorang pengunjung tentang pendapat beliau terkait *Dhamîr Huwa* menurut Kitab *al-Insân al-Kâmil* Karangan ‘Abdul Karim al-Jîlî, yang menyatakan *Huwa* yang *Dhamîr*-nya kembali kepada Insan atau Muhammad, lalu beliau Syaikh Amran Waly al-Khalidi membenarkan pendapat ‘Abdul Karim al-Jîlî dengan mengatakan “bahwa ‘Abdul Karim al-Jîlî adalah ulama besar dalam Islam dan beliau menafsirkan dalam konteks hakikat dengan tafsir *Isyâri*”. Kemudian jawaban inilah yang menjadi punca dari permasalahan yang dihadapi oleh Syaikh

¹⁶ Bakhita Aida, “Strategi Dakwah pada Pengikut Tarekat Khalidiyah wa Naqsyabandiyah di Masjid Kwanaran Kudus,” dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 4 No. 1 Tahun 2020, h. 66.

¹⁷ Rubaidi, et al., *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abuya Amran Waly Al-Khalidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer*, Surabaya: Imtiyaz, 2023, h. 7.

Amran Waly al-Khalidi dan MPTT-I, sehingga timbullah fitnah dan tuduhan bahwa Syaikh Amran Waly al-Khalidi telah menuhankan Muhammad. Penolakan dan kebencian ini terus berlanjut hingga sampai saat tulisan ini ditulis, penolakan yang terjadi juga banyak yang menjurus ke arah tindakan kriminal dari sekelompok orang, seperti pembakaran balai pengajian, pelemparan batu pada jamaah zikir serta pengusiran. Sehingga pada dekade terakhir ini terjadi beberapa kejadian yang perlu disikapi dan dijelaskan secara teoritis dan keterbukaan kepada publik khususnya pemerintah dan ulama yang berada di Aceh. Kronologi penolakan sebagai berikut:

1. Pada tahun 2010 Ulama dari Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh Utara telah mengeluarkan fatwa yang mengatakan ajaran yang dikembangkan oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi melalui MPTT-I cenderung pada ajaran *pantheisme*, ajaran yang mengarah pada penyamaan manusia dengan Tuhan. Begitu pula Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh mengeluarkan fatwa pada tahun 2017 dan 2020 yang mengharamkan mempelajari dan mengajarkan kitab *ghairu mu'tabar*, karena tidak merujuk kepada Al-Qur'an dan Hadis serta memuat ajaran selain *Ahlussunnah wal Jama'ah*. Di antara kitab-kitab yang dianggap memuat ajaran *hulûl* dan *ittihâd* salah satunya yang disebut seperti kitab *al-Insân al-Kâmil* karya 'Abdu al-Karim bin Ibrahim al-Jilî yang notabene merupakan kitab rujukan bagi ulama tasawuf dan kesufian. Namun demikian dalam perkembangannya, himbuan ini tidak efektif dan justru kontra-produktif karena telah menjadi benih-benih perpecahan dan keresahan umat. Namun dengan fatwa ini justru sebaliknya hampir semua kota di pantai Barat-Selatan Aceh mendeklarasikan diri sebagai kota tauhid tasawuf atau tauhid sufi. Muzakarah dan webinar dilakukan dan penerimaan terhadap MPTT-I justru semakin menguat di mana-mana.
2. Buku yang berjudul "Aliran Sesat" dari Abu Jamal yang merupakan kakak dari Syaikh Amran Waly al-Khalidi yang memuat tuduhan yang tidak mendasar terhadap ajaran tasawuf yang diajarkan oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi di antaranya memuat: "*Tauhid Tasawuf yang dibawa Oleh Teungku Amran yang merupakan adik saya. Dengan pengajian di mana-mana, banyak menyimpang dari sebenarnya. Pendapat itu adalah pendapatnya Jangan dihubungkan dengan Alm. Abuya kita Karena itu wahai semua Yang mengaitkannya jadi berdausa. Semua ulama di Aceh tercinta Saya dan Muhibuddin Waly abang saya Serta Nasir Waly adik saya Menentang paham sesat yang nyata*". Setelah terjadi konflik pada intern keluarga, Syaikh Amran Waly al-Khalidi melakukan pembakaran buku tersebut. karena dikhawatirkan akan menimbulkan perpecahan umat di kalangan Masyarakat Aceh. Selain itu Syaikh Amran Waly al-Khalidi beralasan

- yang dikemukakan di dalam buku tersebut telah menjelek-jelekan pendapat ‘Abdul Karim al-Jilî dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil*. Lebih tepatnya pembahasan mengenai pengembalian *Dhamîr Huwa* kepada *Dhamîr Anta* dalam surat Al-Ikhlâs pada ayat *Qul Huwa Allahu Ahad*, menurut Syaikh Amran Waly al-Khalidi maksud dan tujuan dari ‘Abdul Karim al-Jilî pada surat Al-Ikhlâs itu ialah orang-orang yang telah sampai kepada tingkat kesufian, yang telah hilang wujud nafsunya kembali kepada Allah, Tuhan Pencipta sekalian alam, agar dia terlepas dari *syirik khâfi* dan *kenifaqan* bagi mereka yang telah dapat bernafsu *radhiyyah*, *mardhiyyah* apalagi *kâmilah*. Buku “Aliran-aliran yang menyimpang” sejatinya telah menuduh ‘Abdul Karim al-Jilî dan orang yang membenarkannya seperti MPTT-I bahwa *Nûr Muḥammad* atau *Insân Kâmil* adalah Allah, maka dengan buku ini penyebab hilangnya ajaran kesufian dan juga Tasawuf di bumi Aceh dan Nusantara.
3. Pada 4 Agustus 2020 Salah Seorang Anak Syaikh Amran Waly al-Khalidi yaitu Abu Muda Syukri Waly al-Khalidi beserta beberapa pengikut Syaikh Amran Waly al-Khalidi berkunjung ke Kluet Utara Aceh selatan, yang kemudian terjadi pengumpulan massa yang mengepung beliau dengan memecahkan kaca mobil rombongan. Hal ini sudah beredar dalam pemberitaan di wilayah Aceh. Selanjutnya Abu Muda Syukri Waly al-Khalidi melaporkan kejadian ini kepada Pihak Polres Aceh Selatan, akan tetapi pihak Polres Aceh Selatan dengan santai dan menganggap hal ini kejadian yang biasa saja dan tidak diproses sesuai hukum yang berlaku. Sehingga para korban yakni Anak dan para pengikut Syaikh Amran Waly al-Khalidi mendapatkan sikap diferensiasi. Hal ini terlihat jelas ada kesengajaan yang terorganisir dan massive dari beberapa oknum kalangan penegak hukum di Aceh. Sehingga bila diperhatikan hal tersebut menjadi sangat prihatin. Mengingat pembiaran ini akan berakibat jatuhnya korban jiwa dari pihak keluarga dan juga para pengikut Syaikh Amran Waly al-Khalidi.
 4. Selain itu pada tanggal 20 september 2020, juga terjadi tindak kriminalitas terhadap organisasi MPTT-I dengan memprovokasi dan ujaran kebencian oleh beberapa Oknum MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Kabupaten Aceh Barat Daya, dengan mengirimkan surat siasat kepada Forkopimda (Forum Koordinasi Pimpinan Daerah) Aceh Barat Daya untuk menghentikan secara paksa setiap pengajian dan kegiatan-kegiatan MPTT-I yang akan dilaksanakan di Kabupaten-kabupaten Forkopimda tersebut. Hal ini menyulut terjadinya anarkis pelemparan batu kepada mobil jamaah yang akan mengikuti zikir dan pengajian Syaikh Amran Waly al-Khalidi, akibat pelemparan ini banyak mobil yang rusak dan korban

luka dari jamaah zikir dan polisi yang ikut mengamankan tidak luput terkena lemparan batu dari pihak yang tidak bertanggung jawab. Penolakan dan fitnah yang tidak kunjung menemui jalan tengah inilah yang membuat Syaikh Amran Waly al-Khalidi dan pengurus MPTT-I merasa terdiskriminasi dengan kejadian-kejadian tersebut.

Penolakan yang masih terjadi hingga sampai saat ini bukan berarti tidak pernah dilakukan musyawarah dengan pihak yang menolak, dan bahkan pada Rabu, 11 November 2020 forkopimda Aceh yang langsung dimediasikan oleh Bapak Nova Iriansyah sebagai Gubernur aceh saat itu, mengundang para ulama dan tokoh yang menolak namun tidak hadir, sehingga tidak menemui jawaban yang berarti. Bahkan dampak dari Fatwa MPU aceh terhadap MPTT-I tidak hanya berakibat diskriminasi kepada Pengajian Syaikh Amran Waly al-Khalidi hanya di Wilayah aceh saja tapi sudah berkembang sampai ke sumatera utara, batam, sulawesi, gorontalo hingga malaysia. Kendati fitnah dan kejadian-kejadian kriminalisasi yang demikian terjadi di berbagai daerah di wilayah Aceh, dan luar Aceh sejatinya Syaikh Amran Waly al-Khalidi selalu mengajarkan dasar-dasar tauhid tasawuf dengan membekali terlebih dahulu akan pengetahuan yang cukup tentang pemahaman rukun Islam, baik fiqh ibadah, salat dan lain-lain, juga pemahaman ketauhidan rukun Iman, dan sifat-sifat Allah melalui konsep Abu Hasan Asy'ari dan Abu Mansur al-Maturidi dengan mazhab Fiqih Imam Syafi'i, tasawuf Imam al-Ghazali dan Junaid al-Baghdadi.

Selanjutnya dalam dakwah tauhid tasawuf Abuya Amran Waly al-Khalidi melalui tarekat *Naqsyabandiyah Khalidiyyah* lebih menekankan memperbanyak mengucapkan zikir kalimah *lā ilāha illallāh* dengan cara *jahar/keras*. Antusias dan banyaknya masyarakat Aceh baik tua maupun muda tertarik dan suka untuk mengikuti zikir ini sehingga Abuya Amran waly al-Khalidi membuat sebuah nama zikirnya dengan nama zikir *rateb siribee* (dalam bahasa aceh *siribee* adalah seribu) Abuya Amran Waly al-Khalidi mengatakan seribu adalah gambaran sesuatu yang banyak, sesuai perintah Allah dalam Al-Qur'an surat al-Ahzab ayat 41 yang menyuruh hamba-Nya untuk berzikir yang banyak. Ayat tersebut berbunyi: "*Wahai orang yang beriman ingat/berzikirlah kamu kepada Allah dengan sebanyak-banyaknya.*" Beliau juga mengatakan bahwa zikir *rateb siribee* ini gunanya untuk mengingatkan bahwa kita sebagai hamba Allah yang diciptakan oleh-Nya, milik-Nya, dihidupkan-Nya dan dibantu dalam menjalani kehidupan dua negeri yang kita bertempat di dalamnya yaitu dunia dan akhirat, agar kita dapat hidup yang baik aman dan sejahtera terlepas dari malapetaka dan azab Allah dalam menjalani kehidupan, zikir juga dapat menghilangkan kesyirikan dan *kenifaqan* pada batin umat.¹⁸ Disamping mengajak untuk melazimi zikir para

¹⁸ Amran Waly Al-Khalidi, "*Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Sufi*," h. 138.

maudlû' (sasaran dakwah) ini juga dibimbing untuk menjalani aktivitas *zuhud (lelaku)* sebagai tindak lanjut dari pemahaman dasar tauhid tasawuf.

Dengan aktivitas *zuhud* dan zikir itulah, para *maudlû'* (sasaran dakwah) diarahkan oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi selaku sebagai *mursyîd* di MPTT-I, untuk mendekatkan diri kepada Allah SWT. Tentu saja hal ini tidak terlepas dari kunci ajaran tertentu yang diberikan *mursyîd* kepada sang *sâlik* (pencari Allah), agar tidak tersesat dalam memahami nilai tasawuf. Contoh pengajaran tersebut seperti tidak melepaskan ajarannya dengan *syarî'at* bahkan tauhid tasawuf pada dasarnya mengokohkan *syarî'at*.

Kemudian, aktivitas *zuhud (lelaku)* dan zikir tersebut harus dilaksanakan secara terus-menerus (*istiqâmah*), agar sang *sâlik* (pencari Allah) terbiasa untuk selalu *hudhûr* hatinya di hadapan Allah sehingga mempunyai sifat-sifat dasar kesufian di dalam dirinya. Di antaranya terbentuknya pola pemikiran bahwa segala sesuatu yang terjadi pada dirinya maupun orang lain, baik itu peristiwa yang menggembirakan maupun peristiwa yang menyedihkan, hal tersebut merupakan rencana Allah yang terbaik dan kelak terlihat sifat, perbuatan dan wujud Allah di dalam diri, sifat dan perbuatan seseorang.

Beranjak dari permasalahan yang telah terjadi, peneliti melihat adanya kekosongan dalam melihat tasawuf dari sisi keilmiahannya. Peneliti juga menggaris bawahi bahwa permasalahan tasawuf yang terjadi pada Masyarakat Aceh bertumpu pada pembahasan terkait *Nûr Muḥammad* yang sering kali dipersepsikan sebagai bentuk *Wahdat al-Wujûd*, selain itu sebagian Masyarakat Aceh masih terlalu skeptis dalam menerima ajaran tasawuf. Hal tersebut disebabkan akan kemajemukan yang sudah mulai marak di masyarakat Aceh. Seperti, masuknya pemahaman-pemahaman salafi-wahabi yang mempengaruhi pola pemikiran baik ulama, cendekiawan, pemerintahan dan masyarakat Aceh.¹⁹

Kajian mengenai konsep *Nûr Muḥammad* telah menjadi perhatian sejumlah sarjana klasik maupun modern. Ibnu 'Arabi menafsirkannya dalam kerangka *Wahdat al-Wujûd* sebagai hakikat primordial yang melampaui realitas empiris.²⁰ Al-Sanusi dan al-Suyuthi juga menyinggungkannya, masing-masing dalam kerangka teologi kalam dan tafsir sufistik, sementara di Nusantara, Muhammad Nafis al-Banjari melalui karyanya *al-Durr al-Nafis* mengartikulasikan *Nûr Muḥammad* sebagai *wasîlah* yang menghubungkan Tuhan, alam, dan manusia.²¹ Sejumlah penelitian kontemporer telah mengkaji gagasan tersebut, seperti studi Muhammad Lazuardi yang menguraikan

¹⁹ Budi Handoyo, "Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh," h. 5.

²⁰ Ibnu 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1996, h. 47-52.

²¹ Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis*, Singapura: Maktabah al-Aḥmadiyyah, t.th, h. 12-14.

perspektif Ibnu ‘Arabi, serta penelitian Firdaus Noor yang membandingkan al-Jilî dengan al-Banjari.²²

Namun demikian, studi-studi tersebut belum secara spesifik menelaah kedudukan *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs sebagaimana ditafsirkan oleh ‘Abdul Karim al-Jilî. Padahal, menurut al-Jilî, *Dhamîr Huwa* tidak sekadar berfungsi sebagai kata ganti gramatikal, tetapi memuat simbol ontologis yang berkaitan dengan hakikat *Nûr Muḥammad* dan konsep *al-Insân al-Kâmil*. Dengan demikian, penelitian ini mengisi kekosongan akademik dengan mengkaji secara hermeneutik tafsir al-Jilî atas *Dhamîr Huwa*, sekaligus menempatkannya dalam perdebatan teologi Islam dan khazanah tafsir *isyârî*.²³

Oleh karenanya, peneliti terdorong untuk melakukan penelitian dengan menggunakan pendekatan penafsiran secara esoterik sebagai bentuk pendekatan dalam memahami unsur-unsur tasawuf. Yang kemudian terfokus pada problematik pemahaman *Nûr Muḥammad* yang diulas oleh ‘Abdul Karim al-Jilî pada karyanya *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il* dengan menganalisis penafsirannya pada surat Al-Ikhlâs. Selain itu juga peneliti yang berstatus sebagai pengurus dari MPTT-I ingin menunjukkan kepada Masyarakat Aceh sebagai bentuk kontribusi nyata secara akademisi dengan mengangkat permasalahan terkait *Nûr Muḥammad* yang masih awam terdengar di kalangan Masyarakat Aceh. Oleh sebab itu penelitian ini berjudul **“Konsep *Nûr Muḥammad* Dalam Kitab *al-Insân al-Kâmil* Karya ‘Abdul Karim Al-Jilî (Studi Kasus *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlâs)”**.

B. Identifikasi Masalah

Identifikasi masalah ini dilandasi latar belakang yang telah disebutkan di atas, maka terdapat beberapa alasan yang menjadi argumen bagi peneliti untuk memastikan bahwa setiap aspek masalah yang dimuat penting dari judul tesis, dapat dianalisis secara komprehensif. Berikut identifikasi masalah:

- a. Perbedaan sudut pandang dalam melihat konsep *Nûr Muḥammad* yang menjadi landasan perwujudan *Insân Kâmil*, apakah teori-teori tersebut dapat dikonsumsi secara publik.
- b. Perlunya analisis lebih lanjut mengenai *Nûr Muḥammad* melalui kajian surat Al-Ikhlâs khususnya dalam penafsiran “*Dhamîr Huwa*” yang menjadi dasar dalil konsep *Nûr Muḥammad*.

²² Seperti penelitian yang telah dilakukan Muhammad Lazuardi, “Konsep *Nûr Muḥammad* dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surat al-Nûr Ayat 35,” *Skripsi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019. Kemudian Firdaus Noor, “*Nûr Muḥammad* dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya al-Jilî dan Kitab al-Durr al-Nafis Karya Muhammad Nafis al-Banjari,” *Tesis*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2020.

²³ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma’rifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, h. 112-114.

- c. Fatwa MPU Aceh Tahun 2017 yang melarang tentang mempelajari kitab-kitab yang terindikasi melanggar secara *syarî'at*. Di satu sisi kitab-kitab tersebut menjadi kajian utama di beberapa lembaga pendidikan ataupun majelis taklim.
- d. Adanya dampak negatif Fatwa MPU Aceh Tahun 2017 terhadap pembelajaran tafsir *isyârî* di kalangan para ulama Aceh yang memiliki pandangan berbeda terhadap fatwa tersebut.
- e. Adanya gesekan sosial-historis yang terjadi pada ulama Aceh terkait pembelajaran tasawuf lebih lanjut, khususnya dalam kitab-kitab yang membahas tasawuf.

C. Pembatasan dan Perumusan Masalah

Penelitian ini dibatasi dengan merujuk kepada kitab *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il* karya 'Abdul Karim al-Jîlî yang membahas mengenai Ilmu Tasawuf yang mengaitkan pembahasan terhadap penafsiran dari surat Al-Ikhlâs yang merupakan dasar dalil *Wahdat al-Wujûd*. Hal yang demikian yang menjadi batasan dalam penelitian ini sehingga pembahasan tidak melebar terhadap pembahasan lain sehingga akan bisa langsung menyentuh esensi pembahasan secara efisien.

Kitab *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il* diambil sebagai sumber penelitian karena kitab tersebut konsentrasi terhadap pembahasan tasawuf yang berkenaan dengan *Wahdat al-Wujûd* yang menjadi esensi pembahasan dalam penelitian ini. Di lain sisi penelitian ini juga menanggapi perbedaan dengan putusan fatwa MPU Aceh tahun 2017 yang melarang untuk mempelajari kitab *al-Insân al-Kâmil* tersebut juga membatasi dalam penelitian ini, dengan melihat beberapa kitab tafsir *isyârî* dan *Ibârî* seperti kitab *Tafsîr al-Tustarî*, *tafsîr al-Qusairî* dan kitab lainnya, yang menjadi bahan rujukan juga dalam penelitian ini.

Adapun rumusan masalah pada penelitian ini dirumuskan sebagai berikut:

1. Bagaimana konsep *Nûr Muḥammad* menurut perspektif 'Abdul Karim al-Jîlî dalam *al-insân al-kâmil fî makrifat al-'awâkhir wa al-'Awâ'il* ?
2. Bagaimana al-Jîlî menafsirkan *Dhamîr Huwa* pada QS. Al-Ikhlâs dalam *al-insân al-kâmil fî makrifat al-'awâkhir wa al-'Awâ'il* ?
3. Bagaimana Hukum *Nûr Muḥammad* dalam tafsir *ibârî* dan tafsir *isyârî* ?

D. Tujuan Penelitian

Berikut adalah beberapa tujuan penelitian yang dapat diambil dari judul tesis "Konsep *Nûr Muḥammad* dalam Kitab *al-Insân al-Kâmil* Karya 'Abdul Karim al-Jîlî (Studi Kasus *Dhamîr Huwa* dalam surat Al-Ikhlâs)":

1. Memahami bagaimana ‘Abdul Karim al-Jîlî menjelaskan konsep *Nûr Muḥammad* dalam kitabnya, *al-Insân al-Kâmil*.
2. Menganalisis latar belakang filosofis dan teologis dari konsep *Nûr Muḥammad* dalam tradisi Islam.
3. Menelusuri bagaimana *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs dihubungkan dengan konsep *Nûr Muḥammad* menurut al-Jîlî.
4. Menguraikan makna teologis dan epistemologi dari *Dhamîr Huwa* dalam konteks surat Al-Ikhlâs dan hubungannya dengan penafsiran Al-Qur’an.
5. Mengulas kembali dasar gagasan pengajaran pentingnya tasawuf kesufian yang merupakan pembahasan rukun Agama yang ketiga yaitu rukun Ihsan.

E. Manfaat Penelitian

Dari tema yang diangkat oleh peneliti, penelitian ini memberikan sejumlah manfaat yang signifikan baik dalam ranah akademis maupun praktis. Berikut adalah narasi manfaat penelitian ini:

1. Manfaat Akademis

Dari perspektif akademis, penelitian ini mengintegrasikan pendekatan multidisipliner dengan menggabungkan studi teks klasik, tafsir, dan linguistik. Pendekatan ini memberikan contoh konkret tentang bagaimana berbagai disiplin ilmu dapat bekerja sama untuk mengeksplorasi konsep-konsep teologis yang kompleks dan memperdalam pemahaman kita tentang warisan intelektual Islam.

Penelitian ini memberikan kontribusi penting dalam pengembangan ilmu tasawuf dengan memperdalam pemahaman mengenai konsep *Nûr Muḥammad*, sebuah gagasan sentral dalam spiritualitas Islam. Melalui analisis yang mendalam terhadap kitab *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il* karya ‘Abdul Karim al-Jîlî, penelitian ini mengungkap lapisan-lapisan kompleks dari pemikiran sufi klasik yang mungkin belum banyak terjamah sebelumnya. Dengan demikian, penelitian ini berperan dalam memperkaya literatur dan perspektif dalam studi spiritual Islam serta melestarikan warisan intelektual Islam.

Lebih lanjut, penelitian ini menawarkan wawasan yang lebih mendalam tentang bagaimana teks-teks Al-Qur’an, khususnya Surat Al-Ikhlâs, diinterpretasikan dalam konteks tasawuf. Studi kasus *Dhamîr Huwa* memungkinkan kita untuk melihat bagaimana pendekatan mistik dapat memberikan dimensi baru dalam pemahaman ayat-ayat Al-Qur’an. Pendekatan ini tidak hanya memperkaya metodologi tafsir Al-Qur’an, tetapi juga memperkuat interaksi antara teks suci dan konteks spiritual yang dihadapi oleh umat Islam.

2. Manfaat Praktis

Dalam konteks kontemporer, pemahaman mendalam tentang konsep *Nûr Muḥammad* dan aplikasinya dapat memberikan jawaban terhadap kebutuhan spiritual modern. Penelitian ini membantu menghubungkan tradisi sufi lama dengan tantangan dan realitas kehidupan saat ini, menawarkan perspektif yang relevan dan inspiratif bagi umat Islam kontemporer.

Selain itu, penelitian ini memiliki manfaat praktis dalam pembinaan spiritualitas individu. Dengan menggali konsep *Nûr Muḥammad*, para pembaca dan peneliti dapat menemukan inspirasi untuk pengembangan spiritualitas pribadi mereka. Ini dapat mendorong praktik keagamaan yang lebih mendalam dan autentik, yang pada gilirannya dapat meningkatkan kualitas kehidupan spiritual umat Islam.

Akhirnya, penelitian ini berkontribusi pada pengayaan literatur akademik mengenai kajian Islam, khususnya yang berkaitan dengan pemikiran sufi dan tafsir Al-Qur'an. Dengan menambah referensi yang berguna bagi penelitian-penelitian selanjutnya, penelitian ini membuka jalan bagi studi lanjutan yang lebih mendalam dan komprehensif dalam bidang ini.

F. Kerangka Teori

Dalam kitab *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *Nûr* berakar dari huruf *nûn*, *waw*, dan *ra'* (ن, و, ر). Menunjuk kepada sesuatu yang terang, berubah-ubah dan tidak tetap. Dari akar kata itu lahirlah kata *al-Nûr* dan *al-Nâr*. Kedua-duanya dinamai demikian karena terangnya dan berubah-ubah secara cepat.²⁴ Kemudian di dalam *al-Munjid* Lewis Ma'luf mengemukakan bahwa kata *Nûr* jamaknya *anwâr* atau *nirân*, artinya sinar dalam bentuk apa saja. *Nûr* lawan dari kegelapan. Dikatakan *Nûr* (cahaya) karena merupakan *hâl* atau keadaan yang pertama kali dilihat oleh mata dan dengan perantaraanlah semua benda bisa terlihat.²⁵ Selain dari *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* dan *al-Munjid* Ibnu Mandzur juga mendefinisikan terkait kata *Nur* dalam kamusnya, ia mengemukakan bahwa *al-Nûr* bermakna cahaya (*al-Dhiyâ'*) dan lawan dari kegelapan (*al-Dzhulûmat*). Secara pasti, *al-Nûr* ialah cahaya dalam bentuk apa saja. Bentuk jamaknya adalah *anwâr* atau *nirân*.²⁶

al-Raghib al-Ashfahani mengajukan pandangan yang agak berbeda dari yang lainnya. Menurutnya, *Nûr* ialah sinar yang terpancar yang dapat membantu penglihatan. Kemudian ia mengatakan sinar itu ada dua macam, *pertama*, sinar yang sifatnya duniawi, *kedua* bersifat ukhrawi. *Nûr* yang

²⁴ Abu Al-Husain Ahmad, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Juz V, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, h. 368.

²⁵ Lewis Ma'luf, *al-Munjid fi al-Lughat*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994, h. 845.

²⁶ Ibn Mandzur, *Lisân al-'Arab*, Jilid VIII, Kairo: Dâr Al-Hadîts, 2013, h. 735.

bersifat duniawi terbagi dua. *Pertama*, *Nûr* yang terpancar dari hal-hal yang bersifat ketuhanan seperti cahaya akal dan Al-Qur'an, sedangkan yang *kedua* yakni *Nûr* yang dapat dirasakan dengan penglihatan mata, yaitu yang terpancar dari benda-benda bersinar seperti bulan, matahari, bintang-bintang, dan benda-benda lainnya.²⁷

Selanjutnya, berkaitan dengan pembahasan tentang *Nûr Muḥammad* di sini, penulis perlu mengemukakan pengertian kata *Muḥammad*. Istilah *Muḥammad* memang diambil dari nama Nabi Muhammad SAW sebagai manusia sempurna yang mengatasi seluruh nabi dan rasul lain, baik dari segi jasmaniah maupun rohaniah. Di kalangan sufi, pribadi Nabi Muhammad mempunyai penilaian tersendiri. Al-Tustari misalnya, berpendapat bahwa Nabi Muhammad merupakan sumber dasar terciptanya tanah yang mulia yang merupakan sumber kejadian. "Hakikat" Nabi Muhammad adalah *azali* karena ia merupakan bagian dari pada Allah yakni dari *Nûr-Nya*.²⁸ Amin al-Kurdy juga mengemukakan pendapat bahwa Muhammad merupakan manusia '*Ain al-Wujûd* yang wujudnya menjadi sumber segala sesuatu, sementara hakikat para nabi yang mendahuluinya merupakan penganut dan pembantunya.²⁹

Hakikat Nabi Muhammad SAW sebagai rahmat bagi seluruh alam maksudnya Muhammad SAW sebagai perantara (*wasitah*) untuk limpahan rahmat Ilahi (*wasîtat al-fayd al-ilahi*) atas sekalian makhluk yang ada (*al-mumkinât*) sejak zaman *azali*, karena itulah maka *Nûr-Nya* merupakan makhluk yang mula-mula sekali dijadikan Allah. Dalam hadis ada keterangan "sesuatu yang terawal dijadikan Allah SWT ialah *Nûr* nabi engkau, wahai Jabir". dan ada hadis, Allah SWT Maha pemberi dan aku pembagi" (*Allah Ta'âla al-Mu'ti Wa Anâ Al-Qâsim*).³⁰

Dari uraian di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa yang dimaksud *Nûr Muḥammad* dalam tradisi sufi ialah *Nûr* yang disandarkan kepada nama Muhammad SAW. *Nûr* yang dimaksud merupakan cahaya Tuhan yang *qadîm*, tetapi ia bukan diri Tuhan, *Nûr* ialah makhluk yang diciptakan oleh Tuhan sejak zaman *azali* dan bersifat *hudûts*. Untuk menegaskan bahwa *Nûr* adalah makhluk maka ia disandarkan kepada nama Muhammad SAW. Nama ini dipilih bertolak dari asumsi bahwa tidak ada nama yang paling sesuai bagi *Nûr* Tuhan ini selain nama kekasih-Nya yang paling sempurna, yaitu Muhammad SAW.

²⁷ al-Raghib al-Ashfahany, *Mufradât Al-fâdza al-Qur'an*, Damaskus: Dâr al-Qalam, 1992, h. 827.

²⁸ Mustafa Kamal, *al-'Ilal Bayna Al-Tasawwuf Wa al-Tashayyu'*, Mesir: Dâr al-Ma'rif, t.th, h. 450-451.

²⁹ Muhammad Amin al-Kurdy, *Tanwîr al-Qulûb*, Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2010, h. 60.

³⁰ Mahmud al-Alusi, *Ruh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm wa al-Sab' al-Matsânî*, Jilid IX, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994, h. 99-100.

G. Tinjauan Pustaka Terdahulu

Sebelum melakukan penelitian ini, peneliti memfokuskan untuk melihat rujukan atau kajian Pustaka terdahulu, sebab dengan melihat kajian terdahulu peneliti bisa menentukan arah yang hendak dituju serta membedakan dalam pembahasan penelitian yang akan datang. Dengan demikian peneliti melampirkan beberapa penelitian terdahulu sebagai berikut:

1. Skripsi, *Konsep Nûr Muḥammad Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surat al-Nûr Ayat 35* yang disusun oleh **Muhammad Lazuardi** pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta.³¹ Dalam penelitian ini peneliti fokus membahas penafsiran *Nûr Muḥammad* yang dilakukan oleh Ibnu ‘Arabi. Penafsiran yang dilakukan oleh beliau menjadi menarik untuk diteliti karena banyaknya para mufassir yang kontra terhadap pemikiran beliau. Ibnu ‘Arabi dikenal dengan teori *Wahdat al-Wujûd*. Setelah melakukan penelitian tersebut, penulis menyimpulkan bahwa konsep *Nûr Muḥammad* menurut Ibnu ‘Arabi bukanlah *qadîm* sebagaimana ke-*qadîman* sifat Allah. Entitas *Nûr Muḥammad* sendiri sebagai makhluk pertama Allah merupakan sebuah anugerah luar biasa dari Allah yang dapat dia berikan kepada siapa saja yang dia kehendaki. Keberadaan *Nûr Muḥammad* merupakan hak prerogatif Allah tanpa intervensi dan pengaruh siapapun. Penelitian ini memiliki perspektif berbeda dalam sudut pandang tokoh yang diteliti, oleh karenanya dalam memperluas kajian tentang *Nûr Muḥammad* peneliti mengambil tokoh ‘Abdul Karim al-Jîlî.
2. **Firdaus Noor**, *Nûr Muḥammad Dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya ‘Abdul Karim al-Jîlî Dan Kitab al-Durr al-Nafîs Karya Muhammad Nafis Al-Banjari*.³² Hasil data penelitian yang terkumpul dianalisis dengan metode deskriptif komparatif. Dari analisis diperoleh bahwa, konsep *Nûr Muḥammad* ‘Abdul Karim al-Jîlî dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* dan Muhammad Nafis al-Banjari dalam kitab *al-Durr al-Nafîs* sebagai *wasilah* (penghubung) antara Tuhan dengan alam dan manusia. Perbedaan konsep *Nûr Muḥammad* ‘Abdul Karim al-Jîlî dan Muhammad Nafis al-Banjari bisa dilihat dari bagaimana al-Jîlî berpendapat bahwa *Nûr Muḥammad* memiliki ragam wajah sedangkan Muhammad Nafis berpendapat hanya *Huwiyyat al-‘alam* (hakikat alam). Persamaan konsep *Nûr Muḥammad* ‘Abdul Karim al-Jîlî dan Muhammad Nafis al-Banjari bisa dilihat dari

³¹ M. Lazuardi, “Konsep Nûr Muḥammad Dalam Perspektif Ibnu ‘Arabi: Studi Penafsiran Surat al-Nûr Ayat 35,” *Skripsi*, UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2019.

³² Firdaus Noor, “Nûr Muḥammad Dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya ‘Abdul Karim al-Jîlî Dan Kitab al-Durr al-Nafîs Karya Muhammad Nafis Al-Banjari,” *Skripsi*, UIN Antarsari Banjarmasin, 2017.

bagaimana al-Jîlî dan Muhammad Nafis berpendapat bahwa *Nûr Muḥammad* yang secara aktual berada dalam pribadi *Insân Kâmil*. Penelitian ini memiliki titik tekan perbedaan dengan topik yang akan peneliti bahas yakni terkait relevansi penafsiran ‘Abdul Karim al-Jîlî terhadap *Dhamîr Huwa* yang terdapat pada surat Al-Ikhlâs.

3. **Abdul Wahid.** *Nûr Muḥammad dalam Perspektif Guru-Guru Tasawuf di Kecamatan Sungai Pandan.*³³ Penelitian ini bertujuan untuk mengetahui *Nûr Muḥammad* dan aplikasinya dalam kehidupan sehari-hari dari perspektif guru-guru tasawuf di Kecamatan Sungai Pandan. Penelitian ini merupakan penelitian lapangan (*field research*) dengan pendekatan kualitatif. Data primer diperoleh melalui observasi, wawancara, dan dokumenter. Sedangkan data sekunder diperoleh melalui penelusuran penelusuran karya-karya ilmiah berupa disertasi, tesis, skripsi dan buku-buku yang relevan dengan tema penelitian penulis, selain itu data juga diperoleh melalui Youtube. Menurut para guru tasawuf di Kecamatan Sungai Pandan Kecamatan Sungai Pandan, *Nûr Muḥammad* adalah ciptaan Allah yang pertama dan ia *qadîm*, ia berasal dari *Nûr Dzât* Tuhan, melalui dia kita dapat memahami Tuhan, dia ada dalam setiap manusia dan alam semesta tercipta karena dia dan dari dia. Secara garis besar metodologi penelitian, penelitian ini menggunakan *Field Research* (Kajian lapangan), akan tetapi hal yang demikian memiliki relevansi dalam penelitian ini terkait penerapan *Nûr Muḥammad* dalam masyarakat. Sehingga penelitian ini membantu peneliti dalam mengaktualisasikan konsep *Nûr Muḥammad*. Sedangkan perbedaan penelitian ini tidak mengambil tokoh tasawuf secara langsung, sehingga penjelasan *Nûr Muḥammad* masih secara general.
4. Disertasi yang disusun oleh **Drs. Sahabuddin** yang berjudul *Syaikh Yusuf al-Nabhani: 1265 H/1865 M – 1345 H/1945 M. (Studi Tentang Nûr Muḥammad).*³⁴ Adapun metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah analisis-komparatif. Sedangkan langkah-langkah penelitian yang ditempuh, yakni dengan mengumpulkan membandingkannya dengan pandangan para tokoh pengkaji *Nûr Muḥammad* lainnya. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa, baik al-Hallaj, Ibnu ‘Arabi, al-Jîlî, al-Burhanpuri dan al-Nabhani sendiri sepakat bahwa *Nûr Muḥammad* mengandung pengertian: “sempurna”. Sebab ia merupakan wadah *tajallî* (penampakan diri) Tuhan. Kesempurnaan *tajallî* Tuhan hanya ada pada *Insân Kâmil* (manusia paripurna). Penelitian ini akan sangat membantu dalam memahami pemikiran dari ‘Abdul Karim al-Jîlî dalam konsep *Nûr*

³³ Abdul Wahid. “Nûr Muḥammad dalam Perspektif Guru-Guru Tasawuf di Kecamatan Sungai Pandan,” *Tesis*, UIN Antarsari Banjarmasin, 2023.

³⁴ Sahabuddin, “Syaikh Yusuf al-Nabhani: 1265 H/1865 M – 1345 H/1945 M. (Studi Tentang Nûr Muḥammad),” *Disertasi*, IAIN Sunan Kalijaga, 2000.

Muhammad, akan tetapi penelitian ini tidak mendalami terhadap relevansi penafsiran khususnya melalui kajian dalam surat Al-Ikhlâs dengan *Dhamîr Huwa*-nya. Sehingga peneliti berpeluang mengisi kekosongan terkait studi kasus *Dhamîr Huwa* yang ditafsirkan oleh ‘Abdul Karim al-Jîlî.

5. **Harun Arrasyd Lubis** dalam penelitiannya yang berjudul *Konsep Insân Kâmil Dan Relevansinya Terhadap Manusia Modern Dalam Prespektif ‘Abdu al-Karim al-Jilî (767-811 H)*.³⁵ Hasil dari penelitian ini membuktikan bahwa relevansi konsep *Insân Kâmil* terhadap manusia modern adalah *Insân Kâmil* adalah Manusia Sempurna ialah cerminan manifestasi Tuhan pada segala bentuk-Nya. Tuhan diistilahkan makrokosmos sedangkan manusia sebagai mikrokosmos, Jadi manusia dan alam semesta beserta isinya adalah sebagian kecil dari hasil ciptaan-Nya. Menurut Nasr kehidupan manusia modern hari ini harus dilandasi oleh prinsip keseimbangan, yaitu keseimbangan pemenuhan kebutuhan jasmani dan rohani. Seperti mengamalkan nilai-nilai sufisme dalam kehidupan Masyarakat modern, yang merupakan sebuah alternatif dalam megimbangi kebutuhan kapitalisme global. Hasil bagian akhir penelitian ini disimpulkan bahwa; tentang konsep *Insân Kâmil* dalam perspektif ‘Abdul Karim al-Jîlî memiliki corak teologis, dan sosok *Insân Kâmil* menurut al-Jîlî yaitu Nabi Muhammad SAW. *Insân Kâmil* adalah wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna dan teori *tajallî* dan *taraqqî* (proses pergerakan martabat tujuh atau penampakan/perwujudan) merupakan proses munculnya *Insân Kâmil* dengan melalui beberapa martabat. Dan relevansinya konsep *Insân Kâmil* dengan manusia modern adalah sebagai bentuk pola pembangunan karakter dan moralitas serta spiritualitas pada diri masyarakat modern sehingga jangan sampai terjadi krisis spiritual. Penelitian ini memiliki perbedaan dalam topik permasalahan yang diambil oleh peneliti yakni, studi kasus pada *Dhamîr Huwa* yang terdapat pada surat Al-Ikhlâs, sehingga peneliti akan lebih berpeluang dengan mengkaji permasalahan berikut secara komprehensif.

H. Metode Penelitian

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything*³⁶, yaitu suatu cara yang ditempuh untuk mengerjakan sesuatu agar sampai kepada suatu tujuan.

³⁵ Harun Arrasyd Lubis, "Konsep Insân Kâmil Dan Relevansinya Terhadap Manusia Modern Dalam Prespektif ‘Abdu al-Karim al-Jilî (767-811 H)," *Skripsi*, UIN Sultan Syarif Kasim Riau, 2021.

³⁶ A.S Hornbay, *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*, t.tp: Oxford University Press, 1963, h. 533.

Penelitian ini dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan penelitian budaya, karena yang dikaji adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seorang tokoh.³⁷ Sedangkan jika dilihat dari sifat tujuannya penelitian ini termasuk penelitian deskriptif-eksplanatif, yakni mendeskripsikan terlebih dahulu bagaimana konstruksi dasar teori *Nûr Muḥammad*, lalu menjelaskan apa alasan-alasan sang tokoh melakukan dekonstruksi teori *Nûr Muḥammad*, bagaimana situasi dan konteks yang melatarbelakangi pemikirannya. Dan, sudah barang tentu penulis juga akan mengkritisi sejauh mana kelebihan dan kekurangan teori *Nûr Muḥammad*.

1. Jenis Penelitian

Penelitian ini menggunakan pendekatan penelitian kualitatif di mana penelitian kualitatif sebagai metode ilmiah sering digunakan dan dilaksanakan oleh sekelompok peneliti dalam bidang ilmu sosial, termasuk juga ilmu pendidikan. Sejumlah alasan juga dikemukakan yang intinya bahwa penelitian kualitatif memperkaya hasil penelitian kuantitatif. Penelitian kualitatif dilaksanakan untuk membangun pengetahuan melalui pemahaman dan penemuan. Pendekatan penelitian kualitatif adalah suatu proses penelitian dan pemahaman yang berdasarkan pada metode yang menyelidiki suatu fenomena sosial dan masalah manusia. Pada penelitian ini peneliti membuat suatu gambaran kompleks, meneliti kata-kata, laporan terinci dari pandangan responden dan melakukan studi pada situasi yang alami.³⁸

Aktualisasi penerapan jenis penelitian ini akan banyak mengumpulkan data terkait pemikiran ‘Abdul Karim al-Jilî mengenai konsep *Nûr Muḥammad*, yang demikian telah dipaparkan bahwa dalam pengamalan *Nûr Muḥammad* menjadi polemik bagi masyarakat di Aceh dalam mengenal tasawuf. Sehingga peneliti menerapkan metodologi penelitian ini dengan banyak melihat laporan, fenomena sosial, dan permasalahan manusia di Masyarakat Aceh.

2. Sumber Data

Data-data yang hendak diteliti terdiri dari data primer dan sekunder. Data primer adalah data-data yang merupakan karya sang tokoh yang dikaji, terutama yang terkait dengan teori *Nûr Muḥammad* itu sendiri yaitu buku *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il* karya ‘Abdul Karim al-Jilî sendiri. Sedangkan data sekunder adalah buku-buku, kitab atau artikel mengenai pemikiran tokoh tersebut yang merupakan hasil interpretasi orang lain, dan buku-buku lain yang terkait dengan objek kajian ini, yang sekiranya

³⁷ Atho’ Mudzhar, *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998, h. 12.

³⁸ Iskandar, *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Jakarta: Gaung Persada, 2009, h. 11.

dapat digunakan untuk menganalisis mengenai persoalan teori *Nûr Muḥammad* yang terjadi di Masyarakat Aceh.

3. Pengumpulan Data

Teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini adalah kepustakaan dan dokumentasi. Teknik kepustakaan merupakan cara pengumpulan data dengan bermacam material yang terdapat diruang kepustakaan seperti buku, koran, majalah, naskah, dokumentasi dan sebagainya yang relevan dengan penelitian. Dokumentasi yaitu salah satu metode pengumpulan data yang digunakan dalam metodologi penelitian sosial. Pada intinya metode dokumen adalah metode yang digunakan untuk menelusuri data historis. Dengan demikian, pada penelitian sejarah, maka bahan dokumen memegang peranan yang amat penting.³⁹

Kepustakaan dalam penelitian ini akan mengumpulkan data baik berupa buku, artikel, maupun karya-karya ‘Abdul Karim al-Jilī terkait konsep *Nûr Muḥammad*. Serta beberapa tokoh yang juga fokus dalam membahas konsep tersebut baik seperti al-Ghazali, Ibnu ‘Arabi, al-Hallaj, dan lainnya. Dengan melihat karya-karyanya yang berfokus dengan kajian *Nûr Muḥammad*.

Adapun teknik dokumentasi yang digunakan pada penelitian ini dibutuhkan dalam menghimpun beberapa manuskrip-manuskrip tentang kajian *Nûr Muḥammad* yang terdapat pada beberapa tokoh di Aceh. Sehingga hal yang demikian akan membantu dalam penyelesaian masalah dalam penelitian ini.

4. Pengolahan dan Analisis Data

Analisis data adalah proses penyederhanaan data ke dalam bentuk mudah dibaca dan diinterpretasikan. Dalam penelitian ini setelah melakukan pengumpulan data maka data tersebut dianalisis untuk mendapatkan kesimpulan, bentuk teknik dalam analisis data ini adalah *content analysis* atau analisis isi. Menurut Hadari Nawawi yang dikutip oleh Soejono dan Abdurrahman bahwa analisis isi (*content analysis*) dalam penelitian dilakukan untuk mengungkapkan isi sebuah buku yang menggambarkan situasi peneliti dan masyarakatnya pada waktu buku itu ditulis. Burhan Bungin mendefinisikan analisis isi (*content analysis*) adalah teknik penelitian untuk membuat inferensi-inferensi yang dapat ditiru (*replicabel*) dan sah data dengan memperhatikan konteksnya. Analisis isi berhubungan dengan komunikasi atau isi komunikasi.⁴⁰

³⁹ Sugiyono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*, Bandung: Alfabeta, 2007, h. 308.

⁴⁰ Burhan Bungin, *Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologi ke Arah Ragam Variasi Kontemporer*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007, h. 230.

Penelitian ini menggunakan teknik analisis data berupa analisis isi (*content analysis*) karena jenis penelitian ini adalah penelitian kepustakaan di mana sumber datanya berupa buku dan dokumen-dokumen maupun literatur dalam bentuk yang lain. Adapun tahapan analisis isi yang ditempuh oleh peneliti adalah dengan langkah-langkah sebagai berikut:

1. Menentukan permasalahan.
2. Menyusun kerangka pemikiran.
3. Menyusun perangkat metodologi.
4. Analisis data.
5. Interpretasi data.

I. Sistematika Penulisan

Penelitian ini terdiri dari lima bab dengan fokus kajian masing-masing pada setiap bab. Sebagai berikut:

Bab satu diisi dengan pendahuluan. Bab ini mencakup: *pertama*, latar belakang. Latar belakang masalah berfungsi mengidentifikasi dan menjelaskan latar belakang permasalahan terkait dengan topik penelitian. Pada tahapan ini penulis mengemukakan latar belakang permasalahan yang akan dikemukakan. *Kedua*, Identifikasi Masalah. Pada tahapan ini, penulis sudah mulai menunjukkan permasalahan sesuai dengan latar belakang yang sudah penulis kemukakan sebelumnya secara lebih terperinci. *Ketiga*, pembatasan dan perumusan masalah. Penulis memberikan batasan-batasan terkait tema yang menjadi objek penelitian, agar penelitian tidak begitu jauh dari tema penelitian. *Keempat*, tujuan penelitian. Penulis mengemukakan beberapa tujuan penelitian dilakukan, yaitu menjawab persoalan yang ada pada permasalahan penelitian. *Kelima*, manfaat penelitian baik untuk kalangan akademisi maupun masyarakat pada umumnya. Selanjutnya penulis akan mengemukakan kerangka teori, yaitu teori yang penulis gunakan dalam penelitian. *Ketujuh* tinjauan pustaka, menyandingkan penelitian yang relevan dengan objek penelitian penulis. *Kedelapan*, metode penelitian. Bab satu ditutup dengan sistematika penulisan.

Bab dua pada penelitian ini menjelaskan mengenai teori-teori yang menjadi pengantar dalam memahami esensi penelitian secara komprehensif. Bab dua ini terdiri beberapa diskursus teori tentang *Nûr Muḥammad* dari penjelasan mengenai teori tentang *Nûr Muḥammad*, histori *Nûr Muḥammad*, dan tinjauan *Nûr Muḥammad* menurut tafsir *isyârî* dan *ibârî* berikut dengan perdebatannya.

Sedangkan bab tiga terdiri dari penjelasan mendalam serta latar belakang dari ‘Abdul Karim al-Jîlî dan karyanya, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*. Secara rinci, bab tiga memuat riwayat hidup ‘Abdul Karim al-Jîlî, deskripsi pemikirannya dengan meninjau karyanya, serta penafsiran *Dhamîr Huwa* menurut ‘Abdul Karim al-Jîlî. Pendeskripsian yang

ada pada bab ketiga ini ditujukan dalam rangka memotret latar belakang ‘Abdul Karim al-Jilî serta karyanya.

Pada bab keempat, penelitian ini menganalisis terkait konsep *Nûr Muḥammad* melalui *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*. Serta membahas topik terkait *Dhamîr Huwa* dalam surat Al-Ikhlâs menurut ‘Abdul Karim al-Jilî. Konsep *Nûr Muḥammad* yang diulas oleh ‘Abdul Karim al-Jilî akan ditinjau penafsirannya melalui penafsir-penafsir yang punya otoritas terhadap tafsir *isyârî* dan *ibârî*, sehingga penyelesaian masalah akan dituntaskan pada Bab ini.

Selanjutnya, Bab lima merupakan hasil akhir dari penelitian ini, berisi kesimpulan, implikasi hasil penelitian dan juga saran terhadap peneliti selanjutnya.

BAB II DISKURSUS *NÛR MUHAMMAD*

A. Definisi *Nûr Muhammad*

Secara etimologi, menurut Ibnu Manzhur, *al-Nûr* artinya cahaya (*al-dhiyâ'*) dan lawan dari kata kegelapan (*al-zhûlumat*).¹ Lowis Ma'luf dalam *al-Munjîd* mengemukakan bahwa kata *al-Nûr* jamaknya *anwâr* atau *nirân* artinya sinar dalam bentuk apa saja. *Nûr* adalah lawan dari kegelapan dan dikatakan *Nûr*, karena hal tersebut merupakan kondisi yang pertama sekali dilihat oleh mata dan dengan perantaraanlah terlihat semua yang dapat dilihat.² Dalam kitab *Mu'jam Maqâyis al-Lughah* dijelaskan bahwa kata *Nûr* itu berakar kata dari huruf *nûn*, *waw* dan *ra'* menunjukkan kepada sesuatu yang terang, berubah-ubah dan tidak tetap. Dari akar kata tersebut lahirlah *Nûr* dan *Nâr*. Keduanya dinamai demikian karena terangnya dan yang demikian itu terjadi dengan berubah-ubah dan dengan gerakan cepat.³

Kamus Besar Bahasa Indonesia mengartikan cahaya adalah sinar atau terang (dari sesuatu yang bersinar seperti matahari, bulan, lampu) yang memungkinkan mata menangkap bayangan benda-benda di sekitarnya.⁴

¹ Ibn Manzhur, *Lisân al-'Arab*, Jilid VII, Mesir: al-Dâr al-Mishriyyah li al-Ta'lif wa al-Tijâriyyah, 2008, h. 99.

² Lowis Ma'luf, *al-Munjîd fî al-Lughât*, Beirut: Dâr al-Masyriq, 1994, h. 845.

³ Ahmad ibn Faris ibn Zakariya, *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*, Juz V, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, h. 368.

⁴ Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa, 2008, h. 251.

Menurut al-Ghazali, cahaya didefinisikan sebagai sesuatu yang terang atau tampak (*zhâhir*) pada dirinya dan bisa membuat yang lain terang atau tampak (*muzhîr*). Cahaya menurutnya memiliki beberapa tingkatan, dan berbagai istilah yang terdapat dalam ayat di atas adalah juga merupakan tingkat-tingkat cahaya yang dimiliki manusia yang mana manusia terbimbing kepada kebenaran atau Tuhan.⁵

al-Raghib al-Asfahani menerangkan bahwa kata *Nûr* yang terdapat dalam Al-Qur'an dapat berarti keduniawian keakhiratan. Makna *Nûr* dalam konteks keduniawian meliputi segala sesuatu yang dapat dijangkau dengan mata hati dan pancaindra mata. Sedangkan yang berarti keakhiratan adalah *Nûr* yang dikaitkan dengan kehidupan akhirat.⁶ Istilah *Nûr* dalam Al-Qur'an memberikan pemikiran dalam surat yang bersangkutan. Ada satu ayat yang memiliki pengertian kuat tentang *Nûr Muḥammad* yaitu surat al-Maidah ayat 15. *nash* Al-Qur'an tersebut berbunyi sebagai berikut:

قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ

“*Sesungguhnya telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab yang menerangkan*”.

Untuk mengetahui gambaran penafsiran Al-Maidah ayat 15, ada beberapa pendapat yang dikemukakan oleh para ahli tafsir.

1. Al-Qasimy

Al-Qasimy berpendapat bahwa yang dimaksud dengan *Nûr* pada ayat di atas adalah Al-Qur'an. Al-Qur'an lah yang membuka tirai kegelapan dan keraguan yang mengeksplanasi kepada manusia tentang kebenaran dan juga kebathilan. Demikian pula yang dimaksud dengan *Nûr* adalah Muhammad SAW, karena dialah yang memberi petunjuk kepada umat yang ketika itu larut dalam kenistaan dan gaya hidup yang hedonis. Kedatangan Nabi Muhammad SAW diorientasikan sebagai pelita yang menerangi kehidupan *jahiliyyah* ketika itu.⁷

2. Al-Thabari

Al-Thabari memberikan pendapat bahwa yang dimaksud *Nûr* pada ayat 15 surat Al-Maidah adalah *Nûr Muḥammad* yang datang dari Allah SWT. Allah menerangi dengan cahaya kebenaran untuk memenangkan Islam serta menghapuskan nilai kesyirikan.⁸

3. Al-Qurthubi

⁵ Muhammad al-Ghazali, *Misykât al-Anwâr*, Kairo: al-Dâr al-Qawmiyyah, 1964, h. 7.

⁶ al-Raghib al-Ashfahani, *Mufradât Alfâdza al-Quran*, Damaskus: Dâr Al-Qalam, 1992, h. 827.

⁷ Muhammad Jalaluddin al-Qasimi, *Tafsîr al-Qâsimy*, Jilid V-VI, Mesir: Dâr al-Kutub al-‘Arabi, 1957, h. 1921.

⁸ Muhammad Ibn Jarir al-Thabari, *Jâmi’ al-Bayan ‘an Ta’wîl Ayyi al-Quran*, Jilid V-VI, Mesir: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, 1954, h. 161.

Al-Qurthubi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *Nûr* dalam ayat tersebut adalah cahaya, ada juga yang mengatakan *din al-Islâm* bahkan ada yang mengatakan Nabi Muhammad SAW.⁹

4. Al-Maraghy

Menurut al-Maraghy bahwa yang dimaksud *Nûr* dalam ayat di atas adalah Nabi Muhammad SAW. Dikatakan demikian karena ia diutus untuk memberikan penerangan yakni ibarat *Nûr* bagi penglihatan. Jadi kedudukannya ibarat pancaran.¹⁰

5. Rasyid Ridha

Rasyid Ridha berpendapat bahwa *Nûr* yang dimaksud dalam ayat tersebut mengandung tiga pengertian yaitu Nabi Muhammad, *al-Islâm* dan Al-Qur'an.¹¹

Makna dasar kata *Nûr* itu adalah petunjuk, karena *Nûr* dalam arti cahaya itu sendiri, petunjuk, ataupun Al-Qur'an berfungsi sebagai petunjuk bagi orang yang tersesat jalan atau orang yang sedang mencari kebenaran. Maka Nabi Muhammad SAW disebut juga *Nûr*, karena beliau diyakini sebagai orang yang membawa petunjuk atau menunjukkan jalan yang benar. Hal ini disebutkan pula dalam Kamus al-Munawwir yang menjelaskan bahwa arti kata *Nûr* itu adalah Nabi Muhammad SAW.¹²

Dalam *Sirr al-Asrâr al-Jailani* (w. 561 H) menjelaskan bahwa dari *Nûr Muhammad* Allah SWT menciptakan semua ruh di alam *lahût* dalam bentuk yang terbaik dan hakiki.¹³ Adapun *al-Mabda' al-Mukhtâr* (awal yang terpilih) merupakan *mazhar*¹⁴ paling sempurna yang menghimpun semua *atsar asmâ'* dan sifat-sifat ilahiah secara detil, tidak lain adalah *Insân Kâmil*, Rasulullah SAW. Itulah sebabnya, Allah telah menciptakannya sesuai dengan citra-Nya, mengangkatnya menjadi khalifah di antara semua makhluk-Nya, memuliakannya di atas semua ciptaan-Nya, serta menganugerahinya berbagai kebaikan *ma'rifat* dan hakikat-Nya. *Dzât* Allah secara langsung

⁹ Muhammad ibn Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi' al-Ahkâm al-Quran*, Jilid VI, Kairo: Dâr al-Kutub al-'Arabî, 1967, h. 118.

¹⁰ Mushthafa al-Maraghy, *Tafsîr al-Marâghî*, Jilid IV, Mesir: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, 1963, h. 80.

¹¹ Rasyid Ridha, *Tafsîr al-Manâr*, Kairo: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, t.th, h. 304.

¹² Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir*, Surabaya: PustakaProgressif, 2007, h. 1474.

¹³ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fî Mâ Yahtâju Ilaihi Abrâr*, Damaskus: Dâr al-Sanâbil, 1994, h. 363.

¹⁴ *Mazhar* secara bahasa adalah bentuk atau rupa. Ia merupakan istilah untuk makhluk atau alam semesta ini yang merupakan ekspresi atau manifestasi dari *asmâ'* dan sifat-sifat Allah yang lahir dari *Dzât*-Nya. Lihat. Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jailani*, Jilid II, diterjemahkan oleh Rohimuddin Nawawi. Tangerang Selatan: Salima Publika & Markaz al-Jailani, 2013, h. 361.

mematangkannya, dan Dia pula yang memeliharanya dengan mengirimkan rasul-rasul serta menurunkan kitab-kitab suci-Nya agar darinya dapat termanifestasi segala kesempurnaan yang telah tersemat di dalam dirinya, yang merupakan *mazhar* dari semua *al-asmâ' al-husna* dan *al-sifat al-ulyâ'* milik Allah. Sehingga ia layak bersemayam di *martabah khilâfah* (sebagai khalifah Allah) dan *niyâbah* (sebagai wakil Allah), serta menetap di tataran tauhid.¹⁵

Begitu pula menurut Muhammad Nafis dalam kitab *al-Durr al-Nafis* yang menerangkan terkait deskripsi *Nûr*, menurutnya *Nûr* ialah segala martabat *tanâzu al-Dzât* yaitu sebuah *martabat wahdah* maksudnya ialah yang zahir dari segi sifat dan *asmâ'* dengan yang dihimpun, bahwasanya *Nûr* yaitu hakikat nabi kita Muhammad SAW. Yaitu merupakan asal dari segala wujud dan hayatnya. Maka hal tersebut ditujukan kepada Nabi Muhammad SAW, yaitu *huwiyat al-'alam* artinya hakikat alam yang bermaksud adalah asal segala sesuatu.¹⁶

Dari uraian di atas, penulis dapat menyimpulkan bahwa yang dimaksud *Nûr Muhammad* dalam tradisi sufi ialah *Nûr* yang disandarkan kepada nama Muhammad SAW. *Nûr* yang dimaksud merupakan cahaya Tuhan yang *qadîm*, tetapi ia bukan diri Tuhan, *Nûr* ialah makhluk yang diciptakan oleh Tuhan sejak zaman *azali* dan bersifat *huduts*. Untuk menegaskan bahwa *Nûr* adalah makhluk, maka ia disandarkan kepada nama Muhammad SAW. Nama ini dipilih bertolak dari asumsi bahwa tidak ada nama yang paling sesuai bagi *Nûr* Tuhan ini selain nama kekasih-Nya yang paling sempurna, yaitu nabi Muhammad SAW.

B. Sejarah *Nûr Muhammad*

Terminologi *Nûr Muhammad* merupakan istilah yang banyak dipergunakan oleh para sufi yang beraliran tasawuf falsafati. Seperti Hamzah al-Fansuri dalam karyanya *Asrâr al-Arifîn* dan Ibnu 'Arabi dalam *futûhât al-makkiyyah*-nya. Namun apabila ditelaah secara seksama, maka *Nûr Muhammad* itu, nampak sudah ada jauh sebelumnya bahkan sejak dari masa sahabat Nabi, seperti Ibnu Abbas misalnya, meriwayatkan bahwa *Nûr Muhammad* diciptakan mendahului penciptaan para nabi, bahkan *Nûr* para nabi berasal dari *Nûr Muhammad*. Pernyataan Ibnu Abbas tersebut dapat dilandasi dengan apa yang dikemukakan oleh Yusuf al-Nabhani dalam kitabnya *al-Anwâr al-Muhammadiyah* sebagai berikut:

¹⁵ Abdul Qadir al-Jilani, *Tafsîr al-Jailânî*, h. 362.

¹⁶ Muhammad Nafis al-Banjari, *al-Durr al-Nafis fî Bayân Wahdat al-Af'âl Wa al-Asmâ' Wa al-Shifât Dzât al-Taqdîs*, Jedah: Haramain, t.th, h. 21.

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَمَّا خَلَقَ نُورَ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَهُ أَنْ يَنْظُرَ إِلَى أَنْوَارِ الْأَنْبِيَاءِ، فَقَالَ اللَّهُ تَعَالَى: هَذَا نُورُ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، إِنْ آمَنْتُمْ بِهِ جَعَلْتُكُمْ أَنْبِيَاءَ، فَقَالُوا: آمَنَّا.

“*Sesungguhnya ketika Allah SWT menciptakan cahaya Nabi kami Muhammad SAW. Allah memerintahkan untuk memperhatikan cahaya para Nabi, Allah SWT berkata, ini adalah cahaya Muhammad Ibnu Abdullah. Jika kalian mempercayainya, maka Aku akan menjadikan kalian sekalian Nabi. Mereka para Nabi berkata, kami semua percaya*”.¹⁷

Apabila melihat uraian definisi *Nûr Muḥammad* menjadi tema pokok bagi profetologi tasawuf sejak masa awal Islam hingga abad modern ini. *Nûr Muḥammad* secara normatif telah dikenal semenjak Nabi masih hidup. Ketika itu Jabir Ibnu Abdullah bertanya kepada Nabi Muhammad SAW, tentang apakah yang paling awal diciptakan oleh Allah SWT, Nabi menjawab:

يَا جَبْرِ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ نُورَ نَبِيِّكَ مِنْ نُورِهِ.

“*Hai Jabir, sesungguhnya Allah SWT, sebelum menciptakan segala sesuatu lebih dahulu menciptakan cahaya nabimu (Nûr Muḥammad) dari Nûr Allah (Hadis riwayat Abdul Razzaq al-Shaiany)*”.¹⁸

Istilah *Nûr Muḥammad* sebagaimana diuraikan di atas, belum menjadi konsep yang jelas, melainkan bercirikan ungkapan yang bersifat rohaniah yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Secara pribadi Nabi Muhammad SAW tidak dapat dilepaskan keterkaitannya dengan *Nûr Muḥammad* yakni *Nûr* yang berasal dari Allah SWT.¹⁹

Pemikiran semacam ini juga dapat dijumpai pada pendapat Abu Muhammad Sahl bin Abdullah al-Tustari (w. 283 H). Dari rentetan uraian tersebut secara sejarah, teori *Nûr Muḥammad* ini nampaknya sudah muncul akhir abad kedua hijriyah menurut al-Tustari, meskipun masih dalam bentuk peristilahan secara harfiah semata. Namun demikian, pemikiran awal yang dapat dipertimbangkan adalah bahwa esensi *Nûr Muḥammad* dijadikan pijakan dasar bagi asal mula kejadian alam semesta ini. Tatanan pemikiran itu walaupun belum merupakan suatu konsep yang lengkap dan utuh, tetapi pada dasarnya memiliki kesesuaian dengan sebuah teori yang kemudian ditampilkan oleh al-Hallaj.²⁰ Bahkan sebelum Al-Hallaj, al-Tustari pun telah berbicara

¹⁷ Yusuf al-Nabhani, *al-Anwâr al-Muḥammadiyyah Min al-Mawâhib al-Laduniyyah*, Indonesia: Dâr al-Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th, h. 13.

¹⁸ Yusuf al-Nabhani, *al-Anwâr al-Muḥammadiyyah Min al-Mawâhib al-Laduniyyah*, h. 13.

¹⁹ Yusuf al-Nabhani, *al-Anwâr al-Muḥammadiyyah Min al-Mawâhib al-Laduniyyah*, h. 13.

²⁰ Irfan Riyadi, “Imago Dei dalam konsep theosofi Islam: Manusia Sempurna menurut Ibnu ‘Arabi,” dalam *Al-Tahrir*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2006, h. 273.

tentang cahaya Tuhan. Menurut al-Tustari ketika Tuhan hendak menciptakan Muhammad SAW. Ia memperlihatkan cahaya dari cahaya-Nya yang menyinari seluruh kerajaan-Nya.

Al-Tustari yang merupakan orang pertama yang mengajari al-Hallaj mengenai dasar-dasar *suluk* (jalan menuju kesempurnaan batin). Oleh karenanya, tidaklah mustahil jika teori yang dikembangkan al-Hallaj merupakan tindakan lanjut dari pendapat al-Tustari. Di sisi lain, meskipun istilah *Nûr Muḥammad* tidak ditemukan dalam Al-Qur'an, namun diperkirakan secara pasti oleh para ahli sufi dengan mengambil pijakan argumentasi dari firman Allah SWT. Dengan menganalogikan Allah (pemberi) *Nûr* (cahaya) kepada langit dan bumi. Perumpamaan cahaya Allah adalah laksana *Misykah* (lubang yang tak tembus), di dalamnya berada pelita besar (*miṣbah*).²¹ Perubahan masa membawa perkembangan makna *Nûr Muḥammad* menjadi lebih transparan terjadi pada periode berikutnya yakni abad ke-III H yang dipelopori oleh al-Hallaj.

Sesudah Al-Hallaj, pembicaraan yang relevan dimajukan oleh Ibnu 'Arabi pada abad VI H. Konsepsi *Nûr Muḥammad* menurut Ibnu 'Arabi yang ia istilahkan dengan *al-Haqiqah al-Muḥammadiyah* atau *al-Insân al-Kâmil* agar dapat dipahami dengan jelas, ia menggunakan istilah *tajallî* (penampakan). Ibnu 'Arabi mengatakan bahwa *Nûr Muḥammad*, *tajallî* dari nur zat-Nya. *Nûr Muḥammad* merupakan wadah *tajallî* yang paling sempurna.²²

Bila meruntutkan secara literatur yang ada, istilah *al-Insân al-Kâmil* baru muncul sekitar pada awal abad ke-7 H/13 M, atas ide Ibnu 'Arabi yang digunakannya untuk melebeli konsep "manusia ideal" sebagai lokus penampakan dari Tuhan. Akan tetapi, apabila dicermati secara lebih mendalam terutama dari segi substansinya, maka gagasan ini sebenarnya adalah gagasan yang sudah lama muncul hanya saja pada masa sebelumnya tidak memakai istilah *al-Insân al-Kâmil*.²³

²¹ Irfan Riyadi, "Imago Dei dalam konsep theosofi Islam: Manusia Sempurna menurut Ibnu 'Arabi," h. 275.

²² Ibnu 'Arabi, *Fushûs al-Hikâm*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabi, 1980, h. 48-49.

²³ Ada banyak perbedaan di antara para pengamat atau peneliti mengenai kapan sebenarnya istilah ini muncul dan berasal. L. Masignon dan H. H. Shaeder mengatakan bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* pada mulanya bukan berasal dari Islam. H.H Shaeder menganggap konsep ini pada mulanya berakar dari tradisi agama Persia Kuno. Beliau mengambil argumentasi dari nama Gayomard (Arab: Kitunarts). Dalam agama Persia kuno merupakan istilah untuk "manusia pertama" yang mempunyai daya ilahiah dan mempunyai peranan penting dalam penciptaan alam ini. Sedangkan Masignon memandang konsep *al-Insân al-Kâmil* berasal dari bangsa Mongol tempo dulu yang kemudian berkembang pada agama Persia kuno lebih khusus pada agama mazdak. Berbeda dengan dua peneliti Orientalis di atas, Yusuf Zaidan memandang bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* adalah murni berasal dari Islam. Pendapat ini dilandasi oleh beberapa alasan: *Pertama*, meski menurut peneliti orientalis tersebut bahwa konsep *al-Insân al-Kâmil* sudah terdapat pada tradisi persia kuno, istilah-istilah itu tidaklah mesti menunjukkan esensi yang sama dengan *al-Insân al-Kâmil* dalam Islam.

Kemudian dilanjutkan oleh al-Jîlî pada abad IX H. Dalam perkembangan berikutnya, ‘Abdul Karim al-Jîlî, seorang sufi dari kota al-Jilan, Persia, memajukan gagasan *Insân Kâmil* juga bersumber dari doktrin *Nûr Muḥammad*. Dengan demikian, al-Jîlî dapat juga disebut sebagai pelanjut ajaran al-Hallaj yang mengajukan konsepsi *Nûr Muḥammad*.²⁴ *al-Insân al-Kâmil* adalah suatu tema yang berkaitan dengan pandangan sesuatu yang dianggap mutlak yaitu Tuhan. Yang mutlak tersebut dapat dianggap mempunyai sifat-sifat tertentu yaitu seperti yang baik dan sempurna. Semakin dekat tendensi seseorang kepada sifat kesempurnaan dari yang mutlak tersebut, maka dirinya akan mendekati kepada sifat kesempurnaan.

Selanjutnya, pada abad XIII H. digagas oleh al-Burhanpuri dan Syaikh Yusuf al-Nabhani. Demikian sekilas persoalan konsep makna *Nûr Muḥammad* yang diawali oleh al-Hallaj dan tokoh penggagas lainnya sebelum masa Syaikh Yusuf al-Nabhani pada abad XIII H.²⁵ Sehingga istilah *Nûr Muḥammad* pada periode berikutnya tetap menggunakan istilah *al-Insân al-Kâmil*.

C. Koherensi *Nûr Muḥammad* dengan Sosok Nabi Muhammad SAW

Nûr Muḥammad tidak persis identik dengan pribadi Nabi Muhammad SAW. *Nûr muḥammad* sesungguhnya bukanlah persona manusia yang lebih dikenal sebagai Nabi dan Rasul yang terakhir. Namun tak bisa dipisahkan dengan Nabi Muhammad SAW sebagai person, karena representasi *Nûr Muḥammad* dan atau *Insân Kâmil* adalah pribadi Muhammad SAW yang penuh persona. Manusia sesungguhnya ialah representasi *Insân Kâmil*. Oleh karena itu, manusia dikenal sebagai makhluk mikrokosmos. Sebab, manusia merupakan miniatur alam makrokosmos.²⁶

Posisi Muhammad SAW sebagai Nabi dan Rasul dapat dikatakan sebagai miniatur makhluk mikrokosmos karena pada diri beliau merupakan *tajallî* Tuhan paling sempurna. Itu pula sebabnya, mengapa Nabi Muhammad SAW

Kedua, istilah tersebut tumbuh dan berkembang pada tradisi kebudayaan yang berbeda. Sebagaimana diungkapkan oleh Michel Foucault bahwa meskipun suatu istilah sama, akan tetapi tumbuh dan berkembang pada kebudayaan yang berbeda maka akan berbeda pula maknanya. *Ketiga*, meskipun ada kesamaan antara *al-Insân al-Kâmil* dalam tradisi Persia kuno dengan *al-Insân al-Kâmil* dalam Islam, hal ini tidak berarti menunjukkan adanya keterpengaruhannya antara satu dengan lainnya. Lihat Yusuf Zaidan, *al-Fîkr al-Shûfî ‘inda ‘Abd al-Karîm al-Jîlî*, Beirut: Dâr al-Nahdlah al-‘Arabiyyah, 1988, h. 67.

²⁴ M. Dawam Raharjo, *Insanul Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*, Jakarta: PT. Graffutu, 1985, h. 110.

²⁵ Suteja, *Tasawuf Lokal Mencari Akar Tradisi Sufisme Lokal Cirebon*, Cirebon: Cirebon Publishing, 2016, h. 113.

²⁶ Irfan Riyadi, “Imago Dei Dalam Konsep Theosofi Islam: Manusia Sempurna menurut Ibnu ‘Arabi,” h. 271.

mendapatkan berbagai macam keutamaan dibanding nabi-nabi sebelumnya. Melalui *Nûr Muḥammad*, Tuhan menciptakan segala sesuatu.

Sebagaimana Syaikh Ibnu ‘Arabi dalam *Futuhât Al-Makkiyah* menjelaskan terkait *Nûr Muḥammad*

مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ (صُورَةُ النُّورِ: ٣٥)، فَشَبَّهَ نُورَهُ بِالْمِصْبَاحِ، فَلَمْ يَكُنْ أَقْرَبَ إِلَيْهِ قَبُولًا فِي ذَلِكَ الْهَبَاءِ إِلَّا حَقِيقَةُ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمُسَمَّاةُ بِالْعَقْلِ، فَكَوَّنَ سَيِّدَ الْعَالَمِ بِأَسْرِهِ وَأَوَّلَ ظَاهِرٍ فِي الْوُجُودِ، فَكَانَ وُجُودُهُ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ الْإِلَهِيِّ وَمِنَ الْهَبَاءِ وَمِنَ الْحَقِيقَةِ الْكَيْيَّةِ، وَفِي الْهَبَاءِ وَجَدَ عَيْنُهُ وَعَيْنُ الْعَالَمِ مِنْ تَجَلِّيهِ، وَأَقْرَبُ النَّاسِ إِلَيْهِ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، وَأَسْرَارُ الْأَنْبِيَاءِ أَجْمَعِينَ.

“Allah SWT berfirman “Perumpamaan cahaya Allah adalah seperti sebuah lubang yang tak tembus yang di dalamnya ada pelita besar. (QS. An-Nur : 35). Pada ayat ini Allah memperumpamakan cahaya-Nya dengan pelita. Dan tiada yang paling diterima sebagai sesuatu yang sangat dekat dengan Cahaya-Nya di tahap awal penciptaan makhluk-Nya selain hakikat Muhammad SAW yang disebut Akal. Muhammad SAW adalah penghulu segenap alam semesta dan makhluk pertama yang tampil di alam wujud. Wujudnya bersumber dari cahaya Ilahiyyah berasal dari hakikat Kulliyât (Universal) yang darinya terlahir dzât Nabi Muḥammad SAW dan alam semesta keduanya merupakan tajallî-Nya. Selanjutnya yang paling dekat dengan Rasulullah Shallallahu ‘Alayhi Wasallam adalah Sayyidina Ali bin Abi Thalib dan Asrar (rahasia) para nabi dan wali Allah.”²⁷

Hakikat Nabi Muhammad SAW, sebagai rahmat bagi seluruh alam maksudnya Muhammad SAW, sebagai perantara (*wasitah*) untuk limpahan rahmat Ilahi (*wasitat al-faid al-ilahi*) atas sekalian makhluk yang ada (*al-mumkinât*) sejak zaman *azali*, karena itulah maka *Nûr* nya merupakan makhluk yang mula-mula sekali dijadikan Allah SWT. Dalam hadis ada keterangan “sesuatu yang terawal dijadikan Allah SWT ialah *Nûr* nabi engkau, wahai Jabir”. dan ada redaksi hadis juga “Allah SWT maha pemberi dan aku pembagi” (*Allah Ta’ala Al-Muti’y Wa Ana Al-Qasim*)”²⁸

Sebagaimana yang telah dikemukakan di atas bahwa wacana tentang *Nûr Muḥammad* telah ada semenjak masa awal tahun hijriyah. Istilah *Nûr Muḥammad* pada awalnya masih berupa konsep yang sederhana ungkapan yang bersifat rohaniah yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW. Karena pribadi Nabi Muhammad SAW tidak dapat dilepaskan keterikatannya dengan *Nûr Muḥammad* yakni *Nûr* yang berasal dari Allah. Ini lebih

²⁷ Ibnu ‘Arabi, *Al-Futuhât Al-Makkiyah*, h. 193.

²⁸ Mahmud al-Alusi, *Rûh al-Ma’âni fî Tafsîr al-Qur’an al-‘Azîm wa al-Sab’ al-Matsânî*, Jilid IX, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1994, h. 99-100.

menunjukkan bahwa kemuliaan penciptaan Nabi Muhammad SAW. Bahkan menurut Yusuf al-Nabhani bahwa kemuliaan Nabi Muhammad SAW sebab adanya *Nûr Muḥammad*. *Nûr Muḥammad* berpindah dari Nabi Adam dan seterusnya dan *Nûr* tidak akan berpindah kecuali kepada orang-orang yang memiliki jiwa yang bersih dari sifat-sifat yang mendistorsi jiwa dan hatinya.²⁹

Fakhruddin al-Razi menjelaskan dalam tafsirnya bahwa para malaikat diperintahkan bersujud kepada Adam AS karena sesungguhnya di dahi Adam terdapat *Nûr Muḥammad*. Sedangkan al-Imam Sahl Muhammad berpendapat bahwa perintah sujud yang datang dari Allah kepada para malaikat sebagai tanda suatu penghormatan kepada Nabi Muhammad SAW. Hal ini dilandaskan kepada firman Allah yang artinya: “*Sesungguhnya Allah dan Malaikat-Nya bershawat kepada Nabi Muhammad SAW*”.³⁰

Nûr Muḥammad tidak persis identik dengan pribadi Nabi Muhammad SAW. *Nûr Muḥammad* sesungguhnya bukanlah pesona manusia yang lebih dikenal sebagai Nabi dan Rasul yang terakhir. Namun tak bisa dipisahkan dengan Nabi Muhammad SAW sebagai person, karena representasi *Nûr Muḥammad* dan atau *al-Insân al-Kâmil* adalah pribadi Muhammad SAW yang penuh pesona. Manusia sesungguhnya ialah representasi *Insân Kâmil*. Oleh karena itu, manusia dikenal sebagai makhluk mikrokosmos. Sebab, manusia merupakan miniatur alam makrokosmos.³¹ Kesempurnaan *Insân Kâmil* itu pada dasarnya disebabkan karena pada dirinya Tuhan ber-*tajallî* secara sempurna melalui hakikat Muhammad (*al-Haqîqah al-Muḥammadiyah*).

Hakikat *Nûr Muḥammad* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang sempurna dan merupakan makhluk yang paling pertama diciptakan oleh Tuhan.³² Sebagaimana Ibnu Khaldun menjelaskan: Awal *martabât tajalliyât* bagi hamba adalah *Tajallî Dzât* sebagaimana Dia pada Diri-Nya. *Tajallî Dzât* ini penyingkapan kesempurnaan, yang di relasikan dengan penciptaan *al-khulûq* dan *mazhar*. Hal ini sebagaimana yang disebutkan hadis Qudsi "Aku merupakan mutiara yang tersimpan (*kanz makhfiyyah*), Aku ingin dikenal, sehingga Aku menciptakan makhluk agar mereka Mengenali-Ku."³³

Kesempurnaan penciptaan yang terus *tanâzul* (menitis) pada hakikat wujud adalah *âlam Ma'ani* (alam makna), *al-Hadhrah al-Kamâliyyah* dan *al-Haqîqah al-Muḥammadiyah*. Dalam hakikat Muhammad ini terdapat

²⁹ Yusuf al-Nabhani, *al-Anwâr al-Muḥammadiyah Min al-Mawâhib al-Laduniyyah*, h. 13.

³⁰ Zulihanani, dan Novita Putri, “Interpretasi Perintah Sujud Pada Kisah Nabi Adam menurut Para Mufasir,” dalam *Tafse*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2021.

³¹ Irfan Riyadi, “Imago Dei Dalam Konsep Theosofi Islam: Manusia Sempurna,” h. 271.

³² Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 56.

³³ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*, Beirut: Maktabah Lubnân, 1996, h. 453-454.

hakikat-hakikat *al-Lauh al-Mahfûz*, *Qalâm*, hakikat para nabi dan semua wali-wali dan segala kesempurnaan yang dicapai umat Islam. Semua ini merupakan perincian Hakikat Muhammad. Dari hakikat Muhammad ini akan memunculkan hakikat-hakikat yang lain dalam *al-Hadhrah Al-Hubâiyyah* yaitu martabat *Mitsal*, kemudian *Arasy*, kemudian *Kursy* kemudian *Aflâk* (galaksi), unsur-unsur alam dan kemudian alam komposisi.³⁴

Dzât al-Haqq tiada permulaan dan pengakhiran, Ia ada dengan sendirinya. Awal permulaan *Dzât* menampakkan Diri-Nya sebagai hakikat Muhammad. Oleh karena itu wujudlah ruh bernama *Nûr Muḥammad* barulah *Dzât* yang bersifat hakikat Muhammad mengenalkan diri *asmâ'*-Nya Allah. Untuk menzahirkan *dzurriat*-Nya, maka *Dzât* atau hakikat Muhammad itu menjadikan diri-Nya jasad atau manusia yang bernama Adam. Jasad ini bersifat *zhâhir* diri *Dzât* yang berselindung ia pada nama manusia. Sebelum ruh yang bernama *Nûr Muḥammad* dimasukkan dalam jasad. Maka Allah meminta kepada *Nûr Muḥammad* untuk berjanji supaya. Pertama: tidak menyekutukan-Nya kedua: memulangkan jasad kepada-Nya.³⁵

Jadi, dari satu sisi, *al-Insân al-Kâmil* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna, sementara di sisi lain, ia merupakan miniatur dari segenap jagad raya, karena pada dirinya terproyeksi segenap realitas individual dari alam semesta, baik alam fisika maupun metafisika. Hati *al-Insân al-Kâmil* berpadanan dengan 'Arasy Tuhan, "ke-Aku-an"-nya sepadan dengan kursi Tuhan, peringkat rohaninya dengan *sidratul muntaha*, akalunya dengan pena yang tinggi, jiwanya dengan *lauh mahfuz*, tabiatnya dengan elemen-elemen, kemampuannya dengan *hayula*, tubuhnya dengan *haba'* dan lain-lain.³⁶

Bani Adam secara potensial adalah *al-Insân al-Kâmil*, meski hanya di kalangan para nabi dan wali saja potensi itu menjadi aktual dengan melihat firman Tuhan. Allah SWT berfirman dalam QS al-Isra' 70:

وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا

"Sungguh, Kami telah memuliakan anak cucu Adam dan Kami angkut mereka di darat dan di laut. Kami anugerahkan pula kepada mereka rezeki dari yang baik-baik dan Kami lebihkan mereka di atas banyak makhluk yang Kami ciptakan dengan kelebihan yang sempurna."

Menurut al-Hallaj, melalui ayat ini ia berpendapat bahwa Muhammad SAW memiliki dua hakikat, yakni pertama hakikat Cahaya *azali* yang telah ada

³⁴ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*, h. 453-454.

³⁵ Abdurrahman Ibnu Khaldun, *Muqaddimah Ibnu Khaldûn*, h. 453-454.

³⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, h. 119.

sebelum adanya segala sesuatu dan menjadi landasan ilmu serta *ma'rifat*.³⁷ Kedua, hakikat yang baru dalam kedudukannya sebagai seorang nabi, pada ruang dan waktu tertentu. Cahaya yang pertama itulah yang menjadi landasan semua para nabi dan para imam atau wali yang lahir sesudahnya.³⁸ Dalam syair indahya, al-Hallaj mengungkapkan:

Tha Sin.

Sinar cahaya gaib pun tampak dan kembali.

Sinar itu pun melintasi dan mendominasi segala sesuatu. Sebuah bulan bersinar cemerlang di antara berbagai bulan, zodiaknya ada dalam bintang rahasia.

Yang Maha Benar (Tuhan) memberi nama Ummi (yang tidak ditandai dengan huruf) kepada sinar itu, untuk menghimpun aspirasi-Nya dan dia juga diberi nama Hurmi (Muhammad) karena keagungan karunia-Nya, serta Makki karena tempat kelahirannya pada kedekatan-Nya. (Al Hallaj)³⁹

Al-Hallaj adalah salah seorang sufi pertama yang mengisyaratkan sesuatu semacam logos Islam dan menekankan kekudusan Muhammad SAW, dan bahkan menegaskan keabadian dan pra-eksistensinya. Menurut Al-Hallaj eksistensi Muhammad SAW telah terjadi bahkan sebelum non eksistensi dan namanya pun ada sebelum pena. Ia telah dikenal sebelum substansi-substansi dan kejadian-kejadian dan sebelum realitas-realitas yang belum maupun yang sudah. Ia datang dari suatu suku yang bukan timur dan bukan barat.⁴⁰ Bagi al-Hallaj Muhammad SAW adalah cahaya yang tak pernah padam yang terus menerus menerangi hati para sufi. Semua Nabi dan orang suci mendapatkan cahaya (pengetahuan) mereka dari cahaya Muhammad SAW saja, cahayanya lebih cemerlang dan lebih abadi (*Aqdam*) dari pada cahaya pena.⁴¹

D. Doktrin *Wahdat al-Wujûd*

Wahdat al-Wujûd adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata yaitu *Wahdat* dan *al-Wujûd*. *Wahdât* artinya sendiri, Tunggal, atau kesatuan, sedangkan *al-*

³⁷ A. Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, New Delhi: Idârah Âdâbiyyah Delhi, 1981, h. 51.

³⁸ Hussein Ibnu Manshur al-Hallaj, *Kitab Kematian*, diterjemahkan oleh Aisha Abdurrahman dari judul *al-Thawâsîn*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002, h. 11-12.

³⁹ Hussein Ibnu Manshur al-Hallaj, *Kitab Kematian*, h. 11-12.

⁴⁰ A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu 'Arabi*, diterjemahkan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dari judul *A Mystical Philosophy Muhyiddin Ibnu 'Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995, h. 123.

⁴¹ Hussein Ibnu Manshur al-Hallaj, *Kitab Kematian*, h. 11-12.

Wujûd artinya ada.⁴² Dengan demikian *Wahdat al-Wujûd* berarti kesatuan wujud. Konsep *Wahdat al-Wujûd* dianggap berasal dari seorang tokoh sufi Ibnu ‘Arabi. Akan tetapi bila ditelusik lebih jauh istilah tersebut bukan berasal dari Ibnu ‘Arabi sendiri. Melainkan berasal dari Ibnu Taimiyah tokoh yang paling keras dalam mengancam dan mengkritik ajaran tersebut. Ibnu Taimiyah telah berjasa dalam mempopulerkan sebutan *Wahdat al-Wujûd* ke dalam masyarakat Islam.⁴³

Dalam kamus ilmu tasawuf dijelaskan bahwa *Wujûd* adalah kesendirian Tuhan. *Wahdah* adalah suatu keadaan berada di antara ke-Esaan Tertinggi (*al-Ahâdiyyah*) dan Ketunggalan Unik (*al-Wahidiyyah*). Di dalam ke-Esaan tertinggi sang hamba muncul di dalam Allah SWT. Inilah Kesempurnaan yang banyak di dalam Yang Satu, dan Yang Satu di dalam yang banyak.⁴⁴

Secara terminologi istilah *Wujûd* dapat dilihat dalam dua pengertian yang berbeda. *Pertama*, *Wujûd* sebagai suatu konsep ide tentang *Wujûd* eksistensi (*wujûd bi al-ma’na al-masdari*), *Kedua*, *Wujûd* yang berarti bisa mempunyai *wujûd* yakni yang ada (*exist*) atau yang hidup (*subsist*) (*wujûd bi al-ma’na maujûd*).⁴⁵ Jadi *Wujûd* bisa diartikan dengan “menemukan” dan juga “ditemukan”. Kata *Wujûd* yang berarti “menemukan” berkaitan dengan aspek epistemologis. Sedangkan dalam pengertian “ditemukan” berkaitan dengan ontologis. Maksudnya pada aspek epistemologis yang dikaji adalah sumber tentang segala sesuatu dan pada aspek ontologis yang dikaji adalah tentang keberadaan segala sesuatu. Maka dengan demikian, dalam memahami kata-kata *Wujûd* ada dua aspek yang dikaji yaitu epistemologi dan ontologi.⁴⁶

Pembahasan tentang *Wahdat al-Wujûd* juga merupakan paham yang berisi keyakinan bahwa manusia dapat bersatu dengan Tuhan. Konsep yang satu (*al-wâhid*) dan yang banyak (*al-katsîr*), kaum sufi memulainya dari konsep *Wahdat al-Wujûd* (kesatuan wujud), dasar filosofis dalam memahami Tuhan dalam hubungan-Nya dengan alam. Tuhan tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dua sifat yang berlawanan padanya. Bahwa wujud hakiki hanyalah satu yakni Tuhan *al-Haqq*. Meski wujud-Nya hanya satu, Tuhan menampakkan atau memanifestasikan Diri-Nya pada alam dalam banyak bentuk yang tidak terbatas. Jika berangkat dari *Nûr Muḥammad*, konsep

⁴² Abudin Nata, *Akhlak Tasawuf*, Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006, h. 247.

⁴³ Rosihan Anwar, *Ilmu Tashawwuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2000, h. 145.

⁴⁴ Totok Jumantoro, dan Samsul Munir Amin, *Kamus Ilmu Tasawuf*, Jakarta: Amzah, 2005, h. 277.

⁴⁵ Istilah *Wujûd mutlak (al-wujûd al-mutlaq)* atau *Wujûd universal* yang digunakan Ibnu ‘Arabi dan murid-muridnya adalah untuk menunjukkan suatu realitas yang merupakan puncak dari semua yang ada. Lihat A.E. Afifi, *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, h. 13.

⁴⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibnu ‘Arabi: Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*, Jakarta: Paramadina, 1995, h. 42.

Wahdat al-Adyan Ibnu ‘Arabi berangkat dari teorinya tentang *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* atau *al-Insân al-Kâmil*.⁴⁷

Ibnu ‘Arabi mengemukakan tentang konsep *Wahdat al-Wujûd* yang kemudian melahirkan konsepsi tentang *Nûr Muḥammad*. Menurutnya, konsep *Nûr Muḥammad* yang ia istilahkan *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* atau *al-Insân al-Kâmil* agar dapat dipahami dengan jelas, ia menggunakan istilah *tajallî* (penampakan). Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa *Nûr Muḥammad tajallî* dari *Nûr* zat-Nya. *Nûr Muḥammad* merupakan wadah *tajallî* yang paling sempurna. Dengan pengertian, istilah dan definisi tentang *Nûr Muḥammad* di atas adalah beberapa pandangan yang sempat kami kemukakan dan dapat disimpulkan bahwa *Nûr Muḥammad* adalah *Nûr Dzât* yang disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW, sebagai sumber penciptaan alam semesta beserta seluruh isinya.⁴⁸

Kemudia Ibnu ‘Arabi melanjutkan dengan mengemukakan, barangsiapa yang telah sampai ke maqam ini, maka wujudnya baik zahir maupun batin itu bukan wujudnya, namun wujud itu Wujud Allah, kalamnya itu Kalam Allah, perbuatannya itu perbuatan Allah dan pengakuan kepada *ma’rifat* Allah itu pengakuan-Nya kepada *ma’rifat* Allah kepada diri-Nya dengan diri-Nya. Akan tetapi engkau mendengar pengakuan itu dari-Nya, engkau melihat perbuatan itu dari-Nya dan engkau melihat selain Allah itu sebagaimana engkau melihat dirimu selain Allah adalah sebab kebodohanmu mengenal dirimu. Karena, “seorang mukmin itu cermin seorang mukmin” Maka dia dengan matanya melihat-Nya, mata itu mata Allah, pandangan itu pandangan Allah tanpa tau caranya, tidaklah dia itu dia dengan mata atau pengetahuan, paham, ilusi, sangkaan, atau persaksianmu, bahkan dia itu Dia dengan mata, pengetahuan dan persaksian-Nya.⁴⁹

Wahdat al-Wujûd tidak dapat dipahami secara kontekstual sebagai penyatuan dua substansi yang berbeda antara Tuhan dan manusia. Makna teks ini sebenarnya terungkap dalam pemahaman seorang sufi yang telah mencapai tingkat tertinggi, yaitu *al-Insân al-Kâmil*. Pada tingkat ini, *al-Insân al-Kâmil* akan mengalami hakikat dari realitas yang absolut, yang hanya dimiliki oleh Tuhan. Realitas di luar Tuhan disebut sebagai realitas *fanâ’*, sehingga seorang sufi yang telah mencapai tahap tertinggi tidak lagi mengalami realitas lain di luar dirinya sendiri. Mereka hanya mengalami realitas absolut ini yang termasuk dalam diri mereka sendiri sebagai bagian dari realitas *fanâ’* ini.

⁴⁷ Zainul Bahri, *Tasawuf Mendamaikan Dunia*, Surabaya: Penerbit Erlangga, 2010, h. 38-40.

⁴⁸ H. Sahabudin, “Nûr Muḥammad Dalam Tradisi Sufisme,” dalam *ALQALAM*, Vol. 19 No. 92 Tahun 2002, h. 58.

⁴⁹ Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, *al-Risâlah Al-Wujûdiyyah*, h. 42.

Wahdat al-Wujûd, kalau disarikan dari beberapa para pakar tasawuf adalah kesatuan *Wujûd* Tuhan dengan manusia, yakni bahwa Tuhanlah sebenarnya yang mempunyai *Wujûd Haqiqi*, sementara wujud makhluk hanya mempunyai *Wujûd* yang bergantung di luar darinya, yaitu Tuhan.⁵⁰

Menurut Reni Susanti, dalam pemikiran Islam ada tiga aliran yang mempersoalkan tentang *Wujûd*. Ketiga aliran itu adalah: *Ijadiyyah*, *Wujûdiyyah* dan *Syuhûdiyyah*. *Ijadiyyah* adalah golongan yang meyakini bahwa Tuhan terpisah dari makhluk-Nya dan Tuhan merupakan ekstra kosmos yang menciptakan bumi dan langit dalam enam hari. *Wujûdiyyah* adalah golongan yang meyakini bahwa hanya ada satu *Wujûd* yaitu Tuhan, kemudian Tuhan termanifestasikan dalam ciptaan-Nya. Sedangkan *Syuhûdiyyah* meyakini adanya dua zat, yaitu yang nyata dan tidak nyata atau Tuhan Abadi. Dari ketiga aliran itu yang merupakan topik utama di sini adalah *Wujûdiyyah* (*wujûd*), dalam kaitanya dengan *Wahdat al-Wujûd*.⁵¹

Sedangkan menurut para sufi dalam tasawuf falsafi merupakan sebuah konsep ajaran tasawuf yang mengenal Tuhan (*ma'rifat*) dengan pendekatan rasio hingga menuju ke tingkat yang lebih tinggi, bukan hanya mengenal Tuhan saja (*ma'rifatullah*) melainkan yang lebih tinggi dari itu yaitu *Wahdat al-Wujûd* (kesatuan wujud).⁵²

Dalam konteks ini, Ahmad Faiq menjelaskan bahwa ketika pengalaman atau pengetahuan spiritual yang dialami oleh para sufi diungkapkan dalam bahasa manusia, seringkali dapat menghasilkan kesalahpahaman dalam maknanya oleh orang lain. Dalam upaya untuk mengungkapkan apa yang sedang dirasakan oleh seorang sufi, penggunaan bahasa selalu cenderung memunculkan berbagai macam interpretasi yang berbeda. Oleh karena itu, sufi seperti Ibnu 'Arabi merasa perlu untuk mengungkapkan pengalaman spiritual mereka dalam bentuk bahasa metafora. Mereka menyadari bahwa pengalaman spiritual tidak dapat sepenuhnya dijelaskan dengan bahasa konvensional karena jika dilakukan demikian, penafsiran yang timbul dari bahasa tersebut akan terbatas pada kerangka bahasa dan logika formal. Ketika isi atau ide yang hendak disampaikan melebihi kapasitas wadah bahasa, maka bahasa menjadi kurang memadai untuk mengungkapkan maknanya. Oleh karena itu, dalam

⁵⁰ Bachrun Rif'i dan Hasan Mud'is, *Filsafat Tasawuf*, Bandung: Pustaka Setia, 2010, h. 327.

⁵¹ Reni Suasanti, "Filsafat Wujud Mulla Shadra," *Tesis*, Padang: Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol, 2003, h. 57.

⁵² Abu al-Wafa al-Ghanimi al-Taftazani, *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, diterjemahkan oleh Ahmad Far'i Ustmani. Bandung: Pustaka, 1985, h. 187.

situasi seperti ini, sufi sering menggunakan bahasa pengganti atau simbolis untuk mencoba menyampaikan pengalaman spiritual mereka.⁵³

Dr. Muhammad Yusuf Musa di dalam bukunya *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm* mengatakan: “Jika pendapat Ibnu ‘Arabi tentang alam adalah demikian, yaitu satu yang *qadîm* dilihat dari segi hakikatnya, dan banyak *muhdats* dilihat dari segi bentuk manifestasinya. Maka filsuf Ibnu ‘Arabi dalam hal ini tidak berbeda dengan para pengikut Asy’ari yang menyatakan bahwa alam ini semuanya semisal dengan satu *jauhar* dan berbeda-beda dalam bentuk-bentuk *dzahirnya*, atau dengan kata lain “satu hakekatnya tapi berbeda bilangan bentuk dan gambarnya”.⁵⁴

Apabila kedua istilah di atas yaitu *Wahdat* dan *al-Wujûd* digabungkan menjadikan istilah “*Wahdat al-Wujûd*”. *Wahdat al-Wujûd* adalah kesatuan eksistensi. Tema sentral pembicaraan *Wahdat al-Wujûd* adalah mengenai bersatunya Tuhan dengan alam atau dengan kata lain Tuhan meliputi alam. Dalam pengertian lebih dalam, kata *Wahdat al-Wujûd* berarti paham yang cenderung menyamakan Tuhan dengan alam semesta, paham ini mengakui tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan makhluk, walaupun ada maka hanya pada keyakinan bahwa Tuhan itu adalah totalitas, sedangkan makhluk adalah bagian dari totalitas tersebut, dan Allah SWT menampakkan Diri pada apa saja yang ada di alam semesta, semuanya adalah penjelmaan-Nya, tidak ada sesuatu apapun di alam ini kecuali Dia.⁵⁵

Dengan bahasa yang ringkas, *Wahdat al-Wujûd* adalah suatu konsep yang menyatakan bahwa “*la maujûda illa al-wujûd al-wâhid*”. Artinya: “Tidak ada yang *maujûd* kecuali wujud yang Esa”, dan Yang Esa itu berbilang sejumlah bilangan *ta’ayyunât*. Akan tetapi berbilangnya itu tidaklah berarti menjadikan-Nya berbilang dalam *Dzât* yang wujud itu, sebagaimana berbilangnya jumlah manusia juga tidak berarti bahwa hakikat manusia itu berbilang.⁵⁶

Syaikh Abdul Qadir Isa menjelaskan *Wujûd* adalah *Wâhid* (satu), karena dia merupakan sifat esensial *Dzât* Allah. *Wujûd* adalah sesuatu yang wajib, sehingga tidak boleh berbilang. Dan *maujûd* adalah *mumkinât*, yaitu alam, sehingga boleh berbilang sesuai dengan hakikatnya. Adanya alam karena adanya *Wujûd* yang *Wâjib al-Wujûd* dengan dirinya sendiri. Apabila alam musnah, maka *Wujûd* tetaplah *Baqâ’* (kekal). Jadi *maujûd* bukanlah wujud.

⁵³ Ismam Maliberi, “Konsep Insan kamil dalam Pemikiran ‘Abdul Karim al-Jilî dan Kesesuaiannya di Masa Sekarang,” dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2022, h. 706-722.

⁵⁴ M. Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, Kairo: Muassasat al-Khanji, 1986, h. 248.

⁵⁵ Azyumardi Azra, *et al.*, *Ensiklopedi Tasawuf*, Jilid III, Bandung: Angkasa, 2008, h. 1438.

⁵⁶ M. Yusuf Musa, *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*, h. 248.

Jika dikaitkan dengan pendapat di atas, dalam suatu riwayat dikatakan, tidak boleh dikatakan bahwa *Wujûd* dapat diklasifikasikan ada dua, yaitu *Wujûd Qadîm* dan *Wujûd Hadîts* (baru), kecuali yang dimaksud dengan *Wujûd* kedua adalah si *maujûd*. Berdasarkan hal ini, tidak ada perlunya peringatan ulama Rasional terhadap *Wahdat al-Wujûd* yang dikatakan oleh para ulama Sufi. Sesungguhnya *hissy* (pancaindra) tidak melihat selain kerangka atau *maujûd*, dan ruh tidak melihat selain *Wujûd*. Apabila ruh melihat *maujûd*, maka dia tidak melihatnya kecuali sebagai yang kedua, seperti perkataan seseorang “Aku tidak melihat sesuatu kecuali aku melihat Allah sebelumnya”.

Yang dia maksud dengan penglihatan dalam hal ini adalah *Syuhûd* (penyaksian mata ruh), bukan *ru'yah* (penglihatan mata kepala). Sebab, *ru'yah* berkenaan dengan mata *dzahir*, sedangkan *Syuhûd* berkenaan dengan ruh. Oleh karena itu dikatakan *أشهد أن لا إله إلا الله* (aku bersaksi bahwa tiada Tuhan selain Allah), dan tidak dikatakan, *Arâ* (aku melihat), Bahkan tidak sah dikatakan *Arâ*.⁵⁷

Al-Imam Ali Al-Qari Al-Mawsili Al-Jafa'tari juga menyimpulkan *Wahdat al-Wujûd* adalah:

وَأَعْلَمُ أَيْضًا أَنَّ الْقَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ مِنْهُمْ مَنْ يَعْلَمُ أَنَّ الْوُجُودَ الْحَقَّ تَعَالَى فِي الْخَلْقِ عَلَى مَعْنَى أَنَّ الْمَخْلُوقَاتِ كُلَّهَا قَائِمَةٌ بِهِ، وَهِيَ كُلُّهَا تَقَادِيرُهُ وَتَصَاوِيرُهُ، وَهَذَا يَعْلَمُ بِجَرَدٍ عِلْمٍ مِنْ غَيْرِ دَوْقٍ وَفَهْمٍ. وَمِنْهُمْ مَنْ يُشَاهِدُ الْوُجُودَ الْحَقَّ فِي الْخَلْقِ شُهُودًا حَالِيًّا بِالْقَلْبِ، وَهَذَا شُهُودُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ، وَمِنْهُمْ مَنْ يُشَاهِدُ الْحَقَّ فِي الْخَلْقِ فِي الْحَقِّ، بِحَيْثُ لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا مَانِعًا مِنَ الْآخَرِ، وَهَذَا شُهُودُ الْوَحْدَةِ فِي الْكَثْرَةِ وَالْكَثْرَةِ فِي الْوَحْدَةِ.

“Ketahuilah juga, bahwa mereka yang meyakini *Wahdat al-Wujûd* (kesatuan eksistensi) ada yang mengetahui, bahwa keberadaan *al-Haqq* yang Maha Tinggi di dalam ciptaan menunjukkan bahwa semua makhluk bersandar pada-Nya. Semuanya adalah ketetapan dan citra-Nya. Keyakinan ini mengandalkan hanya pada pengetahuan, tanpa intuisi (*dzaûq*) dan pemahaman intelektual. Ada juga dari mereka yang menyaksikan keberadaan *al-Haqq* pada makhluk dengan penyaksian terkini melalui kalbu. Ini adalah penyaksian pada yang Esa dalam yang banyak. Ada pula di antara mereka yang menyaksikan *al-Haqq* di dalam penciptaan *al-Haqq*, di mana keduanya tidak saling menghalangi dan ini adalah penyaksian pada yang Esa dalam yang banyak, dan pada yang banyak dalam yang Esa.”⁵⁸

⁵⁷ Abdul Qadir Isa, *Haqâ'id 'an al-Tashawwuf*, Halb: Dar al-'Irfan, 2007, h. 445.

⁵⁸ Ali al-Qari' al-Mawasili al-Ja'fari, *Kasyf Al-Muhaddarât fî Hibâ Al-Mu'assarât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiyah, 2015, h. 246.

E. Perdebatan Tafsir *Isyârî* Para *Mufasssîrîn*

Jika ditelusuri perkembangan tafsir Al-Qur'an dari masa ke masa, niscaya akan ditemukan beraneka ragam bentuk tafsir, salah satunya adalah tafsir *isyârî* yaitu satu bentuk penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan oleh ulama terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang agak berbeda dengan cara yang dilakukan oleh ulama tafsir pada umumnya. Tafsir *isyârî* ini didasarkan pada isyarat-isyarat rahasia. Kegiatan penafsiran Al-Qur'an tersebut dikenal di kalangan cendekiawan sebagai salah satu kegiatan dalam menguraikan makna ayat-ayat Al-Qur'an yang tersirat, yang tidak nampak dari susunan kata-katanya yang tersurat. Makna ayat diperoleh dengan memperhatikan isyarat yang tersembunyi, yang hanya tampak bagi orang-orang yang memiliki kemahiran tertentu dan memahami perpautan maknanya yang tersurat dan yang tersirat.

Isyarah secara etimologi berarti penunjukan, memberi isyarat. Sedangkan tafsir *al-Isyârî* adalah menakwilkan (menafsirkan) ayat Al-Qur'an Al-Karim tidak seperti zahirnya, tapi berdasarkan isyarat yang samar yang bisa diketahui oleh orang yang berilmu dan bertakwa, yang penakwilan itu selaras dengan makna zahir ayat-ayat Al-Qur'an dari beberapa sisi *syarhis*.⁵⁹

Al-Qur'an sebagai kitab suci umat Islam di dalamnya terkandung berbagai macam ilmu. Ilmu-ilmu yang ada di dalam Al-Qur'an selalu dipahami dan ditafsirkan oleh kalangan ahli tafsir. Para mufasssîr ketika menafsirkan Al-Qur'an ada yang merasa puas memahami Al-Qur'an secara tekstual semata, bahkan kalau ada mufasssîr yang menafsirkan di balik yang tekstual dianggap suatu penyimpangan.⁶⁰

Di samping itu ada mufasssîr ketika memahami Al-Qur'an merasa tidak puas kalau Al-Qur'an itu hanya dipahami secara skriptual semata, akan tetapi ingin menangkap makna di balik teks (*hidden meaning*), ide moralnya atau makna *isyârî* nya. Pemaknaan Al-Qur'an secara skriptual dianggap membuat Al-Qur'an stagnan, rigid, dan tidak bisa mengikuti laju perkembangan zaman. Di tengah-tengah dua kutub yang ekstrim tersebut di atas, ada mufasssîr ketika memahami Al-Qur'an ingin menggabungkan antara makna tekstual (eksoteris) dan makna esoterisnya atau makna *isyârî* nya dengan dasar bahwa Al-Qur'an itu mempunyai multi-level makna, makna zahir dan makna batin.⁶¹

Menurut al-Dzahabi, Tafsir *isyârî* ialah suatu penafsiran Al-Qur'an dengan menyalahi maknanya yang terdapat pada kata-kata yang tersurat, penafsiran

⁵⁹ Muhammad Amin Suma, *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*, Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001, h. 97.

⁶⁰ N. Adib, "Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Mawa'izh*, Vol. 8 No. 1 Tahun 2017.

⁶¹ M. Solahudin, "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Al-Qur'an," dalam *Al-Bayan*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2016.

ini dilakukan dengan mempergunakan isyarat-isyarat yang tersembunyi yang hanya nampak pada pemuka-pemuka tasawuf, dengan arti kata tafsir yang didasarkan pada isyarat-isyarat rahasia dengan cara memadukan makna yang dimaksud dengan makna yang tersurat.⁶²

Menurut kaum Sufi, setiap ayat mempunyai makna yang zahir dan batin. Yang zahir adalah yang cepat dan mudah dipahami oleh akal pikiran sedangkan yang batin perlu suatu usaha memahami isyarat-isyarat yang tersembunyi di balik itu yang hanya dapat diketahui oleh mereka yang pakar saja. Isyarat-isyarat yang terdapat di balik ungkapan-ungkapan ayat-ayat Al-Qur'an inilah yang akan tercurah ke dalam hati dari limpahan gaib pengetahuan yang dibawa ayat-ayat itulah yang biasa disebut tafsir *isyârî*.

Menurut Manna Khalil al-Qattan setiap ayat mempunyai makna zahir dan makna batin (tersembunyi). Makna zahir ialah segala sesuatu yang segera mudah dipahami akal pikiran sebelum yang lain, sedangkan makna batin adalah isyarat-isyarat tersembunyi di balik itu yang hanya diketahui maknanya oleh para ahli tertentu.⁶³

Kontroversi di antara para mufassir terkait tafsir *isyârî* disebabkan oleh perbedaan pemahaman mengenai asal-usul unsur mistik dalam tafsir tersebut. Karena yang dibahas dalam tafsir *isyârî* adalah doktrin yang sering kali sulit dipahami oleh masyarakat, banyak mufassir terutama yang berfokus pada ajaran yang mudah dipahami oleh masyarakat, tidak mampu menerimanya. Kecerdasan dan kemurnian intuisi yang dibutuhkan membuat aspek-aspek filsafat, keagamaan, dan spiritual dalam tafsir *isyârî* sulit dipahami dan kurang terbuka bagi kebanyakan orang.⁶⁴

Kontroversi tafsir *isyârî* menyebabkan perbedaan pandangan dari para mufassir, ada yang menganggap tafsir *isyârî* sebagai tanda kesempurnaan iman seorang mufassir, ada yang menganggap tafsir *isyârî* merupakan aliran tafsir yang menyesatkan, dan ada juga mufassir yang membolehkan tafsir *isyârî* namun harus memenuhi beberapa persyaratan. Ibnu Shalah merupakan salah satu mufassir yang menegaskan penolakannya terhadap tafsir *isyârî* dengan mengkritik bahwa tafsir *isyârî* hanya bergantung pada asumsi yang mencoba membandingkan makna Al-Qur'an. Ia menganggap tafsir *isyârî* sebagai tindakan kafir.⁶⁵

⁶² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 2001, h. 352.

⁶³ Manna' al-Qattan, *Mabâhîts fî Ulûm al-Qur'an*, Kairo: Muassasat al-Risâlah, t.th, h. 357.

⁶⁴ Ahmad Midrar Sa'dina and Agung Ahmad Zaelani, "Pro dan Kontra dalam Tafsir Sufi," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 3 No. 1 Tahun 2022, h. 4-5.

⁶⁵ Zumrodi, "Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan Al-Qur'an Secara Isyârî," dalam *Esoterik*, Vol. 1 No. 1 Tahun 2022, h. 319.

Perbedaan pendapat perihal tafsir *isyâri* berawal dari cara pandang dan perbedaan para ulama dalam memahami masalah-masalah tafsir yang dilakukan kaum sufi. Kemunculan tafsir *isyâri* di tengah umat memang melahirkan berbagai pendapat dan komentar yang berbeda-beda terkhusus di kalangan para ulama ahli fiqh. Secara umum pandangan ulama mengenai tafsir sufi ini terbagi menjadi dua pendapat. Pendapat pertama, dikemukakan oleh kelompok yang menerima eksistensi tafsir sufi (*mutsbît tafsîr isyâri*) yang memiliki asumsi sebagai legalitas pandangan, sebagaimana tercantum dalam Al-Qur'an surat Muhammad ayat 24:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

“*Tidakkah mereka merenungkan Al-Qur'an ataukah hati mereka sudah terkunci?*”

Menurut beberapa penafsir ayat ini menegaskan pentingnya memahami isi kandungan Al-Qur'an, dalam artian pemahaman terhadap Al-Qur'an tidak hanya mengenai hal tersurat yang dapat dimengerti dengan hanya menggunakan perangkat bahasa arab dan keilmuan pendukung lainnya, melainkan perlu juga diketahui makna tersirat yang didapatkan dengan cara dipikirkan, memperoleh ilham pengetahuan mengenai ayat yang bersangkutan yang secara langsung dikaruniakan Allah SWT kepada seseorang yang memiliki kemurnian hati dan jiwa.⁶⁶

Para ulama berbeda pendapat mengenai tafsir *isyâri*, di antaranya ada yang menyetujui dan menganggapnya demikian tafsir *maqbul* (yang diterima), dan ada yang tidak membenarkannya dengan menganggap sebagai tafsir *mardûd* (yang ditolak). Ada yang beranggapan sebagai kesempurnaan iman dan kebersihan *kema'rifatan*, ada pula yang berasumsi sebagai suatu penyelewengan dan penyesatan dari ajaran Allah SWT.

Untuk lebih lanjut memahami kedudukan tafsir *isyâri*, berikut ini penjelasan terkait kelebihan atau keunggulan tafsir *isyâri*. Dengan mempelajari beberapa pokok bahasan di atas terutama terhadap ulama yang mendukung dan memperbolehkan penafsiran secara *isyâri* terlihat beberapa kelebihan yang dimiliki tafsir *isyâri* yaitu:

1. Tafsir *isyâri* mempunyai kekuatan hukum dari Syara' sebagaimana telah dijelaskan mengenai beberapa contoh penafsiran secara *isyâri*, seperti penafsiran Ibnu `Abbas terhadap firman Allah dalam surat Al-Nashr: 1. Sehingga hampir semua sahabat dalam kasus tersebut tidak ada yang memahami maknanya melainkan makna secara zahir atau tekstual.

⁶⁶ Eni Zulaiha, Muhammad Yahya, dan Muhammad Ihsan, “Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi,” dalam *Junal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2022, h. 305-312.

2. Apabila tafsir *isyâri* ini, memenuhi syarat-syarat tafsir sebagaimana yang telah disepakati para ulama tafsir, maka akan bertambah wawasan dan pengetahuan terhadap isi kandungan Al-Qur'an dan Hadis.
3. Penafsiran secara *isyâri* tidaklah menjadi aneh kalau Allah SWT melimpahkan ilmu pengetahuan kepada orang yang ia kehendaki serta memberikan pemahaman kepada orang-orang pilihan, seperti Abu Bakar, Umar, Ibnu `Abbas dan Nabi Khidhir AS.
4. Penafsiran *isyâri* mempunyai pengertian-pengertian yang tidak mudah dijangkau sembarangan ahli tafsir kecuali bagi mereka yang memiliki sifat kesempurnaan iman dan kemurnian *ma'rifat*.
5. Tafsir *isyâri* atau tafsir golongan yang *ma'rifat* kepada Allah jelas telah memahami makna tekstual atau makna lahir dari Al-Qur'an, sebelum menuju kepada makna secara isyarat. Hal ini mereka memiliki dua kelebihan. *Pertama*, menguasai makna lahir ayat atau hadis. *Kedua*, memahami makna isyaratnya.⁶⁷

Adapun telaah tafsir *isyâri* dalam sudut pandangan ulama tafsir terhadap tafsir *isyâri* terutama pendapat yang menganggap tafsir *isyâri* tergolong ke dalam tafsir *mardûd* atau tertolak penuh dengan rekayasa dan khayalan para penafsir. Di sini terlihat beberapa kelemahan yang dimiliki tafsir *isyâri*, yaitu sebagai berikut:

1. Apabila tafsir *isyâri* ini, tidak memenuhi syarat-syarat sebagaimana telah disebutkan di atas, maka tafsir ini dapat dikatakan tafsir dengan hawa nafsu atau rasio bertentangan dengan lahir ayat yang dilarang oleh Allah SWT.
2. Tafsir *isyâri* yang telah kemasukan penakwilan yang rusak sebagaimana dipergunakan oleh aliran kebatinan. Tidak memperhatikan beberapa persyaratan yang telah ditetapkan Ulama, sehingga berjalan bagaikan unta yang buta, yang akhirnya orang yang awam berani mencecerkan kitab Allah, dengan bentuk penakwilan menurut bisikan hawa nafsunya atau menurut bisikan setan. Orang-orang tersebut menduga bahwa hal itu termasuk tafsir *isyâri* akibat kebodohan dan kesesatan mereka karena telah menyelewengkan kitab Allah dan berjalan di atas pengaruh aliran kebatinan atau hal-hal lain seperti paham atheisme.
3. Penafsiran secara *isyâri*, terkadang memiliki makna yang sangat jauh dari ketentuan ketetapan agama yang sudah *qath`i* atau pasti keharamannya.

Penafsiran secara *isyâri* tidak dapat dijangkau atau sulit dipahami oleh kaum awam yang berakibat pada rusaknya agama orang-orang awam.⁶⁸

⁶⁷ Nana Mahrani, "Tafsir Al-Isyâri," dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2017, h. 59-60.

⁶⁸ Nana Mahrani, "Tafsir Al-Isyâri," h. 59-60.

F. Komparasi Tafsir *Ibârî* dan Tafsir *Isyârî*: Surat Al-Ikhlâs

Dalam membahas Surat Al-Ikhlâs, komparasi antara *Tafsîr Ibârî* dan *Tafsîr Isyârî* menawarkan wawasan yang mendalam tentang cara penafsiran teks suci. Tafsir *Ibârî*, yang menekankan makna lahiriah dan konteks historis, menjelaskan pentingnya pengakuan akan ke-Esaan Allah serta fungsi surat ini dalam membentuk akidah umat Islam. Sementara itu, Tafsir *Isyârî*, dengan pendekatan yang lebih esoteris, menggali makna simbolis dan spiritual dari ayat-ayat tersebut, mengajak pembaca untuk merenungkan kedalaman hakikat ke-Esaan dan keterhubungan antara manusia dan Tuhan. Perbedaan ini tidak hanya memperkaya pemahaman kita tentang Surat Al-Ikhlâs, tetapi juga mencerminkan beragam metode penafsiran yang ada dalam tradisi Islam.

1. Penafsiran surat Al-Ikhlâs menurut penafsiran *Ibârî*

a. Tafsir Al-Azhar

Surat Al-Ikhlâs dalam Tafsir Al-Azhar, Buya Hamka mengartikan Al-Ikhlâs dengan kata Tulus. Tulus yang memiliki arti surat ini dapat diterima oleh perasaan yang suci dan murni merupakan hasil dari akal cerdas yang tulus. Surat Al-Ikhlâs menurut Buya Hamka sesuai dengan jiwa murni manusia, berfikir yang sistematis, serta sesuai dengan logika.⁶⁹ Berikut ini penafsiran Surat Al-Ikhlâs ayat 1:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)

“Katakanlah Dia-lah Allah, yang Maha Esa”.

"Katakanlah" -Hai Rasul- "Dia adalah Allah, Maha Esa." (ayat 1). Inilah pokok awal dari akidah, tempat tertinggi dari keimanan. Mengakui bahwa Tuhan itu Allah nama-Nya, sebagai nama yang Satu saja. Tidak ada Tuhan selain Dia. Dia mutlak Esa, yang Maha Esa; tunggal, tidak membutuhkan sekutu apapun.

Pengakuan atas Ke-Esaan-Nya, atau Kesatuan, ataupun ketunggalan-Nya Tuhan dan nama-Nya ialah Allah, kepercayaan kepada-Nya dinamai tauhid. Berarti menyusun nalar ataupun akal fikir yang bersih, murni, tulus ikhlas bahwa tidak mungkin Tuhan itu lebih dari satu. Sebab hal utama keimanan berada dalam pertimbangan akal yang sehat dan berfikir sistematis hanya sampai kepada-Nya.

⁶⁹ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, Jilid 10, Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003, h. 8147.

Tidak ada yang menyamai-Nya, tidak ada yang menyerupai-Nya dan tidak pula ada teman hidup-Nya. Karena mustahil lah kalau Dia lebih dari satu. Karena kalau Dia berbilang, terbagilah kekuasaan-Nya. Kekuasaan yang terbagi, artinya sama-sama kurang berkuasa.⁷⁰

Buya Hamka menafsirkan, inilah ayat puncak dari bentuk kepercayaan. Kepercayaan dalam hal ini adalah tauhid, mengakui Kesatuan-Nya, atau ke-Esaan dan nama-Nya ialah Allah SWT. Mengakui Tuhan itu hanya Satu saja. Tiada Tuhan selain Dia, Dia yang Maha Esa, Tunggal, dan tidak bersekutu dengan suatu apapun. Tidak ada yang mampu Serupa dengan-Nya, bahkan menyamai-Nya, dan tidak pula ada teman hidup-Nya atau berpasangan. Dia Maha tidak berbilang, Maha Kuasa atas segala hal, karena kemustahilan-Nya terbagi kekuasaan-Nya. Dengan adanya tauhid berarti menyusun fikiran yang tulus ikhlas, bersih murni sesungguhnya tiada Tuhan selain Dia.

Konsep tauhid yang terdapat dalam surat Al-Ikhlâs menurut tafsir Al-Azhar yakni lengkap dari ketiga konsep tauhid yang sudah disebutkan di atas ada konsep tauhid *Rububiyah*, *Uluhiyyah*, dan *Asmâ' wa Shifât*. Memasuki yang pertama pada ayat: *Qul Huwa Allâhu Ahad* terdapat konsep tauhid *Rububiyah* dan tauhid *Asmâ' wa Shifât*. Sebagai tauhid *Rububiyah* ayat ini menjelaskan akan ke-Esaan Tuhan yang tiada bandingannya, Dia Maha tidak berbilang, Maha Kuasa atas segala sesuatu, karena kemustahilan-Nya terbagi kekuasaan-Nya. Adapun tauhid *Asmâ' wa Shifât* terdapat dalam kata "*Ahad*", yaitu sebagai Tuhan yang Satu atau Esa.

b. Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'an

Surat Al-Ikhlâs dalam *Tafsîr fî Zhilâl Al-Qur'an* di sini kita akan lebih dekat memahami penafsiran dengan metode *tashawwur* atau gambaran artistik Al-Qur'an menurut Sayyid Qutb, metode *tashawwur* sebagai sebuah metode tafsir menampilkan sisi keindahan sastra yang dimiliki oleh Al-Qur'an bertujuan untuk menemukan sisi hidayah Al-Qur'an, kandungan ajaran Al-Qur'an sehingga hal itu sampai kepada jiwa para pembacanya.⁷¹ Jadi membaca tafsir Al-Qur'an tidak hanya sekadar membahas segi bahasa, ataupun sejarahnya akan tetapi bagaimana pembacanya mendapatkan kesan dan mengingat Al-Qur'an karena keindahan Al-Qur'an. Dan berikut ini penafsiran dari Sayyid Qutb surat Al-Ikhlâs ayat 1:

Surat pendek ini nilainya setara bagai sepertiga Al-Qur'an, dinyatakan dalam berbagai riwayat sahih. Imam Bukhari meriwayatkan telah diceritakan dari Ismail, dari Malik, dari Abdur Rahman bin Abdullah bin Abdur Rahman bin Abu Sha sha'atr, dari bapaknya Abu Sa'd, bahwa seorang laki-laki

⁷⁰ Hamka, *Tafsir Al-Azhar*, h. 8145-8146.

⁷¹ S. Aliyah, "Kaedah-Kaedah Tafsir fi Zhilâl Al-Qur'an," dalam *JIA*, Vol. 16 No. 2 Tahun 2013, h. 49.

mendengar seorang laki-laki lain membaca *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* mengulang-ulanginya. Di hari esok ia datang kepada Nabi SAW melaporkan hal itu, seakan-akan ia mempersoalkannya kemudian Nabi bersabda, “Demi Allah yang jiwaku berada dalam genggamannya, Sesungguhnya surat ini sebanding dengan sepertiga Al-Qur’an,”

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)

Katakanlah: "Dia-lah Allah, yang Maha Esa". (قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ) Merupakan ucapan yang lebih lembut dan lebih halus dari pada kata (أَحَدٌ), karena ia bersandar pada makna "*Wahid*" tiada sesuatu pun selain Allah serta membersamai Dia dan juga tiada sesuatu pun serupa dengan-Nya.

Ini merupakan *Ahadiyyat al-Wujûd*. Tiada hakikat kecuali hakikat-Nya dan tiada wujud hakiki kecuali wujud-Nya. Segala yang diwujudkan-Nya hanyalah berkembang ataupun muncul dari *Wujûd Dzâtiyyah* itu.

Dengan sebab itu, Dia adalah satu-satunya pelaku. Tiada Tuhan selain Dia sebagai pelaku hakiki terhadap segala hal, di alam dunia ini. Terwujudlah akidah di dalam hati serta bagi penafsiran terhadap wujud semesta.⁷²

Dari segi bahasa yang dipahami oleh Sayyid Qutb dalam tafsirnya, *Qul Huwallâhu Ahad* merupakan kosa kata yang lebih lembut daripada kata "*Ahad*" di mana ia menyandarkan Dia tidak membersamai yang lain, dan tak ada yang serupa dengan-Nya. Tambahan tutur Sayyid Qutb, ayat ini adalah ayat *Ahadiyatul-Wujûd*, yang hanya ada hakikat-Nya tiada hakikat lain yang hakiki, tak ada yang wujud kecuali hanya wujud-Nya, segala maujud lain hanya terus berubah-ubah dan muncul dari wujud *Dzâtiyyah*-Nya.

Dan apabila telah sempurna dalam memahami ayat ini dirinya akan memiliki hati yang bersih yaitu dengan tidak bergantung kepada sesuatu apapun selain Dia, mengakui hakikat wujud ke-Esaan-Nya, dan juga menjaga hakikat perilaku dalam diri (setiap tindakan) yang akan kita ambil dalam hal ini hati dapat melihat kekuasaan Tuhan pada segala hal yang dipandanginya dan juga hati yang terbebas dari ketakutan selain kepada-Nya.⁷³

2. Penafsiran surat Al-Ikhlas menurut penafsiran *Isyârî*

a. Penafsiran menurut *Lathâif al-Isyârât*

Ayat pertama dari Surat Al-Ikhlas berbunyi:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

⁷² Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an: Di bawah Naungan Al-Qur'an*, Jilid 12, diterjemahkan oleh As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 2000, h. 375-376.

⁷³ Sayyid Qutb, *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an: Di bawah Naungan Al-Qur'an*, h. 375-376.

Dalam pandangan para ahli tafsir *isyârî*, ayat ini tidak hanya menegaskan aspek teologis tentang ke-Esaan Allah secara lahir, tetapi juga menyiratkan *tajallî* ke-Esaan Ilahi yang dipahami melalui penyaksian batin (*Musyâhadah Qalbiyyah*). Menurut al-Qasyani dalam *Lathâif al-Isyârât*, perintah “Qul” (Katakanlah) menunjukkan bahwa realitas tauhid tidak dapat dicapai hanya dengan akal atau dalil rasional semata, tetapi harus diungkapkan berdasarkan penyaksian langsung seorang ‘*ârif* setelah *fanâ*’ dalam *dzât*-Nya. Ia menulis bahwa “Qul” adalah isyarat bahwa Nabi Muhammad SAW menyampaikan apa yang disaksikan secara langsung dalam rahasia ke-Esaan Allah SWT, yakni penyaksian *Wujûd al-Haqq* tanpa keberbilangan makhluk di dalamnya.⁷⁴

Kata “*Huwa*” dalam tafsir *isyârî* dimaknai sebagai *Ghayb al-Ghuyûb* yaitu hakikat tertinggi yang tidak dapat dijangkau oleh pandangan akal atau imajinasi. “*Huwa*” menandakan bahwa *Dzât* yang dimaksud berada di luar jangkauan pengertian, bahkan oleh para nabi kecuali melalui penyaksian spiritual.⁷⁵ Sedangkan “*Allâh*” adalah nama yang menghimpun seluruh sifat kesempurnaan dan keagungan. Dalam pandangan al-Qasyani, nama “*Allâh*” merupakan *tajallî* pertama dari *Dzât* yang Esa, yaitu manifestasi yang menjadi asal dari segala nama dan sifat. Dengan demikian, “*Allâh*” adalah *tajallî al-jam*’, yakni tempat berkumpulnya segala kesempurnaan sifat Ilahi.⁷⁶

Kata “*Ahad*” berbeda dengan *Wâhid* dalam dimensi *isyârî*. *Ahad* menunjukkan ke-Esaan mutlak *Dzât* Allah tanpa pengaruh sifat-sifat atau *ta’ayyun* (penentuan). Ia adalah *Dzât* yang tidak tersentuh oleh relasi apa pun. Dalam tafsir *isyârî*, *Ahadiyyah* merupakan *maqâm* tertinggi dalam realitas tauhid, di mana tidak tersisa selain Allah semata, sebuah peniadaan total terhadap eksistensi selain-Nya (*fanâ’ al-kull fî al-wâhid*). Dengan demikian, menurut al-Qasyani, ayat ini merupakan pernyataan tentang tauhid dalam tiga lapis makna:

1. “Qul”– tauhid *af’âl* (penyaksian bahwa semua perbuatan berasal dari Allah).
2. “*Huwa Allâh*”– tauhid *shifât* (penyaksian bahwa semua sifat kesempurnaan berasal dari Allah).
3. “*Ahad*”– tauhid *dzât* (penyaksian bahwa tiada yang wujud kecuali Allah semata).⁷⁷

⁷⁴ Abdul Razzaq al-Qasyani, *al-Lawâmi’ al-Ilâhiyyah fî al-Lathâif al-‘Aybiyyah wa al-‘Ulûm al-Haqîqiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2004, h. 412.

⁷⁵ Abdul Razzaq al-Qasyani, *al-Lawâmi’ al-Ilâhiyyah fî al-Lathâif al-‘Aybiyyah wa al-‘Ulûm al-Haqîqiyyah*, h. 413.

⁷⁶ Abdul Razzaq al-Qasyani, *al-Lawâmi’ al-Ilâhiyyah fî al-Lathâif al-‘Aybiyyah wa al-‘Ulûm al-Haqîqiyyah*, h. 414.

⁷⁷ Abdul Razzaq al-Qasyani, *al-Lawâmi’ al-Ilâhiyyah fî al-Lathâif al-‘Aybiyyah wa al-‘Ulûm al-Haqîqiyyah*, h. 415.

b. Penafsiran menurut *Al-Bahr al-Madid*

Menurut Ibnu 'Ajibah dalam *Al-Bahr al-Madid* menafsirkan ayat “قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” dengan kerangka yang menggabungkan makna lahir (*zâhir*) dan makna batin (*isyârî*). Beberapa poin penting dalam tafsirnya:

1. “قُلْ” (Katakanlah)

Ibnu 'Ajibah menekankan bahwa perintah “*qul*” bukan sekadar instruksi linguistik kepada Nabi Muhammad SAW saja, melainkan juga panggilan kepada hamba yang menempuh jalan suluk supaya “mengucapkan” atau “menyaksikan” di hatinya bahwa hanya Allah yang wujud sesungguhnya. Dengan kata lain, ucap lisan menjadi refleksi dari pengakuan batin.⁷⁸

2. “هُوَ اللَّهُ” (Dialah Allah)

Bagi Ibnu 'Ajibah, “*Huwa*” mencerminkan penyaksian terhadap *Dzât* Allah yang mahatahu dan mahabatin, yang tidak bisa dipahami sepenuhnya oleh akal maupun indera. “Allah” dalam tafsirnya adalah nama yang mengumpulkan seluruh kesempurnaan sifat Ilahi, dan hamba yang berma'*rifat* melihat bahwa seluruh eksistensi selain-Nya hanyalah penampakan dari Allah sendiri.⁷⁹

3. “أَحَدٌ” (Maha Esa)

Dalam dimensi *isyârî* Ibnu Ajibah membedakan antara “*Wâhid*” (satu) yang menunjuk kepada kesatuan kuantitatif, dan “*Ahad*” yang menunjuk kepada kesatuan hakiki dalam wujud yang mutlak (*ahadiyyah*). Maka “*Ahad*” dalam ayat ini dipahami sebagai *maqâm* tertinggi di mana hamba tidak menyaksikan apa pun selain Allah. Dalam kondisi suluk, ini diartikan sebagai *Fanâ*’ dalam wujud-Nya dan *Baqâ*’ hanya dengan-Nya.⁸⁰

Implikasi *sulukiy* dari ayat tersebut menunjukkan bahwa seorang hamba tidak hanya diperintahkan untuk mengucapkan secara lisan, tetapi juga untuk menyaksikan dengan hati hakikat makna yang dikandungnya. Dalam konteks ini, realitas wujud selain Allah dipahami sebagai sesuatu yang relatif dan bergantung sepenuhnya pada wujud-Nya, yang merupakan manifestasi dari *tajallî* Ilahi. Dengan demikian, ayat ini berfungsi sebagai kunci bagi seorang

⁷⁸ Ahmad bin Ajibah, *Al-Bahr al-Madid fî Tafsîr al-Qur’ân al-Majîd*, Jeddah: Muḥammad Abû al-Yazîd al-Mahdî, 1999, h. 17.

⁷⁹ Ahmad bin Ajibah, *Al-Bahr al-Madid fî Tafsîr al-Qur’ân al-Majîd*, h. 17-18.

⁸⁰ Ahmad bin Ajibah, *Al-Bahr al-Madid fî Tafsîr al-Qur’ân al-Majîd*, h. 18.

salik untuk memasuki tingkat *Ma'rifat al-Wujûd*, yaitu pengenalan mendalam terhadap eksistensi hakiki, serta menuju pemahaman tentang *Aḥadiyyah*, ke-Esaan mutlak Allah tanpa sekutu dalam wujud maupun sifat.

BAB III SINTESIS `ABDUL KARIM AL-JÎLÎ

A. Biografi dan Pemikiran `Abdul Karim Al-Jîlî

Dalam berbagai literatur disebutkan bahwa nama lengkap al-Jîlî adalah `Abdul Karim bin Ibrahim bin `Abdul Karim bin Khalifah bin Ahmad ibn Mahmud. Ia bergelar *Quthb al-Dîn*, sedangkan sebutan al-Jîlî adalah sebutan yang dinisbahkan kepada tempat asal nenek moyangnya, yakni *Jilân*¹, suatu daerah yang terletak di provinsi sebelah Selatan Laut Kaspia. Al-Jîlî lahir pada 707 H/1365 M dan wafat pada 832 H/1428 M. Ia adalah seorang sufi yang populer di Baghdad, yang digelari dengan Syaikh dan *Quthb al-Dîn*, suatu gelar tertinggi dalam *maqâm* sufi.

Al-Jîlî mempunyai kekerabatan yang kuat dengan penduduk *Jilân* yang berasal dari kota Baghdad. Dari pendapat tersebut bisa diasumsikan bahwa al-Jîlî berasal dari dua darah, keturunan Arab-Persia, tetapi kiprah intelektualnya lebih banyak dihabiskan di tanah Arab (Yaman). Al-Jîlî, jika dilihat dari garis keturunannya, dilahirkan di Baghdad. Hal tersebut diperkuat menurut pengakuannya bahwa ia adalah keturunan Syaikh Abdul Qadir al-Jîlâni (470-561 H) dari keturunan cucu perempuannya.²

Kehidupan al-Jîlî dihabiskannya di Yaman sebelum ia mengembara ke daerah India. Selama di Yaman, ia tinggal bersama gurunya Syaikh

¹ Suteja Ibnu Pakar, *Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya*, Yogyakarta: Dee Publish, 2013, h. 110.

² Kiki Muhamad Hakiki and Arsyad Sobby Kesuma, "Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd Al-Karim al-Jîlî," dalam *Jurnal Wawasan*, Vol. 3 No. 2 Tahun 2018, h. 177.

Syarifuddin Ismail Ibnu Ibrahim al-Jabarty. Pada saat itu, tasawuf yang berkembang adalah corak tasawuf falsafi yang diprakarsai Ibnu ‘Arabi, di mana corak ini mempengaruhi bentuk tasawuf al-Jilî. Tidak banyak tulisan-tulisan al-Jilî yang dapat ditemukan. Meskipun demikian, ada satu karyanya yang terbesar yang tidak terlepas dari pengaruh pemikiran tasawuf Ibnu ‘Arabi adalah *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il* yang terdiri dari dua juz dan berisi 63 bab.³

Mengenai riwayat hidup al-Jilî menyangkut tempat dan tahun kelahirannya, pendidikan dan peranannya dalam masyarakat secara utuh tidak dapat diketahui dengan jelas. Hal tersebut disebabkan al-Jilî tidak menuliskannya dalam berbagai karyanya juga para murid-muridnya pun tidak menjelaskannya. Akan tetapi kegelapan yang menyelimuti jati diri al-Jilî bisa diungkap dengan melacak beberapa uraian yang terdapat dalam karyanya yang menjelaskan tentang keberadaannya. Sehingga dengan cara ini maka para peneliti dapat melakukan spekulasi seputar kehidupannya, baik terkait dengan tahun kelahirannya, tempat ia dilahirkan, dan kiprahnya semasa ia hidup.

Menurut Yaqut dalam kitabnya *Mu’jam al-Buldân*, nama lengkap al-Jilî dijelaskan adalah ‘Abdul Karim bin Ibrahim bin ‘Abdul Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilî.⁴ Penisbatan nama dengan al-Jilî karena beliau berasal dari daerah *Jilân*.⁵ Berbeda dengan Yaqut, Ighnaz Golziher, justru mengatakan sebaliknya bahwa penisbatan al-Jilî adalah pada sebuah desa yang ada pada distrik Baghdad yakni “Jilî”, bukan pada *Jilân*.⁶ Hipotesis Ighnaz Golziher di atas dibantah oleh Alson dengan bersandar pada penjelasan yang ada dalam karya al-Jilî sendiri,⁷ Menurutnya, al-Jilî mempunyai kekerabatan yang kuat dengan penduduk *Jilân* yang berasal dari kota Baghdad. Dari pendapat tersebut bisa diasumsikan bahwa al-Jilî berasal dari dua darah,

³ Hasnawati, “Konsep Insan Kamil Menurut Pemikiran ‘Abdul Karim al-Jilî,” dalam *Jurnal Al-Qalb: Jurnal Psikologi Islam*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2016, h. 92.

⁴ Berkat keluhuran ilmunya, maka pada saat ia masih hidup, al-Jilî mendapatkan gelar kehormatan “*syaiikh*”. Dalam hierarki kesufian ia mendapatkan gelar kehormatan yakni “*Qutub al-Dîn* (Poros Agama).

⁵ Jilîan adalah nama sebuah daerah yang berdekatan dengan Tabaristan. Orang-orang non-Arab biasa menyebut “*Kilan*”. Daerah ini kini termasuk provinsi dari Republik Islam Iran. Menurut Yaqut jika seseorang di nisbatkan namanya kepada wilayahnya maka biasanya disebut dengan Jilani, akan tetapi jika dinisbatkan kepada penduduknya maka disebut dengan al-Jilî. Yaqut, *Mu’jam al-Buldân*, Beirut: Dâr al-Shadr, 1986, h. 67.

⁶ Hipotesis ini dapat dibenarkan jika mengacu kepada Yaqut yang mengatakan bahwa ada sebuah wilayah di Baghdad yang dihuni oleh imigran asal *Jilân* yang diduga tempat al-Jilî dilahirkan. Yaqut, *Mu’jam al-Buldân*, h. 67.

⁷ Dalam karya al-Jilî terdapat ungkapan “*Al-Kilani nasaban wa al-Baghdadi ashlan*,” Dalam Nicholson, *Studies in Islamic Mysticism*, New Delhi: Idârah ‘Âdabiyât Delhi, 1981.

keturunan Arab-Persia, akan tetapi kiprah intelektualnya lebih banyak dihabiskan di tanah Arab yakni Yaman sekarang.⁸

Al-Jilî jika dilihat dari garis keturunannya, dilahirkan di Baghdad. Hal tersebut diperkuat menurut pengakuannya bahwa ia adalah keturunan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani (470-561 H) dari keturunan cucu perempuannya. Al-Jilî dilahirkan pada awal bulan Muharam tahun 767 H. Tahun kelahiran ini disepakati oleh para peneliti, akan tetapi mengenai tahun wafatnya, para peneliti berbeda pendapat.⁹ Meskipun adanya perbedaan pendapat mengenai tahun wafatnya, namun ada pendapat yang cukup valid yakni yang diungkapkan oleh ‘Abdullah al-Habasyi yang ia kutip dari naskah yang masih ditulis tangan yakni *Tuhfah al-Zamân fi Dzikr Sadat al-Yaman* karya al-Ahdal (w. 855 H). Kitab ini menjelaskan bahwa al-Jilî wafat pada tahun 826 H. Alasan pendapat ini dinilai kuat adalah bahwa al-Ahdal masih semasa dengan al-Jilî.

Pembahasan mengenai pemikiran sufistik al-Jilî tidak lepas dalam ruang lingkup tasawuf, terkait dengan rohani, suasana kebatinan, kejiwaan seseorang dalam upaya mendekatkan diri kepada Allah SWT, dengan jalan membersihkan atau mensucikan jiwa. Imam al-Ghazali menyatakan bahwa tasawuf memiliki dua pilar, yaitu istiqamah bersama Allah dan harmonis dengan makhluk-Nya. Dengan demikian, siapa saja yang istiqamah bersama Allah SWT, berakhlak baik terhadap orang lain, dan bergaul dengan mereka dengan santun, maka ia adalah seorang Sufi.¹⁰

Pada akhir tahun 799 H, beliau melakukan ibadah haji ke Mekkah al-Mukarramah. Selama perjalanan ibadah haji ini, beliau sangat produktif dalam memanfaatkan waktunya. Bahkan di waktu senggangnya, beliau tidak hanya sekadar bersantai, melainkan juga aktif berdiskusi dan bertukar pikiran dengan para ulama. Dedikasinya terhadap ilmu pengetahuan sangat luar biasa, sehingga beliau dihormati sebagai seorang yang penuh cinta pada ilmu

⁸ Dengan asumsi itu maka dapat membantah bahwa al-Jilî adalah seorang pemikir dan sufi Persia. Asumsi ini diperkuat dengan data bahwa secara mayoritas, karya-karya al-Jilî ditulis dengan menggunakan bahasa Arab.

⁹ A.J Arbery, *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*, London: George Allen & Unwin Ltd, 1979. Dalam catatan yang terdapat dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* dijelaskan bahwa ia meninggal pada tahun 805 H. Berbeda dengan Nicholson, ia mengatakan bahwa al-Jilî meninggal antara 1406 dan 1417 M. Dalam keterangannya ia menjelaskan bahwa tahun 805 H/14-02-3 M bukanlah tahun wafatnya akan tetapi tahun paling akhir dalam tulisannya di Zabid. Pendapat yang berbeda datang dari Golzhiher dan Muhammad Iqbal yang mengatakan bahwa al-Jilî meninggal pada tahun 811 H atau antara tahun 811 H dan 820 H. Lihat, Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 34.

¹⁰ Haris Kurniawan, Abas Mansur Tamam, and Abdul Hayyie Al-Kattani, “Konsepsi Manusia Seutuhnya dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya ‘Abdul Karim al-Jilî,” dalam *Rayah al-Islâm*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, h. 8.

pengetahuan.¹¹ Selama periode selanjutnya, yang berlangsung selama 21 tahun, beliau mengabdikan waktu dan energinya untuk menulis, hingga akhir hayatnya pada tahun 832 Hijriah atau setara dengan tahun 1428 Masehi.

1. Latar Belakang Sosio-Historis ‘Abdul Karim Al-Jilî

Dalam pemikiran al-Jilî tentang *Insân Kâmil* berbasis filsafat, menjelaskan bahwa ada beberapa tingkatan yang nantinya dapat dilakukan oleh orang yang menjalankan tasawuf (sufi).¹² Tingkatan-tingkatan tersebut adalah sebagai berikut:

1. *Islâm*. Dalam pemikiran al-Jilî, Islam tidak hanya dimaknai dalam konteks *figh munfarid*. Islam diartikan dalam konteks sufistik, yang berarti adanya pelibatan aspek rasa dalam menjalankan ritual-ritual syariah. Pelaksanaan rukun Islam yang tercermin dalam lima ritual ibadah harus melibatkan perasaan dan hati dalam pelaksanaannya. Ini berarti bahwa pelaksanaan rukun Islam harus menjadi praktik sehari-hari dan penghayatan yang mendalam dalam melaksanakannya.
2. *Imân*. Iman adalah membenarkan dengan hati dan melaksanakan hukum. Pembeneran dalam hati adalah dengan penghayatan sepenuh hati bahwa kebenaran itu adalah kebenaran yang abadi dan mutlak. Posisi iman akan menjembatani manusia menuju maqam yang lebih tinggi. Dalam prosesnya iman merupakan tangga pertama manusia dalam menyingkap tabir gaib. Dalam praktiknya, seorang sufi harus meniadakan iman ini sebagai sebuah keyakinan yang memiliki posisi yang sama dengan apa yang dirasakan oleh pancaindra. Menurut al-Jilî, iman adalah pancaran yang berasal dari cahaya ilahi. Melalui keimanannya, seorang sufi dapat melihat apa yang tidak terlihat oleh mata.
3. *As-shâlih*. Al-Jilî mengungkapkan bahwa seorang sufi harus melakukan ibadah dengan penghayatan sepenuh hati melalui pelibatan aspek-aspek spiritual batin secara konsisten. Konsistensi ini didasari oleh perasaan yang penuh dengan *khaûf* (takut) dan *rajâ'* (harap). Fokus dan tujuan dari pelaksanaan ibadah pada tingkatan ini adalah untuk mencapai *mutghah ilahiah* yang terdapat dalam hati seorang manusia (sufi). Posisi ini akan membuat seorang hamba ketika mencapai *kasyâf* selalu mentaati hukum-hukum Allah dengan baik.

¹¹ M. Baharuddin, “Manusia Sejati Dalam Falsafah Mbah Maridjan dan ‘Abdul Karim al-Jilî (Studi Konsepsi Manunggaling Kawula Gusti dan Insan Kamil),” dalam *Analisis*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2002, h. 221-242.

¹² ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1975, h. 37.

4. *Ihsân*. Pada posisi ini seorang sufi sudah mencapai tingkatan dengan pemahaman dengan menyaksikan efek (*atsar*) dari *asmâ'* dan juga sifat Allah, hal inilah yang menyebabkan seseorang sufi yang melaksanakan ibadah akan merasa dirinya disaksikan langsung oleh Allah. Untuk mencapai tahap ini, seseorang harus memenuhi beberapa syarat, antara lain: istiqamah dalam melakukan *taubat*, *inâbah*, *zuhûd*, *tawakal*, *tafwîdh*, *ridhâ*, dan *ikhhlâs*.¹³
5. *Asy-syahâdah*. Pada posisi ini seorang sufi memperoleh pengetahuan dalam hal *irâdah*. *Irâdah* ditandai dengan *mahabbah* kepada Allah dan tidak mementingkan keinginan pribadi. *Asy-Syahâdah* ini terdapat dua tingkatan, yaitu: Pertama, pengabdian tanpa pamrih kepada Allah. Tingkatan pertama ini merupakan tingkatan yang paling rendah. Kedua, tingkatan tertinggi adalah mampu melihat *irâdah* Allah yang termanifestasi dalam diri makhluk-Nya. Penglihatan tersebut kemudian diyakini dengan penuh keyakinan yang berada pada tingkatan *'ainul yaqîn*.
6. *Ash-Shiddiqiyah*. Posisi ini merupakan tingkatan tertinggi sebagai pencapaian diri seorang sufi yang diperoleh dari tingkat *'ilmu yaqîn* menuju *haqqul-yaqîn*. Bagi seorang sufi yang berada pada posisi ini, menurut al-Jîlî, ia akan menyaksikan yang gaib dan juga akan melihat rahasia Tuhan, hingga pada akhirnya ia mengetahui hakikat Tuhan. Pada tahap *'ilmu yaqîn*, Pada tahap *'ainul-yaqîn*, seorang sufi disinari secara langsung oleh nama-nama Tuhan, pada tahap *'ainul-yaqîn*, mereka disinari oleh sifat-sifat Tuhan, dan pada posisi *haqqul-yaqîn*, seorang sufi disinari oleh Tuhan sendiri. Akibatnya, seorang sufi mengalami pemusnahan (*fanâ'*) dalam ketiga aspek tersebut.¹⁴

2. Pemikiran 'Abdul Karim Al-Jîlî

Al-Jîlî memandang *Insân Kâmil* tidak berbeda dengan Ibnu 'Arabi yakni sebagai wujud *tajallî* Tuhan. Pandangannya tersebut didasarkan pada asumsi bahwa segenap *wujûd* yang ada ini hanya mempunyai satu realitas. Dan realitas tersebut adalah wujud mutlak.

Adanya keterbatasan pancaindra, akal manusia yang mempunyai kemampuan yang *fanâ'* dan tidak pasti membuat manusia tidak dapat menguraikan dan memahami dan tidak dapat menguraikannya dengan kata-kata Esensi Mutlak tersebut. Hal yang tidak pasti menurut al-Jîlî akan melahirkan ketidakpastian pula. Karena tidak mungkin manusia yang serba terbatas akan dapat mengetahui sesuatu yang tidak terbatas yakni zat yang Maha Mutlak. Al-Jîlî berkata,

¹³ Hasnawati, "Konsep Insan Kamil Menurut Pemikiran 'Abdul Karim al-Jîlî," h. 64.

¹⁴ Zamharir, *Insân Kâmil: Citra Sufistik al-Jîlî tentang Manusia*, t.tp: Gravity, 1985, h. 42.

“*Sesungguhnya saya telah berusaha memikirkan-Nya, namun bersama itu pula saya bertambah tidak tahu tentang-Nya*”.¹⁵

Sebagaimana diungkapkan oleh al-Jilî: “*Allah SWT memiliki wujud yang pertama karena kebebasan-Nya yang mandiri, sementara makhluk memiliki wujud yang kedua karena ketergantungannya kepada Allah. Dalam wujud yang pertama makhluk ini tidak ada, lalu Tuhan menciptakannya secara ilahiah dari ketiadaan sejati di dalam ilmu-Nya, kemudian dijelmakan-Nya dari ‘alam ‘ilmi (lingkup pengetahuan ilahi) ke alam nyata, dengan kodrat-Nya; dan penciptaan-Nya akan makhluk adalah penciptaan dari tidak ada, lalu ada dalam ilmu Tuhan, dan kemudian ada dalam alam nyata*”.¹⁶ Karena itu, menurut al-Jilî, alam ini bukanlah diciptakan dari bahan yang telah ada, akan tetapi diciptakan dari ketiadaan (*creatio ex nihilio*) di dalam ilmu-Nya.

Dari ungkapan al-Jilî di atas, maka terlihat perbedaan antara al-Jilî dan Ibnu ‘Arabi. Ibnu ‘Arabi mengatakan bahwa alam ini bukan diciptakan dari sesuatu yang tidak ada melainkan dari sesuatu yang telah ada, yakni yang terdapat dalam ilmu Tuhan. Wujud yang ada dalam ilmu Tuhan itulah yang kemudian muncul sebagai alam nyata. Pandangan Ibnu ‘Arabi tersebut mendapat bantahan dari al-Jilî yang mengatakan bahwa jika alam ini berasal dari sesuatu yang ada dalam ilmu Tuhan, maka menurut al-Jilî Tuhan tidak memiliki kekuasaan dalam menciptakan alam, Tuhan hanya bisa menciptakan dari sesuatu yang telah ada saja. Hal ini menurut al-Jilî sangat bertentangan dengan ke Maha Kuasaan Tuhan dan *mustahil* bagi Tuhan.¹⁷

Pandangan al-Jilî mengenai *Insân Kâmil* merupakan wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna berdasarkan pada realitas tunggal. Realitas tunggal itu adalah wujud mutlak yang bebas dari segenap pemikiran, hubungan, arah dan waktu. Wujud itu adalah esensi murni tidak bernama tidak bersifat dan tidak mempunyai relasi dengan sesuatu (Al-Jilî, 1975). Kemudian, wujud mutlak itu bertajallî secara sempurna pada alam semesta yang serba-ganda ini. *Tajallî* tersebut terjadi bersamaan dengan penciptaan alam yang dilakukan oleh Tuhan dengan kodrat-Nya dari tidak ada menjadi ada. Menurut al-Jilî alam ini bukanlah diciptakan Tuhan dari bahan yang telah ada, tetapi diciptakannya dari ketiadaan di dalam ilmu-Nya, kemudian wujud alam yang di dalam ilmu-Nya itu dimunculkannya dengan kodrat-Nya menjadi alam empiris. Jadi penciptaan makhluk ialah dari

¹⁵ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 23. Jika melihat ungkapan al-Jilî di atas, nampaknya mempunyai kesamaan dengan ungkapan Ibnu ‘Arabi “*Tidak ada yang dapat mengetahui Allah selain Allah sendiri,*” lihat Ibnu ‘Arabi, *al-Futûhât al-Makkiyah*, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th, h. 270.

¹⁶ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 83.

¹⁷ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 61.

Adam atau tidak ada kemudian muncul dalam ilmu Tuhan dan seterusnya menjelma sebagai alam nyata.¹⁸

Hal tersebut menunjukkan bahwa Allah adalah satu-satunya zat yang mutlaq dan *qadim* (adanya tidak didahului oleh sesuatu). Maksudnya, Allah merupakan wujud pertama yang ada secara mandiri tanpa membutuhkan siapapun untuk menciptakannya. Tak ada wujud lain selain diri-Nya sebelum Allah menciptakan makhluk. Adapun makhluk yang berawal dari ketiadaan, lalu Allah menciptakan makhluk dari ilmu-Nya, sehingga terbentuklah makhluk. Ini membuktikan bahwa Allah bersifat *Wujūd* (ada) dan tanpa ada yang menciptakan, sedangkan makhluk bersifat *Adam* (tiada), kemudian Allah menciptakannya dengan ilmu-Nya. Oleh karena itu, jika terdapat wujud lain selain sebelum Allah menciptakan makhluk berarti ada yang menyamai Allah. Hal tersebut tidak mungkin, sebab Allah merupakan zat satu-satunya sebelum adanya makhluk. Wujud dari *Insân Kamīl* yang paling sempurna adalah Nabi Muhammad SAW. Kesempurnaan beliau tercermin dalam akhlak, perkataan, perbuatan dan *ihwāl* (keadaan) beliau. Tidak ada satupun makhluk yang dapat mengungguli Nabi Muhammad SAW, dalam kesempurnaannya. Meskipun ada manusia lain yang digelari dengan *Insân Kamīl*, namun manusia tersebut tidak dapat mengungguli Nabi Muhammad SAW sebagai manusia paling sempurna di muka bumi.¹⁹

Pada tahap ini terjadi pertemuan antara pemikiran tasawuf dan filsafat. Pertemuan tersebut sebagaimana dapat dilihat pada karya tulis al-Jīlī, *al-Insân al-Kamīl*. Pertemuan itu terjadi karena antara tasawuf dan filsafat keduanya memandang objek yang sama tentang manusia, yakni bahwa manusia mempunyai dua dimensi; dimensi lahir yang bersifat materi dan dimensi batin yang bersifat immateri. Dimensi batin mempunyai dua daya, yaitu akal (*nazhariyyah*) yang berpusat pada otak dan rasa atau intuitif (*dzawqiyyah*) yang berpusat pada *qalb*, masing-masing sebagai sarana menuju Tuhan (*ma'rifat fī Allāh*).²⁰

3. Karya 'Abdul Karim Al-Jīlī

Di antara guru yang cukup berpengaruh baginya adalah Syaikh Syaraf al-Din Isma'īl Ibnu Ibrahim al-Jabarti (w. 806 H)²¹ di antara sahabat yang cukup dekat dengannya adalah Syihab al-Din Ahmad al-Raddad (w. 821 H).

¹⁸ Azizah Hanum OK, *et al.*, "Pemikiran al-Jīlī Tentang Insan Kamil dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Nasional," dalam *Edukasi Islami*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2022, h. 880-890.

¹⁹ Azizah Hanum OK, *et al.*, "Pemikiran al-Jīlī Tentang Insan Kamil dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Nasional," h. 880-890.

²⁰ Suteja Ibnu Pakar, *Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya*, h. 121.

²¹ Besar pengaruhnya terhadap al-Jīlī membuat ia menyebut gurunya (al-Jabarti) dengan sebutan *Ustâdz al-Dunyâ al-Quthb al-Kâmil al-Muhaqqiq al-Fâdlil*. Lihat 'Abdul Karim al-Jīlī, *al-Insân al-Kâmil fī Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 39.

Al-Jilî adalah seorang ulama yang sangat produktif. Akan tetapi jumlah karyanya tidak dapat diketahui dengan pasti. Para pemikir pun silang pendapat dalam menentukan jumlah karyanya. Muhammad Iqbal mengatakan bahwa karya al-Jilî hanyalah tiga dan ketiganya hanyalah merupakan ulasan dari karya Ibnu 'Arabi,²² Haji Khalifah mengatakan bahwa karya al-Jilî berjumlah enam buah kitab,²³ penelitian ini kemudian disempurnakan oleh Isma'i Pasya al-Baghdadi, ia mencatat bahwa ada lima karya al-Jilî di samping yang telah disebutkan oleh haji Khalifah.²⁴ Berbeda dengan pendapat di atas, Carl Brockelmann sebagaimana yang dikutip oleh Yunasril Ali mencatat bahwa karya al-Jilî berjumlah 29 buah.²⁵ Berbeda dengan apa yang ditulis oleh Carl Brockelmann, Yunasril Ali menambahkan sebagaimana yang ia tulis dalam buku "*Manusia Citra Ilahi*" bahwa karya al-Jilî berjumlah 34 buah.²⁶

Berkaitan dengan pembahasan dalam makalah ini yakni *Insân Kâmil* versi 'Abdul Karim bin Ibrahim bin 'Abdul Karim bin Khalifah bin Ahmad bin Mahmud al-Jilî, maka akan sedikit diuraikan mengenai kitab al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*. Kitab ini merupakan kitab unggulan dari al-Jilî, terdiri dari dua jilid, mengandung 63 bab: Jilid pertama 41 bab dan jilid kedua 22 bab. Kitab ini diterbitkan oleh beberapa penerbit yakni *dâr al-kutub al-mishriyyah* Kairo, *Maktabah Shabih* dan *Mushthafa al-bâbi al-halabî* di Kairo, dan *dâr al-fikr* di Beirut.

Selain itu, beberapa temuan lain mengklaim bahwa karya-karya yang dihasilkan oleh al-Jilî berjumlah sebanyak 34 buku.²⁷ Dari semua informasi yang tersedia, karya paling terkenal dan fenomenal yang dihasilkan oleh al-Jilî adalah kitab berjudul "*al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*". Karya ini telah menjadi bahan rujukan utama bagi kalangan sufi. Kitab ini dianggap sebagai panduan utama untuk memahami dan mendalami konsep *Insân Kâmil*.

Karya paling fenomenal dari al-Jilî ini (*al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*) memiliki fokus utama memahami konsep manusia

²² Untuk mengetahui karya-karya al-Jilî yang dimaksud oleh Muhammad Iqbal dapat dilihat dalam bukunya Muhammad Iqbal, *The Development of Metaphysica in Persia*, London: Luzac & Co, 1903.

²³ Musthafa al-Qusthanthiniy, *Kasyf al-Zhunûn fî Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*, Jilid V, Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, 2013, h. 155.

²⁴ Ismam Maliberi, "Konsep Insan kamil dalam Pemikiran 'Abdul Karim al-Jilî dan Kesesuaiannya di Masa Sekarang," dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 2 No. 3 Tahun 2022, h. 706-722.

²⁵ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibnu 'Arabi oleh al-Jilî*, h. 38.

²⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibnu 'Arabi oleh al-Jilî*, h. 39.

²⁷ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi oleh Al-Jilî*, h. 34.

sempurna atau "*the perfect man*" dalam menjalani kehidupan manusiawinya. Dalam analisisnya, konsep *Insân Kâmil* yang terdapat dalam karya al-Jîlî tidak dapat dipisahkan dari kontribusi Muhyiddin Ibnu ‘Arabi, yang awalnya memperkenalkan konsep *Insân Kâmil*. Salah satu karya yang membahas *Insân Kâmil* dari Ibnu ‘Arabi adalah "*al-Futûhat al-Makkiyah*" yang diterbitkan pada tahun 1201 H. Meskipun beberapa ulama berpendapat bahwa terdapat perbedaan dalam konsep *Insân Kâmil* yang diusulkan oleh kedua tokoh ini, banyak juga yang mengakui bahwa terdapat kesamaan di antara keduanya. Kesamaan kedua pemikir ini dapat disimpulkan sebagai posisi al-Jîlî yang melanjutkan dan mensistematisasikan konsep *Insân al-Kâmil* yang pertama kali diperkenalkan oleh Ibnu ‘Arabi.²⁸

4. Latar Belakang Penulisan Kitab *al-Insân al-Kâmil*

Kitab *al-Insân al-Kâmil* karya ‘Abdul Karim al-Jîlî merupakan salah satu karya penting dalam tradisi tasawuf yang mengungkapkan pandangan mendalam tentang hakikat manusia dan peranannya dalam kosmos. Latar belakang penulisan kitab ini berkaitan dengan konteks spiritual dan intelektual yang melingkupi abad ke-13, di mana al-Jîlî berusaha menjawab tantangan dan kebutuhan pemikiran masyarakat Muslim pada masa itu.

Dalam era yang ditandai dengan pencarian akan makna dan tujuan hidup, al-Jîlî menawarkan perspektif baru dengan menggali potensi manusia sebagai makhluk yang dapat mencapai kesempurnaan spiritual. Melalui pendekatan yang menggabungkan mistisisme, teologi, dan filosofi, ia menguraikan konsep *Insân Kâmil* (manusia ideal) yang mampu merefleksikan sifat-sifat Tuhan. Karya ini juga menjadi respons terhadap dinamika sosial dan spiritual saat itu, di mana al-Jîlî berupaya menegaskan pentingnya transformasi batin dan pencarian spiritual dalam mencapai kedekatan dengan Sang Pencipta. Dengan demikian, *al-Insân al-Kâmil* tidak hanya berfungsi sebagai panduan teoritis, tetapi juga sebagai inspirasi bagi pembaca untuk mengeksplorasi perjalanan spiritual mereka sendiri.

Keunggulan kitab ini dibandingkan dengan kitab al-Jîlî lainnya adalah pada edisi penterjemahan. Kitab ini diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa, di antaranya ke dalam bahasa Prancis oleh Titus Burckhardt dengan judul *De l’Homme Universal*, dalam bahasa Inggris oleh Angele Culme Seymour

²⁸ Ismam Maliberi, "Konsep Insan kamil dalam Pemikiran ‘Abdul Karim Al-Jîlî dan Kesesuaiannya di Masa Sekarang," h. 706-722.

dengan judul *Universal man*. Keunggulan kitab ini juga diakui oleh para ulama sesudahnya, sehingga para ulama merasa perlu untuk memberikan komentar (*syarah*) atas kitab al-Jilî tersebut. Di antara *syarah-syarah* tersebut adalah: 1). *Mudlihât al-hâl fi ba'dl masmû'ât al-Dajjal*, komentar atas bab ke 50 dan 54, oleh Ahmad Ibnu Muhammad al-Madani (w. 1071 H/1660 M). Pernyataan al-Madani ini sangat disayangkan sampai sekarang belum dicetak, naskahnya kini tersimpan dalam perpustakaan *library of India of Fice*, nomor katalog 667. 2). *Kasy al-Bayân 'an Asrâr al-Adyân fi kitâb al-Insân al-kâmil wa kâmil al-Insân* oleh al-Ghani al-Nabulsi (w. 1143 H). 3). *Syarah 'Ali Zadah 'Abdul Baqi bin Ali*. 4). *Syarah Syaikh Ali bin Hijazi al-Bayumi* (w. 1183 H).²⁹

Kitab *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il* sempat memperoleh perhatian yang serius dari kalangan ulama fikih, karena masih terkait dengan pemikiran Ibnu 'Arabi. Meskipun konsep *Insân Kâmil* ini terinspirasi dari konsep *Wahdat al-Wujûd* Ibnu 'Arabi, tetapi bukan berarti al-Jilî sepenuhnya mengadopsi pemikiran Ibnu 'Arabi. Mungkin dalam beberapa hal, mempunyai kemiripan dengan apa yang dijelaskan oleh Ibnu 'Arabi, seperti *Qadîm* atau baharunya alam, namun dalam konteks uraiannya, ia justru telah memberikan kontribusi yang tidak sedikit dalam memberikan uraian secara sistematis dan integral terhadap pemikiran tasawuf falsafi Ibnu 'Arabi.³⁰

Pemikiran al-Jilî yang berbeda dengan Ibnu 'Arabi dapat dibuktikan melalui pendapatnya dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* terkait penjelasan tasawuf, peran, dan fungsi akal yang sangat terbatas.³¹ Menurutnya Logika tidak akan baik untuk dijadikan alat menggapai *ma'rifat* hakiki. Logika hanya bisa menjangkau pengetahuan kasat mata dan tidak akan keluar dari cerapan inderawi. *Ma'rifat* sejati hanya bisa digapai melalui jalan hati bukan jalan akal. Pengetahuan *dzaûiqy* (intuisi) hanya bisa diraih dengan suluk, khalwat dan bersuhbah dengan *mursyîd thariqah* yang telah wushul kepada Allah. Dan dalam kitab *al-Insân al-Kâmil*, al-Jilî mengatakan, “Manusia yang menuhankan akal, selamanya tidak akan memahami hakikat segala sesuatu.”³²

Syaikh 'Abdul Karim al-Jilî dalam kitab *Insân al-Kâmil* juga menjelaskan:

²⁹ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibnu 'Arabi oleh al-Jilî*, h. 38-39.

³⁰ Hasnawati, “Konsep Insan Kamil Menurut Pemikiran 'Abdul Karim al-Jilî,” h. 89.

³¹ Budi Handoyo, “Mengenal Syekh 'Abdul Karim al-Jilî, Pengarang Kitab al-Insân al-Kâmil,” dalam <https://jatman.or.id/mengenal-syekh-abdul-karim-al-jilî-pengarang-kitab-insan-kamil>. Diakses pada 29 November 2024.

³² 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 226.

عَلَى أَنَّهُ قَدْ ذَهَبَ أَثْمُنُنَا إِلَى أَنَّ الْعَقْلَ مِنْ أَسْبَابِ الْمَعْرِفَةِ، وَهَذَا مِنْ طَرِيقِ التَّوَسُّعِ لِإِقَامَةِ الْحُجَّةِ، وَهُوَ مَذْهَبُنَا. غَيْرَ أَنِّي أَقُولُ: إِنَّ هَذِهِ الْمَعْرِفَةَ الْمُسْتَفَادَةَ بِالْعَقْلِ مُنْحَصِرَةٌ مُقَيَّدَةٌ بِالذَّلَائِلِ وَالْأَثَارِ، بِخِلَافِ مَعْرِفَةِ الْإِيمَانِ فَإِنَّهَا مُطْلَقَةٌ، فَمَعْرِفَةُ الْإِيمَانِ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، وَمَعْرِفَةُ الْعَقْلِ مُتَعَلِّقَةٌ بِالْأَثَارِ، فَهِيَ وَلَوْ كَانَتْ مَعْرِفَةً لَكِنَّهَا لَيْسَتْ عِنْدَنَا بِالْمَعْرِفَةِ الْمَطْلُوبَةِ لِأَهْلِ اللَّهِ تَعَالَى.

“Sebagian para alim berpendapat bahwa akal merupakan jalan utama untuk menggapai ma’rifat. Pendapat demikian jika akal difungsikan untuk menelisik kebenaran argumen dan dalil (tekstual kontekstual). Kami setuju pendapat tersebut, namun perlu kami tegaskan di sini, bahwa yang lahir dari produk akal sangat terbatas, karena pada kisaran dalil-dalil dan atsâr (bukti empirik), pengetahuan produk akal bersifat parsial karena hanya berdasarkan persepsi inderawi. Berbeda dengan pengetahuan iman, ma’rifat dalam dimensi iman bersifat mutlak, cakupan menembus dimensi ruang dan waktu. Pengetahuan berbasis iman terkait dengan asmâ’ dan sifat-sifat Ilâhiyyah, pengetahuan berbasis akal terkait dengan atsâr (bekas), meski akal menghasilkan pengetahuan, namun berbeda dengan pengetahuan yang lahir dari hati para arif billah. Ilmu produk akal bersifat lahir, sedangkan ilmu produk iman bersifat qalbiyah (hati). Ilmu produk akal hanya bisa melihat satu wajah ketuhanan al-Haqq, sedang ilmu produk iman dapat melihat seluruh wajah-wajah-Nya.”³³

B. Penafsiran *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlâs

Surat Al-Ikhlâs merupakan salah satu surat penting dalam Al-Qur’an yang menegaskan konsep tauhid, yaitu ke-Esaan Allah SWT, sebagai inti dari ajaran Islam. Di dalam surat ini, penggunaan *Dhamîr* (kata ganti) “*Huwa*” memiliki makna mendalam yang menegaskan identitas Allah SWT sebagai satu-satunya Tuhan yang Maha Esa. Penafsiran terhadap *Dhamîr Huwa* menjadi penting karena kata ini tidak hanya sekadar kata ganti, tetapi juga memiliki dimensi teologis, filosofis, dan linguistik yang mempertegas ketauhidan secara eksplisit.

Urgensi pembahasan ini terletak pada dua aspek utama. *Pertama*; secara teologis, pemahaman terhadap *Dhamîr Huwa* membantu umat Islam memperkokoh keyakinan terhadap konsep tauhid. Dalam konteks ini, penafsiran yang mendalam memberikan landasan spiritual yang kuat dan

³³ Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 226.

menghindarkan dari kesalahpahaman terhadap sifat Allah SWT. *Kedua*; dari perspektif tafsir, penggunaan *Dhamîr Huwa* mengandung analisis yang lebih luas terkait pilihan bahasa dalam Al-Qur'an, sehingga memperlihatkan keindahan dan kesempurnaan struktur Al-Qur'an dalam menyampaikan pesan-pesan ilahiah.

Dengan menelaah lebih jauh makna *Dhamîr Huwa* dalam Surat Al-Ikhlâs, kita dapat menggali hikmah dan memahami pesan mendalam yang terkandung di dalamnya. Hal ini relevan untuk memperkaya kajian tafsir Al-Qur'an dan memberikan pemahaman yang lebih holistik tentang esensi tauhid yang menjadi fondasi keimanan umat Islam.

1. Konsepsi *Dhamîr Huwa* Dalam Perspektif Tasawuf

a. Pengertian *Dhamîr*

Menurut bahasa pengertian *Dhamîr* (promina) secara umum adalah sesuatu yang tersembunyi atau tidak tampak, yang tampak hanyalah penggantinya dan disebut kata ganti. Berarti yang penulis maksudkan *Dhamîr* dalam pembahasan ini adalah suatu kata yang aslinya tidak tampak, yang tampak hanyalah penggantinya seperti:

أنا - أنت - هو - ي - ك

apabila *Dhamîr* tersebut dilihat dari segi istilah, maka para ahli telah memberikan pengertian tentang *Dhamîr* dengan redaksi yang berbeda-beda sesuai dengan tujuannya masing-masing, tetapi maksud dan tujuan mereka sama, seperti defenisi yang dikemukakan oleh Ali Jarim dan Mustafa Amin dalam bukunya *al-Nahwu al-Wâdhîh* mengemukakan bahwa:

الضَّمِيرُ اسْمٌ مَعْرِفَةٌ يَدُلُّ عَلَى الْمُتَكَلِّمِ وَالْمُخَاطَبِ وَالْغَائِبِ.

“*Dhamîr* adalah isim ma'rifah yang menunjukkan atas orang pertama (*mutakallim*), orang kedua (*mukhâtab*) atau orang ketiga (*ghâ'ib*).”³⁴

Dhamîr termasuk dalam kelompok isim makrifat, yaitu isim yang menunjukkan sesuatu yang sudah jelas. *Dhamîr* yaitu isim yang menunjukkan arti kata ganti orang pertama (*mutakallim*), orang kedua (*mukhâtab*) atau orang ketiga (*ghâ'ib*).³⁵ Di dalam kitab *Jâmi al-Durûs 'Arabiyah* dijelaskan bahwa:

الضَّمِيرُ مَا يُكْنَى بِهِ عَنِ الْمُتَكَلِّمِ أَوْ مُخَاطَبٍ أَوْ غَائِبٍ.

³⁴ Nurul Huda, *Mudah Belajar Bahasa Arab*, Jakarta: Amzah, 2012, h. 12.

³⁵ Imanuddin Sukamto, *Tata Bahasa Arab Sistematis (Pendekatan Baru Mempelajari Tata Bahasa Arab)*, Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2007, h. 4.

“*Dhamîr* adalah suatu kata yang terdiri dari si pembicara (*mutakallim*), orang yang diajak bicara (*mukhâtab*) atau orang yang dibicarakan (*ghâ'ib*).”³⁶

Selain itu dalam kitab *Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah* dijelaskan bahwa *Dhamîr* adalah:

الضَّمِيرُ هُوَ اسْمٌ مَبْنِيٌّ يَدُلُّ عَلَى مُتَكَلِّمٍ أَوْ مُخَاطَبٍ أَوْ غَائِبٍ.

“*Dhamîr* adalah isim mabni yang menunjukkan orang yang berbicara (*mutakallim*), orang yang diajak berbicara (*mukhâtab*), dan orang yang dibicarakan (*ghâ'ib*).”³⁷

Dhamîr sendiri dalam ilmu nahwu memiliki hukum perubahan yang sebagai bentuk yang tidak bisa berubah. Perubahan tersebut di tinjau melalui struktur *Dhamîr* dalam kedudukannya sebagai kalimat, oleh karenanya perubahan *Dhamîr* dihukumi sebagai berikut:

الِاسْمُ الْمَبْنِيُّ هُوَ الَّذِي لَا يَتَغَيَّرُ شَكْلُهُ آخِرَهُ بِتَغْيِيرِ مَوْقِعِهِ فِي الْجُمْلَةِ.

“*Isim mabni* adalah isim yang tidak berubah baris tidak terpengaruh letak kalimat.”³⁸

Kemudian *Dhamîr* dilihat dari aspek perannya sebagai pelaku di dalam kalimat dibedakan menjadi tiga macam, yaitu sebagai berikut:

- a) Orang pertama (مُتَكَلِّمٌ) seperti: انا , نحن
- b) Orang kedua (مُخَاطَبٌ) seperti: , أنتَ أنتِ , أنتم أنتم , أنتنَّ , أنتنَّ
- c) Orang ketiga (غَائِبٌ) seperti: هو , هي , هما , هم , هنَّ

Dari pengertian di atas dapat dipahami bahwa *Dhamîr* itu adalah kata yang menggantikan *isim ma'rifah* untuk menunjuk kepada orang yang berbicara (*mutakallim*), orang yang dicakapi atau orang yang berbicara (*mukhâtab*), dan orang yang dibicarakan (*ghâ'ib*), atau dengan kata lain orang pertama, orang kedua dan orang ketiga. Dalam hal ini termasuk di dalamnya benda mati dan benda hidup.

³⁶ Mushtafa Al-Ghulayaini, *Jâmi' al-Durus al-Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1980, h. 116.

³⁷ Fuad Ni'mah, *Mulâkhas Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th, h. 113.

³⁸ Aulia Rahmi, dan Chairullah, “Penggunaan Metode Ruas Jari Dalam Pembelajaran Isim *Dhamîr*,” dalam *Serambi Tarbawi*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2024, h. 4.

b. Jenis-jenis *Dhamîr*

Kata ganti (*Dhamîr*) bahasa arab terdiri dari 3 bagian: *Muttashil*, *munfashil* dan *mustatir*.³⁹

a) *Dhamîr Muttashil* (الضمائر المتصلة)

Dhamîr Muttashil adalah *Dhamîr* yang bersambung baik bersambung dengan isim, *fi'il*, maupun *harf*.⁴⁰ *Dhamîr muttashil* sendiri ada sembilan macam, yaitu:⁴¹ نا, تاء, واو, الف. ها, هاء, ياء, كاف, نون, ألف, واو. *Dhamîr* ini terbagi menjadi tiga bagian yaitu:⁴²

- 1) *Dhamîr rafa' muttashil*, yaitu *Dhamîr* yang selalu bersambung dengan *fi'il*, isim *kana* dan saudara *kana*.
- 2) *Dhamîr nashab muttashil*, yaitu *Dhamîr mabnî* yang bersambung dengan *fi'il*, isim *inna* dan saudara *inna*.
- 3) *Dhamîr jar muttashil*, yaitu *Dhamîr* yang bersambung dengan isim dan huruf *jar*.

b) *Dhamîr Munfashil* (الضمائر المنفصلة)

Dhamîr munfashil adalah *Dhamîr* yang terpisah atau berdiri sendiri.⁴³ *Dhamîr munfashil* terdiri dari dua bagian.⁴⁴

- 1) *Dhamîr Rafa' Munfashil*, yaitu *Dhamîr* yang terpisah dari isim dan *fi'il*, yang menempati *mubtada'*, *khabar*, *fa'il* dan *na'ibul fa'il*.
- 2) *Dhamîr Nasab Munfashil*, yaitu *Dhamîr* yang terpisah yang ditandai dengan baris *nasab*, yang menempati *maf'ûl bih* (objek) sebagai tanda *nasab-nya*.

c) *Dhamîr Mustatir* (الضمائر المستترة)

Dhamîr Mustatir adalah *Isim Dhamîr* yang tidak nampak dalam lafalnya seperti lafal انت pada kalimat. اقرأ *Dhamîr Mustatir* ada 2 macam yaitu:⁴⁶

³⁹ Ibn Hisham al-Anshari, *Awdhaḥ al-Masâlik ilâ Alfīyyat Ibn Mâlik*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2004, h. 56.

⁴⁰ Ibn Hisham al-Anshari, *Awdhaḥ al-Masâlik ilâ Alfīyyat Ibn Mâlik*, h. 56-59.

⁴¹ Mushtafa Al-Ghulayaini, *Jâmi' al-Durus al-Arabiyyah*, h. 220.

⁴² Fuad Ni'mah, *Mulâkhas Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, h. 113.

⁴³ Ibn Hisham al-Anshari, *Awdhaḥ al-Masâlik ilâ Alfīyyat Ibn Mâlik*, h. 56-59.

⁴⁴ Fuad Ni'mah, *Mulâkhas Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, h. 113.

⁴⁵ Syamsul Ma'arif, *Nahwu Kilat Perpaduan Antara Teori dan Praktik*, Bandung: Nuansa Aulia, 2008, h. 129.

⁴⁶ Fuad Ni'mah, *Mulâkhas Qawâ'id al-Lughah al-'Arabiyyah*, h. 116.

- 1) *Dhamîr Mustatîr Wujuban*, yaitu *Dhamîr* yang tersimpan pada *fi'il* yang tidak bisa diganti dengan *isim dzahir*.⁴⁷
- 2) *Dhamîr Mustatîr Jawazan*, yaitu *Dhamîr* yang tersimpan pada *fi'il* yang bisa diganti dengan *isim dzahir*.⁴⁸

Jika disimpulkan *Dhamîr* dalam bahasa Arab terbagi menjadi tiga jenis utama: *Muttashil*, *Munfashil*, dan *Mustatîr*. *Dhamîr Muttashil* adalah *Dhamîr* yang bersambung dengan kata lain, seperti *isim*, *fi'il*, atau *huruf*, dan terbagi menjadi tiga kelompok berdasarkan kedudukannya dalam kalimat: *rafa'*, *nashab*, dan *jar*. *Dhamîr Munfashil* adalah *Dhamîr* yang terpisah atau berdiri sendiri, yang juga terbagi menjadi dua jenis, yaitu *rafa'* untuk subjek atau pelengkap kalimat dan *nashab* untuk objek atau *maf'ul bih*. Sedangkan *Dhamîr Mustatîr* adalah *Dhamîr* yang tidak tampak dalam lafal tetapi tersirat dalam konteks kalimat, yang dapat bersifat wajib atau opsional tergantung pada penggunaannya dalam *fi'il*. Pembagian ini menunjukkan keragaman fungsi *Dhamîr* dalam membangun struktur dan makna dalam bahasa Arab.

c. Konsep Tasawuf Dalam *Dhamîr*

Konsepsi *Dhamîr Huwa* dalam perspektif tasawuf memiliki makna yang mendalam, terutama dalam konteks ketuhanan dan spiritualitas. Dalam kajian tasawuf, *Dhamîr Huwa* (dia laki-laki) sering merujuk kepada Allah sebagai Zat Yang Maha Tinggi, yang tidak dapat diserupakan atau dijangkau dengan akal biasa. Makna Tasawuf *Dhamîr Huwa*:

1. Simbol Keabadian dan Ketunggalan
Dalam tasawuf, *Huwa* mengacu pada esensi Allah yang melampaui segala bentuk dan sifat. Kata ini sering digunakan untuk menekankan bahwa Allah adalah satu-satunya realitas yang absolut, sedangkan segala sesuatu selain-Nya bersifat *fanâ'*.⁴⁹
2. Representasi *al-Haq* (Kebenaran Mutlak)
Huwa sering dikaitkan dengan nama Allah dalam konteks *Lâ ilâha illâ Huwa* (Tidak ada Tuhan selain Dia), yang menyatakan ketauhidan mutlak. Dalam tasawuf, ini dipahami sebagai pengakuan akan keberadaan Allah yang tidak terpisah dari semua aspek kehidupan.⁵⁰
3. Isyarat terhadap Ketakterbatasan.
Para sufi menggunakan *Dhamîr Huwa* untuk menjelaskan hubungan makhluk dengan Allah dalam dimensi batin. Penggunaan kata ini

⁴⁷ Akhmad Munawari, *Belajar Cepat Tata Bahasa Arab*, Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2003, h. 10.

⁴⁸ Akhmad Munawari, *Belajar Cepat Tata Bahasa Arab*, h. 10.

⁴⁹ Ibnu 'Arabi, *Fushûsu al-Hikâm*, h. 51.

⁵⁰ Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulum al-Din*, Jilid III, Beirut: Dâr al-Fikr, 1989, h. 212.

menunjukkan bahwa Zat Allah tidak terjangkau oleh pancaindra tetapi dirasakan melalui pengalaman spiritual yang mendalam.

2. *'Aid Dhamîr Huwa* Pada Penafsiran Al-Qur'an

a. Perspektif Penafsiran Konvensional

Kata هو *Huwa* biasa diterjemahkan Dia. Kata ini bila digunakan dalam redaksi semacam bunyi ayat pertama ini, maka ia berfungsi untuk menunjukkan betapa penting kandungan redaksi berikutnya, yakni: *Allâhu Ahad*. Kata *Huwa* di sini, dinamai *Dhamîr Sya'n* atau *al-Qishshah* atau *al-Hal*. Menurut Mutawalli asy-Sya'rawi, Allah adalah gaib, tetapi kegaiban-Nya itu mencapai tingkat syahadat atau nyata melalui ciptaan-Nya.⁵¹

Pakar tafsir al-Qasimi memahami *Dhamîr Huwa* sebagai, berfungsi menekankan kebenaran dan kepentingan berita itu yakni apa yang disampaikan itu merupakan berita yang benar yang *haq* dan didukung oleh bukti-bukti yang tidak diragukan. Sedang Abu al-Su'ud, salah seorang pakar tafsir dan tasawuf menulis dalam tafsirnya: menempatkan *Dhamîr Huwa* untuk menunjuk kepada Allah, padahal sebelumnya tidak pernah disebut dalam susunan redaksi ayat ini kata yang menunjuk kepada-Nya, adalah untuk memberikan kesan bahwa Dia Yang Maha kuasa itu, sedemikian terkenal dan nyata, sehingga hadir dalam benak setiap orang dan bahwa kepada-Nya selalu tertuju segala isyarat.⁵²

Penafsiran yang *mu'tabar* juga terkait surat Al-Ikhlâs adalah sebagai berikut: Katakanlah: (oleh mu ya Muhammad) Dia-lah Allah, yang Maha Esa". Imam Ibnu Katsir berkata, "Yakni: Dia Yang pertama dan Esa, tidak ada tandingan dan pembantu, tidak ada yang setara dan tidak ada yang menyerupai-Nya, dan tidak ada yang sebanding (dengan-Nya). Kata ini tidak digunakan untuk menetapkan pada siapapun selain pada Allah SWT, karena Dia Maha Sempurna dalam seluruh sifat-sifat-Nya dan perbuatan-perbuatan-Nya."⁵³

b. Perspektif Penafsiran Sufistik

Ayat Pertama قل هو كاتانlah, "Itulah..." Yakni, informasi yang kebenarannya sudah pasti, dan yang didukung oleh bukti rasional yang tak ada sedikit pun keraguan padanya, bahwa الله أحد Allah adalah Esa. Kata *Ahad*

⁵¹ M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2002, h. 714.

⁵² M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, h. 714.

⁵³ 'Abdullah bin Muhammad, *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh M. 'Abdul Ghoffar E.M. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2008, h. 310.

berarti sesuatu yang tunggal dalam zat-Nya; tidak tersusun dari pelbagai substansi yang berbeda-beda. Ia bukan materi, dan tidak pula berasal dari pelbagai unsur non-materi. Jadi, Ia tidak seperti diperkirakan secara keliru oleh sebagian para ahli agama-agama, yang menganggap bahwa Tuhan berasal dari dua unsur aktif, atau dari tiga unsur yang manunggal meskipun berbeda-beda (baik anggapan seperti itu dapat dicerna oleh akal maupun tidak).⁵⁴

Namun yang benar adalah bahwa Allah Maha Tersucikan dari penyifatan seperti itu. Semua orang berakal, secara keseluruhan, telah bersepakat bahwa pencipta alam semesta ini adalah Allah zat yang *Wajib al-Wujûd* (yakni keberadaan-Nya merupakan sesuatu yang tidak boleh tidak, atau sesuatu aksioma). Secara aksiomatis pula, sifat *Wajib al-Wujûd* ini mengharuskan adanya ketunggalan dalam zat. Karena, adanya kemajemukan zat yang saling berbeda, niscaya mengharuskan ketergantungan kesatuan-Nya kepada masing-masing bagian. Dan jika demikian halnya, maka kesatuan tersebut yang dinamakan Allah atau pencipta alam tidak akan bersifat *Wajib al-Wujûd*.⁵⁵

Kemudian dalam beberapa literasi peneliti melihat terhadap beberapa pendapat terkait tafsir sufistik pada *Dhamîr Huwa* itu sebagai *Dhamîr Ghâ'ib* yang kembali kepada *mukhâtab* dari *qul* yakni *anta*, hal tersebut mengembalikan *Dhamîr Ghâ'ib* kepada *Mukhatab* yang demikian termasuk kepada *iltifat*, hal tersebut didasari terhadap kaidah ilmu *ma'ani*. Dengan demikian, pengembalian *Dhamîr Huwa* kebelakang, sekali lagi yaitu kata ganti *Huwa* kepada *anta*, maka jadilah posisi *Huwa* dan *anta* di sini sama, yaitu sama sama diperintahkan (*mukhâtab*) untuk mengatakan Allah itu Maha Esa. Inilah yang disebut *iltifat* (peralihan makna) dalam ilmu Balaghah. Sehingga makna yang benar dalam menafsirkan *Qul Huwallâhu Ahad*; katakanlah oleh mu ya Muhammad atau katakanlah oleh mu ya Insan selain Muhammad, Allah itu Esa.⁵⁶

Selain itu juga ada penafsiran terhadap *Dhamîr Huwa* yang menyebutkan Muhammad itu Allah adalah *tasybîh bâligh* yang telah dibuang *adât syabah*, *tasybîh* adalah untuk menerangkan sifat *musyabbah bih* yang ada pada *musyabah* seperti keberanian yang ada pada singa ada pada si zaid, begitu juga sifat *rububiyah* Allah ada pada Muhammad. Akan tetapi kita harus

⁵⁴ Muhammad Abduh, *Tafsir Juz 'Amma*, diterjemahkan oleh Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1998, h. 363.

⁵⁵ Muhammad Abduh, *Tafsîr Juz 'Amma*, h. 363.

⁵⁶ Muhammad Nasir, "Gagal Memahami Tasir Surat Al Ikhlas Versi Aljily," dalam <https://muisumut.or.id/gagal-memahami-tasir-surat-al-ikhlas-versi-aljily/>. Diakses pada 19 November 2024.

membersihkan penyerupaan itu akan sebagai *tanzîh mahadh* (*tanzîh*) semata mata. Tidak ada *tasybih* pada sifat *uluhiyyah* (sifat zat).⁵⁷

Adapun di dalam kitab *al-Tafsîr al-Kabîr: Mafâtîh al-Ghayb* karya Imam Fakhruddin al-Razi (w. 544-604 H) Jilid 32, hal. 164-165 disebutkan: Penafsiran *Qul Huwa Allâh Ahad* melahirkan tiga aliran bagi orang yang berjalan menuju Allah SWT, yaitu:⁵⁸

Maqâm al-Muqarrabîn: yaitu tempat yang tertinggi, memandang kalimat *Huwa* adalah isyarat mutlak kepada segala yang *maujûd*, akan tetapi meskipun isyarat itu mutlak secara otomatis berpaling kepada *musyârah ilaihi* atau tunjukan *mu'ayyan* (Allah SWT). Dengan alasan bahwa segala yang *maujûd* selain Allah pada hakikatnya adalah *ma'dûm* (tiada), maka tidak diperlukan *mumayyiz* atau nama, maksudnya jika dikatakan *Huwa* tanpa menyebut kalimat Allah setelahnya maka kalimat *Huwa* itu tidak bisa dikembalikan kepada makhluk, karena tidak mungkin adanya dua yang *Wajib al-Wujûd*. Oleh sebab itu, kalimat *Huwa* adalah *kinayah* dari nama Allah SWT yang *a'zham*.

Maqâm Ashâb Yamîn: yaitu mereka yang menyaksikan *maujûd*-nya makhluk dan juga *maujûd*-nya Allah, maka terjadilah banyak yang *maujûd*. Oleh sebab itu harus dibedakan dengan memberi nama *maujûd* yang hakiki, yaitu Allah SWT, dan *maujûd* yang *mumkin* yaitu makhluk (selain Allah SWT.)

Maqâm Ashâb Syimâl: adalah maqam yang paling rendah dan hina, yaitu: meyakini bahwa yang *maujûd* abadi itu banyak dan menyatu di dalam wujud Allah SWT. Adapun lafal *ahad* membatalkan keyakinan yang menyaksikan bahwa *maujûd* yang *qadîm* itu banyak.⁵⁹

Dari tiga penafsiran di atas yang sesuai dengan pemahaman Ahlussunnah wal Jama'ah adalah *maqâm al-Muqarrabîn* dan *Maqâm Ashâb Yamîn*. Adapun *maqâm Ashâb Syimâl* adalah penafsiran yang menyimpang dari akidah Ahlussunnah wal Jama'ah, sebab mereka meyakini *maujûd* hakiki itu bukan hanya satu (Allah SWT) saja. Adapun pemahaman/keyakinan bahwa adanya *maujûd* selain Allah seperti ungkapan: "Muhammad adalah Allah" menyebabkan banyaknya *maujûd* yang *qadîm* dan bertentangan dengan penafsiran yang *mu'tabar* atau dengan kata lain penafsiran ini adalah menyimpang.⁶⁰

⁵⁷ Uje Al Fansuri, "Penjelasan Dhamîr Huwa Dalam Surat Al Ikhlas," dalam <https://ilmuhakikatblog.wordpress.com/2017/04/17/penjelasan-dhamir-huwa-dalam-surat-al-ikhlas/>. Diakses pada 19 November 2024.

⁵⁸ Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsîr Al-Kabîr Mafâtîh al-Ghayb*, Jilid 32, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th, h. 164-165.

⁵⁹ Fakhruddin al-Razi, *al-Tafsîr Al-Kabîr Mafâtîh al-Ghayb*, h. 164-165.

⁶⁰ Muhammad Nasir, "Gagal Memahami Tasir Surat Al Ikhlas Versi Aljily."

3. Metodologi Penafsiran Surat Al-Ikhlas dalam Tafsir *Isyârî*

Pengertian tafsir sufi banyak dikemukakan oleh para ulama baik ulama *salaf* (klasik) maupun ulama *khalaf* (modern-kontemporer). Seperti Imam Muhammad Ali al-Shabuni mendefinisikan tafsir sufistik sebagai berikut:

“Penafsiran *Isyârî* ditandai dengan adanya perbedaan dengan makna *dzahir* ayat karena adanya petunjuk-petunjuk (*dilâlah*) yang tersirat dan hanya diketahui oleh sebagian ulama tertentu, atau hanya diketahui oleh orang yang mengenal Allah (*ma’rifat*) yaitu orang yang berakhlak tinggi dan telah terlatih jiwanya (*mujahadah*). Yakni orang-orang yang telah diberi cahaya oleh Allah SWT, sehingga mampu menjangkau rahasia-rahasia yang terkandung dalam Al-Qur’an, akalinya penuh dengan pemahaman yang mendalam dengan jalan ilham, atau pertolongan dari Allah, sehingga mereka mampu menggabungkan antara pengertian yang tersirat (*dzawâhir*) dengan maksud yang tersurat (*isyârat*) dari ayat Al-Qur’an.”⁶¹

Dalam beberapa literatur, pembagian tafsir sufi terbagi ke dalam dua bagian; *nadzari* dan *isyârî*. Para ulama membuat dua bagian seperti itu untuk mengkontraskan antara keduanya (*versus*). Mayoritas ulama *salaf* menolak tafsir yang masuk kategori tafsir *sufi nadzari* dan membolehkan tafsir *sufi isyârî*. Tafsir *sufi nadzari* adalah tafsir sufi yang dibangun untuk mengusung dan memperkuat teori-teori mistik yang dianut mufassir. Muhammad Husen al-Dzahabi mengatakan bahwa tafsir *sufi nadzari* pada prakteknya adalah penafsiran yang tidak memperhatikan aspek bahasa dan menegaskan apa dikehendaki oleh *syara’*. Ulama yang dianggap representatif dalam tafsir tasawuf teoritis (*nadzari*) yaitu Muhyiddin Ibnu ‘Arabi. Ibnu ‘Arabi dianggap sebagai ulama tafsir sufi *nadzari* Husen al-Dzahabi. Kitab *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn* yang meyandarkan beberapa teori-teori tasawufnya dengan Al-Qur’an. Misal seperti karya tafsir Ibnu ‘Arabi di antaranya *al-Futûhat al-Makiyyah*.⁶²

Muhammad Husen al-Dzahabi menjelaskan karakteristik atau ciri-ciri dalam penafsiran *nadzari* sebagai berikut: *Pertama*, dalam menafsirkan ayat-ayat Al-Qur’an, tafsir *sufi nadzari* sangat kuat dipengaruhi oleh disiplin ilmu filsafat. *Kedua*, di dalam tafsir *sufi nadzari*, hal-hal yang bersifat gaib ditarik ke dalam sesuatu yang nyata atau tampak (*profan*) dengan perkataan lain meng-analogikan yang gaib pada yang nyata. *Ketiga*, terkadang mengabaikan

⁶¹ Muhammad Ali al-Shabuni, *Rawâ’i al-Bayân Tafsîr al-‘Ayât al-‘Ahkâm*, Suriah: Dâr al-Shabûnî, 1999, h. 134.

⁶² Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 2001, h. 294.

struktur gramatika bahasa Arab dan hanya menafsirkan apa yang sejalan dengan keinginan penafsir.⁶³

Pembagian berikutnya adalah tafsir *sufi isyârî* yang didefinisikan dengan: “*Penakwilan ayat-ayat Al-Qur’an yang berbeda dengan makna lahirnya sesuai dengan petunjuk khusus yang diterima para tokoh sufisme tetapi di antara kedua makna tersebut dapat dikompromikan.*”⁶⁴

Metode yang dipakai dalam tafsir tasawuf secara umum adalah metode isyarat (*isyârah*). Isyarat di sini maksudnya adalah menyingkap apa yang ada di dalam makna lahir suatu ayat untuk mengetahui hikmah-hikmahnya. Al-Dzahabi memberikan penjelasan mengenai perbedaan antara tafsir *nadzari* dengan tafsir *sufi Isyârî* sebagai berikut:

Tafsir *sufi nadzari* dibangun atas dasar pengetahuan ilmu sebelumnya yang ada dalam seorang *sufi* yang kemudian menafsirkan Al-Qur’an yang dijadikan sebagai landasan tasawufnya. Adapun tafsir *sufi Isyârî* bukan didasarkan pada adanya pengetahuan ilmu sebelumnya, tetapi didasari oleh ketulusan hati seorang *sufi* yang mencapai derajat tertentu sehingga tersingkapnya isyarat-isyarat Al-Qur’an.⁶⁵

Surat Al-Ikhlâs merupakan surat yang ke-19 bagi ulama yang menyatakannya *Makkiyyah*. Ada juga di antara mereka yang berpendapat surat yang ke-22 yang turun sesudah surat an-Nas dan sebelum an-Najm. Jumlah ayat-ayatnya sebanyak 4 ayat menurut cara perhitungan ulama Madinah, Kufah dan Bashrah, sedang menurut cara perhitungan ulama Mekah dan Syam, sebanyak 5 ayat. Mereka menilai *lam yalid* merupakan satu ayat dan *wa lam yûlad* ayat yang lain.⁶⁶ Tema utamanya adalah pengenalan tentang Tuhan yang Maha Esa dan yang menjadi andalan dan harapan semua makhluk. Tujuan utamanya adalah penjelasan tentang *Dzât* Yang Maha Suci (Allah SWT) serta kewajaran-Nya menyandang puncak semua sifat sempurna, serta menghindarkan dari-Nya semua sifat kekurangan.

Surat ini juga dinamai surat *al-Tauhid*, karena isinya menjelaskan tentang masalah tauhid (meng-Esakan Tuhan) dan *tanzîh* (membersihkan Tuhan dari sifat-sifat yang tidak layak). *Tauhid* dan *tanzîh* adalah dasar yang pertama dari *aqîdah islâmiyyah*. Karenanya, pahala membaca surat ini dipandang sama dengan membaca sepertiga Al-Qur’an. Apabila kita membaca surat ini dengan

⁶³ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn*, h. 295.

⁶⁴ Khalid Abdul Rahman ‘Akk, *‘Ushul al-Tafsîr Wa Qawâ’iduhu*, Beirut: Darr al-Nafâ’is, 2007, h. 205.

⁶⁵ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn*, h. 295.

⁶⁶ M. Quraish Shihab, *Tafsîr Al-Misbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, h. 606.

tadabbur (berfikir) yang sempurna, Allah akan memberikan pahala sama dengan pahala membaca sepertiga Al-Qur'an.⁶⁷

Adapun *Asbâb al-nuzûl* surat Al-Ikhlas yaitu diriwayatkan oleh al-Dhahak bahwa para musyrik menyuruh Amir Ibnu Thufail pergi menemui Nabi untuk mengatakan: “Kamu, hai Muhammad, telah menceraikan persatuan kami. Kamu telah menyalahi agama orang-orang tua kami. Jika engkau mau kaya, kami akan memberikan harta kepadamu. Jika kamu rusak akal, kami akan berusaha mencari orang yang mengobati kamu. Jika kamu menginginkan isteri yang cantik, kami akan memberikan kepadamu.” Rasulullah menjawab: “Aku tidak fakir. Aku tidak gila, dan tidak menginginkan perempuan cantik. Aku adalah Rasulullah. Aku menyeru untuk hanya menyembah Allah.” Orang Quraish kembali menyuruh Amir mendatangi Nabi untuk menanyakan, bagaimana Tuhan yang disembah Muhammad itu. Apakah dari emas ataukah dari perak. Berkenaan dengan itu, Allah menurunkan surat al-Tauhid ini.⁶⁸

Metode yang digunakan dalam menafsirkan Al-Qur'an dengan menggunakan pendekatan sufistik adalah metode tematik (الموضوعي). Misalnya, seorang mufasir akan menafsirkan ayat-ayat *mahabbah* dalam Al-Qur'an maka cara yang ditempuh besarnya adalah sebagai berikut:

1. Menentukan judul atau tema. Misal; *Mahabbah* dalam Al-Qur'an (Pendekatan Sufistik).
2. Mengumpulkan ayat-ayat tentang *mahabbah* merujuk kepada kata kuncinya yakni kata *mahabbah* dengan berbagai derivasinya (*tashrif*).
3. Menuturkan *munâsabah* (korelasi antar ayat atau surat) dan *asbâb al-nuzûl* (sebab-sebab yang menyertai turunnya ayat).
4. Membuat kategori-kategori sistematis dari ayat-ayat yang telah dikumpulkan dimulai dengan pengertian *mahabbah*, pelaku, obyek dan aktivitas-aktivitas yang harus dilakukan dalam upaya *mahabbah*, dan seterusnya.
5. Merujuk kepada pendapat para tokoh tasawuf mengenai tema yang tengah ditafsirkan dengan menampilkan argumen yang dibangun (jika tafsir sufi *nadzari*)
6. Membuat simpulan.⁶⁹

⁶⁷ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Madjîd al-Nûr*; Jilid 4, Jakarta: Cakrawala, 2011, h. 641.

⁶⁸ Muhammad Hasbi al-Shiddieqy, *Tafsîr Al-Qur'an al-Madjîd al-Nûr*, h. 642.

⁶⁹ Badruzzaman M. Yunus, “Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan,” dalam *Syifâ al-Qulub*, Vol. 2 No. 1 Tahun 2017.

4. Kontroversi Penafsiran Tafsir Corak Sufistik

Sebagaimana halnya kelompok-kelompok lain dalam Islam, kaum sufi juga banyak melakukan pengkajian Al-Qur'an dan memiliki sejumlah kitab tafsir yang didasarkan pada pemikiran-pemikiran para tokoh sufi dan menggunakan uraian yang berciri khas tasawuf yang penuh nuansa simbolisme dan filsafat.⁷⁰

Penafsiran Al-Qur'an dengan isyarat-isyarat *bathiniyyah* oleh kaum sufi ini, memunculkan kontroversi di kalangan para penafsir sebagaimana kontroversi seputar tasawuf itu sendiri. Sebagian kalangan menerimanya dengan syarat-syarat ketat, dan sebagian lagi menolaknya mentah-mentah dan tidak menganggapnya sebagai tafsir, bahkan ada yang berfatwa bahwa tafsir kaum sufi, seperti *haqâ'iq al-tafsir* karya Abu Abdurrahman al-Sulami (w. 412) bukanlah tafsir, dan jika ada yang meyakinkannya sebagai tafsir, maka ia telah kafir.⁷¹

Ibnu Taimiyah dalam hal ini, menganggap kaum sufi yang melakukan penafsiran Al-Qur'an sebagai orang-orang yang keliru yakni mereka menafsirkan Al-Qur'an dengan pengertian-pengertian yang benar, namun Al-Qur'an tidak menunjukkan hal tersebut.⁷² Ibnu Salah bersikap tegas menolak tafsir sufistik dengan alasan bahwa tafsir sufistik hanyalah asumtif (*dzân*) yang berupaya membanding-bandingkan makna Al-Qur'an. Maka siapa menganggap kitab karangan al-Sulami (*haqâ'iq al-tafsir*) adalah kitab tafsir, sungguh ia kafir, namun al-Suyuthi menukil dari Ibnu Atailah dengan mengatakan bahwa tafsir yang dilakukan oleh sufi terhadap Al-Qur'an tidaklah mengubah makna zahir Al-Qur'an.⁷³

Ibnu 'Arabi dalam hal ini, membela penafsiran sufistik dengan mengatakan bahwa ucapan-ucapan para sufi dalam menafsirkan Al-Qur'an adalah tafsir yang hakiki, bukanlah sekadar bandingan-bandingan makna zahir Al-Qur'an. Ibnu 'Arabi dengan konsep *Wahdat al-Wujûd* (560 H/638 M) mengatakan bahwa penyingkapan makna batin, tidak pernah mengubah, apalagi menyangkal perintah dan larangan syariah. Spiritualisme tasawuf harus berpedoman pada syariah. Syariah adalah timbangan (*mîzân*) yang harus

⁷⁰ Muhammad Husein al-Dzahabi, *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Alquran*, h. 92.

⁷¹ Muhammad 'Abdu al-'Adzim al-Zarqani, *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*, Beirut: Dâr al-Hadîts, 2001, h. 66.

⁷² Ibnu Taimiyah, *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*; Kuwait: Dâr al-Qur'an al-Karîm, 1971, h. 92-93.

⁷³ Mahmud Basyuni Faudah, *al-Tafsîr wa Manâhijuhu fî Dauî' al-Madzâhib al-Islâmiyah*, diterjemahkan oleh H. M. Moectar Zoerni dan Abdul Qadir Hamid. Bandung: Pustaka, 1987, h. 253.

ditaati oleh siapa pun yang menginginkan keberhasilan spiritualisme tasawuf.⁷⁴

Sebagaimana telah dijelaskan bahwa eksperimentasi kontemplatif para mistikus dalam bidang sufistik diklasifikasikan dalam dua kategori; sufistik-filosofis dan sufistik praktis. Kedua tipologi tafsir sufistik tersebut senantiasa mengundang kontroversi dan resistensi dari sebagian umat Islam. Tafsir sufistik-filosofis terus dikecam oleh beberapa kalangan sebagai model interpretasi atheis, karena tafsir tipe ini bukannya bertujuan mencari makna otentik Al-Qur'an, melainkan guna melegitimasi teori-teori filsafat Hellenisme dan Hermetisme. Penafsiran sufistik-filosofis terhadap teks Al-Qur'an terus digugat karena dianggap sebagai bentuk interpretasi yang terpengaruh oleh doktrin *ittihâd* Abu Yazid al-Bustami (w. 875), *Hulûl* al-Hallaj (w. 922), dan *Wahdat al-Wujûd* Ibnu 'Arabi (w. 1240) yang semuanya diklaim sebagai bentuk panteisme atau monisme.

Ibnu 'Arabi, penulis tafsir "*Al-Qur'an al-Karîm*," dikecam dan dikafirkan oleh Muhammad Abduh. Tafsir ini dinisbahkan oleh "Abduh kepada seorang Syiah Batiniyah, al-Kasyani. Muhammad Abduh mengatakan "Di dalam tafsir tersebut banyak sekali penyimpangan yang terlepas dari agama dan kitab Allah SWT, tidak cukup itu saja, al-Hallaj yang memiliki pandangan sufi juga harus mengalami nasib yang mengenaskan, ia dieksekusi.⁷⁵

Sementara untuk membela teori Ibnu 'Arabi, Titus Burckhardt dalam *An Introduction to Sufism*, Mir Valiuddin dalam *the Quranic Sufism*, Henry Corbin dalam *Creative Imagination in the Sufism of Ibnu 'Arabi*, Toshihiko Izutsu dalam *the Concept and Reality of Existence*, dan Sayyed Hussein Nasr dalam *Ideals and Realities of Islam*, tidak menyetujui jika *Wahdat al-Wujûd* Ibnu 'Arabi diinterpretasikan dengan panteistik dan monistik, karena doktrin *Wahdat al-Wujûd*, sejatinya tetap menekankan transendensi Tuhan, sementara panteisme dan monisme tidak menekankan transendensi Tuhan dan menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam. Bagi mereka, tuduhan miring yang ditujukan kepada konsep *ittihâd* Abu Yazid al-Bustami, *hulûl* al-Hallaj, dan *Wahdat al-Wujûd* Ibnu 'Arabi (w. 1240), itu timbul karena kesalahpahaman bahwa doktrin-doktrin tersebut menghilangkan perbedaan antara pencipta dan makhluk.

Doktrin-doktrin tersebut menurut mereka, sama sekali tidak bermaksud menghilangkan perbedaan antara Tuhan dan alam atau mencampurkan

⁷⁴ Willian C. Chittick, *Pengetahuan Spiritual Ibnu 'Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dari judul *The Sufi Path of Knowledge; Ibnu al-Arabi's Metaphysics of Imagination*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001, h. 18.

⁷⁵ Efendi, et. al., "The Existence And Contribution Of Sufism In Resolving Religious Conflicts," dalam *Islam Transformatif*, Vol. 7 No. 2 Tahun 2023.

keduanya. Namun yang ingin ditekankan oleh doktrin-doktrin ini adalah betapa dekatnya Tuhan dengan makhluk-Nya, tanpa menghilangkan perbedaan antara keduanya. Penafsiran sufistik-intuitif juga mengalami nasib tak kalah mengenaskan. Abu Abdurrahman al-Sulami (w. 412 H), penulis tafsir sufi *haqâ'iq al-tafsir*, dikafirkan antara lain oleh Ibn Salah, Abu al-Hasan al-Wahidy, Hafiz al-Dzahabi, dan Ibn Taymiyah. Dalam kesempatan lain, al-Taftazani ketika mengomentari *al-Aqa'id* karya al-Nasafi, mengutuk metode penafsiran kaum sufi, ia berkata: “Barometer kebenaran interpretasi Al-Qur’an adalah interpretasi literal-skriptural, sedangkan penafsiran yang memalingkan makna eksplisit-eksoteris menuju implisit-esoteris seperti dilakukan oleh kaum *Bathiniyyah* merupakan bentuk *atheisme*,”⁷⁶

Sebagai respons terhadap klaim-klaim tersebut, maka kalangan sufi berapologi dan berpolemik untuk menjustifikasi dan melegitimasi pendekatan sufistik-intuitif mereka melalui pencarian acuan referensial. Sebagian kaum sufi bertendensi pada hadis bahwa Nabi bersabda:

قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَاهِرًا وَبَاطِنًا، وَحَدًّا وَمُطَلَعًا. (أَخْرَجَهُ ابْنُ حِبَّانَ فِي صَحِيحِهِ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ مَسْعُودٍ)

“Rasulullah SAW bersabda, sesungguhnya bagi Al-Qur’an terdapat makna zahir, batin, batasan dan tempat memulai” (*starting point for understanding*.)⁷⁷ Hadis lain yang senada dengan itu adalah:

أَخْرَجَهُ الدَّيْلَمِيُّ مِنْ رِوَايَةِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ مَرْفُوعًا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: الْقُرْآنُ تَحْتَ الْعَرْشِ، وَلَهُ ظَهْرٌ وَبَطْنٌ، يُحَاجُّ الْعِبَادَ.

Al-Dailami meriwayatkan hadis marfû’ dari Abdurrahman bin Auf, Rasulullah SAW bersabda, “Al-Qur’an itu di bawah ‘arsy terdapat makna zahir dan batin yang menjadi hujjah bagi para hamba.”⁷⁸

Kemudian juga di dalam Al-Qur’an QS. al-Hadid ayat 3:

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

“Dialah yang awal dan yang akhir yang zahir dan yang batin; dan Dia Maha mengetahui segala sesuatu.”

Berdasarkan ayat tersebut, kaum sufi memahami bahwa segala sesuatu di alam ini, yang notabene merupakan penampakan diri (*self-disclosure*), (*theophany*), (*tajalli*) Tuhan, mempunyai aspek *dzahiriyyah* dan aspek *bathiniyyah*. Aspek *dzahiriyyah* mempunyai gerak menjauh dari Tuhan sebagai

⁷⁶ Efendi, *et. al.*, “The Existence And Contribution Of Sufism In Resolving Religious Conflicts.”

⁷⁷ Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ ‘Ulûm al-Din*, h. 290.

⁷⁸ Muhammad Husein al-Dzahabi, *al-Tafsîr Wa al-Mufasssîrûn*, h. 262.

pusat, yang tidak lain adalah yang batin. Aspek *bathiniyyah* mempunyai kecenderungan untuk bergerak kembali kepada Tuhan sebagai sumbernya. Oleh sebab itu, mengabaikan salah satu dari kedua aspek ini adalah mengingkari kodrat manusia, yang selalu cenderung berusaha memenuhi kebutuhan *dzahiriyyah* dan *bathiniyyah*. Penafsiran terhadap teks Al-Qur'an pun demikian, yakni harus memperhatikan aspek *bathiniyyah* dan *dzahiriyyah*.⁷⁹

Lepas dari kontroversi yang mengiringi, tasawuf dan sufi telah berkontribusi memperkaya khazanah keilmuan Islam, seperti halnya fikih, kalam dan yang lainnya. Tasawuf telah memberikan warna khusus dalam praktik keagamaan para sufi. Dalam praktik-praktik ibadah, mereka lebih menekankan pada nilai rasa di balik semua praktik ibadah. Hal ini berimbas pada penafsiran Al-Qur'an, sehingga semakin memperkaya corak penafsiran Al-Qur'an.

⁷⁹ Efendi, *et. al.*, "The Existence And Contribution Of Sufism In Resolving Religious Conflicts."

BAB IV

ANALISIS KONSEP *NÛR MUḤAMMAD* MENURUT ‘ABDUL KARIM AL-JÎLÎ DALAM KITAB *AL-INSÂN AL-KÂMIL*

A. Konsep *Nûr Muḥammad* Menurut Kitab *al-Insân al-Kâmil*

Pembahasan mengenai konsep *Nûr Muḥammad* dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* merupakan kajian penting dalam tasawuf, khususnya dalam pemikiran Ibnu ‘Arabi dan muridnya, al-Jîlî. kitab *al-Insân al-Kâmil* karya al-Jîlî menguraikan konsep metafisik mengenai asal-usul keberadaan, di mana *Nûr Muḥammad* dianggap sebagai hakikat pertama yang diciptakan Allah dan menjadi sumber dari segala sesuatu di alam semesta.

Dalam kajian ini, kita akan menelusuri bagaimana al-Jîlî menjelaskan *Nûr Muḥammad* sebagai manifestasi tertinggi dari realitas ketuhanan dalam penciptaan, serta bagaimana konsep ini berhubungan dengan gagasan *Insân Kâmil*, yaitu manusia sempurna yang mencerminkan sifat-sifat ilahi. Pemahaman ini tidak hanya relevan dalam aspek metafisik Islam, tetapi juga dalam perkembangan spiritual seorang sufi dalam mencapai kedekatan dengan Allah. Melalui pembahasan ini, diharapkan kita dapat memperoleh wawasan yang lebih mendalam mengenai kedudukan *Nûr Muḥammad* dalam kosmologi Islam serta relevansinya dalam ajaran tasawuf secara lebih luas.

1. *Nûr Muḥammad* Dalam Dimensi Tasawuf

Rubaidi seorang guru besar ilmu Tasawuf Universitas Islam Negeri Sunan Ampel memberikan tanggapan keilmuan Tasawuf sebagai berikut, “Mengkaji

ilmu tasawuf tidak bisa terlepas dari *syarî'at*, bahkan keduanya saling mengikat dan menguatkan, jika salah satunya dipisah, maka akan pincang, kedua dimensi ini harus sama-sama berjalan atau dijalani oleh setiap muslim.”¹ Menurutnya dalam mengkaji dan memahami pemikiran tasawuf tidak harus dipertentangkan dengan *syarî'at*, sebab keduanya memiliki hubungan saling melengkapi. Hubungan *syarî'at*-tasawuf ibarat jasmani-rohani yang keduanya saling melengkapi.

Pendapat Rubaidi merupakan tanggapan atas polemik tentang kajian kitab *al-Insân al-Kâmil*, yang menjadi perbincangan kalangan ulama dan umat Islam tanpa sebuah dasar hukum yang kuat terkait keilmuan tasawuf. Melalui pendapat Rubaidi tersebut tentu menjadikan pembahasan ini memerlukan sudut pandang tasawuf yang cukup komprehensif dalam memahami keilmuan tasawuf terlebih pembahasan tentang *Nûr Muḥammad*.

Wacana *Nûr Muḥammad* telah ditelusuri lebih dalam dan dikenal semenjak Nabi masih hidup. Ismail al-Ajluni menuliskan sebuah hadis, suatu ketika Jabir ibn Abdullah bertanya kepada Nabi Muhammad SAW tentang apakah yang paling awal diciptakan oleh Allah. Nabi Muhammad SAW menjawab seperti digambarkan dalam hadis yang artinya: “Ya Jabir, sesungguhnya Allah sebelum menciptakan segala sesuatu lebih dahulu diciptakannya cahaya Nabimu (*Nûr Muḥammad*) dari Nur Allah.”²

Hal tersebut didorong oleh pendapat dari Sangidu yang merupakan guru besar bidang sastra arab UGM, dalam suatu kajiannya ia mengatakan “*Nûr Muḥammad* itu berasal dari Nabi Muhammad SAW, tetapi Nabi Muhammad SAW bukan *Nûr Muḥammad*. *Nûr Muḥammad* itu ada di wadah Nabi Muhammad SAW, ruhnya itu. Sedangkan Nabi Muhammad SAW sendiri diciptakan dari *Nûrullah*, cahaya Allah,” jelasnya.³

Secara terminologi “*Nûr Muḥammad*” ialah istilah yang dipakai oleh para sufi. Seperti Hamzah Fansuri dalam karyanya *Asrâr al-'Arifîn* dan Ibnu 'Arabi dalam *Futuhât al-Makîyyah*-nya.⁴ Dalam ilmu tasawuf, *Nûr Muḥammad* mempunyai pembahasan mendalam. *Nûr Muḥammad* disebut juga *Ḥaqîqah Muḥammadiyyah*. Sering dihubungkan pula dengan beberapa istilah seperti *al-Qalâm al-'Alâ* (pena tertinggi), *al-'Aql al-Awâlul* (akal utama), *Amr Allâh* (urusan Allah), *al-Rûh al-Malak*, *al-Rûh al-Quddus*. Tentu saja, sebutan lainnya

¹ Rubaidi, “Hakekat “Muhammad adalah Allah” dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Al-Jilî,” dalam <https://infoaceh.net/umum/hakekat-muhammad-adalah-allah-dalam-kitab-al-insân-al-kâmil-al-jilî/>. Diakses pada 3 Februari 2025.

² Ismail bin Muhammad al-'Ajluni, *Kasyf al-Khifâ' Wa Muzîl al-Ilbâs 'Ammâ Usyutuhira Min al-Ahâdist 'Ala Alsinat al-Nâs*, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, h. 310.

³ Sangidu, “Prof. Sangidu Jelaskan Keberadaan ‘Nûr Muhammad’ dalam Jiwa Manusia,” dalam <https://masjiddkampus.ugm.ac.id/2023/03/27/prof-sangidu-jelaskan-keberadaan-nûr-muhammad-dalam-jiwa-manusia/>. Diakses 3 Februari 2025.

⁴ Sofyan Abdurrahim, “Nûr Muḥammad Dalam Naskah Klasik Gorontalo,” dalam *Jurnal Al-'Ulum*, Vol. 11 No. 2 Tahun 2011, h. 8.

ialah *Insân Kâmil*. Secara umum istilah-istilah itu berarti makhluk Allah yang paling tinggi, mulia, paling pertama dan utama. Seluruh makhluk berasal dan melalui dirinya. Itulah sebabnya *Nûr Muḥammad* pun disebut *al-Ḥaqq al-Makhlûq bih* atau *al-Syajarah al-Baida* karena seluruh makhluk memancar darinya. Ia bagaikan pohon yang daripadanya muncul berbagai planet dengan segala kompleksitasnya masing-masing.⁵

Posisi Muhammad SAW, sebagai Nabi dan Rasul dapat dikatakan sebagai miniatur makhluk mikrokosmos karena pada diri beliau merupakan *tajallî* Tuhan paling sempurna. Itu pula sebabnya, mengapa Nabi Muhammad SAW mendapatkan berbagai macam keutamaan dibanding nabi-nabi sebelumnya. Melalui *Nûr Muḥammad*, Tuhan menciptakan segala sesuatu.

Syaikh Muhammad Nawawi al-Bantani, ulama Nusantara yang otoritas keilmuannya teruji dan diakui oleh ulama di Timur Tengah di zamannya, menjelaskan konsep *Nûr Muḥammad* tersebut dari sudut pandang aqidah Ahlussunnah wal Jama'ah. Menurutnya, konsep *Nûr Muḥammad* tidak sulit untuk dipahami dan tidak perlu dibikin sulit dalam memahaminya. Status *Nûr Muḥammad* bukan *qadîm* sebagaimana *keqadîman* sifat Allah. *Nûr Muḥammad* adalah makhluk yang pertama kali Allah ciptakan sebelum Dia menciptakan makhluk lainnya. Sebagaimana dalam karyanya:

قَوْلُهُ (أَصْلِي) أَي أَطْلُبُ صَلَاةَ اللَّهِ أَي رَحْمَتَهُ (وَأَسْلِمُ) أَي أَطْلُبُ سَلَامَ اللَّهِ أَي تَحِيَّتَهُ (عَلَى) صَاحِبِ (النُّورِ الْمَوْصُوفِ بِالتَّقْدِيمِ) عَلَى كُلِّ مَخْلُوقٍ (وَالْأُولِيَّةِ) أَي كَوْنِهِ أَوْلَى بِالتَّسْبِيبَةِ لِسَائِرِ الْمَخْلُوقَاتِ.⁶

“(Aku mengucap shalawat) aku memohon shalawatullah, yaitu rahmat Allah (dan) aku memohon (salam) Allah, yaitu penghormatan-Nya (untuk) yang punya (cahaya yang bersifat terdahulu) sebelum segala makhluk (dan awal) yang entitasnya lebih awal dalam kaitannya dengan semua makhluk,”

Dengan keterangan Syaikh Nawawi al-Bantani ini, kepercayaan kelompok Ahlussunnah wal Jama'ah tidak menjadi cacat, ternoda, terkontaminasi, tersesat, atau bergeser dari aqidah Ahlussunnah hanya karena mempercayai konsep *Nûr Muḥammad*.

Selain dari penjelasan di atas, Syaikh Nawawi al-Bantani membawa hadis riwayat Jabir yang menjadi salah satu dasar konsep *Nûr Muḥammad* di samping beberapa riwayat hadis lainnya.

⁵ Irfan Riyadi, “Imago Dei Dalam Konsep Theosofi Islam: Manusia Sempurna,” dalam *Ponorogo*, Vol. 6 No. 2 Tahun 2001, h. 271.

⁶ Muhammad Nawawi bin Umar al-Bantani, *Madâriju al-Shu'ûd ila Iktisâ'i al-Burûd*, Surabaya: Syirkah Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan wa Aulâduh, t.th, h. 4.

كَمَا فِي حَدِيثِ جَابِرٍ أَنَّهُ سُئِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَوَّلِ مَا خَلَقَهُ اللَّهُ تَعَالَى، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ قَبْلَ الْأَشْيَاءِ نُورَ نَبِيِّكَ، فَجَعَلَ ذَلِكَ النُّورَ يَدُورُ بِالْقُدْرَةِ حَيْثُ شَاءَ اللَّهُ، وَمَ يَكُنْ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ لَوْحٌ وَلَا قَلَمٌ وَلَا جَنَّةٌ وَلَا نَارٌ وَلَا مَلَكٌ وَلَا إِنْسٌ وَلَا جِنٌَّ وَلَا أَرْضٌ وَلَا سَمَاءٌ وَلَا شَمْسٌ وَلَا قَمَرٌ، وَعَلَى هَذَا فَالنُّورُ جَوْهَرٌ لَا عَرَضٌ.⁷

“Sebagaimana tersebut dalam hadis riwayat sahabat Jabir RA, bahwa ketika ditanya perihal makhluk pertama yang diciptakan Allah, Rasulullah SAW menjawab, ‘Sungguh, Allah menciptakan nur nabimu sebelum segala sesuatu. Allah menjadikan nur itu beredar dengan kuasa Allah sesuai kehendak-Nya. Saat itu belum ada lauh, qalam, surga, neraka, malaikat, manusia, jin, bumi, langit, matahari, dan bulan. Atas dasar ini, nur itu adalah substansi, bukan aksiden.’”

Di balik keindahan makna hadis tersebut, yang demikian ini menimbulkan perdebatan di kalangan ulama. Para ahli hadis, seperti al-‘Ajluni dalam *Kashf al-Khafâ*, telah mengkaji sanad hadis ini dan menemukan bahwa hadis tersebut tidak memiliki jalur periwayatan yang sahih. Bahkan, al-Albani dalam *Silsilat al-Ahâdîth al-Dha‘ifah* menggolongkannya sebagai hadis yang palsu (*maudhu*). Tidak ditemukan dalam kitab hadis utama, seperti *Shahih Bukhari*, *Shahih Muslim*, atau bahkan *Mushannaf ‘Abd al-Razzâq*, yang sering diklaim sebagai sumbernya.

Meskipun demikian, bagi Syaikh Nawawi dan para ulama tasawuf, hadis ini tetap memiliki nilai spiritual. Mereka tidak melihatnya sebagai teks hukum atau akidah, melainkan sebagai simbolis yang menjelaskan keutamaan Nabi Muhammad SAW sebagai sumber cahaya ilahiah, yang menjadi asal mula segala ciptaan. Melalui pendekatan tasawuf, cahaya ini dipahami sebagai *Nûr Muḥammad*, sebuah konsep metafisis yang menggambarkan Nabi Muhammad SAW sebagai pusat dari manifestasi ilahi. Dengan demikian, Syaikh Nawawi al-Bantani memanfaatkan hadis ini sebagai sarana pengajaran tasawuf, tanpa menjadikannya sebagai landasan *syarî‘at* atau akidah, tetapi sebagai sebuah pemahaman spiritual tentang kedudukan Nabi Muhammad SAW di alam semesta.

Menurut Ibnu ‘Arabi, *Nûr Muḥammad* merupakan realisasi *tajallî* Tuhan. Dan hakikat selanjutnya berada pada diri Nabi Muhammad SAW, sehingga *Nûr Muḥammad* melekat dengan sebutan *Haqîqah Muḥammadiyah* dan *al-Insân al-Kâmil*. Sebab beliaulah manusia paling sempurna di jagat alam ini. *Haqîqah Muḥammadiyah* disebut juga sebagai *Sayyid al-‘Alam*, yang berarti awal segala penciptaan. Dalam riwayat lain juga disebutkan bahwa *Haqîqah*

⁷ Muhammad Nawawi bin Umar al-Bantani, *Madâriju al-Shu‘ûd ila Iktisâ‘i al-Burûd*, h. 4.

Muhammadiyah berawal dari *ta'ayyun awwal* (realitas universal) yang merupakan tempat berkumpulnya ide penciptaan. Dari sinilah kemudian *rûh idhâfi* yang menjadi dasar atau pangkal penciptaan berikutnya.⁸

Dalam diskursus tasawuf, *Nûr Muhammad* diartikan sebagai makhluk yang diciptakan oleh Allah SWT untuk pertama kali, dan setelah itu alam yang lainnya baru diciptakan. Istilah *Nûr Muhammad* ini dalam istilah sufi juga dikaitkan dengan *al-Haqîqah al-Muhammadiyah* atau *al-Insân al-Kâmil* yang dinisbahkan kepada Nabi Muhammad SAW, al-Hallaj adalah sufi pertama yang menggaungkan konsep *Nûr Muhammad*. Gagasan tentang *Nûr Muhammad* beliau dapatkan ketika berguru kepada al-Tustari. Al-Tustari lah yang mengajari al-Hallaj tentang dasar *sulûk* (dalam bahasa tasawuf yang berarti jalan menuju kesempurnaan batin.)⁹

Menurut al-Hallaj, *Nûr Muhammad* asal muasal kejadian dan sumber segala kepastian di alam semesta ini. al-Hallaj mengistilahkan *Nûr Muhammad* juga sebagai *Haqîqah Muhammadiyah*. Muhammad dalam hal ini memiliki dua hakikat sekaligus. Pertama, sebagai hakikat yang *qadîm* bersifat *azali*, dan telah ada sejak sebelum ada apapun. Hakikat ini merupakan sumber ilmu dan segala sumber yang ada di alam semesta. Sedangkan kedua, hakikat hadisah yaitu wajah Muhammad sebagai manusia, sebagai Nabi dan sekaligus Rasul. Hakikat yang terakhir ini pasti akan sirna atau mati, sedangkan hakikat yang pertama sifatnya kekal karena meliputi alam semesta. Seluruh Nabi, Rasul, dan Auliya' diciptakan dari *Nûr Muhammad*.¹⁰

Penjelasan lebih jauh tentang *Nûr Muhammad* menurut al-Hallaj, telah di jelaskan oleh 'Abdul Karim Hassan di dalam kitabnya yang berjudul *al-Tasawwufi al-Syi'r al-'Arabi*:

وَالْحَلَّاجُ أَوَّلُ مَنْ تَكَلَّمَ عَنْ فِكْرَةِ النُّورِ الْمُحَمَّدِيِّ، وَهِيَ الْفِكْرَةُ الَّتِي عَبَّرَ عَنْهَا فِيمَا بَعْدَ بِالْكَلِمَةِ تَارَةً، وَبِالْإِنْسَانِ الْكَامِلِ تَارَةً أُخْرَى. فَهُوَ يَرَى أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ نُورَ الْأَنْوَارِ، وَهُوَ نُورٌ مُحَمَّدِيٌّ، وَمِنْ هَذَا النُّورِ خُلِقَتِ الْمَوْجُودَاتُ جَمِيعًا. وَهَذَا النُّورُ أَرِيٌّ قَدِيمٌ سَبَقَ الْمَوْجُودَاتِ، فَمُحَمَّدٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ نُورٌ أَرِيٌّ قَدِيمٌ سَبَقَ كُلَّ مَوْجُودٍ، وَمِنْ حَيْثُ هُوَ رَسُولٌ إِنْسَانٌ مُخَدَّثٌ حَتَمَ

⁸ Afif Anshari, *Tasawuf Falsafi Syeikh Hamzah Fansuri*, Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004, h. 135-136.

⁹ Muhammad Ali Fuadi, "Tafsir Sufistik Tentang Nûr Muhammad (Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu 'Arabi)," *Tesis*, Semarang: Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora UIN Walisongo, 2020, h. 70.

¹⁰ Abdul Halim Mahmud, *al-Lumâ'*, Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th, h. 380.

اللَّهُ بِهِ النَّبِيُّ. وَلَيْسَ فِي الْأَنْوَارِ نُورٌ أَنْوَرُ وَأَظْهَرُ وَأَقْدَمُ مِنَ الْقَدَمِ سِوَى نُورِ صَاحِبِ الْكَرَمِ، هَمَّتُهُ
 سَبَقَتْ أَلْهَمَّهُ، وَوُجُودُهُ سَبَقَ الْعَدَمَ، وَاسْمُهُ سَبَقَ الْقَلَمَ، لِأَنَّهُ كَانَ قَبْلَ الْأَمَمِ.¹¹

“Al-Hallaj adalah orang yang mula-mula mengajarkan adanya *Nûr Muḥammad*, yaitu suatu konsep yang kemudian kadang disamakan dengan Logos dan kadang pula disebut *Insân Kâmil* (Manusia Sempurna). Al-Hallaj mengajarkan bahwa mula pertama yang diciptakan Allah SWT adalah *Nûr Muḥammad* terciptanya segala apa yang ada di alam semesta ini. Dan *Nûr Muḥammad* ini bersifat azali dan *qadîm*, adanya mendahului segala *maujûd* (alam semesta) ini. Maka Muhammad itu (dalam bentuk hakikinya adalah) *Nûr* Allah bersifat azali dan *qadîm* mendahului setiap makhluk. Sedang dalam kedudukannya sebagai Rasul Allah adalah manusia yang bersifat baru, menjadi penutup semua Nabi. Di antara segala *nûr* tidak ada *nûrnya* segala *nûr* yang amat terang dan *qadîm* selain *Nûr Muḥammad* yang adanya mendahului kehampaan (ketiadaan) dan namanya mendahului Kalam, lantaran wujud sebelum adanya segala makhluk.”

Dalam pemikiran al-Hallaj, sebuah gagasan agung tentang *Nûr Muḥammad* muncul sebagai fondasi dari penciptaan alam semesta. Bagi al-Hallaj, *Nûr Muḥammad* bukan sekadar cahaya biasa. Ia adalah cahaya pertama yang Allah SWT ciptakan, cahaya yang bersifat *azali* (tanpa permulaan) dan *qadîm* (abadi). Sebelum adanya langit, bumi, malaikat, manusia, bahkan sebelum kehampaan itu sendiri, *Nûr Muḥammad* sudah ada. Dari cahaya inilah segala sesuatu yang ada di alam semesta terwujud. Ia adalah sumber dari segala makhluk dan poros dari seluruh ciptaan.

Namun, konsep *Nûr Muḥammad* ini tidak berhenti sebagai sekadar cahaya ilahi. al-Hallaj memandangnya sebagai sesuatu yang memiliki dua dimensi. *Pertama*, dalam bentuk hakikatnya, Muhammad SAW adalah cahaya azali, wujud yang telah ada sebelum semua makhluk. *Kedua*, dalam bentuk kemanusiaannya, Muhammad SAW adalah seorang nabi, utusan Allah yang lahir di tengah umat manusia, membawa risalah ilahi dan menjadi penutup para nabi (*Khâtîm al-Anbiya*).¹²

Dalam pemahaman ini, Muhammad SAW bukan hanya seorang manusia sempurna secara fisik dan spiritual, tetapi juga manifestasi dari cahaya ilahi yang menjadi asal-muasal segala sesuatu. Dialah “Nurnya segala Nur,” cahaya yang paling terang dan paling awal. Tidak ada cahaya yang lebih dahulu dan lebih luhur darinya. Nama Muhammad SAW sudah ada sebelum *qalam* (pena takdir) digerakkan, dan keberadaannya telah melampaui segala makhluk.

¹¹ Simuh, *Tasawuf Dan Perkembangannya*, Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996, h. 148.

¹² Muhammad Ali Fuadi, “Tafsir Sufistik Tentang *Nûr Muḥammad* (Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu ‘Arabi),” h. 73.

Bagi Al-Hallaj, *Nûr Muḥammad* adalah simbol kesempurnaan spiritual. Sebagai *Insân Kâmil* (Manusia Sempurna), Nabi Muhammad SAW menjadi perwujudan tertinggi dari cahaya ilahi dalam bentuk manusia. Melalui konsep ini, al-Hallaj menekankan bahwa Nabi Muhammad SAW tidak hanya sebagai nabi terakhir dalam sejarah, tetapi juga sebagai hakikat awal dari segala ciptaan, cahayanya memancar ke seluruh alam semesta, menjadi asal dan tujuan dari seluruh keberadaan.

Selain beberapa ulama tasawuf di atas, Syaikh Abdul Qadir juga ikut membahas terkait konsepsi *Nûr Muḥammad*, akan tetapi Syaikh Abdul Qadir mengurainya melalui pembahasan Hakikat Muhammad (*al-Haqîqah al-Muḥammadiyah*) melalui kitabnya yang berjudul *Sirr al-Asrâr*. Namun penjelasan *Nûr Muḥammad* dijabarkan melalui istilah Hakikat Muhammad, yang merupakan istilah untuk menjelaskan hakikat awal mula penciptaan. Dengan demikian, menurut Syaikh Abdul Qadir sebelum Hakikat Muhammad, tidak ada apapun dan siapapun selain Allah, dan Hakikat Muhammad adalah ciptaan pertama. Berikut ini maqalah Syaikh Abdul Qadir:

إِنَّهُ لَمَّا خَلَقَ اللَّهُ رُوحَ مُحَمَّدٍ أَوَّلًا مِنْ نُورٍ جَمَالِهِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: خَلَقْتُ رُوحَ مُحَمَّدٍ مِنْ نُورٍ وَجْهِهِ. كَمَا قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ، وَأَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ. فَالْمَرَادُ مِنْهَا شَيْءٌ وَهُوَ الْحَقِيقَةُ الْمُحَمَّدِيَّةُ.¹³

“Bahwasanya Allah telah menciptakan ruh Muhammad pertama kali dari nur jamal-Nya, sebagaimana firman-Nya: ‘Aku telah ciptakan ruh Muhammad dari nur wajah-Ku’. Baginda Nabi SAW. bersabda: ‘Awal pertama yang diciptakan Allah adalah ruhku, awal pertama yang diciptakan Allah adalah nurku, awal pertama yang diciptakan Allah adalah pena (al-qalam), dan awal pertama yang diciptakan Allah adalah akal (al-‘aql)’. Maksud dari keempat tadi adalah sesuatu yang satu, yang disebut dengan Hakikat Muhammad.”

Berdasarkan kutipan di atas, maka hakikat Muhammad itu adalah istilah untuk menjelaskan apa yang pertama kali diciptakan oleh Allah, yaitu *Rûh Muḥammad*, *Nûr Muḥammad*, pena, dan akal. Dengan kata lain, substansi dari hakikat Muhammad itu adalah yang empat ini, yang pada hakikatnya adalah satu dan tak terpisah; empat adalah satu, satu adalah empat. Mengenai keempat substansi dari hakikat Muhammad tadi, Syaikh Abdul Qadir juga menjelaskan, bahwa *rûh muhammad* itulah yang asli, pangkal, dan inti, sementara *Nûr Muḥammad*, pena, dan akal, adalah cabang. Sebagai berikut:

¹³ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yahtâj Ilaih al-Abrâr*, Mesir: Maydan Jâmi' al-Azhar, t.th, h. 2-3.

لَكِنَّ سَمِيَّ نُورًا لِكَوْنِهِ صَافِيًا عَنِ الظُّلُمَاتِ الجَلَالِيَّةِ، كَمَا قَالَ تَعَالَى: فَذُ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ. وَلَقَبَ لِكَوْنِهِ مِرْكَزَ الكُتُبِ، وَلَقَبَ لِكَوْنِهِ سَبَبًا لِنَقْلِ العِلْمِ كَمَا أَنَّ العِلْمَ سَبَبٌ لِأَنَّ يَكُونُ فِي عَالَمِ الحُرُوفَاتِ. فَالرُّوحُ المُحَمَّدِيَّةُ خُلَاصَةُ الأَكْوَانِ وَأَصْلُهَا، كَمَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: أَنَا مِنَ اللَّهِ وَالمُؤْمِنُونَ مِنِّي.¹⁴

“Akan tetapi, (Hakikat Muhammad itu) disebut Nur (Muhammad), karena ia (sebagai ciptaan) bersih dari kegelapan jalaliah, sebagaimana firman-Nya: Telah datang kepadamu cahaya dari Allah dan kitab yang nyata; dan (Hakikat Muhammad) disebut Akal, karena kemampuannya untuk mengetahui universalitas; dan (Hakikat Muhammad) disebut Pena, karena ia menjadi sebab perpindahan ilmu, sebagaimana ilmu menjadi sebab adanya pena di alam huruf (dunia). Karena itu, Ruh Muhammad merupakan rangkuman seluruh ciptaan, awal mula ciptaan, dan pangkalnya, sebagaimana sabda Nabi SAW: Aku langsung dari Allah (penciptaannya), dan orang-orang beriman (diciptakan dariku (rûh muhammad)).”

Selanjutnya Syaikh Abdul Qadir membahas terkait *Nûr Muhammad* yang berada dalam parsial hakikat Muhammad, menurutnya *Nûr Muhammad* atau Nur Lahut, atau Nur Allah yang *tajalli* pada Muhammad SAW, termasuk ciptaan pertama, yang merupakan bagian dari Ruh Muhammad. Tidak banyak yang dijelaskan oleh Syaikh Abdul Qadir mengenai *Nûr Muhammad* di dalam kitabnya *Sirr al-Asrâr*. Sebagian yang dapat dipahami dari *Nûr Muhammad* adalah bahwa *Nûr Muhammad* merupakan induk dari segala ciptaan yang lain, selain penciptaan ruh. Adapun yang pertama kali tercipta dari *Nûr Muhammad* adalah ‘arsy, kerajaan Tuhan yang ada di alam lahut. Syaikh Abdul Qadir al-Jilani mencatat:

فَلَمَّا مَضَى عَلَيْهَا أَرْبَعَةُ آلَافِ سَنَةٍ خَلَقَ العَرْشَ مِنْ نُورِ عَيْنِ مُحَمَّدٍ، وَيَلِي قِي الكَوَائِنَاتِ مِنْهُ، ثُمَّ زَيَّنَ الأَرْوَاحَ إِلَى الدَّرَكِ الأَسْفَلِ الكَوَائِنَاتِ، أُعْنِي الأَجْسَادَ.¹⁵

“Maka, setelah berlalu 4000 tahun, Allah kemudian menciptakan ‘arsy (kerajaan lahut) dari *Nûr Muhammad*, dan sisa-sisa penciptaan alam semesta dari-Nya. Kemudian, dimasukkanlah ruh-ruh itu ke ciptaan terendah, yaitu jasad.”

Sebagaimana *Nûr Muhammad*, diturunkan ke alam jabarut, alam malakut, hingga alam mulki (dunia). Hubungan *Nûr Muhammad* dengan Ruh Muhammad, seperti hubungan badan dengan pakaiannya. Bila Ruh Muhammad adalah badan, maka *Nûr Muhammad* adalah pakaiannya. Karena itu, ketika ruh diturunkan ke lapisan alam paling rendah, pakaiannya adalah

¹⁴ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fimâ Yahtâj Ilaih al-Abrâr*, h. 6-7.

¹⁵ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fimâ Yahtâj Ilaih al-Abrâr*, h. 7.

nur, yaitu *nûr lahût* (untuk ruh *al-qudsi*), *nûr jabarût* (untuk ruh sulthani), *nûr malakût* (untuk ruh rowwani), dan *nûr mulki* (untuk ruh jismani).¹⁶ Sebagaimana ruh, ketika ia diturunkan ke lapisan alam terendah dan membawa tugas untuk kembali ke negeri asalnya di alam *lahût*, maka demikian juga dengan nur, ditugaskan untuk kembali kepada nur *lahût* di negeri asal.

Nûr Muḥammad merupakan *tajallî* dari Nur Allah. Dengan kata lain, *Nûr Muḥammad* itu hakikatnya adalah Nur Allah itu sendiri. Di dalam hadis dijelaskan, bahwa seorang Mukmin melihat Allah dengan Nur Allah, nur yang tersimpan di dalam hati, yaitu nur tauhid. Di sini *Nûr Muḥammad* atau Nur Allah ber-*tajallî* di dalam hati seorang Mukmin. Karena itu, hati adalah cermin seorang Mukmin, yang merefleksikan gambarnya dalam ucapan dan perbuatan sehari-hari.¹⁷

Dalam kitab *Sirr al-Asrâr*, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani dengan penuh kebijaksanaan menuturkan tentang asal-muasal segala ciptaan yang berakar pada Hakikat Muhammad. Bagi Syaikh Abdul Qadir, segala sesuatu bermula dari satu hakikat yang agung, yang dikenal sebagai Ruh Muhammad, tercipta dari Nur Jamal Allah, cahaya keindahan ilahi yang memancar dalam keabadian. Cahaya ini bukanlah sembarang cahaya, melainkan pancaran awal yang menjadi sumber dari segala yang ada.

Dalam pandangan Syaikh Abdul Qadir, *Nûr Muḥammad* adalah ibu dari segala cahaya, induk dari seluruh ciptaan. Dari cahaya ini, Allah menciptakan *'arsy*, kerajaan-Nya yang agung, dan darinya pula muncul seluruh alam semesta. Bahkan, seluruh ruh yang ada adalah cabang dari cahaya ini, dan ketika ruh-ruh tersebut memasuki alam materi, mereka mengenakan cahaya dari tingkatan masing-masing sebagai pakaian spiritual mereka.

Hakikat Muhammad bukan sekadar sebuah konsep metafisik, melainkan sebuah realitas suci yang menjadi sumber kehidupan, ilmu, dan cahaya bagi segala yang ada. Melalui konsep ini, Syaikh Abdul Qadir tidak hanya mengajarkan tentang asal mula penciptaan, tetapi juga menegaskan bahwa segala sesuatu yang ada adalah manifestasi dari cahaya Muhammad, cahaya yang azali dan abadi.

Selanjutnya Peneliti mendukung pandangan ini, terkait konsep *Nûr Muḥammad* sebagai sumber dari segala yang ada memiliki landasan kuat dalam tradisi tasawuf. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Syaikh Abdul Qadir, segala sesuatu berawal dari satu cahaya ilahi yang murni, sebuah prinsip yang selaras dengan pandangan para sufi besar lainnya seperti al-Hallaj. Menyepakati konsep ini berarti memahami bahwa segala makhluk, ilmu, dan realitas yang ada sebenarnya adalah refleksi dari *Nûr Muḥammad*, yang dalam

¹⁶ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yahtâj Ilaih al-Abrâr*, h. 17-18.

¹⁷ Abdul Qadir al-Jilani, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yahtâj Ilaih al-Abrâr*, h. 63.

hakikatnya adalah pancaran dari Nur Allah itu sendiri. Maka, dalam pemahaman ini, kehidupan, ilmu, dan seluruh alam semesta bukanlah sesuatu yang terpisah dari cahaya ilahi, melainkan bagian dari satu kesatuan yang bersumber dari Hakikat Muhammad.

Selain Dalam *Sirr al-Asrâr* Syekh Abdul Qadir, *Sirr al-Asrâr* yang ditulis oleh al-Ghazali pun menjelaskan bahwa konsep *Nûr Muḥammad* yang sudah melekat dalam *Insân Kâmil*, manusia memiliki kedudukan istimewa dibanding makhluk lain. Hal ini karena manusia diciptakan dengan tiupan *rûh Ilâhi*, sebagaimana firman Allah: “*fa-idzâ sawwaytuhu wa nafakhtu fîhi min rûhi*” (QS. al-Hijr/15:29). Melalui *rûh Ilâhi* inilah manusia dikaruniai potensi akal (*‘aql*), hati (*qalb*), dan *rûh* yang menjadi sarana untuk mengenal Tuhannya. Lebih jauh, manusia juga ditetapkan sebagai *khalîfah* di bumi, bukan hanya dalam arti pengelola kehidupan duniawi, tetapi juga sebagai wakil Ilahi dalam menampakkan sifat-sifat-Nya di alam.¹⁸ Dengan demikian, konsep manusia sempurna dalam *Sirr al-Asrâr* adalah manusia yang mampu menyadari potensi Ilahi dalam dirinya, lalu mengaktualisasikannya melalui jalan *tazkiyah al-nafs* (penyucian diri), *riyâdhah* (latihan spiritual), dan akhirnya mencapai *ma‘rifah* (pengenalan terhadap Allah).¹⁹

Dalam teks yang sama, ditegaskan bahwa perjalanan seorang *sâlik* menuju kesempurnaan tidak akan tercapai kecuali dengan melewati *maqâm fanâ’* dan *baqâ’*. *Fanâ’* dimaknai sebagai lenyapnya ego dan nafsu diri sehingga tidak tersisa kecuali sifat-sifat Allah. Setelah mencapai *fanâ’*, seorang *sâlik* naik kepada *maqâm baqâ’*, yakni kekekalan bersama Allah. Pada tahap ini, ia tidak lagi melihat dirinya sebagai subjek yang terpisah, melainkan senantiasa menyaksikan Allah dalam setiap perbuatan dan fenomena kehidupan.²⁰ Semua tindakan, sifat, dan wujud dirinya pada hakikatnya merupakan cerminan dari *asmâ’* Allah seperti *al-‘Alim*, *al-Raḥmân*, dan *al-Ḥakîm*. Dengan kata lain, manusia sempurna adalah cermin sifat-sifat *Ilâhi*: ia tidak identik dengan Allah sehingga terhindar dari *ittihâd* atau *ḥulûl*, melainkan menjadi manifestasi sifat-sifat-Nya, sebagaimana cermin yang memantulkan cahaya matahari tanpa pernah menjadi matahari itu sendiri.

Sebagian kritik terhadap pemikiran al-Jîlî, khususnya dalam penafsirannya mengenai *Dhamîr Huwa* dan konsep *al-Insân al-Kâmil*, muncul dari tuduhan panteisme. Kritik ini berangkat dari asumsi bahwa doktrin *Waḥdat al-Wujûd* identik dengan *ittihâd* (penyatuan hakiki antara Tuhan dan makhluk) atau *ḥulûl* (bersemayamnya Tuhan dalam diri makhluk). Pandangan semacam ini, jika

¹⁸ Muhammad al-Ghazali, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yaḥtâju Ilayhi al-Abrâr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1998, h. 12.

¹⁹ Muhammad al-Ghazali, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yaḥtâju Ilayhi al-Abrâr*, h. 25-26.

²⁰ Muhammad al-Ghazali, *Sirr al-Asrâr fîmâ Yaḥtâju Ilayhi al-Abrâr*, h. 41.

dilekatkan kepada al-Jîlî, tentu problematis karena berimplikasi pada pengaburan batas ontologis antara *al-Khâliq* dan *al-Makhlûq*.²¹

Namun, tuduhan tersebut dapat dijawab dengan membedakan secara tegas antara *ittihâd/hulûl* dan *tajallî*. Konsep *ittihâd* dan *hulûl* memang ditolak oleh mayoritas ulama karena mengisyaratkan hilangnya ke-Esaan Tuhan dalam wujud makhluk. Sebaliknya, dalam perspektif sufistik sebagaimana ditegaskan Ibnu ‘Arabi dan dilanjutkan al-Jîlî yang dimaksud adalah *tajallî*, yakni penampakan sifat-sifat Ilahi dalam cermin wujud makhluk, tanpa berarti *Dzât* Allah masuk atau menyatu dengan makhluk.²² Dengan kerangka ini, posisi al-Jîlî tetap selaras dengan tauhid: Allah transenden dan berbeda secara hakiki dari ciptaan-Nya, tetapi sekaligus imanen melalui manifestasi sifat dan *asmâ’*-Nya.²³ Dengan demikian, penafsiran al-Jîlî tidak dapat dikategorikan sebagai panteisme, melainkan sebagai elaborasi metafisis dari konsep *tajallî* yang justru memperkokoh makna tauhid dalam horizon tasawuf falsafi.²⁴

Konsep *Nûr Muḥammad* merupakan bagian integral dari ajaran tasawuf yang menggambarkan Nabi Muhammad SAW sebagai sumber cahaya ilahiah dan asal mula seluruh ciptaan. Para ulama tasawuf seperti Rubaidi, Sangidu, Syaikh Nawawi al-Bantani, Ibnu ‘Arabi, al-Hallaj, dan Syaikh Abdul Qadir al-Jilani sepakat bahwa *Nûr Muḥammad* adalah cahaya pertama yang diciptakan oleh Allah, dan darinya memancar segala makhluk. *Nûr Muḥammad* tidak hanya dipahami sebagai cahaya fisik, tetapi juga sebagai hakikat spiritual yang mengandung makna kedalaman hubungan antara makhluk dengan Tuhan.

Dalam pandangan tasawuf, *Nûr Muḥammad* memiliki dua dimensi: sebagai cahaya *azali* (tanpa permulaan) dan *qadîm* (abadi) yang menjadi sumber segala yang ada, serta sebagai manifestasi fisik dalam diri Nabi Muhammad SAW sebagai manusia dan Rasul. Perbedaan pandangan terkait keabsahan hadis tentang *Nûr Muḥammad* tidak mengurangi nilai spiritualnya dalam ajaran tasawuf, yang lebih menekankan pada pemahaman metafisis dan makna simbolis daripada sekadar teks hukum atau akidah. Dengan memahami konsep *Nûr Muḥammad*, para sufi menekankan pentingnya memadukan *syarî’at* dan hakikat sebagai dua aspek yang saling melengkapi dalam perjalanan spiritual seorang muslim.

Untuk membuat pemahaman yang lebih terstruktur berikut ini peneliti konsep dengan bentuk tabel:

²¹ Alexander Knysh, *Ibnu ‘Arabi in the Later Islamic Tradition: The Making of a Polemical Image in Medieval Islam*, Albany: SUNY Press, 1999, h. 88-90.

²² Ibnu ‘Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kitâb al-‘Arabî, 1996, h. 52-53.

²³ ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, Jilid 1, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997, h. 119-120.

²⁴ William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibnu al-‘Arabi’s Metaphysics of Imagination*, Albany: SUNY Press, 1989, h. 130-133.

Tabel 1. Konsep *Nûr Muḥammad*

Tahap	Konsep Kunci	Keterangan	Hubungan dengan <i>Huwa</i>
1	<i>Ta'ayyun Awwal</i>	Penentuan pertama dari <i>Dzât</i> Allah sebelum segala sesuatu; masih bersifat <i>ghâib</i> .	<i>Huwa</i> menunjuk pada realitas <i>ghâib</i> (<i>Dzât murni</i>) yang tak terjangkau indera.
2	<i>Nûr Muḥammad</i>	<i>Tajallî</i> pertama dari <i>Dzât</i> Allah; hakikat primordial, asal segala makhluk; disebut juga <i>al-'Aql al-Awwal</i> , <i>al-Qalam al-A'la</i> .	<i>Huwa</i> dipahami sebagai simbol ontologis yang menunjuk pada <i>Nûr Muḥammad</i> sebagai cermin pertama <i>Dzât</i> Ilahi.
3	<i>Insân Kâmil</i>	Realisasi tertinggi <i>Nûr Muḥammad</i> dalam wujud manusia sempurna; wadah <i>tajallî</i> sifat-sifat Allah.	<i>Huwa</i> menyingkap keterhubungan manusia (terutama Nabi Muhammad SAW) dengan Allah; menunjukkan kesempurnaan refleksi Ilahi.

2. Rekonstruksi *Nûr Muḥammad* dalam *al-Insân al-Kâmil*

Rekonstruksi terkait *Nûr Muḥammad* dalam *al-Insân al-Kâmil* karya 'Abdul Karim al-Jilî merupakan upaya untuk menggali pemahaman mendalam tentang bagaimana konsep cahaya ilahi yang menjadi sumber segala ciptaan diwujudkan dalam sosok Manusia Sempurna (*al-Insân al-Kâmil*). Dalam karyanya, al-Jilî merumuskan bahwa *Nûr Muḥammad* bukan hanya cahaya primordial yang menjadi asal-muasal seluruh makhluk, tetapi juga menemukan manifestasi tertingginya dalam sosok manusia sempurna yang merefleksikan seluruh sifat dan nama Allah. Dengan pendekatan filosofis dan esoteris, al-Jilî menjelaskan bagaimana *Nûr Muḥammad* menjadi realitas universal yang menjiwai dan menyempurnakan segala makhluk. Melalui pembahasan ini, kita akan menelusuri bagaimana al-Jilî merekonstruksi konsep *Nûr Muḥammad*, menghubungkannya dengan puncak kesempurnaan spiritual dalam diri *al-Insân al-Kâmil*.

Pembahasan mengenai pemikiran sufistik al-Jilî tidak lepas dalam ruang lingkup tasawuf, terkait dengan rohani, suasana kebatinan, kejiwaan seseorang dalam upaya mendekati diri kepada Allah SWT, dengan jalan

membersihkan atau mensucikan jiwa. Imam al-Ghazali menyatakan bahwa tasawuf memiliki dua pilar, yaitu istiqamah bersama Allah dan harmonis dengan makhluk-Nya. Dengan demikian, siapa saja yang istiqamah bersama Allah SWT, berakhlak baik terhadap orang lain, dan bergaul dengan mereka dengan santun, maka ia adalah seorang Sufi.²⁵

Al-Jilî berpendapat *Nûr Muḥammad* diciptakan oleh Allah dari *nûr*-Nya kemudian Allah memandang kepada *nûr* tersebut dengan nama-Nya *al-Mannan al-Qahir* kemudian *tajallî* pada *nûr* itu dengan nama *al-Latif al-Qhafîr* dan dari *tajallî* tersebut terjadilah dua belahan (sisi). Sisi kanan Allah menjadikan surga yang merupakan tempat bersenang-senang bagi orang yang mendapatkan nikmat dari Allah dan dari sisi kiri Allah menjadikan neraka sebagai tempat orang celaka dan sesat. Setelah Allah menciptakan surga dan neraka, Allah kemudian menciptakan Nabi Adam sebagai suatu perwujudan dari berbagai macam bentuk yang terkandung dalam *Hakikat al-Muḥammadiyah*.²⁶

Menurut al-Jilî, *Nûr Muḥammad* memiliki banyak nama sesuai dengan sifat pada wujudnya. Disebut *rûh* dan *malak*, karena ketinggian derajatnya; disebut *al-Qalam al-A'la* (pena tertinggi) dan *al-'Aql al-Awwal* (akal pertama), karena ia telah ada sebelum penciptaan Adam AS, serta menjadi wadah pengetahuan Tuhan terhadap alam *maujûd*; *amri rabb* (urusan Tuhan), karena hakikat *Nûr Muḥammad* hanya diketahui secara pasti oleh Allah; dan disebut dengan *al-rûh al-Ilâhi* (ruh ketuhanan) karena dapat mencerminkan sifat-sifat ketuhanan.²⁷

Tingkatan manifestasi *Dzât* menurut al-Jilî adalah *Dzât* murni yang wujud kasatnya berupa “Manusia Sempurna” *al-Insân al-Kâmil* dipandang oleh al-Jilî sebagai ujung dari proses penurunan (*tanâzul*) dalam *tajallî* Ilahi, sebab *tajallî Dzât* merupakan proses *tajallî* terakhir dari Tuhan. Karena itulah *Insân Kâmil* disebut sebagai wadah *tajallî* Tuhan yang paripurna. Tuhan ber-*tajallî* pada diri *Insân Kâmil* melalui *Nûr Muḥammad*. Tidak berbeda dengan teori yang dikemukakan oleh al-Hallaj dan Ibnu ‘Arabi, menurut al-Jilî *Nûr Muḥammad* merupakan sumber terciptanya segala sesuatu di alam semesta. Benda-benda yang diciptakan dengan *Nûr Muḥammad* adalah benda-benda yang diciptakan dari cahaya Tuhan (*Nûr Ilâhiyah*).²⁸ Allah menjadikannya

²⁵ Haris Kurniawan, Abas Mansur Tamam, dan Abdul Hayyie Al-Kattani, “Konsepsi Manusia Seutuhnya dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya Abdul Karim al-Jilî,” dalam *Rayah al-Islam*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, h. 8.

²⁶ Sahabuddin, *Nûr Muḥammad Pintu Menuju Allah: Telaah atas Pemikiran Sufistik Yusuf an-Nabhani*, Jakarta: Logos, 2002, h. 85.

²⁷ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al 'Awâ'il*, h. 153.

²⁸ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al 'Awâ'il*, h. 50.

sebagai wadah *tajallî*, poros segenap makhluk, dan manifestasi dari *asmâ'* dan sifat-Nya.²⁹

Al-Jilî menjabarkan pengertian *Insân Kâmil* dalam dua pengertian. *Pertama*, pengertian konsep pengetahuan tentang manusia yang sempurna. Dalam pengertian ini, *al-Insân al-Kâmil* berkaitan dengan pandangan mengenai sesuatu yang dianggap mutlak, yaitu Tuhan. Yang mutlak tersebut dianggap mempunyai sifat tertentu yakni baik dan sempurna. Seseorang yang makin memiripkan diri dengan sifat sempurna-Nya, maka makin sempurna pula dirinya. *Kedua*, terkait dengan jati diri yang mengidealkan kesatuan nama dan sifat-sifat *Ilâhiyyah* ke dalam esensi dirinya. Dalam pengertian ini, nama esensial dan sifat-sifat Ilahi tersebut juga dimiliki oleh manusia sempurna karena adanya hak fundamental, yaitu suatu keniscayaan yang melekat dengan esensi manusia sempurna.³⁰

Al-Jilî membagi derajat *Insân Kâmil* menjadi tiga tingkatan, yaitu: *al-bidâyah*, *al-tawâssut*, dan *al-khitâm*.³¹ Tingkat *bidâyah* adalah pemaknaan secara hakiki nama-nama dan sifat-sifat-Nya. Pada posisi ini seseorang telah berhasil merealisasikan nama dan sifat-sifat Tuhan seperti penyayang, pengasih dan lainnya secara utuh. Tingkat *tawâssut* adalah tingkat pertengahan pada tahap ini seorang *Insân Kâmil* mampu sebagai orbit kehalusan sifat kemanusiaan yang terkait dalam realitas kasih Tuhan (*al-Haqâiq al-Rahmaniyyah*). Jika realitas ini telah tersibak, *al-Haqq* akan menampakkan segala sesuatu yang gaib tentang-Nya kepada hamba yang dikehendaki tersebut. Tingkat terakhir adalah *al-khitâm*. *al-Khitâm* adalah tingkatan tertinggi dalam *Insân Kâmil*. Pada tingkat ini, seorang *Insân Kâmil* telah mampu merealisasikan citra Tuhan secara utuh. Seorang *Insân Kâmil* yang mencapai tingkat ini dapat mengetahui rahasia takdir. Menurut al-Jilî, hanya Nabi Muhammad SAW yang dapat mencapai tingkat tertinggi, karena beliau adalah perwujudan seorang *Insân Kâmil* yang hakiki.³²

Seseorang dikatakan telah mencapai maqam kesalehan apabila dapat melaksanakan ibadah atas dasar *khaûf* dan *raja'*. Sikap takut dan harap kepada Allah SWT dibutuhkan agar ketika telah mencapai *kasyaf*, seseorang tetap mentaati *syari'at*. Maqam berikutnya adalah *Ihsân*. Di dalam *Ihsân* ini terdapat tujuh maqamat, yaitu: *taubat*, *inâbah*, *zuhud*, *tawakkal*, *ridha*, *tafwîd* (penyerahan) dan *ikhhlâsh*.³³ Pada maqam *Ihsân*, seseorang sudah mulai disinari oleh perbuatan-perbuatan Tuhan dan merasa telah berada di hadapan-Nya ketika beribadah. Maqam *syahâdah* menunjukkan keadaan di mana hati seseorang telah dipupuk kemauan (*irâdah*). *Irâdah* mencakup tiga syarat,

²⁹ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 15.

³⁰ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 205.

³¹ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 209.

³² 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 203.

³³ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 257.

yaitu: menumbuhkan *mahabbah* kepada Allah, zikir yang kontinu tanpa jeda, dan menegakkan diri dengan melawan hawa nafsu tanpa adanya *rukhsah* (dispensasi). Tahap selanjutnya, seorang sufi akan memasuki tingkat kebenaran (*al-shiddiqiyah*) atau *ma'rifat* yang mempunyai tiga bentuk: Yaitu *ilmu al-yaqîn* (di mana sufi disinari *asmâ'* Tuhan), *'ayn al-yaqîn* (di mana sufi disinari sifat-sifat Tuhan) dan *haq al-yaqîn* (di mana sufi disinari zat Tuhan).³⁴

Selanjutnya maqam terakhir adalah *al-Qurbah* yang menurut al-Jîlî adalah keteguhan seorang kekasih dalam mendekati diri kepada *al-Haqq* dan sebaliknya, *al-Haqq* juga senantiasa dekat dengan kekasih-Nya tersebut. Pada dirinya terpancar sifat dan *asmâ'* secara jelas.³⁵ Karenanya hakikat *al-Qurbah* ialah manifestasi seorang hamba terhadap nama-nama dan sifat-sifat-Nya, sehingga kehadiran *al-Haqq* dalam nama-nama dan sifat-sifat-Nya tersebut benar-benar *Qarîb* (dekat).

Selanjutnya 'Abdul Karim al-Jîlî memiliki pandangan bahwa kedudukan manusia sebagai *khalîfah* Allah merupakan suatu hal yang menjadi asas, penyebab, dan pelestari dari eksistensi alam semesta. Al-Jîlî menjelaskan bahwa dalam diri manusia terdapat tujuh daya *rûhaniyyah* yang dapat membuat alam semesta menjadi eksis dan lestari.³⁶ Ketujuh daya *rûhaniyyah* tersebut merupakan aspek-aspek yang ada pada *Nûr Muḥammad*.³⁷ Daya-daya *rûhaniyyah* tersebut adalah:

1. Hati (*Qalb*)

Menurut al-Jîlî hati merupakan cahaya abadi dan rahasia yang tinggi, yang diturunkan kepada makhluk, agar dengan hati tersebut Allah dapat melihat manusia. Hati dalam pandangan al-Jîlî tidak sama dengan apa yang didefinisikan dalam biologi dan psikologi, akan tetapi hati yang mengacu pada kesadaran rohani.³⁸ Hal ini senada dengan apa yang diungkapkan al-Ghazali tentang hati. Menurut al-Ghazali hati merupakan satu unsur yang akan membawa manusia pada kebenaran ketika digunakan dengan baik, sebaliknya jika digunakan dengan buruk hati akan membuat manusia menjadi celaka bahkan bisa menyebabkan manusia akan jauh dari keridhaan Allah.³⁹ Al-Ghazali memandang hati memiliki dua fungsi terhadap pembentukan kepribadian manusia. Fungsi pertama adalah hati sebagai unsur yang membuat

³⁴ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 270.

³⁵ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 271.

³⁶ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 80.

³⁷ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insân Kâmil Ibnu 'Arabi Oleh al-Jîlî*, Jakarta: Paramadina, 1997, h. 140.

³⁸ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 25.

³⁹ Muhammad Hilmi Jalil, "Konsep Hati Menurut Al-Ghazali," dalam *Reflektika*, Vol. 11 No. 1 Tahun 2016, h. 69.

manusia mencapai kesadaran dan membentuk karakter manusia. Kedua, hati berfungsi untuk menumbuhkan rasa *tawadhu'* dalam bermuamalah kepada sesama manusia maupun bermuamalah kepada Allah.⁴⁰

2. Akal (*'Aql*)

Dalam pandangannya tentang akal, al-Jilî membaginya dalam tiga modus, yakni akal pertama (*al-'aql al-awwal*), akal universal (*al-'aql kulli*), dan akal biasa (*al-'aql ma'asi*). Al-Jilî menyebutkan bahwa akal pertama berperan sebagai khasanah pengetahuan Ilahi dalam eksistensi-Nya sendiri. Akal pertama berbeda dengan akal universal. Akal universal merupakan persepsi rohani terhadap pengetahuan yang tersimpan di akal pertama, sehingga dengan akal universal pengetahuan tersebut dapat diwujudkan atau dimanifestasikan. Akan tetapi, manifestasi itu sendiri masih bersifat general. Akal universal hanya berupa substansi tunggal, tidak terbagi-bagi. Dari akal universal inilah kemudian muncul akal biasa, yang kemampuannya ditentukan oleh pikiran.⁴¹ Dalam pandangan filsafat Islam, akal dipandang sebagai sesuatu yang membedakan manusia dengan makhluk-makhluk yang lain. Dengan akal pula, manusia dapat menghubungkan sebab dan akibat, melahirkan kebudayaan, membangun peradaban, dan menjadikannya sebagai makhluk yang memiliki daya cipta yang tinggi.⁴² Dalam kitab *Ihyâ' 'Ulûmuddin*, al-Ghazali memandang akal sebagai sarana hidup yang tumbuh dan berkembang sampai manusia beranjak dewasa. Akal merupakan daya dan salah satu fungsi jiwa.⁴³

3. Estimasi (*Wahm*)

Secara umum estimasi (*wahm*) diartikan sebagai daya yang dapat mengetahui dan mempertimbangkan kualitas dari suatu obyek secara tepat. estimasi merupakan daya yang melakukan pertimbangan secara meraba-raba. Karena itu, estimasi dapat memutarbalikkan akal, pikiran, imajinasi, dan persepsi. Jadi estimasi (*wahm*) merupakan daya *rûhaniyyah* yang agresif, namun pertimbangannya tidak selalu tepat. Menurut al-Farabi wilayah kerja estimasi berkaitan dengan hal-hal yang ada di luar jangkauan penginderaan, seperti persoalan baik dan buruk.⁴⁴

⁴⁰ Massuhartono, "Konsep Kepribadian Menurut Al-Ghazali Dan Kontribusinya Dalam Proses Konseling," dalam *Jurnal Al-Irsyad*, Vol. 1 No. 2 Tahun 2019, h. 206.

⁴¹ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 29.

⁴² Azmi dan Zulkifli, "Manusia, Akal Dan Kebahagiaan (Studi Analisis Komparatif Antara Al-Qur'an Dengan Filsafat Islam)," dalam *Jurnal Al Qalam*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2018, h. 134.

⁴³ Massuhartono, "Konsep Kepribadian Menurut Al-Ghazali Dan Kontribusinya Dalam Proses Konseling," h. 207.

⁴⁴ Haiatin Chasanatin, "Psikologi dalam Perspektif al-Farabi dan Sigmund Freud," dalam *Jurnal Tarbiyah*, Vol. 11 No. 02 Tahun 2014, h. 184.

4. Meditasi (*Himmah*)

Meditasi merupakan suatu bentuk konsentrasi spiritual yang paling tinggi terhadap Tuhan.⁴⁵ Obyek akhir dari meditasi merupakan Tuhan. Karena Tuhan merupakan sumber segala sesuatu, maka kepada-Nya pula segala sesuatu itu akan kembali dan berakhir. Meditasi (*himmah*) ditandai oleh dua ciri, yaitu ciri dalam bentuk kondisi mental dan ciri yang berbentuk aktivitas. Ciri dalam bentuk kondisi mental berupa keyakinan penuh terhadap objek, sedangkan ciri dalam bentuk aktivitas berupa aktivitas mengacu pada pencapaian objek yang dituju.⁴⁶ Berkenaan dengan hal tersebut, al-Ghazali memiliki pandangan tentang meditasi. Menurut al-Ghazali, meditasi merupakan serangkaian disiplin pendidikan perilaku yang menitikberatkan pada ilmu dan amal perbuatan yang diiringi dengan kecintaan pada Allah, dan dengannya manusia akan mencapai ke tingkatan *ma'rifatullah*. Dalam gagasannya tentang meditasi, al-Ghazali memandang orientasi dari meditasi adalah penyaksian Tuhan secara langsung dalam rangka memperoleh pengetahuan dan kebenaran tanpa sedikitpun keraguan. Hal demikian lebih dikenal sebagai tingkatan *ma'rifatullah*.⁴⁷

5. Pikiran (*fikr*)

Menurut al-Jilî pikiran berperan untuk menentukan kemampuan akal dalam menangkap pengetahuan, akan tetapi pengetahuan yang dapat ditangkap hanya pada hal yang dimanifestasikan dalam akal universal. Akal biasa dan akal universal tidak mampu untuk berkomunikasi dengan Tuhan, kecuali dengan bantuan dalil naqli.⁴⁸ Pernyataan al-Jilî tentang pikiran senada dengan ungkapan Reza A.A Wattimena, ia menjelaskan bahwa pikiran manusia merupakan sumber dari terbentuknya setiap konsep. Dengan konsep tersebut manusia dapat menanggapi keadaan yang ada di luar diri manusia melalui perantara akal dan inderawi. Pikiran manusia memiliki tiga ciri mendasar, yakni tidak nyata, sementara, dan rapuh. Pikiran bukanlah kenyataan, ia merupakan tanggapan atas kenyataan. Pikiran bersifat sementara, sebab pikiran bisa kapan saja datang, pergi dan berubah. Pikiran juga bersifat rapuh, sebab apa yang dipikirkan oleh manusia belum tentu suatu kebenaran. Pikiran

⁴⁵ Ali bin Muhammad al-Jurjani, *al-Ta'rifât*, Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988, h. 30.

⁴⁶ Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi Oleh al-Jilî*, h. 157.

⁴⁷ Muhammad al-Ghazali, *Minhaj Kaum 'Arifin: Apresiasi Sufistik untuk Para Salikin*, h. 29.

⁴⁸ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fi Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 29.

manusia sangat mudah berubah-ubah, hal ini yang menandakan kerapuhan dari semua bentuk pikiran manusia.⁴⁹

6. Fantasi (*khayal*)

Fantasi berfungsi untuk menyimpan segala persepsi tentang bentuk-bentuk obyek inderawi. Menurut al-Jilî fantasi merupakan bahan dasar jagat raya.⁵⁰ Dengan pengertian, bahwa alam semesta ini bersumber dari fantasi yang mutlak ketika Tuhan hendak melihat citra diri-Nya, maka dari fantasi-Nya itulah kemudian muncul alam semesta. Dari sini dapat disimpulkan bahwa al-Jilî tidak hanya menitikberatkan kekuatan rohani, ia juga menjelaskan pentingnya kekuatan jasmani. Keseimbangan kekuatan jasmani dan rohani merupakan hal penting dalam mewujudkan citra manusia yang ideal. Hal ini relevan dengan definisi fantasi dalam ilmu psikologi, fantasi diartikan sebagai kemampuan jiwa dalam membentuk tanggapan-tanggapan atau bayangan-bayangan baru. Dengan kekuatan fantasi ini manusia mampu melepaskan diri dari situasi yang sedang dihadapi dan menjangkau kepada situasi yang akan datang.⁵¹

7. Jiwa (*Nafs*)

Merupakan substansi halus yang mengandung daya hidup dan aktivitas kemauan serta berfungsi menjadi perantara antara hati dan tubuh manusia. Al-Jilî membagi jiwa manusia menjadi lima bentuk. Pertama, *al-Nafs al-Hayawaniyah* (jiwa kebinatangan), yaitu jiwa yang patuh secara pasif kepada dorongan-dorongan alami. Kedua, *al-Nafs al-Ammarah* (jiwa yang memerintah). Yaitu jiwa yang suka memperturutkan kesenangan syahwat, tanpa memperdulikan perintah dan larangan Tuhan. Ketiga, *al-Nafs al-Mulhamah* (jiwa yang memperoleh ilham), yaitu jiwa yang mendapatkan bimbingan Tuhan untuk melakukan kebajikan. Keempat, *al-Nafs al-Lawwamah* (jiwa yang menyesali diri), yaitu jiwa yang goyah dalam pendiriannya. Kelima, *al-Nafs al-Muthma'innah* (jiwa yang tentram), yaitu jiwa yang menuju Tuhan dalam keadaan tenang dan berada di sisi Tuhan dalam keadaan tentram. Jiwa kelima inilah yang berfungsi pada *Insân Kâmil*. Sedangkan al-Ghazali membagi jiwa manusia menjadi tiga macam. Pertama, *Nafs al-Ammarah*, yaitu jiwa yang memberikan kecenderungan kepada manusia untuk senantiasa berbuat dosa. Kedua, *Nafs al-Lawwamah*, yaitu jiwa yang menyebabkan munculnya penyesalan pada diri manusia dan menumbuhkan rasa untuk bertaubat dan melawan hawa nafsu. Ketiga, *Nafs al-*

⁴⁹ Reza A. A. Wattimena, *Tentang Manusia*, Yogyakarta: Maharsa, 2016, h. 9-10.

⁵⁰ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 41.

⁵¹ Bimo Walgito, *Pengantar Psikologi Umum*, Yogyakarta: Andi Offset, 2002, h. 114.

Muthma'innah, yaitu jiwa yang menumbuhkan sifat-sifat terpuji pada manusia.⁵²

Konsep *Insân Kâmil* dalam pemikiran 'Abdul Karim al-Jîlî menempatkan manusia sebagai pusat eksistensi alam semesta. Bagi al-Jîlî, manusia bukan sekadar makhluk yang diciptakan, melainkan khalifah Allah yang memiliki peran ontologis dan kosmologis. Manusia menjadi sebab, asas, dan pelestari alam semesta karena dalam dirinya terkandung tujuh daya *rûhaniyyah*. Ketujuh daya ini merupakan aspek dari *Nûr Muḥammad*, cahaya primordial yang menjadi sumber segala wujud. Dengan daya-daya tersebut, manusia mampu mewujudkan perannya sebagai representasi Tuhan di muka bumi.

Ketujuh daya *rûhaniyyah* tersebut mencakup: hati (*qalb*), akal (*'aql*), estimasi (*wahm*), meditasi (*himmah*), pikiran (*fikr*), fantasi (*khayal*), dan jiwa (*nafs*). Masing-masing memiliki peran spiritual dan intelektual dalam membentuk kesempurnaan manusia. Misalnya, hati menjadi pusat kesadaran Ilahi, akal sebagai sarana pemahaman, dan jiwa sebagai pusat dinamika moral dan spiritual. Al-Jîlî memberikan kedalaman makna pada setiap unsur ini, sering kali disandingkan atau diperkuat oleh pandangan tokoh lain seperti al-Ghazali dan al-Farabi. Dalam pandangan ini, manusia adalah entitas yang kompleks, memadukan dimensi rohani dan jasmani secara harmonis.

Dengan menekankan pentingnya keseimbangan antara aspek spiritual dan intelektual, al-Jîlî ingin menunjukkan bahwa kesempurnaan manusia hanya dapat dicapai bila seluruh daya *rûhaniyyah* ini berkembang secara utuh. *Insân Kâmil* bukan hanya sosok ideal secara moral, tetapi juga menjadi cerminan sifat-sifat Tuhan di alam raya. Melalui konsep ini, al-Jîlî tidak hanya menyampaikan ajaran sufistik, tetapi juga menyuguhkan pandangan kosmologis yang menempatkan manusia sebagai poros spiritual dunia suatu posisi mulia yang menuntut kesadaran tinggi akan tanggung jawab rohaniah dan sosialnya.

Kemudian al-Jîlî menjelaskan terkait *tajallî* Tuhan tidak pernah berhenti. Dalam beberapa literasi al-Jîlî juga menjelaskan terkait proses *tajallî* Tuhan yang terus terjadi di alam semesta ini.⁵³ Proses *tajallî* tersebut terjadi dalam beberapa tahapan:

1) Tahap *Uluhiyyah*

Proses ini adalah Asal mula dari semua yang ada dan tidak ada. *Asmâ'* yang digunakan untuk merujuk kepada esensi primer ini adalah "Allah". *Asmâ'* ini

⁵² Massuhartono, "Konsep Kepribadian Menurut Al-Ghazali Dan Kontribusinya Dalam Proses Konseling," h. 207-208.

⁵³ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Kahf wa al-Rahîm fî Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, h. 122.

kemudian menjadi *asmâ'* tertinggi bagi Tuhan dalam penyebutan *asmâ'-asmâ'*-Nya yang lain, termasuk penyebutan *al-Aḥad*. Dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, *al-Aḥad* sendiri merujuk kepada proses *tajallî* tertinggi Tuhan, yang disebut *Aḥadiyyah*.⁵⁴

2) Tahap *Aḥadiyyah*

Adalah tahap yang merupakan perkembangan lebih lanjut dari tahap *Ululiyah*. Pada tahap ini, terdapat fase yang disebut sebagai *al-Dzât al-Syâdzi*, yaitu fase di mana zat murni berada dalam keadaan tidak memiliki sifat. Pada tahap ini, akal manusia tidak mungkin mencapainya atau bahasa formal tidak mampu merepresentasikannya. Ini disebabkan oleh keterbatasan bahasa formal dalam menggambarkan tahap ini. Dalam proses ini, al-Jilî mengidentifikasi tiga fase kemunduran (*tanâzul*). *Pertama*, adalah kesadaran akan zat mutlak dalam ke-Esaan-Nya, yang disebut *Aḥadiyyah*. *Kedua*, adalah kesadaran akan ke-Esaan-Nya yang tersembunyi dari zat mutlak, yang disebut fase *Huwiyyah*. *Ketiga*, adalah kesadaran akan Yang Esa dalam kedudukan-Nya sebagai kebenaran, yang disebut *Aniyyah*.⁵⁵

3) Tahap *Wâhidiyyah*

Merupakan fase dalam proses di mana zat Tuhan mulai muncul dalam *asmâ'* (nama-nama), tetapi penampakkannya masih sama dengan zat Tuhan. Pada tahap ini, zat Tuhan belum sepenuhnya beraktualisasi, dan masih berada dalam bentuk potensi-potensi.⁵⁶

4) Tahap *Rahmaniyyah*,

Setelah melalui tiga tahap sebelumnya di mana Tuhan muncul dalam *asmâ'*-Nya pada tahap *Wâhidiyyah*, kemudian Tuhan muncul dalam realitas *asmâ'* dan sifat. Pada tahap ini, realitas potensial muncul melalui kalimat "*kun*" (jadilah). Realitas potensial ini adalah perubahan dari tahap *Wâhidiyyah* menjadi aktual, yaitu menciptakan alam semesta. Proses penciptaan alam semesta ini bersifat universal dan terjadi secara serentak. Pada tahap ini, *tajallî* Tuhan terhadap alam semesta dimulai. Namun, alam yang dimaksud di sini bukanlah alam semesta universal, melainkan alam yang terbagi-bagi, seperti alam yang berisi manusia, makhluk-makhluk lainnya, tumbuhan, dan sebagainya. Dalam proses ini, *tajallî* Tuhan yang paling sempurna terjadi

⁵⁴ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Kahf wa al-Rahîm fî Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, h. 122.

⁵⁵ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Kahf wa al-Rahîm fî Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, h. 123.

⁵⁶ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Kahf wa al-Rahîm fî Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, h. 123.

dalam diri manusia, sehingga citra atau esensi Tuhan sepenuhnya terdapat dalam diri *Insân Kâmil*. Proses *tajallî* ini mengalami refleksi timbal balik menuju arah semula, dari zat ke aksi, dan dari aksi ke zat. Proses *tajallî* ini dapat mengungkapkan diri-Nya melalui *asmâ'* (nama Tuhan), *af'âl* (perbuatan Tuhan), *shifât* (sifat Tuhan), dan juga *Dzât* (realitas).⁵⁷

Dalam pemikiran al-Jilî lainnya, tentang *Insân Kâmil* yang berbasis filsafat, menjelaskan bahwa ada beberapa tingkatan yang nantinya dapat dilakukan oleh orang yang menjalankan tasawuf (*shûfi*).⁵⁸ Tingkatan-tingkatan tersebut adalah sebagai berikut:

Islâm, dalam pemikiran al-Jilî, Islam tidak hanya dimaknai dalam konteks *fiqh munfarid*. Islam diartikan dalam konteks sufistik, yang berarti adanya pelibatan aspek rasa dalam menjalankan ritual-ritual *syari'ah*. Pelaksanaan rukun Islam yang tercermin dalam lima ritual ibadah harus melibatkan perasaan dan hati dalam pelaksanaannya. Ini berarti bahwa pelaksanaan rukun Islam harus menjadi praktik sehari-hari dan penghayatan yang mendalam dalam melaksanakannya.

Imân, iman adalah membenarkan dengan hati dan melaksanakan hukum. Pembeneran dalam hati adalah dengan penghayatan sepenuh hati bahwa kebenaran itu adalah kebenaran yang abadi dan mutlak. Posisi iman akan menjembatani manusia menuju maqam yang lebih tinggi. Dalam prosesnya iman merupakan tangga pertama manusia dalam menyingkap tabir gaib, dalam praktiknya, seorang sufi harus meniadakan iman ini sebagai sebuah keyakinan yang memiliki posisi yang sama dengan apa yang dirasakan oleh pancaindra. Menurut al-Jilî, iman adalah pancaran yang berasal dari cahaya ilahi. Melalui keimanannya, seorang sufi dapat melihat apa yang tidak terlihat oleh mata.

Al-shâlih, al-Jilî mengungkapkan bahwa seorang sufi harus melakukan ibadah dengan penghayatan sepenuh hati melalui pelibatan aspek-aspek spiritual batin secara konsisten. Konsistensi ini didasari oleh perasaan yang penuh dengan *khaûf* (takut) dan *rajâ'* (harap). Fokus dan tujuan dari pelaksanaan ibadah pada tingkatan ini adalah untuk mencapai *mutgah ilahiyah* yang terdapat dalam hati seorang manusia (sufi). Posisi ini akan membuat seorang hamba ketika mencapai *kasyaf* selalu mentaati hukum-hukum Allah dengan baik.

Ihsan, pada posisi ini seorang sufi sudah mencapai tingkatan dengan pemahaman dengan menyaksikan efek (*atsar*) dari *asmâ'* dan juga sifat Allah, hal inilah yang menyebabkan seseorang sufi yang melaksanakan ibadah akan

⁵⁷ 'Abdul Karim al-Jilî, *Insân Kâmil: Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia dengan Sang Khalik Hingga Akhir Zaman*, h. 74.

⁵⁸ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Kahf wa al-Rahîm fi Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*, h. 37.

merasa dirinya disaksikan langsung oleh Allah. Untuk mencapai tahap ini, seseorang harus memenuhi beberapa syarat, antara lain: istiqamah dalam melakukan *taubat, inabah, zuhud, tawakal, tafwidh, ridha, dan ikhlas*.⁵⁹

Al-syahadah, pada posisi ini seorang sufi memperoleh pengetahuan dalam hal *iradah*. *Iradah* ditandai dengan *mahabbah* kepada Allah dan tidak mementingkan keinginan pribadi. *Al-Syahadah* ini terdapat dua tingkatan: *Pertama*, pengabdian tanpa pamrih kepada Allah. Tingkatan pertama ini merupakan tingkatan yang paling rendah. *Kedua*, tingkatan tertinggi adalah mampu melihat *iradah* Allah yang termanifestasi dalam diri makhluk-Nya. Penglihatan tersebut kemudian diyakini dengan penuh keyakinan yang berada pada tingkatan *'ain al-yaqîn*.

Al-Shiddiqiyah, posisi ini merupakan tingkatan tertinggi sebagai pencapaian diri seorang sufi yang diperoleh dari tingkat *'ilmu yaqîn* menuju *haqqul-yaqîn*. Bagi seorang sufi yang berada pada posisi ini, menurut al-Jîlî, ia akan menyaksikan yang gaib dan juga akan melihat rahasia Tuhan, hingga pada akhirnya ia mengetahui hakikat Tuhan. Pada tahap *'ilmu yaqîn*, Pada tahap *'ainul-yaqîn*, seorang sufi disinari secara langsung oleh nama-nama Tuhan, pada tahap *'ainul-yaqîn*, mereka disinari oleh sifat-sifat Tuhan, dan pada posisi *haqqul-yaqîn*, seorang sufi disinari oleh Tuhan sendiri. Akibatnya, seorang sufi mengalami pemusnahan (*fanâ'*) dalam ketiga aspek tersebut.⁶⁰

Selain penjelasan *al-Insân al-Kâmil* menurut al-Jîlî, Rubaidi juga menjelaskan *tajallî* ialah hakekat Allah ada pada diri Muhammad atau manusia terdapat pada *af'âl* Allah yang tidak kasat mata, seluruh *af'âl*-Nya yang melakukan manusia. لا حول ولا قوة إلا بالله (tiada daya dan upaya kecuali milik Allah). Bagi orang-orang yang berada pada maqam iman, lebih-lebih Ihsan, maka keyakinan mereka, apapun gerak geriknya digerakkan oleh Allah. Dengan kata lain, seluruh gerak (*af'âl*) tidak lain adalah *af'âl* Allah dalam diri manusia.⁶¹

Dalam kajian tasawuf falsafi atau tasawuf irfani, memberikan penjabaran yang komprehensif mengenai esensi kesempurnaan manusia. William C. Chittick dalam bukunya *Ibn al-'Arabi's Methaphysics of Imaginations: The Sufi Path of Knowledge* menjelaskan; "Ketika Ibnu 'Arabi membahas Manusia, dia mengarahkan perhatiannya pada manusia sempurna, bukan manusia yang dikenal sebagai makhluk pelupa dan bodoh. Dia memandang manusia

⁵⁹ Hasnawati, "Konsep Insân Kâmil Menurut Pemikiran 'Abdul Karim al-Jîlî," dalam *Jurnal Al-Qalb*, Vol. 8 No. 2 Tahun 2016, h. 64.

⁶⁰ Zamharir, *Insân Kâmil: Citra Sufistik al-Jîlî tentang Manusia*, t.tp: Gravity, 1985, h. 42.

⁶¹ Rubaidi, "Pemikiran Tasawuf Al Jîlî Dalam Kitab Al Insân Al Kâmil," dalam <https://www.waspada.id/medan/pemikiran-tasawuf-al-Jîlî-dalam-kitab-al-Insân-al-Kâmil/>. Diakses pada 3 Februari 2025.

sempurna dari dua sudut pandang yang secara fundamental bertolak belakang, ketika dia memetakan antara realitas *bathiniyah* mereka dalam pengetahuan Tuhan dan pengejawantahan mereka di bumi. *Pertama*, dengan “hakikat” manusia sempurna, yang dia maksudkan adalah arketipe abadi dan kekal dari semua manusia sempurna secara individual. Sedangkan *kedua*, adalah dengan melalui pengejawantahan mereka, dia maksudkan adalah pada Nabi dan Wali Allah di dalam aktualitas sejarah mereka.⁶² Pembahasan tentang hakikat tunggal dari manusia sempurna dilengkapi oleh fakta bahwa dia merujuk kepadanya dengan banyak sebutan yang beragam. Demi tujuan saat ini, secara sederhana kita dapat mengatakan bahwa dia sering menyebutnya dengan. “*Hakikat Muhammadiyah.*”

Selanjutnya Ibnu ‘Arabi dalam *Fushûsh al-Hikâm* mengatakan:

مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، وَقَالَ تَعَالَى: (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ) [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وَهُوَ مَا خَرَجَ عَنْكَ، (وَفِي أَنْفُسِهِمْ) [فُصِّلَتْ: ٥٣]، وَهُوَ، (حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ) [فُصِّلَتْ: ٥٣] أَيْ لِلنَّاطِقِينَ، (إِنَّهُ الْحَقُّ) [فُصِّلَتْ: ٥٣]، أَيْ: مِنْ حَيْثُ إِنَّكَ صُورَتُهُ، وَهُوَ رُوحُكَ، فَأَنْتَ لَهُ كَالصُّورَةِ الْجَسْمِيَّةِ لَكَ، وَهُوَ لَكَ كَالرُّوحِ الْمُدَبِّرِ لِصُورَةِ جَسَدِكَ.⁶³

“Barang siapa mengenal dirinya, maka ia mengenal Tuhannya. Allah Ta'ala berfirman, "Kami memperlihatkan kepada mereka ayat-ayat atau tanda-tanda [ufuk] kekuasaan kami di alam semesta ini," (QS. Fushshilat: 53). Yakni dunia luar, yang di luar dirimu "dan juga dalam diri mereka," (QS Fushshilat: 53). "yakni esensi dirimu atau ruang batin dirimu. "agar menjadi jelas bagi mereka," (QS. Fushshilat: 53) yakni bagi mereka yang memandang (dengan ma'rifat atau realitas hakiki). "bahwa Dialah Yang Haq." Dalam arti engkau adalah gambaran atau image-Nya; Dia adalah Ruhmu. Pada satu sisi, relasimu dengan-Nya adalah seperti relasi wujud fisikmu dengan dirimu. Sementara, pada sisi lain, relasi-Nya denganmu adalah seperti relasi ruh pengatur (dalam dirimu) dengan bentuk fisik badanmu.”

Syaikh Mu'ayyiddin al-Jandi memberikan penjelasan kalam dari Ibnu ‘Arabi di atas, bahwa:

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ (فُصِّلَتْ: ٥٣) (وَهُوَ مَا خَرَجَ عَنْكَ ظَاهِرًا، إِذْ لَا خَارِجَ عَنْكَ، مَعْنَى وَفِي أَنْفُسِهِمْ (فُصِّلَتْ: ٥٣)، وَهُوَ عَيْنُهُمُ الَّتِي هِيَ صُورَةُ أَحَدِيَّةِ جَمْعِ الْآيَاتِ كُلِّهَا.

⁶² William C. Chittick, *Ibnu al-'Arabi's Methaphysics of Imaginations: The Sufi Path of Knowledge*, h. 89.

⁶³ Ibnu ‘Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, h. 69.

وَالْمَعْرِفَةُ الْحَقِيقِيَّةُ بِالرَّبِّ إِتْمَا تَكُونُ بِالْجَمْعِ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ بِالْآيَاتِ الْإِلَهِيَّةِ فِي الصُّورِ الْأَفَاقِيَّةِ التَّفْصِيلِيَّةِ فِي جَمْعِ عَوَالِمِ الْفَرْقِ وَالتَّفْصِيلِ، وَبَيْنَ الْمَعْرِفَةِ بِأَحَدِيَّةِ جَمْعِ الْآيَاتِ الْأَحَدِيَّةِ الْجَمْعِيَّةِ الَّتِي فِي الصُّورِ الْإِنْسَانِيَّةِ، فَإِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ اللَّهِ تَعَالَى، وَخَلَقَ الْعَالَمَ عَلَى صُورَةِ الْإِنْسَانِ، فَالْعَالَمُ هُوَ الْإِنْسَانُ الْكَبِيرُ صُورَةً لَا مَعْنَى، وَالْإِنْسَانُ هُوَ الْعَالَمُ الصَّغِيرُ صُورَةً لَا مَعْنَى، وَالْعَالَمُ هُوَ الْإِنْسَانُ الصَّغِيرُ مَعْنَى الْكَبِيرُ صُورَةً، وَالْإِنْسَانُ هُوَ الْعَالَمُ الْكَبِيرُ مَعْنَى الصَّغِيرُ صُورَةً، فَافْهَمُوا.⁶⁴

"Akan kami perlihatkan pada mereka tanda-tanda kebesaran Kami dalam seluruh ufuk (alam semesta)" [QS. Fushshilat: 53]. Adalah apa yang ada di luar diri anda yang dhâhir tidak di luar diri pada maknawi. "Dan juga pada diri-diri mereka" [QS. Fushshilat: 53] yaitu esensi-esensi yang merupakan ketercakupan Ke-Esaan (Ahadiyyat Jam'i) di setiap tanda-tanda."

"Mengenal Hakikat ketuhanan dengan menghimpun antara mengenal tanda-tanda Ketuhanan pada gambaran ufuk (alam semesta) yang terperinci pada ketercakupan alam serta keterpisahan dan pada keterperinciannya. Di antara mengenal ketercakupan Ke-Esaan dari tanda-tanda Ke-Esaan pada alam semesta dan dari ketercakupan keterhimpunan pada gambaran Insaniyah. Sesungguhnya Allah menciptakan Adam dari rupa Allah Ta'ala, dan menciptakan alam dari atas rupa Insan. Sesungguhnya alam adalah al-Insân al-Kabîr (Makrokosmos) sebagai rupa pada makna. Dan Insân adalah âlam Shaghîr (Mikrokosmos) sebagai rupa pada makna. Dan alam merupakan Insân Shaghîr (mikrokosmos) dengan makna gambaran al-Kabîr (makrokosmos), dan insân merupakan âlam al-Kabîr (makrokosmos) makna gambaran Shaghîr (mikrokosmos) sebagai gambarannya, maka pahamiilah."

Teori al-Insân al-Kâmil al-Jilî sejatinya merupakan pengembangan konsep *Wahdat al-Wujûd*, *Tajallî* dan *al-Insân al-Kâmil* pandangan Ibnu 'Arabi.⁶⁵ Ibnu 'Arabi berpendirian sebagaimana dinyatakan di dalam salah satu Hadis Nabi SAW, bahwa Allah mula-mula adalah harta tersembunyi (*kanz makhfî*), kemudian Ia ingin dikenal, maka diciptakan-Nya makhluk, dan melalui makhluklah Ia dikenal. Alam semesta adalah teofani (*tajallî*) nama dan pekerjaan Allah. Alam sebagai cermin yang di dalamnya terdapat gambar Allah. Wujud alam ada karena adanya dengan wujud Allah dalam ajaran *Wahdat al-Wujûd Muwahid*.⁶⁶

Ibnu 'Arabi sejatinya mencoba untuk menjelaskan bahwa adanya manusia ialah merupakan penampakan Tuhan yang lebih sempurna dibanding semua

⁶⁴ Mu'ayyiddin al-Jandi, *Syarah Mu'ayyid al-Dîn al-Jandî ala Fushûsh al-Hikam*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004, h. 283.

⁶⁵ Husayn Muruwah, *Naz'ah Mâdiyyah fî al-Falsafah al-'Arabîyyah-al-Islâmiyyah*, jilid III, Beirut: Dar al-Farabi, 2002, h. 84-86.

⁶⁶ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 95.

makhluk-Nya, tetapi *tajallî*-Nya tidak sama pada semua manusia. *Tajallî* Tuhan yang paling sempurna terdapat dalam *Insân Kâmil*. Untuk mencapai strata *Insân Kâmil*, seorang *salik* atau murid harus melewati tiga langkah. *Pertama*, seseorang harus mampu berperilaku sesuai dengan cerminan nama-nama dan sifat-sifat Tuhan. Di level ini seorang sufi disinari oleh nama dan atribut Tuhan; sufi pengasih dan penyayang akan memperoleh sinaran kasih sayang Tuhan. Pada level ini sufi akan menjadi khalifah dan gambar Tuhan, sebagaimana dalam hadis “Adam diciptakan seperti gambar Allah *al-Rahmân*”. *Kedua*, seorang sufi harus mampu menyerap status kemanusiaan sekaligus hakikat ketuhanan. Sufi yang telah mencapai level ini dapat menerawang misteri-misteri alam gaib. *Ketiga*, seorang sufi harus mengetahui hikmah di balik penciptaan. Dengan hal itu, sufi akan menggapai kekeramatan supranatural yang Allah berikan kepadanya.⁶⁷

Dalam terminologi al-Jîlî sejatinya *al-Insân al-Kâmil* secara etis hanya boleh disematkan kepada Muhammad SAW. Namun ketika Muhammad SAW menjelma dalam diri para nabi dan wali, maka para nabi dan wali tersebut juga sah disebut sebagai *al-Insân al-Kâmil*. Titisian-titisian Muhammad SAW selalu muncul pada setiap generasi untuk kepentingan umat. Mereka adalah *al-Khulafâ'*, para pengganti Nabi Muhammad SAW. Salah satu titisan Muhammad SAW, menurut al-Jîlî, adalah Syaikh Syarf al-Din al-Jabarti. Namun demikian, al-Jîlî menolak dengan keras jika teori penjelmaan atau *tajallî (nûr)* Nabi Muhammad SAW disebut sebagai bentuk atau diidentikkan reinkarnasi (*tanasukh*) atau *metempsychosis*.⁶⁸

Konsep *al-Insân al-Kâmil* dalam pemikiran al-Jîlî dan Ibnu ‘Arabi merupakan puncak spiritualitas manusia yang merefleksikan sifat-sifat Ilahi secara utuh, menjadikan manusia tidak hanya sebagai makhluk moral ideal, tetapi juga sebagai cerminan dan pusat *tajallî* Tuhan di alam semesta. al-Jîlî menjelaskan bahwa proses *tajallî* Tuhan terjadi secara bertahap, mulai dari *Ulûhiyyah* hingga *Rahmâniyyah*, yang berpuncak pada manifestasi Ilahi paling sempurna dalam diri manusia. Dalam kerangka tasawuf, kesempurnaan ini dicapai melalui jenjang *maqâm* rohani, mulai dari Islam, Iman, hingga *Shiddiqiyyah*, di mana seorang sufi mengalami pencerahan bertahap melalui *tajallî asmâ'*, *shifât*, *af’âl*, dan *Dzât* Tuhan. Ibnu ‘Arabi memperkuat konsep ini dengan menyatakan bahwa manusia sempurna adalah bentuk pengejawantahan *Haqiqat Muḥammadiyyah*, yakni realitas abadi dan pancaran ruh Ilahi yang menghubungkan langit dan bumi, makna dan bentuk. Maka, *al-Insân al-Kâmil* menjadi realitas kosmis dan spiritual yang menjembatani

⁶⁷ ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 98.

⁶⁸ ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 95.

antara Tuhan dan ciptaan-Nya, serta berfungsi sebagai cermin kesempurnaan Ilahi di dunia.

3. Dimensi *Maḥabbah* Antara Makna Lahiriah dan Hakikat Batin

Al-Qur'an merupakan puncak dari petunjuk dan aturan Allah yang wajib diimani serta diamalkan oleh setiap hamba-Nya. Pemahaman terhadap Al-Qur'an harus dilakukan sesuai dengan kehendak Allah dan Rasul-Nya. Namun, luasnya makna Al-Qur'an tidaklah mudah dijangkau oleh akal manusia yang terbatas. Karena itu, para ulama berusaha menyelami hakikat Al-Qur'an secara mendalam, tanpa mengabaikan makna lahiriahnya.⁶⁹

Salah satu pendekatan yang muncul dalam memahami kedalaman makna Al-Qur'an adalah *tafsîr isyârî*, yaitu penafsiran yang dilakukan melalui isyarat-ilahi yang Allah ilhamkan kepada hamba-hamba-Nya yang suci hatinya. Pendekatan ini sering diasosiasikan dengan para sufi atau pengamal tarekat. Meskipun sebagian ulama zahir menolak metode ini, tidak sedikit pula ulama besar yang pada awalnya dikenal sebagai ahli fikih dan teologi kemudian menerima pendekatan *isyârî* setelah menempuh jalan tasawuf. Salah satu contohnya adalah Imam al-Ghazali, yang pada akhir hayatnya menulis karya monumental *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn* sebagai sintesis antara *syari'at*, hakikat, dan akhlak.⁷⁰

Bagi para pengamal tasawuf, hukum *syari'at* bukanlah sesuatu yang ditinggalkan, tetapi menjadi dasar yang mengantarkan mereka pada penyucian hati (*tazkiyat al-nafs*) dan pengenalan ruhaniah kepada Allah. Mereka beribadah bukan semata karena kewajiban, tetapi karena cinta yang mendalam kepada Sang Khalik. Dalam keadaan cinta yang memuncak, sebagian sufi mengalami keadaan *fanâ'* (lebur dalam kehadiran Allah), sehingga muncul ungkapan-ungkapan yang sulit dipahami akal biasa, seperti pernyataan "*Ana al-Haqq*" yang diucapkan oleh al-Hallâj.⁷¹ Fenomena ini dikenal sebagai *syathahât*, yaitu ucapan-ucapan spontan para sufi ketika berada dalam kondisi ekstase spiritual (*sakar*) yang sulit dipahami oleh akal orang umum.

Walaupun sebagian masyarakat menilai hal tersebut berlebihan, ajaran ihsan adalah penyebab tumbuhnya cinta kepada Allah dan merupakan keadaan yang sangat dicari oleh *sâlikîn* (para pengamal tasawuf kesufian) serta puncak dari perjalanan spiritual dalam Islam. Orang yang telah mencapai derajat ini melaksanakan perintah Allah bukan hanya karena paksaan kewajiban *syara'*

⁶⁹ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an: Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, Bandung: Mizan, 1992, h. 201.

⁷⁰ Muhammad bin Muhammad al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, Beirut: Dâr al-Fikr, 2005, h. 12.

⁷¹ al-Husayn ibn Manshur al-Hallâj, *Dîwân al-Hallâj*, Kairo: Dâr al-Ma'ârif, 1986, h. 55.

yang dibebankan atasnya sebagai muslim, tetapi karena kerinduan yang mendalam untuk selalu dekat dengan yang dicintainya yakni Allah SWT.

Dalam perjalanan spiritual menuju hakikat Ilahi, puncak pengalaman tasawuf adalah ketika seorang hamba tenggelam dalam cinta kepada Allah. Keadaan ini disebut *sakar al-mahabbah* atau mabuk cinta. Para sufi menggambarkan keadaan tersebut sebagai lenyapnya kesadaran terhadap diri dan dunia karena sepenuhnya diserap oleh kehadiran Ilahi.⁷²

Bagi para arif, *sakar* bukan sekadar pengalaman emosional, melainkan kondisi ruhani yang lahir dari kedekatan mendalam dengan Allah SWT. Mereka menafsirkan cinta Ilahi sebagai rahasia terdalam yang menghubungkan makhluk dengan Khalik. Dalam keadaan ini, seorang sufi merasakan manisnya ibadah bukan karena pahala, melainkan karena kehadiran cinta itu sendiri.⁷³ Menurut ulama sufi, ada 3 tanda bagi mereka yang mabuk cinta (*sakar al-mahabbah*), yaitu:

1. Tanda yang pertama adalah sempit untuk berbimbang dengan *khobar* yang meng*khabarkan* orang-orang lalai/*syari'at*, sedangkan dia senantiasa membesarkan *khobar* yang datang untuk mendorong beramal dan mematuhi *khobar*.
2. Tanda yang kedua ialah dia menyeberang di dalam gelombang rindu, sedangkan dia tetap beramal dengan ilmu dan melakukan *wara'*.
3. Tanda yang ketiga ialah dia tenggelam di dalam laut kegembiraan, sedangkan kesabaran hilang, tidak mengarah kepada tujuan.

Keadaan mabuk cinta yang demikian termasuk *maqâm* yang terpuji, karena lahir dari '*ain al-bašîrah* (cahaya mata hati) yang disinari iman. Namun, berbeda halnya dengan *sakar* yang tercela, seperti mabuk dunia, mabuk syahwat, mabuk kekuasaan, atau mabuk harta, semua itu justru menjerumuskan ke dalam kelalaian. Akal yang tercerahkan oleh cahaya Ilahi tidak akan membenarkan bentuk-bentuk mabuk semacam itu.

Bagi para sufi sejati, mabuk cinta adalah tanda tercapainya puncak *ma'rifah*, pengetahuan langsung tentang Allah. Sedangkan bagi ulama zahir dan orang-orang yang belum mencapai *maqâm mahabbah*, keadaan ini sulit dipahami karena belum mengalami penyaksian ruhani (*syuhûd*). Oleh sebab itu, dalam jalan tasawuf, seorang Muslim dituntut untuk mengamalkan dua aspek utama: hukum ilmu (*syari'at*) dan hukum *syuhûd* (hakikat). Mengamalkan hukum ilmu berarti menjalankan kewajiban lahiriah agama,

⁷² Abu Nashr al-Sarraj al-Thusi, *al-Luma' fî al-Tašawwuf*, Kairo: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 1990, h. 89.

⁷³ Abu Hamid al-Ghazali, *Ihyâ' 'Ulûm al-Dîn*, h. 253.

sedangkan mengamalkan hukum *syuhûd* berarti menghayati kehadiran Allah dalam setiap amal.⁷⁴

Dengan demikian, orang yang hanya bersyari'at tanpa hakikat bagaikan tubuh tanpa ruh, sedangkan yang berhakikat tanpa syari'at bagaikan ruh tanpa bentuk. Keseimbangan keduanya melahirkan keislaman yang sempurna, sebagaimana tujuan ajaran tauhid tasawuf: menghidupkan kembali kekuatan iman dengan memadukan syari'at, hakikat, dan cinta Ilahi.

Berbicara tentang *mahabbah* atau cinta, adalah sesuatu yang paling menarik, kata orang tali Allah yang terbentang dalam alam semesta ini adalah cinta, kalangan yang beraliran *hubbul* ilahi ini termasuk diantaranya ibnu sina, berpendapat bahwa apapun jua yang ada dalam alam ini tidak terlepas dari cinta. Syekh amin al-Kurdy memberikan definisi tentang cinta:

الْمَحَبَّةُ مِثْلُ الطَّعْمِ إِلَى شَيْءٍ لِكَوْنِهِ لَدِيدًا عِنْدَ الْمُحِبِّ

"Cinta adalah kecenderungan tabiat kepada sesuatu, karena keadaan itu amat lezat bagi orang yang bercinta kasih."⁷⁵

Para pengamal tasawuf kesufian juga disebut *sâlik* para pencari cinta, dunia yang dihiasi kenikmatan membuat manusia banyak yang terbuai dengannya sehingga cintanya lebih kepada dunia. Di sinilah peran ulama sufi dengan dunia saja bisa tumbuh cinta bagaimana dengan sang pencipta dunia. Ini alasan kuat mereka mengejar cinta sang pemilik dunia, sekali lagi bukan meninggalkan segala sesuatu yang Allah berikan di dunia, akan tetapi dunia tidak menghijab/menghalangi batin mereka untuk *hudhûr* dihadapan Allah SWT. Dalam ilmu tasawuf kesufian ada yang disebut golongan *khawwas* dan *khawwâshul khawwâs* mereka adalah golongan orang-orang yang mencintai Allah SWT, dan dicintai oleh-Nya, bilamana Allah mencintai hambanya maka Allah proklamirkan hal itu dihadapan para malaikat-Nya. Dalam surat Ali Imran ayat 31 Allah menyatakan bahwa untuk mereka yang Allah cintai mendapatkan ampunan dari segala dosa-dosanya.

Nabi Ibrahim AS, sewaktu dijumpai oleh malaikat maut dengan menyampaikan salam mesra dari Allah SWT, juga malaikat maut mengatakan bahwa kedatangannya untuk menjemput beliau (Ibrahim AS). Nabi Ibrahim AS berkata memelas:

هَلْ رَأَيْتَ خَلِيلًا يُمِيتُ خَلِيلَهُ

"Hai malaikat maut, pernahkah engkau melihat seorang kekasih mematikan kekasih-Nya?"

⁷⁴ Amran Waly al-Khalidi, *Terjemah Kitab Manazil As Sairin*, Aceh Selatan: MPTT, 2002, h. 280-281.

⁷⁵ Haderanie H, N., *Ilmu Ketuhanan*, Surabaya: Nur Ilmu, t.th, h. 193-194.

Pada waktu itu juga wahyu datang kepada malaikat maut supaya disampaikan kepada Ibrahim AS:

هَلْ رَأَيْتَ مُحِبًّا يَكْرَهُ لِقَاءَ حَبِيبِهِ

”Pernahkah engkau melihat seorang kekasih menolak undangan kekasihnya?”

Serentak mendengar wahyu itu, Ibrahim pun berkata kepada malaikat maut: silahkan, hai malaikat maut.⁷⁶

Sungguh kita yang belum menyelami hakikat tasawuf kesufian, belum pernah merasakan lezat dan nikmatnya berada pada maqam tersebut tidak pernah tau bagaimana rasanya. Dengan sebab itu, alangkah bodohnya kita menyalahi atau menyesatkan mereka, orang yang sedang jatuh cinta *kalam* yang keluar dari lisannya sering sulit dipahami oleh akal, bahasa-bahasa simbolik seperti *ittihât*, *hulûl*, *takhallî*, *tahallî*, *tajallî*, *khitab khafî*, *khatar rabbanî* yang jika kita maknai secara tekstual sangat bersalahan dengan akal kita, tentu kita harus bertanya dan mempelajari apa yang dimaksud oleh mereka, karena luas dan agungnya pesan Allah yang terkandung dalam Al-Qur’an itu tidak seharusnya kita persempit dengan pemahaman yang ada pada akal kita.

B. Dhamîr Huwa dalam surat Al-Ikhlâs Menurut Abdul Karim Al-Jîlî dalam *al-Insân al-Kâmil*

Pembahasan mengenai *Dhamîr Huwa* dalam surat Al-Ikhlâs menurut ‘Abdul Karim al-Jîlî dalam Kitab *al-Insân al-Kâmil* merupakan bagian dari kajian mendalam tentang tauhid dan *ma’rifat* dalam tasawuf. Dalam kitabnya, al-Jîlî menafsirkan *Dhamîr Huwa* (هو) sebagai simbol dari realitas absolut Allah (*al-Haqq*) yang berada di luar batas pemahaman rasional manusia.

Surat al-Ikhlâs, yang secara esensial menegaskan ke-Esaan Allah, menjadi dasar bagi al-Jîlî dalam menjelaskan konsep ketuhanan dalam perspektif sufi. *Dhamîr Huwa* dalam ayat قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ tidak sekadar merujuk kepada Allah sebagai *Dzât* yang Esa, tetapi juga mengandung makna kehadiran-Nya yang mutlak dan tidak terjangkau oleh indera maupun akal. Dalam pemikiran al-Jîlî, *Dhamîr Huwa* mewakili dimensi tertinggi dari eksistensi Ilahi yang hanya dapat dipahami melalui *ma’rifat*, yaitu pengetahuan batin yang dicapai melalui pengalaman spiritual. Kajian ini akan mengulas bagaimana al-Jîlî menginterpretasikan *Dhamîr Huwa* sebagai pintu menuju pemahaman hakikat ketuhanan, serta bagaimana konsep ini berkaitan dengan doktrin tasawuf yang

⁷⁶ Haderanie H, N., *Ilmu Ketuhanan*, h. 211-212.

lebih luas, khususnya dalam konteks *al-Insân al-Kâmil* sebagai manifestasi sempurna dari sifat-sifat Allah.

Berikut ini adalah redaksi penafsiran *Dhamîr Huwa* yang terdapat pada surat Al-Ikhlâs dalam *al-Insân al-Kâmil* menurut ‘Abdul Karim al-Jilî:

الْحُرْفُ الْخَامِسُ مِنْ هَذَا الْأَسْمِ: هُوَ الْهَاءُ، فَهُوَ إِشَارَةٌ إِلَى هُوِيَّةِ الْحَقِّ الَّذِي هُوَ عَيْنُ الْإِنْسَانِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الْإِخْلَاصُ: ١]، وَ "هُوَ" يَا مُحَمَّدٌ ﷺ، أَيِ الْإِنْسَانِ، فَأَلْهَاءُ إِشَارَةٌ فِي "هُوَ" رَاجِعٌ إِلَى فَاعِلِ "قُلْ" وَهُوَ أَنْتَ، وَإِلَّا فَلَا يَجُوزُ إِعَادَةُ الضَّمِيرِ إِلَى غَيْرِ مَذْكُورٍ، فَأَقَامَ الْمُخَاطَبُ هُنَا مَقَامَ الْعَائِبِ بَيِّنَاتًا لِإِشَارَةِ إِلَى أَنَّ الْمُخَاطَبَ بِهَذَا لَيْسَ نَفْسَ الْحَاضِرِ وَحَدَهُ، بَلِ الْعَائِبِ وَالْحَاضِرِ عَلَى السَّوَاءِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿وَدَرُّوا ظَاهِرَ الْإِنِّمِ وَبَاطِنَهُ﴾ [الْأَنْعَامُ: ١٢٠]، فَلَيْسَ الْمُرَادُ بِهِ مُحَمَّدًا وَحَدَهُ، بَلِ كُلِّ رَأْيٍ، فَاسْتِدَارَةُ رَأْسِ الْهَاءِ إِشَارَةٌ إِلَى دَوْرَانِ رُوحِ الْوُجُودِ الْحَقِّيِّ وَالْخَلْقِيِّ عَلَى الْإِنْسَانِ، فَهُوَ فِي عَالَمِ الْمَثَالِ كَالدَّائِرَةِ الَّتِي أَشَارَ الْهَاءُ إِلَيْهَا، فَقُلْ مَا شِئْتَ، إِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدَّائِرَةُ خَلَقْتَ، وَإِنْ شِئْتَ قُلْتَ: الدَّائِرَةُ خُلِقَتْ، وَجْهَهَا حَقٌّ، وَوَجْهَهَا خَلْقٌ، فَهُوَ حَقٌّ وَهُوَ خَلْقٌ، فَلَا مَرُ فِيهِ بِالْإِلْمَامِ، فَالْإِنْسَانُ دَوْرِيٌّ بَيْنَ أَنَّهُ مَخْلُوقٌ لَهُ ذُلُّ الْعُبُودِيَّةِ وَالْعَجْزِ، وَبَيْنَ أَنَّهُ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ، فَلَهُ الْكَمَالُ وَالْعِزُّ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿قَالَ اللَّهُ هُوَ الْوَلِيُّ﴾ [الشُّورَى: ٩]، يَعْنِي الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ الَّذِي قَالَ فِيهِ: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يُونُسُ، الْآيَةُ: ٦٢]، لِأَنَّهُ يَسْتَحِيلُ الْخَوْفَ وَالْحِزْنَ، وَأَمْتَالُ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ، لِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ، وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. فَهُوَ حَقٌّ مُتَّصِرٌ فِي صُورَةِ خَلْقِيَّةٍ، أَوْ خَلْقٌ مُتَّحَقِّقٌ بِمَعَانِي الْأُوهِيَّةِ، فَعَلَى كُلِّ حَالٍ وَتَقْدِيرٍ، وَفِي كُلِّ مَقَالٍ، الْجَامِعُ هُوَ لَوْصَفِي التَّقْصَانِ وَالْكَمَالِ، وَالسَّاطِعُ فِي أَرْضِ كَوْنِهِ بِنُورِ شَمْسِ الْمَثَالِ، فَهُوَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ وَالطُّولُ وَالْعَرْضُ.^{٧٧}

“Huruf kelima dari isim mutlak adalah: *Hâ*’. Ia merupakan isyarat dari *Hawiyah* (*ke-Dia-an*) *al-Haqq*, yang sejatinya adalah inti (*Dzât*) manusia. *Al-Haqq* berfirman: (*Katakanlah*) wahai Muhammad. (*Dia*) yakni manusia. (*Allah Yang Maha Esa*). Maka huruf *Hâ*’ merupakan isyarat (*Huwa*) – *Dia* yang kembali kepada subjek (*pelaku*) (*Qul*) – *katakanlah* – yang sejatinya adalah *Engkau*. Jika tidak demikian maka tidak diperbolehkan mengembalikan *Dhamîr* (*kata ganti*) kepada sesuatu yang tidak disebutkan. Konteks pembicaraan dalam ayat ini difokuskan pada sesuatu yang gaib (*tidak*

⁷⁷ ‘Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al ‘Awâ’il*, h. 60-61.

ada) dengan disertai keterangan isyarat bahwa konteks pembicaraannya juga tidak menafikan jiwa yang hadir (tidak gaib), bahkan muatan pembicaraan tersebut mencakup gaib dan hadir. Al-Haqq berfirman: Dan jika kamu, (wahai Muhammad) melihat ketika mereka dihadapkan. Q.S. Al-An'am: 27, maksudnya ayat adalah bukan Muhammad SAW seorang, akan tetapi setiap orang yang melihat. Huruf Hâ' berbentuk bulat melingkar merupakan isyarat rotasi (pergerakan) ruh wujud-Nya yang diciptakan atas diri manusia. Ia di alam permisalan (Amtsâl) laksana lingkaran yang melahirkan isyarat, anda bisa berkata lingkaran huruf itu al-Haqq, sedang lubang yang ada di huruf itu makhluk. Juga sebaliknya lingkaran itu makhluk sedang lubangnya adalah al-Haqq, huruf itu bisa mengisyaratkan al-Haqq bisa pula mengisyaratkan makhluk. Anda juga bisa mengatakan amar perintah-Nya lahir dari ilham atau bersitan hati, atau bahkan wahyu. Ketahuilah esensi amar (perintah) ketuhanan yang ditujukan kepada setiap insan beredar di antara eksistensi diri-Nya, yakni di antara kerendahan dan kedhaifan (kelemahan) 'ubudiyah sang hamba dengan pencitraan al-Rahmân dalam diri hamba tersebut, yang dengan itu manusia memiliki kemuliaan dan kesempurnaan. Al-Haqq berfirman: Allah. Dia-lah pelindung hakiki. Q.S. al-Syuura 42:9, yakni pelindung sejati manusia sempurna yang citranya diwartakan al-Haqq dalam firman-Nya: Ingatlah sesungguhnya wali-wali Allah itu tidak ada kekhawatiran terhadap mereka dan tidak pula mereka bersedih hati. Q.s. Yunus 10 : 62. Sebab adalah mustahil insan yang telah menggapai maqam Insân Kâmil, syakilah hati dan jiwanya memiliki rasa takut dan sedih. Al-Haqq adalah icon kewalian utama, karena Dia adalah al-Walî al-Hamid (Maha Pelindung lagi Maha Terpuji). Dia menghidupkan orang-orang yang mati, dan Dia adalah maha Kuasa atas segala sesuatu. Q.s. al- Syuura 42 : 9. Maka sejatinya (wali) itu adalah (al-Haqq) yang termanifestasikan dalam berbagai citra kemakhlukkan atau makhluk yang mampu memakrifahi kesejatian makna-makna ketuhanan. Etos kewalian itu juga merupakan tajallî al-Haqq yang termanifestasikan dalam diri tiap insan, ke-Dia-an al-Haqq merupakan pengumpul di antara sifat Kamal dan kebalikannya yaitu an Naqsh (kekurangan). Ke-Dia-an Dia terbit di muka bumi yang berwujud sinar matahari ketinggian, ke-Dia-an Nya terlanskapkan dalam bumi dan langit, panjang dan pendek dan seterusnya seperti yang terhampar dalam samudera sifat-sifat-Nya."⁷⁸

Dalam analisis peneliti melihat kitab *al-Insân al-Kâmil* karya 'Abdul Karim al-Jilî. Bahwasanya al-Jilî menafsirkan dalam kontek *tafsir Isyârî* "Dia lah" adalah insan atau dalam hal ini adalah Muhammad (*Huwa*) disebut (*Dhamîr*

⁷⁸ 'Abdul Karim al-Jilî, *Insân Kâmil: Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia dengan Sang Khalik Hingga Akhir Zaman*, h. 32-33.

mustatir/ghaibi) dan kata ganti ini kembali kepada kata ganti (*Dhamîr*) yang ada dalam *fi'il amr* “katakan oleh mu (*anta*)”, jika tidak kembali *Dhamîr* itu kepada *Dhamîr* yang dalam kalimat “*qul*” yaitu (*anta*). Maka dalam hal ini kata ganti ketiga (*Dhamîr Huwa*) Dia ini, menempati posisi kata ganti kedua yaitu (Engkau), sama artinya dengan “katakanlah olehmu ya Muhammad!” Engkau adalah “Allah yang Esa,” dalam ilmu balaghah ini namanya *iltifat* demikian tafsir al-Jilî.

Selanjutnya peneliti melihat penjelasan dari Syaikh Yusuf Zaidan, ulama kontemporer asal Mesir yang banyak konsentrasi mengkaji tasawuf, menurutnya:

1. Al-Jilî telah menjelaskan bahwa “*Rabb* adalah *Rabb*” dan “hamba adalah hamba” dan *Rabb* tidak pernah menjadi hamba atau hamba menjadi *Rabb*.⁷⁹ Dengan begitu, jika ada yang menyebut bahwa al-Jilî memaksudkan “Allah adalah Muhammad dan Muhammad adalah Allah” sebagaimana kesalahpahaman terhadap paham *hulûl* atau *ittihâd*, maka dipastikan itu tidak betul. Hal tersebut tergesa-gesa menyimpulkan tanpa memahami konsep, *ta'rif*, dan istilah-istilah tasawuf kesufian yang digunakan oleh al-Jilî terlebih dahulu.

2. Nabi Muhammad merupakan *Insân Kâmil* yang menjadi majla atau tempat zahirnya atau *mir'ah* (cermin) sifat-sifat *ilâhiyyah* Allah. Maknanya, Nabi Muhammad SAW adalah majla paling sempurna sebagai tempat melahirkan sifat-sifat kesempurnaan bagi Allah. Syaikh Yusuf Zaidan sendiri dengan sangat terang dan jelas menyampaikan bahwa bukan berarti Syaikh al-Jilî mendudukkan Nabi Muhammad SAW sebagai Tuhan.

3. Syaikh al-Jilî juga menyatakan bahwa Allah adalah gaib, bahkan *ghaibul* gaib, tidak dapat dipahami melalui akal dan melalui *asmâ'* dan sifat-sifat-Nya, tetapi Allah *tajallî* kepada hamba-Nya.⁸⁰

4. Syaikh al-Jilî menyatakan bahwa “*Ahadiyyah* Allah” adalah sifat awal yang zahir (*tajallî*) pada *Insân Kâmil*, akan tetapi makhluk tidak mungkin memiliki sifat tersebut, karena alasan ke-makhlukannya. Kemudian yang kedua adalah sifat “*Huwiyyah* (*Huwa*)” yang menunjukkan gaibnya Allah, isyarat kepada hakekat zat-Nya atau wujud murni yang merangkum semua kesempurnaan. Kemudian yang ketiga sifat “*Ananiyah* (*ana*)” yaitu sifat *Ahadiyyah* Allah yang zahir.⁸¹ Jika tiga sifat ini *tajallî* pada hamba, maka hamba itu disebut sebagai *Insân Kâmil*. Dan itulah Nabi Muhammad SAW. Dan *Insân Kâmil*, dari satu sisi sejajar (*muqâbalah*) dengan Allah *al-Haqq* dan

⁷⁹ Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, Mesir: Dâr al-Amin, 1998, h. 92.

⁸⁰ Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, h. 94.

⁸¹ Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, h. 104.

satu sisi yang lain sejajar dengan makhluk. Allah tidak memiliki sifat makhluk yang penuh kekurangan dan kehinaan. Tetapi *Insân Kâmil* menggapai maqam tinggi yang menjadi majla zat Allah dan gambaran kesempurnaan zat yang *azali* dan khalifah Allah yang menjadi isyarat ayat-ayat-Nya.⁸²

5. Syaikh al-Jilî menjelaskan bahwa sifat-sifat *Ilahiah* yang tujuh (*hayat, ilmu, iradah, qudrat, sama', bashar, dan kalam*) telah zahir pada *Insân Kâmil* secara sempurna.⁸³

Secara kebahasaan, *Dhamîr Huwa* dalam ayat *Qul Huwa Allâhu Ahad* tergolong *Dhamîr Rafa' Munfashil* (ضمير رفع منفصل), yakni kata ganti subjek yang berdiri sendiri dan menempati posisi *mubtada'*.⁸⁴ Dalam kaidah nahwu, setiap *Dhamîr* harus memiliki *Marja'* (rujukan) yang sudah disebut sebelumnya, namun dalam ayat ini *Marja'* tidak hadir secara eksplisit. Hal ini menimbulkan potensi ambiguitas: apakah *Huwa* langsung merujuk kepada lafazh *al-Jalâlah Allâh* yang disebut sesudahnya, ataukah ia berfungsi sebagai *Dhamîr al-Sya'n* (kata ganti perihâl) yang menunjuk pada suatu realitas agung yang kemudian dijelaskan melalui frasa *Allâhu Ahad*. Ambiguitas ini memiliki dimensi retorik dan teologis, sebab ia menegaskan kemahasucian Allah sekaligus membuka ruang kontemplasi atas misteri ketuhanan.⁸⁵

Al-Jilî memaknai ambiguitas tersebut secara *isyârî* dengan menempatkan *Huwa* sebagai simbol ontologis. Menurutnya, huruf *hâ'* pada kata *Huwa* menunjuk kepada identitas *al-Haqq* (Allah), sedangkan huruf *wâw* merepresentasikan hubungan antara Tuhan dan makhluk dalam figur *al-Insân al-Kâmil*. Dengan demikian, *Huwa* tidak semata-mata berfungsi sebagai kata ganti gramatikal, tetapi menjadi tanda metafisis yang menunjuk kepada *Nûr Muḥammad* sebagai *tajallî* pertama dari *Dzât* Ilahi.⁸⁶ Penafsiran ini memperlihatkan bagaimana al-Jilî memanfaatkan ambiguitas kebahasaan untuk membuka horizon makna esoteris, di mana teks Al-Qur'an dipahami tidak hanya dalam kerangka *ibârî* (eksoterik) melainkan juga dalam dimensi *isyârî* (esoterik) yang menghubungkan manusia dengan realitas ketuhanan.⁸⁷

⁸² Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, h. 107-108.

⁸³ Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, h. 107.

⁸⁴ Ibnu Hisham al-Anshari, *Mughnî al-Labîb 'an Kutub al-A'ârib*, Jilid 1, Kairo: Dâr al-Hadîts, 2004, h. 45.

⁸⁵ Fakhrudin al-Razi, *al-Tafsîr al-Kabîr*, Jilid 32, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1999, h. 120.

⁸⁶ 'Abdul Karim al-Jilî, *al-Insân al-Kâmil fî Ma'rîfat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, h. 112-113.

⁸⁷ Al-Zamakhshari, *al-Kasysyâf 'an Haqâ'iq al-Tanzîl wa 'Uyûn al-Aqâwîl*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1995, h. 788.

Dari penjelasan-penjelasan di atas, Syaikh al-Jilî dengan jelas mengatakan bahwa Allah bukan makhluk. Akan tetapi terdapat kontradiksi, bahwa Syaikh al-Jilî menyebut *Insân Kâmil* memiliki sifat-sifat *Ilahiah* yang tujuh di atas secara sempurna, sehingga seakan-akan *Insân Kâmil* memiliki sifat dan derajat seperti Tuhan. Namun, Syaikh Yusuf Zaidan segera menjelaskan dengan tegas dengan pernyataan berikut ini:

وَلَكِنْ ذَلِكَ لَا يَعْنِي أَنَّهُ يَرْفَعُ الْإِنْسَانَ الْكَامِلَ إِلَى مَرْتَبَةِ الْأُلُوْهِیَّةِ، فَكُلُّ تِلْكَ الْمَنْحِ الْإِلَهِيَّةِ وَالْمَكَاسِبِ الَّتِي وَصَلَ إِلَيْهَا الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ هِيَ فِي النَّهَائِيَةِ عَطِيَّةٌ رَبَّانِيَّةٌ، لَا تُنْسَبُ عَلَى الْحَقِيقَةِ لِلْمَخْلُوقِ، وَإِنَّمَا هِيَ دَرَجَةٌ رَفِيعَةٌ أَوْصَلَهُ إِلَيْهَا اللَّهُ بِحُكْمِ الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ: "وَلَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالتَّوْفَلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْتَطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا". وَمِنْ هُنَا، التَّرَمُّ الْجَلِيلِيُّ بِآدَابِ الشَّرِيعَةِ وَحُكْمِ الظَّاهِرَةِ، حَتَّى فِي تِلْكَ الدَّرَجَةِ الْعَالِيَةِ.⁸⁸

“Tetapi itu semua tidak berarti al-Jilî menaikkan derajat Insân Kâmil ke tingkatan ketuhanan. Semua pemberian Tuhan dan usaha-usaha yang digapai puncaknya oleh Insân Kâmil adalah pemberian Rabbani yang secara hakekat tidak dapat disandarkan kepada makhluk, tetapi itu derajat tinggi yang Allah bagikan kepada Insân Kâmil dengan hukum sebagaimana hadis qudsi: “Hambaku senantiasa bertaqarrub kepada-Ku dengan benda-benda sunat sehingga Aku mencintanya. Maka jika Aku mencintanya, Aku adalah pendengaran yang dia gunakan untuk mendengar, Aku adalah matanya yang dia gunakan untuk melihat, Aku adalah tangannya yang dia gunakan untuk melakukan pekerjaan, dan Aku adalah kakinya yang dia gunakan untuk berjalan”. Dari sini, Syaikh al-Jilî tetap memegang teguh adab syari’at dan hukum zahir hingga dalam derajat yang tinggi tersebut.”

Selain penjelasan di atas Syaikh Amran Waly al-Khalidi menjelaskan Syaikh ‘Abdul Karim al-Jilî dalam salah satu penafsirannya mengembalikan *Dhamîr Huwa* kepada Muhammad atau *insân* dalam surat Al-Ikhlâs. “Katakanlah olehmu hai Muhammad, Dia-nya engkau atau *insân* itu Allah.” Kebanyakan para ulama *zhâhir* menafsirkan secara aqidah, meyakinkan bahwa Muhammad adalah Allah, makanya mereka tidak sependapat karena tidak sesuai aqidah. Mengembalikan *Dhamîr Huwa* kepada *Dhamîr Anta* Muhammad adalah menurut ajaran kesufian Ihsan yaitu rukun ketiga agama untuk menerangkan bahwa hakikat *insân* adalah Allah bukan pengembalian

⁸⁸ Yusuf Zaidan, *al-Fikr al-Shûfi Baina ‘Abdu al-Karîm al-Jilî wa Kabâir al-Shûfiyyah*, h. 111.

Dhamîr atas dasar aqidah iman rukun agama yang pertama, yang meyakinkan Muhammad itu Allah.⁸⁹

Dalam memahami kajian ini, bukanlah di pahami melalui kaca mata aqidah dan *syari'at* melainkan dengan konsep hakikat/kesufian. Syaikh Amran Waly al-Khalidi menjelaskan lagi, bahwa "Hakikat Wujud Muhammad atau *insân* adalah Allah", bukan untuk menyatakan bahwa kenyataan (*ta'yîn*) Muhammad, karena kenyataan (*ta'yîn*) Muhammad atau *insân* adalah makhluk atau alam. Ungkapan Syaikh 'Abdul Karim al-Jîlî adalah menurut ajaran kesufian, ialah karena tidak ada hakikat wujud yang berdiri sendiri melainkan Allah, yang lain-Nya tidak wujud dengan wujud sendirinya, dengan istilah قيامه بنفسه bukan قيامه بغيره sesuai aqidah Aswaja.⁹⁰

Kalam Syekh 'Abdul Karim al-Jîlî diperkuat oleh beberapa ulama-ulama Sufi, di antaranya Syekh Syamsuddin al-Sumatrani dalam kitab *Jauhar al-Haqâ'id* menjelaskan:

يَا أَحْيِي الْعَارِفُ.. فَأَعْرِفْ عَيْنَكَ الثَّابِتَةَ! فَعَيْنُكَ الثَّابِتَةُ فَإِنَّهَا عِبَارَةٌ عَنْ صُورَةٍ مَعْلُومِيَّةٍ لِلْحَقِّ مُتَلَبِّسَةً بِشُؤُونِهَا. وَأَعْرِفْ مَنْ أَنْتَ حَيْثُ عَيْنُكَ الْخَارِجِيَّةُ، فَمَا أَنْتَ مِنْ هَذِهِ الْحَيِّيَّةِ إِلَّا الْوُجُودُ الْحَقُّ مُنْصَبِعًا بِأَحْكَامِ عَيْنِكَ الثَّابِتَةِ وَأَثَارِهَا
وَأَعْرِفْ مَا هُوَ تَيْتِكَ السَّارِيَّةُ فِي عَيْنِكَ الثَّابِتَةِ أَوَّلًا، وَفِي عَيْنِكَ الْخَارِجِيَّةِ ثَانِيًا! فَهِيَ هُوَ تَيْتِكَ فِي عَيْنِكَ الْمُرْتَبِنِينَ، هُوَ تَيْتُ اللَّهِ السَّارِيَّةُ فِي جَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ. وَأَعْرِفْ مَا نَسَبَتُكَ إِلَى الْحَقِّ! فَتَسْبِتُكَ إِلَى الْحَقِّ نَسَبَةً الْمَقْمِدِ إِلَى الْمَطْلَقِ.⁹¹

"Wahai Saudaraku yang al-'Arif.. Kenalilah entitasmu ('ain tsabitah)! Entitasmu ibarat shurah (bentuk lahiriah entitas) yang telah diketahui Al-Haqq karena menempati keadaan-keadaan tertentu. Kenali juga siapa engkau, dari aspek mana entitas eksternalmu ('ain kharij)! Maka dari aspek keadaan eksternal ini, engkau itu sebenarnya Wujud Al-Haqq yang terbalut dengan tatanan hukum entitas 'ain mu ('ain tsabitah) dan efek-efeknya."

"Kenalilah juga apa huwiyah-mu (ke-Dia-an) yang berlaku pada entitas 'ain mu dahulu, kemudian pada entitas eksternalmu kemudian! Maka huwiyah-mu yang berada di dalam dua entitasmu yang tersusun ('ain

⁸⁹ Budi Handoyo, "Kontroversi Ilmiah Dhamîr Huwa Kalam Syekh 'Abdul Karim Al-Jîlî," dalam <https://jatman.or.id/kontroversi-ilmiah-dhamir-huwa-kalam-syekh-abdul-karim-al-jili/>. Diakses pada 3 Februari 2025.

⁹⁰ Budi Handoyo, "Kontroversi Ilmiah Dhamîr Huwa Kalam Syekh 'Abdul Karim Al-Jîlî."

⁹¹ Syamsuddin al-Sumatrani, *Jauhar al-Haqâiq*, Indonesia: Maktabah Wathaniyyah, t.th, h. 68-69.

tsabitah dan 'ain kharij) adalah huwiyyah aspek batin Ahâdiyyah Allah yang berlaku pada semua maujûd/Ciptaan-Nya. Dan kenalilah hubunganmu kepada Al-Haqq adalah hubungan sesuatu yang al-muqayyad (terikat) kepada sesuatu yang Al-Muthlaq (absolut)."

Maka penjelasan Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani di atas dapat dipahami, terhadap penjelasan Syaikh al-Jîli, bahwa Muhammad, Dia Engkau/ *insân* itu Allah. Sesungguhnya Muhammad itu adalah *wujûd al-muqayyad* yang '*adam* (ketiadaan). Maksud tersebut ialah dalam arti wujud Muhammad itu berasal dari pada Allah semata-mata bukan dalam arti bertukar makna Muhammad menjadi Allah. Ini jelas pemahaman yang sangat keliru sekali.

Dengan demikian Muhammad SAW sebagai *al-Insân al-Kâmil* juga dinamakan gambaran *Al-Haqq*. Syaikh Muhammad Arsyad al-Banjari dalam kitab *Jawâmi' al-Asrâr*, Syaikh Arsyad al-Banjari mengatakan "bahwa *al-Insân al-Kâmil* kejadiannya *Nûr Fayid Ilahiyyah Dzât Ta'âla*, maka ialah dirinya yang *Qâim* ia dengan *Wâjib al-Wujûd*, ialah bernama *A'yân al-Tsâbitah* dan *Shûrat al-Rahmân* atau *Shûrat al-Haqq* atau *Shûrat Ilâhiyyah* atau *Shûrat Allah*.⁹² Sebagaimana Sabda Nabi Muhammad SAW:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ.

"Bahwasanya Allah menjadikan Adam atas rupa sifat yang bernama *Ar-Rahman*."

Dan lagi Sabda Nabi SAW:

إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ.

"Sesungguhnya Allah menjadikan Adam atas rupa atau sifat yang *qâim* ia dengan *Dzât-Nya*."

Kemudian, penjelasan lainnya Syaikh Syamsuddin al-Sumatrani menjelaskan:

وَاعْرِفْ بِمَا أَنْتَ حَقٌّ! فَأَنْتَ حَقٌّ مِنْ حَيْثُ الْحَقِيقَةِ، وَبِمَا أَنْتَ خَلْقٌ وَعَالَمٌ فَأَنْتَ خَلْقٌ وَعَالَمٌ مِنْ حَيْثُ التَّفْصِيلِ وَالتَّعْيِينِ. فَتَحَقَّقْ بِاللَّهِ، أَيُّهَا الْعَارِفُ، فِي هَذَا الْفَصْلِ، يُرْشِدُكَ اللَّهُ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى

إِلَى صِرَاطِ اللَّهِ الْمُسْتَقِيمِ.⁹³

"Kenalilah juga apa sebabnya engkau itu (mewakili) *Al-Haqq*! Sebab, engkau itu *Haqq* (yang hakikat) dari aspek hakikat maujûd. Dan mengapa engkau itu ciptaan (*khalq*) dan orang tahu (*alim*)! Kamu itu ciptaan dan orang yang mengerti dari aspek taqyid (keterikatanmu dengan *Al-Haqq*) dan ta'ayun (penampakkan *Al-Haqq* pada dirimu). Maka realisasikan hakikatmu bersama

⁹² Muhammad Arsyad al-Banjari, *Jawâmi' al-Asrâr*, Singapura: Matba'ah Ahmadiyah, 1996, h. 12.

⁹³ Syamsuddin al-Sumatrani, *Jauhar al-Haqâiq*, h. 68-69.

Allah wahai Saudaraku yang 'arif mudah-mudahan Allah Ta'ala membimbingmu pada jalan-Nya yang lurus."

Muhammad yang dimaksud dalam beberapa penjelasan *Dhamîr Huwa* di atas adalah bukan diartikan Muhammad SAW yang ada di Makkah, melainkan *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* yaitu *al-Insân al-Kâmil* sebagai mana yang dijelaskan oleh para ulama sufi di atas. Dapat diibaratkan Allah itu ibarat Matahari (*ahâdiyyah*) dan Muhammad itu ibarat cahaya-Nya (*wahdah*) dan Sinaran pancaran cahaya-Nya ibarat sifat dan *asmâ*'-Nya (*wahdiyah*) yang termanifestasikan pada potensi Alam dan manusia. Maka katakan Muhammad itu Allah ibarat cahaya matahari yang menunjukkan adanya matahari dan sesungguhnya cahaya itu adalah matahari semata-mata. Maka cahaya matahari bukanlah matahari tapi cahaya matahari bukan selain dari matahari itu sendiri.

Jika kita amati pada penjelasan martabat *Wahdah* Allah ber-*tajallî* atau menyaksikan Diri-Nya dengan nama-nama dan sifat-sifat Nya pada Diri-Nya sendiri, inilah Hakikat Muhammad. Muhammad SAW adalah *tajallî* atau masdar sifat-sifat dan *asmâ*'-Nya sebagai mana seseorang menyaksikan dirinya pada semua cermin. Maka kesempurnaan *Ilahiah* ada pada sifat *Muhammadiyah*. Kemudian pada martabat *wahidiyyah* Allah menyaksikan dan ber-*tajallî* dengan nama-nama dan sifat-sifat Nya pada potensi Alam semesta. Dalam makna *al-Haqiqat al-Muhammadiyah* itu lah penyebab terjadinya alam semesta. Sebagaimana hadis Al-Qudsi Rasulullah SAW bersabda:

إِنَّا مِنَ اللَّهِ، وَالْمُؤْمِنُونَ مِنِّي.⁹⁴

"*Aku dari Allah, dan orang mukmin berasal dari diriku.*" (HR. Dailami).

Maka oleh karena itu, bagi kalangan para ulama-ulama *syari'at*, seharusnya belajarlah ilmu kesufian kepada ahlinya supaya memperoleh wawasan spiritual yang sempurna tidak hanya pandai dari segi intelektual. Dan bagi yang belum paham atau tidak paham, janganlah dengan gampang memberikan justifikasi atau fatwa menyesatkan dari apa yang disampaikan ulama-ulama sufi. Seseorang tidak akan dapat memahami manisnya madu kalau belum merasai madu tersebut. Dan bagi orang yang belum pernah merasai madu, maka sungguh aneh mengatakan madu itu pahit. Maka rasakan lah dahulu sebelum menjelaskan makna rasa itu.

Syaikh Muhammad Fadhillah al-Burhanpuri menjelaskan terkait martabat-martabat pada penjelasan sebelumnya, menurutnya *al-Wujûd* memiliki banyak tingkatan, di antaranya ialah:⁹⁵

⁹⁴ al-Thabarani, *Al-Mu'jam al-Awsat*, Jilid VI, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012, h. 243, no. hadis 4954, *Bâb Fadhâ'il Ahl al-Bayt*.

⁹⁵ Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-Dzakkî bi Syarh al-Tuhfatu al-Mursalâh ilâ al-Nabi Shalallahu Alayhi Wasallam*, Kairo: Dar Al-Ihsan, t.th, h. 156-158.

1. *Martabat Ahadiyyah*

Martabat lâ Ta'yun atau *Martabat al-ilthlâq* atau *Martabat Adz-Dzât Al-Bakht* (*Martabat Dzât* yang Mutlak). Ini tidak bermakna pembatasan kemutlakan dan pemahaman meniadakan *ta'yun* (entitas yang ada) ada tetap di dalam martabat itu. Sebaliknya hal itu bermakna bahwa *al-Wujûd* di dalam martabat itu (*martabat lâ ta'yun*), suci dari yang ikut-ikutan dan sifat-sifat, serta suci dari setiap ikatan sampai pada ikatan kemutlakan. Dan martabat ini dinamakan *Martabat al-Ahadiyyah*, yaitu *Kunhu al-Haqq*, dan tidak ada martabat lain di atasnya, sebaliknya setiap *martabat* ada di bawahnya.

2. *Martabat Wahdah*

Martabat kedua ialah "*Martabat At-Ta'yun al-Awwal*" adalah ibarat dari Ilmu-Nya Allah SWT bagi *Dzât-Nya* dan Sifat-Nya dan semua *al-Maujudât* dalam perspektif global dengan tanpa pembedaan sebagian atas sebagian yang lain. Dan martabat ini dinamakan *Martabat al-Wahdah* dan *al-Haqiqah al-Muhammadiyah*.

3. *Martabat Wahidiyyah*

Ketiga *Martabat al-Ta'yun al-Tsanî* adalah ibarat dari Ilmu-Nya Allah SWT kepada *Dzât-Nya*, sifat-Nya, dan semua *al-Maujudât* dari sudut perincian, dan pembedaan sebagiannya dari sebagian yang lain. Martabat ini disebut *Martabat Wahidiyyah* dan *Martabat al-Haqiqah al-Insâniyah*. Ketiga martabat ini (*Ahadiyyah*, *Wahdah*, dan *Wahidiyyah*) semuanya adalah *qadîm* (ada dalam Ilmu Allah SWT, belum dilahirkan dalam bentuk ciptaan), dan *taqdim* dan *ta'khîr-Nya* adalah *'aqlî*, tidak pada masa (tidak dalam pengertian waktu).⁹⁶

4. *Martabat `Âlam al-Arwâh*

Martabat keempat adalah *Martabat `Âlam al-Arwâh*, adalah ibarat dari sesuatu *al-Kauniyah* (yang dijadikan Allah), yang *Mujarrad* (tunggal), yang terbentang atau simpel, yang tampak pada bagian-bagian *Dzawatya* (*Dzât-dzât* dari *kauniyah*) dan *amtsal-Nya*.

5. *Martabat `Âlam al-Mitsal*

Martabat kelima adalah ibarat dari sesuatu *al-Kauniyah* yang tersusun, halus, tidak lagi menerima pembagian dan pembedaan sebagian atas sebagian yang lain, tidak menerima pemecahan (*al-kharq*).

6. *Martabat `Âlam al-Ajsâm*

Martabat keenam adalah ibarat dari sesuatu *al-Kauniyah* yang tersusun, tampak, menerima pembagian dan pembedaan (dengan yang lainnya).

7. *Martabat al-Insân*

Dan martabat ketujuh adalah martabat yang menghimpun keseluruhan bagi semua martabat yang disebutkan, berupa *jismâniyah*, *nûraniyyah*, *wahdah*, *wahidiyyah*, *tajallî Ilahi* yang akhir dan pakaian-pakaian yang akhir, yaitu *al-*

⁹⁶ Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-Dzakkî bî Syarh al-Tuhfatu al-Mursalâh ilâ al-Nabi Shalallahu Alayhi Wasallam*, h. 156-158.

Insân.⁹⁷ Dan ketujuh martabat ini, yang paling utama adalah *Martabat li Zhuhûrîn* (yang menyebabkan yang lain tampak), dan enam yang tersisa adalah martabat-martabat penampakan keseluruhannya. Martabat terakhir, maksudnya adalah *martabat al-Insân* (dapat terjadi) apabila seseorang mendaki dan tampak di dalam (penyaksiannya) martabat-martabat semua yang tersebut. Dan yang paling sempurna terjadi pada diri Nabi Muhammad SAW, dan oleh karena ini Nabi Muhammad SAW menjadi *Khâtam al-Nabiyyîn*.⁹⁸

Penjelasan Syaikh Muhammad Fadhillah al-Burhanpuri tentang martabat di atas juga pernah diberikan penjelasan tambahan oleh Syaikh Kamaluddin Abdul Razaq al-Qasyani melalui penjelasan *Harf 'Aliyat*, ia menjelaskan;

قال الشيخ العارف بالله الإمام كمال الدين عبد الرزاق القاشاني، قُدِّسَ اللهُ سرُّهُ، وَقَالَ الحروفُ العالِيانَ: يَعْنُونَ بِهِ أعيانَ الكائناتِ مِنْ حيثُ تَعَيَّنَتْ فِي أعلى مراتبِ العَيْنِيَّاتِ الذي هو الوَحْدَةُ. وهذا هو معنى قول الشيخ الأكبر العارفِ ابنِ عربيٍّ في كتابِهِ المسمَّى: بالمنازلِ الإنسانيَّةِ: "كُنَّا حُرُوفًا عَالِيَّاتٍ، لَمْ نَقُلْ، مُتَعَلِّقَاتٍ، فِي دُرَى أعلى القُلَلِ، أَنَا أَنْتَ فِيهِ، وَنَحْنُ أَنْتَ، وَأَنْتَ هُوَ، وَالكُلُّ فِي هُوَ هُوَ، فَاسأَلْ عَمَّنْ وَصَلَ".⁹⁹

"Tentang huruf-huruf yang tinggi, yang dimaksud dengan huruf-huruf yang tinggi adalah *a'yân al-kâ'inât* (hakikat-hakikat segala yang ada) dari sisi penentuan (*ta'ayyun*) mereka dalam *maqâm* tertinggi dari seluruh martabat keberadaan, yaitu *wahdah* (kesatuan mutlak). Dan inilah makna dari ucapan Syaikh Akbar al-'Arif Ibnu 'Arabi dalam kitabnya yang berjudul *al-Manâzil al-Insâniyyah*: "Kami adalah huruf-huruf yang tinggi, bukan huruf-huruf yang bergantung; Di puncak-puncak tertinggi gunung kami berada. Aku adalah engkau di dalamnya, dan kami adalah engkau, dan engkau adalah Dia; Dan seluruhnya berada dalam Dia-Dia. Maka tanyakanlah kepada siapa yang telah sampai."

Makna puitis ini merujuk pada pengalaman spiritual tertinggi dalam *Wahdat al-Wujûd* bahwa segala sesuatu berakar dari satu realitas ilahi, dan identitas makhluk pada akhirnya lenyap dalam keberadaan *al-Haqq*. Kemudian Syaikh Kamaludin al-Qasyani melanjutkan:

"Telah ada kita sebagai huruf-huruf tinggi sebelum dijadikan (diciptakan) oleh Allah melalui firman-Nya: 'Kun' (Jadilah). Kita pada waktu itu adalah

⁹⁷ Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-Dzakkî bi Syarh al-Tuhfatu al-Mursalâh ilâ al-Nabi Shalallahu Alayhi Wasallam*, h. 156-158.

⁹⁸ Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-Dzakkî bi Syarh al-Tuhfatu al-Mursalâh ilâ al-Nabi Shalallahu Alayhi Wasallam*, h. 156-158.

⁹⁹ al-Qasyana, *Lathâif al-A'lâm fi Isyârat Ahli al-Ilhâm*, Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah Al-Diniyyah, t.th, h. 334.

sesuatu yang masih ta'alluq (terikat) dengan segala potensi kita, yakni seluruh makhluk berada dalam keadaan tersingkap (inkisyâf) dalam Ilmu Ilâhiyyah (pengetahuan ketuhanan), masing-masing dalam bentuk mahiyyah (hakikat esensial) yang saling berbeda-beda. Keberadaan itu berada pada puncak segala puncak yakni: aku adalah engkau dalam Dia, dan kami adalah engkau, dan engkau adalah Dia, dan semuanya berada dalam Huwa (Dia). Maka bertanyalah kepada orang yang telah sampai (wushûl) kepada Allah.”¹⁰⁰

Adapun pernyataan yang dimaksud oleh al-Syaikh al-Akbar dengan pernyataannya bahwa “*telah ada kita sebagai huruf-huruf yang tinggi sebelum dijadikan kita ini*” adalah bahwa kita semua telah ada pada zaman azal sebagai hakikat-hakikat gaib yang *tsabit* (tetap) dalam Ilmu *al-Haqq Ta'âlâ*. Pada waktu itu, kita belum diciptakan secara aktual dan belum memiliki hubungan kausal dalam mewujudkan diri kita.

Adapun maksud dari ucapannya bahwa “*kita itu masih ta'alluq (terikat) dengan segala keadaan diri kita,*” yakni bahwa kita masing-masing telah terkait dengan segala perbuatan (*af'âl*), hukum (*ahkâm*), dan rupa (*shuwar*) yang akan menjadi bagian dari eksistensi kita kelak. Karena setiap wujud memiliki *mahiyyah* (esensi), keadaan, martabat, dan hukum tersendiri, maka semua itu telah berada dalam ilmu Allah yang *qadîm*, dalam bentuk yang belum terwujud secara konkrit.

Sedangkan maksud dari ucapannya bahwa “*semua itu berada di puncak-puncak bukit tertinggi*” adalah bahwa keberadaan tersebut ada dalam *ta'ayyun awwal* (penentuan pertama), yang dinamakan *martabat al-Wahdah*, yakni martabat ke-Esaan yang bersifat *ijmâli* (global). Makna dari “*Aku adalah engkau dalam Dia, dan kami adalah engkau, dan engkau adalah Dia*” menunjukkan keadaan dalam bentuk *ijmâl*, belum terperinci (*tafashshul*), di mana tidak ada perbedaan antara satu dengan lainnya dalam martabat ini.

“*Namun, 'Aku' tetaplah 'Aku', 'Engkau' tetaplah 'Engkau', dan 'Dia' tetaplah 'Dia'.*” Ungkapan ini hanya kiasan dan tidak mengandung unsur *tasybîh* (penyerupaan makhluk dengan Tuhan). Hal ini dapat diibaratkan seperti setitik air yang jatuh ke dalam lautan. Maka kita tidak dapat lagi membedakan antara air dan laut itu. Kita katakan: air itu laut, dan laut itu air. Namun pada hakikatnya, laut tetaplah laut, dan air tetaplah air. Keduanya tidak dapat saling menggantikan, karena hakikat tidak pernah mengalami perubahan.

Adapun yang dimaksud dengan pernyataan “*dan semuanya berada dalam Huwa (Dia)*” adalah bahwa seluruh wujud berada dalam *martabat Ahadiyyah* (martabat kesatuan mutlak), dari sisi *kefanâ'*annya, di mana hanya Dia yang ada. Di sana, tiada sesuatu pun yang menyertainya selain Dia semata. Itulah yang dinamakan *hadhrat lâ shay'a ma'ah* (kehadiran di mana tiada sesuatu pun

¹⁰⁰ al-Qasyana, *Lathâif al-A'lâm fi Isyârat Ahli al-Ilhâm*, h. 334.

bersama-Nya). Sedangkan martabat yang berada di bawahnya disebut dengan *hadhrat wa huwa ma'akum aynamâ kuntum* (kehadiran di mana “Dia bersamamu di mana pun kamu berada”).

Adapun maksud dari pernyataannya “*maka tanyalah olehmu kepada orang-orang yang telah sampai (al-wushûl)*” adalah: jika engkau ingin mengetahui hakikat dari semua ini, maka bertanyalah kepada orang-orang yang telah sampai pada pengetahuan tersebut. Sebab, jika engkau bertanya kepada mereka, maka dirinyalah yang akan menjadi penjelasan bagimu tentang semua ini.

Maka disimpulkan bahwa uraian metafisik ini merupakan penjelasan mendalam mengenai konsep tauhid dalam dimensi tertinggi menurut para ‘arif billah, khususnya dalam perspektif Ibnu ‘Arabi dan para penerusnya. Ungkapan-ungkapan seperti “*Aku adalah Engkau, Engkau adalah Dia, dan semuanya adalah Huwa*” bukanlah bentuk penyerupaan makhluk dengan Tuhan, melainkan simbol dari kesatuan eksistensial dalam martabat *Ahadiyyah*, di mana tidak ada selain Allah yang wujud secara hakiki. Semua makhluk hanyalah penampakan (*tajallî*) dari ilmu Allah yang *qadîm*, dan dalam realitas tertingginya, mereka kembali lebur dalam ke-Esaan-Nya. Namun demikian, untuk memahami hakikat-hakikat ini, tidak cukup hanya dengan akal dan teks, tetapi memerlukan bimbingan seorang guru *mursyid* dan pengalaman spiritual dan penyaksian langsung yang hanya bisa diperoleh oleh mereka yang telah *wushûl ilâ Allah* sampai kepada-Nya. Maka, bertanyalah kepada ahlinya, mereka yang telah sampai, karena dari merekalah pancaran cahaya pengetahuan hakiki terpancar.

Maka, penjelasan para ulama sufi tentang martabat *Ahadiyyah* dan *tajallî* dalam ke-Esaan wujud sejatinya selaras dengan apa yang secara halus diisyaratkan dalam tafsir Fakhruddin al-Razi terhadap surat ini. Menurut al-Razi, surat ini khususnya pada ayat pertamanya secara implisit mengandung isyarat terhadap tiga tingkatan para pencari Tuhan, yang bukan hanya ditujukan kepada orang awam yang belum mengenal Tuhan, tetapi juga mencakup mereka yang telah menapaki tangga-tangga *ma'rifat*. Ajaibnya, makna-makna implisit ini mulai tampak jelas apabila kita mengurai secara mendalam tiga kata kunci dari ayat pembuka surat tersebut:¹⁰¹

1. Tingkatan Pertama (هو)

Lafal *Huwa* merupakan *Isim Dhamîr* (kata ganti) yang berarti “dia”. Dalam tata bahasa Arab maupun bahasa lain, sebuah kata ganti semestinya memiliki rujukan (*referen*) yang jelas. Sebagai contoh, dalam kalimat: “*Beliau adalah Muhammad bin Abdullah. Dia adalah nabi yang membawa agama Islam,*”

¹⁰¹ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, h. 75.

kata ganti “*dia*” merujuk secara eksplisit kepada Nabi Muhammad SAW. Apabila kata ganti digunakan tanpa menyebutkan rujukan yang pasti, maka pendengar atau lawan bicara akan kesulitan memahami maksud dari pembicara. Misalnya, seseorang berkata kepada ibunya, “Bu, di pasar tadi dia bilang kepada saya bahwa dia akan datang nanti malam.” Secara spontan, sang ibu tentu akan bertanya, “Siapa yang kamu maksud dengan ‘dia’, Nak?” Karena baginya, informasi yang disampaikan tidak lengkap dan membingungkan. Kata ganti “*dia*” itu bisa merujuk kepada siapa saja: tetangga, teman dekat, bahkan mungkin penagih utang.

Dalam konteks pencarian terhadap Tuhan, kata ganti *Huwa* memegang posisi yang sangat penting. Tingkatan pencari Tuhan yang paling dasar dan mendasar ditandai dengan pemahaman atas kata ganti ini. Penjelasannya sebagai berikut: kelompok pertama dari para pencari Tuhan adalah mereka yang memahami bahwa maksud dari kata ganti “*Huwa*” adalah Allah SWT, meskipun tidak disebutkan secara eksplisit. Mereka tidak memerlukan rujukan luar atau indikasi lain, sebab dalam pandangan mereka, satu-satunya yang sungguh-sungguh ada (*al-Wujûd al-Haqîqî*) hanyalah Allah SWT. Segala sesuatu selain-Nya adalah *fanâ’* dan bergantung pada-Nya dalam keberadaan mereka.

Dalam teologi Islam, *wujûd* (keberadaan) terbagi menjadi dua kategori: *Mumkin al-Wujûd* dan *Wâjib al-Wujûd*. Pertama, *Mumkin al-Wujûd* adalah sesuatu yang mungkin ada dan mungkin tidak ada. Segala makhluk seperti hewan, tumbuhan, dan manusia termasuk dalam kategori ini. Artinya, akal dapat membayangkan bahwa mereka tidak eksis di alam nyata tanpa menimbulkan kontradiksi logis.¹⁰²

Kedua, *Wâjib al-Wujûd* adalah *Dzât* yang keberadaan-Nya wajib; tidak mungkin Ia tidak ada. Allah SWT adalah satu-satunya entitas yang termasuk dalam kategori ini. Alasannya, jika segala sesuatu yang mungkin (makhluk) benar-benar ada, maka pastilah ada *Dzât* yang mengadakan atau menciptakan mereka. Namun, *Dzât* pencipta ini tidak boleh juga tergolong *Mumkin al-Wujûd*, karena jika Ia juga mungkin ada dan tidak ada, maka Ia membutuhkan pencipta lain. Hal ini akan menimbulkan rantai kausalitas tak berujung (*tasalsul*), yang dalam logika dan filsafat Islam dianggap mustahil.¹⁰³

Bagi *al-Muqarrabîn* gelar yang disematkan kepada golongan ini makhluk dianggap tidak ada dan tidak eksis secara hakiki, karena keberadaannya hanya bersifat mungkin (mungkin ada) dan bergantung. Sementara itu, Tuhan (Allah) adalah satu-satunya *Dzât* yang benar-benar ada dan eksis secara mutlak. Hati dan pikiran mereka hanya mengenal keberadaan Tuhan. Berdasarkan pandangan ini, ketika disebutkan kata “*dia*”, maka itu pasti merujuk kepada

¹⁰² Muhammad al-Ghazali, *Mi'yâr al-'Ilm fî fann al-Manthiq*, h. 331.

¹⁰³ Mulyadhi Kartanegara, *Lentera Kehidupan: Filsafat sebagai Jalan Spiritual*, Bandung: Mizan, 2003, h. 17-18.

Tuhan sebagai satu-satunya *Dzât* yang wujud secara hakiki. Dalam hal ini, Fakhruddin al-Razi berkata:

وَهُؤُلَاءِ هُمُ الَّذِينَ نَظَرُوا إِلَى مَا هِيَاتِ الْأَشْيَاءِ وَحَقَائِقِهَا مِنْ حَيْثُ هِيَ

“Dan mereka ini adalah golongan orang-orang yang benar-benar memandang hakikat sesuatu sebagaimana adanya.”¹⁰⁴

2. Tingkatan Kedua (هو الله)

Berbeda dengan *al-Muqarrabîn*, orang-orang yang berada pada tingkatan *Ashhâb al-Yamîn* (golongan kanan) belum memiliki pemahaman bahwa Allah adalah satu-satunya Zat yang eksis secara hakiki. Bagi mereka, dunia dan segala sesuatu selain Allah masih dianggap nyata dan belum sepenuhnya dapat mereka singkirkan dari kesadaran hati dan pikirannya. Singkatnya, mereka masih memandang bahwa ada sosok lain yang eksis di alam kenyataan ini. Sebagaimana dikatakan oleh al-Razi:

فَلَا جَرَمَ لَمْ يَكُنْ هُوَ كَافِيًا فِي الْإِشَارَةِ إِلَى الْحَقِّ، بَلْ لَا بُدَّ هُنَاكَ مِنْ مُمَيِّزٍ بِهِ يَتَمَيَّزُ الْحَقُّ عَنِ الْخَلْقِ فَهَؤُلَاءِ احْتَأَجُّوا إِلَى أَنْ يَقْرِنُوا لَفْظَةَ اللَّهِ بِلَفْظَةِ هُوَ.¹⁰⁵

“Maka tidak diragukan lagi, bahwa kata ‘Dia’ (*Huwa*) saja belum cukup untuk mengisyaratkan kepada *al-Haqq* (Tuhan). Justru dibutuhkan sesuatu yang menjadi pembeda antara *al-Haqq* dan makhluk. Maka mereka ini masih memerlukan penyertaan antara lafal ‘*Allâh*’ dengan lafal ‘*Dia*’ (*Huwa*).”

Di dalam Al-Qur’an, *Ashhâb al-Yamîn* adalah sebutan bagi orang-orang yang pada hari perhitungan akan menerima catatan amal mereka dari sisi kanan atau dengan tangan kanan, yang menunjukkan bahwa mereka termasuk golongan yang selamat dari siksa akhirat. Kebalikannya adalah *Ashhâb al-Syimâl*, yaitu mereka yang menerima catatan dari sebelah kiri, dan termasuk golongan yang celaka.

3. Tingkatan Ketiga (هو الله احد)

Jika tingkatan kedua disebut *Ashhâb al-Yamîn*, maka tingkatan ketiga adalah *Ashhâb al-Syimâl* (golongan kiri). Ini adalah tingkatan terendah dan terhina. Sebab untuk mengenal Allah SWT, golongan ini perlu untuk diberitahukan bahwa, “*Dia adalah Allah Yang Esa.*”

Alasannya, selain karena dunia dan segala isinya sudah memperkeruh eksistensi Tuhan di hati pikiran mereka, bagi mereka Tuhan tidak hanya satu. Mereka telah terjebak dalam liang kemusyrikan. Untuk itulah dibutuhkan

¹⁰⁴ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, h. 360.

¹⁰⁵ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, h. 360.

tambahan kata “Yang Maha Esa” untuk mempertegas kesalahan akidah mereka.¹⁰⁶

Pada titik ini, kita dapat menjumpai relevansi ayat dengan latar belakang kemunculan surat Al-Ikhlâs, yakni seperti yang disebutkan di muka, surat al-Ikhlâs diturunkan Allah SWT, sebagai jawaban dari pertanyaan seorang musyrik Makkah; ‘Amir bin al-Thufail yang meminta agar Nabi Muhammad menjelaskan hakikat dan esensi dari Tuhan yang Beliau sembah.

Pembahasan mengenai makna kalimat *Qul Huwallâhu Ahad* membuka cakrawala pemahaman yang lebih dalam tentang konsep ke-Esaan Tuhan dalam Islam. Ayat ini tidak hanya menegaskan bahwa Allah adalah Esa, tetapi juga menggambarkan realitas metafisik tertinggi, yaitu *Ahadiyyat al-Wujûd* ke-Esaan dalam eksistensi. Dalam pandangan ini, tidak ada yang benar-benar eksis selain Allah; segala sesuatu selain-Nya hanyalah tampakan atau derivasi dari *Wujûd*-Nya. Pemahaman ini menempatkan tauhid pada dimensi spiritual dan filosofis yang mendalam. Para mufassir seperti Sayyid Qutb turut menekankan kelembutan dan kekuatan makna ayat ini sebagai fondasi akidah yang murni.

Ungkapan *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* merupakan ekspresi yang lebih lembut dan lebih halus dibandingkan dengan kata “*Ahad*” (أَحَدٌ) yang berdiri sendiri, karena ia bersandar pada makna *wâhid* yaitu bahwa tidak ada sesuatu pun selain Allah, yang menyertai-Nya, dan tidak ada pula yang serupa dengan-Nya. Ini mencerminkan konsep *Ahadiyyat al-Wujûd* yakni bahwa tidak ada hakikat kecuali hakikat-Nya, dan tidak ada *wujûd haqiqî* kecuali *wujûd*-Nya. Segala sesuatu yang diwujudkan-Nya hanyalah bentuk manifestasi atau penampakan dari *wujûd dzâti* tersebut. Oleh karena itu, hanya Dia-lah satu-satunya pelaku (*fâ’il*) yang hakiki. Tidak ada Tuhan selain Dia yang menjadi pelaku sejati dari segala hal di alam semesta ini.¹⁰⁷

Akidah ini tertanam dalam hati serta menjadi dasar bagi penafsiran terhadap realitas wujud semesta. Dalam pandangan Sayyid Qutb, secara bahasa, frasa *Qul Huwallâhu Ahad* merupakan susunan kata yang lebih halus daripada “*Ahad*” yang berdiri sendiri, karena ia menisbatkan (*idhâfah*) *Dzât*-Nya yang mutlak, tanpa disertai keberadaan lain apa pun, dan tanpa adanya keserupaan sedikit pun dengan-Nya. Sayyid Qutb menambahkan bahwa ayat ini adalah ayat *Ahadiyyat al-Wujûd*; yaitu bahwa hanya *wujûd*-Nya yang hakiki, tidak ada hakikat selain hakikat-Nya, dan segala *maujûd* lainnya senantiasa berubah dan

¹⁰⁶ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtiḥ al-Ghayb*, h. 361.

¹⁰⁷ Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur’ân*, Jilid 12, Kairo: Dâr al-Syurûq, 1992, h. 375-376.

tidak memiliki eksistensi mandiri, sebab ia hanyalah pancaran dari *wujûd dzâti* Allah.¹⁰⁸

Dalam *Tafsîr al-Jailânî*, Syaikh Abdul Qadir al-Jailani menafsirkan surat Al-Ikhlâs dengan pendekatan sufistik yang khas, yang menghubungkan aspek lahiriah dan batiniah dari ayat tersebut. Dengan demikian, penafsiran ini tidak hanya mengarah pada pemahaman intelektual semata, tetapi juga mengajak kita untuk merasakan makna hakikat dari ke-Esaan Allah dalam kehidupan sehari-hari.

Berikut ini merupakan penafsiran surat Al-Ikhlâs dalam *Tafsîr al-Jilânî* karya Syaikh Abdul Qadir al-Jailani. Golongan yang disifati sebagai orang-orang yang memiliki pengetahuan tentang ketuhanan (*ma'rifah ilâhiyyah*) adalah mereka yang mampu menyingkap ke-Esaan dan kemahaindependenan Allah SWT, dalam aspek *wujûd* dan *Wajib al-Wujûd Dzât-Nya*. Mereka memahami bahwa *Dzât-Nya* tidak membutuhkan apa pun dari makhluk dan ciptaan-Nya, serta menyadari superioritas-Nya dari segala bentuk kebutuhan dan ketergantungan. Dengan demikian, Allah terbebas dari kemungkinan, tuntutan kesempurnaan, ataupun kekurangan. Mereka mengetahui bahwa *Dzât* Yang Maha Esa itu suci dari segala bentuk pembatasan dan penyifatan yang dibuat oleh manusia, yang kerap menyandarkan sifat-sifat makhluk kepada-Nya. Allah juga terbebas dari segala bentuk kebutuhan yang mengandung unsur kemungkinan atau kekurangan.¹⁰⁹

Karena itulah, dalam surat ini, Allah SWT, menjelaskan tentang *Dzât-Nya* dan menggambarkan-Nya sebagaimana yang dikehendaki oleh ilmu-Nya untuk disampaikan kepada para hamba-Nya. Setelah memberikan keberkahan, Allah SWT, berfirman: (*Bismillâh*) yakni dengan nama Allah, yang *Dzât-Nya* sama sekali tidak tersentuh oleh pengetahuan makhluk atau ciptaan-Nya. (*ar-Rahmân*) yakni Yang Maha Pemurah kepada mereka dengan menggambarkan *Dzât-Nya*, dan (*ar-Rahîm*) yakni Yang Maha Penyayang kepada para hamba khusus-Nya dengan memberikan petunjuk menuju rahasia-rahasia *ma'rifah* dan *Ahadiyyat* (ke-Esaan)-Nya.¹¹⁰

Firman Allah: قُلْ (Qul) [Katakanlah], wahai Rasul yang paling sempurna, kepada mereka yang bertanya kepadamu: “Gambarkan kepada kami tentang *Rabb*-mu, yang dengan-Nya engkau menyeru kami untuk beriman dan menyembah-Nya.” Maka Allah menjawab dalam firman-Nya: هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (Huwa Allâhu Ahad) [Dia-lah Allah, Yang Maha Esa].¹¹¹

¹⁰⁸ Sayyid Qutb, *Tafsîr fî Zhilâl al-Qur'ân*, h. 375-376.

¹⁰⁹ Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jilânî*, h. 493.

¹¹⁰ Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jilânî*, h. 494.

¹¹¹ Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jilânî*, h. 902-903.

Makna dari ayat ini menunjukkan bahwa Allah adalah *Dzât* yang disifati dengan sifat *ulûhiyyah* di alam gaib maupun alam nyata; Dia Maha Tinggi atas keduanya, sesuai dengan *Dzât*-Nya yang Maha Agung dan disifati dengan *ulûhiyyah* serta *rubûbiyyah*. Dia mencakup seluruh syarat kesempurnaan melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya yang paling luhur, yang tersimpan dalam *Dzât* yang suci dari keberbilangan, serta ditandai dengan sifat *Ahâdiyyah* (ke-Esaan mutlak). Allah memiliki kebebasan mutlak dalam *wujûd* (eksistensi), *hayâh* (kehidupan), dan *quwwah* (kekuatan); dan Dia senantiasa dalam kekekalan yang abadi. Kekekalan dan keabadian-Nya tidak dapat diukur dengan segala bentuk ukuran, timbangan, atau takaran, serta tidak tercakup oleh aturan atau takdir apa pun. Dia-lah Yang Mutlak dalam segala aspek *wujûd* dan kesempurnaan-Nya.¹¹² Syaikh Abdul Qadir al-Jailani menjelaskan bahwa Allah adalah *Dzât* yang Maha Esa, tidak memerlukan apapun dan menjadi sumber segala sesuatu.

C. Konsep Penafsiran *Dhamîr Huwa* Dalam Surat Al-Ikhlâs Menurut *Tafsîr Isyârî* dan *Tafsîr Ibârî*

Dalam kajian tafsir Al-Qur'an, setiap lafaz memiliki makna yang mendalam dan dapat ditinjau dari berbagai pendekatan penafsiran. Salah satu aspek penting dalam kajian kebahasaan Al-Qur'an adalah analisis terhadap kata ganti (*Dhamîr*), yang tidak hanya berfungsi secara gramatikal, tetapi juga menyimpan dimensi makna yang luas, baik secara lahiriah maupun batiniah. Surat Al-Ikhlâs, sebagai surat yang secara ringkas namun padat memuat prinsip tauhid, dimulai dengan kata "*Huwa*" (هُوَ) yang merupakan *Dhamîr Mufrad* (kata ganti tunggal) dan merujuk kepada Allah SWT. Keberadaan *Dhamîr* ini menarik untuk dikaji lebih lanjut karena mengandung muatan makna yang tidak hanya dapat dipahami secara tekstual (*ibârî*), tetapi juga secara *isyârî* (simbolik/spiritual).

Untuk itu, pembahasan berikut akan mengkaji hukum *Dhamîr Huwa* dalam Surat Al-Ikhlâs melalui dua pendekatan penafsiran yang berbeda namun saling melengkapi, yaitu *Tafsîr Isyârî* dan *Tafsîr Ibârî*. Pendekatan ini diharapkan mampu mengungkap kekayaan makna dari lafaz *Huwa* dalam rangka memahami pesan tauhid yang terkandung di dalamnya secara lebih utuh.

Pembahasan mengenai *Dhamîr* (هو) dalam surat Al-Ikhlâs sejatinya merupakan bentuk argumentasi dari sisi linguistik yang berakar pada pendekatan "Interpretasi Teori Sufi" (التفسير النظري الصوفي). Pandangan ini berangkat dari ilmu *ma'rifat* serta pengalaman *kasyaf* dan *syuhûd* yang

¹¹² Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jilânî*, h. 494-495.

diberikan oleh Allah SWT kepada para *'Arifin*. Lewat mata batin dan rasa spiritual (*dzaûq*), mereka menyaksikan ke-Esaan dan keunikan Allah SWT melalui ciptaan-Nya. Ciptaan yang paling sempurna adalah manusia, yang disebut dalam Al-Qur'an sebagai khalifah atau wakil Allah di muka bumi.¹¹³

Sebelum memahami secara langsung pernyataan mengenai relasi antara Allah dan makhluk, terdapat beberapa argumentasi penting yang perlu dikemukakan sebagai landasan pemahaman:

1. Konsep *Wujûd* dalam Ilmu Kalam

Dalam kajian ilmu kalam, Allah dipahami memiliki sifat *wujûd* (eksistensi), yang secara teologis disebut sebagai *Wâjib al-Wujûd* yaitu keberadaan yang niscaya. Sifat ini diklasifikasikan sebagai bagian dari *shifât nafsîyyah*, yaitu sifat yang hanya dimiliki oleh Allah dan mustahil dimiliki oleh makhluk. Oleh karena itu, makhluk dianggap tidak memiliki *wujûd haqîqî* (eksistensi sejati), melainkan hanya memiliki *wujûd majâzî* (eksistensi kiasan), *wahmî* (eksistensi bayangan), atau bahkan bersifat ilusif. Dalam beberapa riwayat hadis disebutkan bahwa Allah senantiasa *fî khalqin jadîd* (dalam ciptaan yang baru), yang menunjukkan bahwa bentuk manifestasi-Nya kepada makhluk bersifat dinamis dan tidak tetap.¹¹⁴

2. Perumpamaan Cermin dalam Diskursus Tasawuf

Para sufi menggunakan analogi cermin (*al-mir'âh*) untuk menjelaskan hubungan antara *al-Khâliq* (Sang Pencipta) dan makhluk. Ketika seseorang bercermin, terdapat dua bentuk: subjek asli (orang yang bercermin) dan pantulan (gambar dalam cermin). Gambar tersebut bukanlah subjek sejati, melainkan bayangannya. Demikian pula makhluk: mereka bukan Allah, tetapi juga bukan sesuatu yang sepenuhnya terpisah dari-Nya. Dalam perspektif tasawuf, makhluk adalah *tajallî* (manifestasi) dari sifat-sifat Allah, dan *wujûd* mereka merupakan penampakan dari *wujûd*-Nya. Perumpamaan ini menegaskan bahwa Allah tidak melebur dalam makhluk, dan makhluk tidak melebur dalam Allah. Namun, keberadaan makhluk bersifat *dependent* (tergantung), seperti halnya gambar dalam cermin yang tidak memiliki keberadaan independen tanpa adanya subjek yang bercermin.¹¹⁵

3. Pancaran Ke-Esaan dalam Keberagaman

¹¹³ Abdul Karim bin Hawazin al-Qushayri, *al-Risâlah al-Qushayriyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, h. 73-75.

¹¹⁴ Sa'duddin al-Taftazani, *Syarh al-'Aqâ'id al-Nasafiyyah*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005, h. 81-83.

¹¹⁵ Ibnu 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, h. 49-51.

Ke-Esaan (*wahdâniyyah*) Allah memancar ke dalam realitas makhluk, dan keragaman makhluk berasal dari ketunggalan *wujûd*-Nya. Prinsip ini merupakan salah satu landasan metafisik dalam konsep *Wahdat al-Wujûd* dalam *tasawuf falsafi*.¹¹⁶

4. Argumentasi Kebahasaan dalam Al-Qur'an

Salah satu argumen linguistik yang mendukung pandangan ini terdapat dalam firman Allah:

يَخْلُقُونَ لَكُمْ لِيرْضَوْكُمْ وَاللَّهُ وَرَسُولُهُ أَحَقُّ أَنْ يُرْضَوْهُ إِنْ كَانُوا مُؤْمِنِينَ

“Mereka bersumpah kepada kamu (wahai orang-orang beriman) agar kamu meridhai mereka. Padahal Allah dan Rasul-Nya yang lebih berhak untuk mereka cari keridhaan-Nya, jika mereka benar-benar orang-orang yang beriman.” (QS. At-Taubah/9:62)

Dalam ayat ini, digunakan *Dhamîr Mufrad* (kata ganti tunggal) “هُ” (*hu*) setelah penyebutan “*Allâh wa Rasûluh*” yang secara tata bahasa seharusnya menggunakan bentuk ganda atau jamak. Namun, penggunaan *Dhamîr Mufrad* ini ditafsirkan oleh sebagian ulama tasawuf sebagai penegasan atas kesatuan kehendak dan *wujûd* antara Allah dan Rasul-Nya. Pernyataan berikut dari salah satu tafsir menegaskan hal tersebut:

أَنَّ هَذَا الضَّمِيرَ لِلْمُفْرَدِ لَا لِلْمُتَّيِّ وَالْجَمْعِ، لِأَنَّهُ لَا فَرْقَ بَيْنَ رِضَا اللَّهِ وَرِضَا رَسُولِهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَكَذَا فِي كُلِّ مَكْرُوهٍ، فَإِنَّ رِضَا اللَّهِ تَعَالَى فِي رِضَا الرَّسُولِ، وَعَظَبَ اللَّهُ فِي عَظَبِهِ، فَمَنْ أَرْضَاهُ فَقَدْ أَرْضَى اللَّهَ، وَمَنْ أَعْظَبَهُ فَقَدْ أَعْظَبَ اللَّهَ، لِعَدَمِ مُغَايِرَتِهِ فِي ذَاتِهِ وَصِفَاتِهِ.

“Bahwa *Dhamîr* dalam ayat itu adalah dalam bentuk tunggal, bukan ganda ataupun jamak, karena tidak ada perbedaan antara keridhaan Allah dan keridhaan Rasul-Nya SAW. Maka, keridhaan Rasulullah pada hakikatnya adalah keridhaan Allah. Sebagaimana dalam firman-Nya: 'Barangsiapa yang taat kepada Rasul, maka ia telah taat kepada Allah.' (QS. An-Nisâ': 80).”¹¹⁷

Dalam pandangan para sufi, kesempurnaan yang terdapat pada diri Rasulullah SAW tidaklah bersifat independen atau berdiri sendiri. Sebaliknya, seluruh kesempurnaan tersebut bersumber dari sifat *Jamal* (keindahan) Allah SWT. Rasulullah SAW sebagai makhluk atau *basyar* (manusia) pada hakikatnya bukanlah sesuatu yang wajib ada (*Wajib al-Wujûd*); hanya Allah SWT satu-satunya yang memiliki sifat wajib ada. Maka, kesempurnaan yang

¹¹⁶ ‘Abdul Karim al-Jili, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*, h. 112-115.

¹¹⁷ Abdul Razzaq al-Kashani, *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, h. 255.

dimiliki Rasulullah SAW sejatinya adalah manifestasi dari keridhaan Allah SWT.¹¹⁸

Ketaatan kepada Rasulullah SAW dalam perspektif tasawuf dipandang sebagai bentuk ketaatan kepada Allah SWT itu sendiri. Rasulullah SAW menjadi teladan paripurna (*uswah hasanah, qudwah*) yang mencerminkan seluruh nilai-nilai kesempurnaan ilahiah. Dalam hal ini, istilah "*Insân Kâmil*" digunakan dalam literatur tasawuf untuk menggambarkan kedalaman makna kesempurnaan ilahi yang dianugerahkan kepada Rasulullah SAW. *Insân Kâmil* bukan semata gelar, melainkan sebuah konsep metafisik yang menjelaskan posisi spiritual Rasulullah sebagai cerminan sifat-sifat ketuhanan di alam semesta.

Namun, dalam penafsiran terhadap konsep ketauhidan dalam nubuwah, sebagian mufasir atau ahli tafsir terkadang tergelincir keluar dari nilai ikhlas. Hal ini terjadi ketika di dalam hati mereka muncul keraguan atau "huruf-huruf kecil" terhadap kemuliaan Rasulullah SAW. Pandangan semacam ini, menurut kalangan sufi, dapat menghalangi seseorang dari memperoleh syafaat Rasulullah SAW dan merasakan manisnya iman sejati. Dalam tasawuf, eksistensi Muhammad SAW sebagai manusia (*insân*) dipahami dalam kerangka kesatuan kontekstual, di mana tidak ada perbedaan antara "dia" dan "itu", sebagaimana dijelaskan oleh Sayyid Yusuf al-Tabari dalam penafsiran terhadap QS. Al-Ahzab: 62 dan Al-Nisa: 80.

Memahami Rasulullah SAW secara mendalam memerlukan kedewasaan spiritual dan akal sehat. Kedewasaan spiritual itu sendiri, dalam istilah sufi, dipandang sebagai bentuk kedekatan kepada Tuhan. Oleh karena itu, ketika seorang sufi menyatakan bahwa "Nabi Muhammad adalah Tuhan", pernyataan tersebut tidak dimaknai secara harfiah, melainkan dalam konteks metafisis yang mendalam, yakni bahwa segala sifat kesempurnaan pada Rasul adalah refleksi dari sifat-sifat Allah SWT.

Pendapat Syekh 'Abdul Karim al-Jîlî dalam *al-Insân al-Kâmil* misalnya, menjelaskan konsep *Insân Kâmil* sebagai entitas yang merefleksikan hakikat ilahi secara sempurna. Penjelasan dari para arif seperti beliau, sebagaimana dijelaskan pula oleh Abuya Amran Waly al-Khalidi dalam tulisannya, tidak dimaksudkan untuk menyamakan Nabi Muhammad SAW dengan Tuhan, melainkan untuk menegaskan posisi spiritual beliau sebagai manifestasi tertinggi dari sifat-sifat kesempurnaan ilahi. Oleh karena itu, anggapan bahwa ajaran tentang *Insân Kâmil* mengandung kesesatan adalah bentuk kesalahpahaman yang gagal membedakan antara simbolisme spiritual dan akidah tauhid yang murni.

¹¹⁸ Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, Jilid VIII, Beirut: Dâr al-Fikr, 2003, h. 211.

1. Penafsiran Surat Al-Ikhlâs Menurut Tafsir *Isyârî*

Dalam tradisi *tafsîr isyârî*, Surat Al-Ikhlâs tidak hanya dipahami secara lahiriah sebagai pernyataan ke-Esaan Allah, tetapi juga dimaknai secara batiniah sebagai isyarat kepada realitas metafisik Ketuhanan. Ayat “*Qul Huwa Allâhu Ahad*” ditafsirkan sebagai seruan dari Alam Ketunggalan (*‘alam al-ahadiyyah*) menuju kemajemukan makhluk, sekaligus penegasan bahwa *Dzât* Allah melampaui segala bentuk sifat dan nama. Istilah *Ahad* dipahami bukan hanya sebagai satu secara numerik, tetapi sebagai ke-Esaan mutlak yang tidak tersentuh oleh pembagian, penjumlahan, ataupun penggambaran akal. Penafsiran ini menegaskan bahwa pemahaman sejati terhadap tauhid hanya dapat dicapai melalui *Musyâhadah* (penyaksian) batin yang dibimbing oleh *ma’rifat*, bukan sekadar logika atau argumen rasional. Berikut ini adalah beberapa penafsiran *Tafsîr Isyârî*:

a. Penafsiran Ibnu ‘Arabi dalam *Futûhât al-Makkiyyah*

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Kata *qul* (katakanlah) merupakan perintah dari Alam Kesatuan (*‘alam al-wahdah*) yang turun ke alam kemajemukan (*‘alam al-katsrah*). Ia adalah ungkapan dari hakikat Kesatuan-murni. Tegasnya, perintah ini berasal dari “*Dzât* sebagaimana Dia adanya dalam diri-Nya sendiri” (*al-dzât kamâ hiya fi nafsihâ*), tanpa sudut pandang sifat yang tidak diketahui kecuali oleh-Nya.

Kata *Allâh* dalam ayat di atas berfungsi sebagai penjelas (*badl*) bagi kata *Huwa* (Dia). Kata *Allâh* adalah nama *Dzât* beserta seluruh sifat-sifat-Nya. Dengan penggunaan kata penjelas ini, Allah menunjukkan bahwa sifat-sifat-Nya bukan merupakan tambahan terhadap *Dzât*-Nya, melainkan sifat-sifat tersebut adalah *Dzât* itu sendiri. Tidak terdapat perbedaan antara *Dzât* dan sifat-sifat-Nya kecuali jika dipandang dan dipilah-pilah oleh sudut pandang akal.¹¹⁹

Karena itu, surat ini disebut Al-Ikhlâs. Sebab, *Al-Ikhlâsh* berarti memurnikan hakikat ke-Esaan-Nya dari sifat-sifat kekurangan yang ditimbulkan oleh kemajemukan. Sebagaimana dikatakan oleh *Amîr al-Mu’minîn* Ali bin Abi Thalib:

“Puncak keikhlasan kepada-Nya adalah menafikan seluruh sifat dari-Nya. Sebab penyaksian terhadap setiap sifat bahwa sifat itu bukanlah yang disifati (*mawshûf*), dan penyaksian terhadap setiap yang disifati bahwa ia bukanlah sifat itu sendiri.”¹²⁰

Makna ini sebagaimana yang dikatakan oleh sebagian ulama yang arif:

“Sifat-sifat Allah SWT bukanlah Dia dan bukan pula selain Dia.”¹²¹

¹¹⁹ Ibnu ‘Arabi, *Futûhât al-Makkiyyah*, h. 114-115.

¹²⁰ Seyyed Hossein Nasr, *The Garden of Truth*, New York: Harper One, 2007, h. 78.

¹²¹ Shadrudin al-Qunawi, *al-Nushûsh*, Teheran: Markaz Nashri Dânishgâhi, 1996, h. 51.

Penjelasannya: sifat itu bukan Dia jika dilihat dari sudut pandang akal yang terbatas dan cenderung memilih-milih; dan bukan selain Dia jika dilihat dari sudut pandang hakikat.¹²²

Kata *Ahad* (Esa) dalam ayat ini adalah penjelas bagi kata *Huwa* (Dia). Perbedaan antara kata *Ahad* dan *Wahid* adalah: *Ahad* menunjukkan kepada *Dzât* Dia dalam diri-Nya sendiri, tanpa melibatkan sudut pandang kemajemukan makhluk. Lebih jelasnya, *ahad* adalah hakikat-murni, yang tak lain merupakan “sumber mata air *Kâfûr* bahkan ia adalah mata air *Kâfûr* itu sendiri. Ia adalah wujud sebagaimana adanya, tanpa batasan keumuman dan kekhususan, serta tanpa syarat sifat dan sifat yang baru (*hâdits*).”¹²³

Adapun *Wahid*, menunjukkan *Dzât*-Nya dari sudut pandang keragaman nama-nama-Nya. Sebab, sesungguhnya nama adalah *Dzât* beserta seluruh sifat-sifat-Nya. Oleh karena itu, hakikat-murni yang tidak diketahui kecuali oleh Dia semata diungkapkan dengan kata *Huwa* (Dia). Kemudian Allah menjelaskan kata *Huwa* ini dengan kata *Allâh*, yang merujuk pada *Dzât* beserta seluruh sifat-Nya, sebagai petunjuk bahwa semua sifat itu pada hakikatnya adalah *Dzât*-Nya sendiri.¹²⁴

Selanjutnya, Allah mensifati dengan kata *Ahad*, untuk menunjukkan bahwa sifat-sifat yang dalam pandangan akal tampak beragam dan banyak, sejatinya tidaklah membatalkan ke-Esaan-Nya dan tidak pula memengaruhi kemanunggalan-Nya. Bahkan sebaliknya, keberadaan sifat-sifat yang beragam itu justru meneguhkan ke-Esaan-Nya. Hal ini dapat dianalogikan, misalnya, dengan gejala hujan di lautan: meskipun hujan tampak banyak dan jatuh ke atas lautan, namun secara keseluruhan hujan itu berasal dari dan kembali kepada lautan itu sendiri.¹²⁵

b. Penafsiran Ahmad Yasin Asmuni dalam *Tafsîr Surat Al-Ikhlâsh*

Ahmad Yasin dalam pembukaan tafsirnya atas ayat *Qul Huwa Allâhu Ahad*, menjelaskan bahwa surat Al-Ikhlâsh adalah surat *Makkiyyah* yang terdiri dari empat ayat, lima belas kalimat, dan empat puluh tujuh huruf. Kepiawaian dan penguasaan Ahmad Yasin dalam ilmu hikmah tampak sangat kental dalam penafsirannya. Ia memberikan penjelasan terhadap ayat *Qul Huwa Allâhu Ahad* melalui pendekatan *ma'rifat*, yakni konsep tentang mengenal Allah sebagai suatu kenikmatan rohaniah. Nuansa tafsir hikmah yang disajikan Ahmad Yasin tidak hanya terlihat dalam bagian ini, tetapi juga dalam bab-bab

¹²² Toshihiko Izutsu, *Sufi Metaphysics and Qur'anic Hermeneutics*, Kuala Lumpur: IIIT, 2006, h. 103.

¹²³ Muhammad al-Ghazali, *al-Maqshad al-Asnâ fî Sharh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, h. 17.

¹²⁴ Muhammad al-Ghazali, *al-Maqshad al-Asnâ fî Sharh Asmâ' Allâh al-Husnâ*, h. 17.

¹²⁵ Ibnu 'Arabi, *Isyarat Ilahi (Tafsîr Juz 'amma Ibnu 'Arabi)*, h. 112.

selanjutnya. Adapun sistematika penyajian tafsir yang digunakan oleh Ahmad Yasin masih mengacu pada metode klasik, seperti yang digunakan dalam *Mafâtiḥ al-Ghayb*, yaitu dengan menafsirkan setiap ayat secara bertahap dan mendalam, mengupas makna hikmah yang terkandung di dalamnya. Selain aspek hikmah, aspek kebahasaan juga dibahas secara tuntas, sebagaimana terlihat pada pembahasan-pembahasan lainnya dalam kitab ini.¹²⁶

Ayat tersebut dimulai dengan istilah Arab *Huwa* (Dia), yakni kata ganti orang ketiga tunggal yang merujuk pada sesuatu yang secara total diketahui, tetapi tetap bersifat ambigu dan tidak diidentifikasi dengan apa pun. Ini merupakan lawan dari kata ganti orang pertama tunggal *anâ* (aku), dalam penggunaan umum. Sesungguhnya, hal ini merupakan sebuah kode referensial terhadap fakta bahwa *Wujûd*-Nya Yang Suci tersembunyi, dan tidak satu pun pemikiran atau imajinasi manusia dapat menjangkaunya, meskipun tanda-tanda Eksistensi-Nya memenuhi alam semesta secara total lebih nyata dan bening daripada apapun. Fakta ini sejalan dengan kandungan Q.S Fussilat /41:53: "*Akan Kami perlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di ufuk-ufuk (alam semesta) dan pada diri mereka sendiri, sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Dia-lah Yang Maha Benar...*"

Dengan demikian, ayat ini menjelaskan hakikat yang tidak diketahui itu dengan pernyataan bahwa "Allah itu Maha Esa." Sementara itu, kata *qul* dalam ayat tersebut berarti: "Nyatakanlah kebenaran ini, dan sampaikan kepada yang lain."

Sebuah hadis dari Imam Muhammad bin Ali al-Baqir menyebutkan bahwa setelah menyampaikan pernyataan tauhid ini, beliau berkata: "*Kaum musyrik dan penyembah berhala menunjuk kepada berhala-berhala mereka seraya berkata: 'Wahai Muhammad, inilah tuhan-tuhan kami yang dapat kami lihat. Engkau juga harus menunjukkan Tuhanmu, agar kami dapat melihat dan memahaminya-Nya.'*" Maka Allah menurunkan ayat: "*Katakanlah, Dia-lah Allah, Yang Maha Esa.*" Huruf *ha'* (هـ) dalam *Huwa* menunjukkan pembenaran atas realitas ini dan menegaskan sebagai suatu kebenaran penting. Sedangkan huruf *waw* (و) adalah kata ganti orang ketiga yang menunjukkan bahwa Dia tersembunyi dari pandangan mata dan berada di luar jangkauan pancaindra.¹²⁷

c. Penafsiran Ibnu Ajibah dalam *Baḥr al-Madîd*

Salah satu bagian yang mendapat perhatian mendalam dari para mufassir sufi, khususnya Ibnu Ajibah dalam *Baḥr al-Madîd*, adalah penggunaan

¹²⁶ Ahmad Yasin Asmuni, *Tafsîr Surat al-Ikhlâsh*, Kediri: Pondok Pesantren Petuk Semen, 1993, h. 42.

¹²⁷ Muhammad Baqir al-Majlisi, *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi'ah li-Durar Akhbâr al-A'immah al-Athhâr*, Jilid 3, Beirut: Dâr Ihyâ' al-Turâth al-'Arabî, 1983, h. 222.

Dhamîr هو (*Huwa*) pada ayat pertama surat ini. *Dhamîr* ini menjadi pintu masuk penting untuk memahami bagaimana Al-Qur'an menegaskan kemahaEsaan *Dzât* Allah secara halus namun penuh wibawa.

Ibnu Ajibah menafsirkan bahwa kata هو الله أَحَدٌ merupakan *Dhamîr al-Sya'n* atau *Dhamîr al-Qishshah*, yaitu kata ganti yang digunakan untuk menunjuk suatu perihal yang agung dan belum disebutkan sebelumnya. Ia berfungsi sebagai *mubtada'* (subjek), sedangkan kalimat sesudahnya menjadi *khbar* (predikat) tanpa memerlukan penghubung, karena *Dhamîr* itu sendiri merupakan inti dari pernyataan tersebut. Menurut Ibnu Ajibah, penggunaan *Dhamîr* seperti ini bertujuan untuk menghadirkan kesan ke-Agungan dan ketakziman, karena ia menunjuk pada sesuatu yang telah begitu dikenal dalam benak setiap makhluk, sehingga tidak memerlukan pengenalan sebelumnya.¹²⁸

Penggunaan *Dhamîr* هو di awal kalimat juga menurut Ibnu Ajibah menciptakan efek kesamaran (*ibham*) yang disengaja. Kesamaran ini bukan karena maknanya tidak jelas, melainkan agar makna yang agung itu tidak langsung tersingkap, sehingga pembaca atau pendengar merasakan jeda kontemplatif sebelum makna yang sesungguhnya hadir. Ketika lafaz الله أَحَدٌ datang sebagai *khbar*, maka makna ketuhanan yang agung itu diterima dengan lebih kokoh, penuh penguatan, dan menancap dalam kesadaran. Dengan demikian, setiap frasa selanjutnya dalam surat ini menjadi penguat dari pernyataan tauhid yang telah diisyaratkan sejak awal melalui *Dhamîr Huwa*.

Penjelasan Ibnu Ajibah juga menyinggung konteks historis turunnya surat ini. Ia menyebutkan bahwa surat Al-Ikhlâs turun ketika orang-orang musyrik Makkah menuntut Nabi Muhammad SAW untuk menyebutkan nasab dan sifat Tuhan yang ia serukan. Demikian pula orang-orang Yahudi meminta penjelasan serupa karena mereka terbiasa mempersonifikasikan Tuhan dalam bentuk sifat-sifat dan perumpamaan dalam Taurat. Pertanyaan-pertanyaan itu menunjukkan cara pandang antropomorfis terhadap Tuhan, yang kemudian

¹²⁸ Ahmad bin Muhammad Ibnu Ajibah, *Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, Jilid 8, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002, h. 512. Dalam redaksi asli tertulis:

قُلْتُ: (هُوَ) ضَمِيرُ الشَّانِ مُبْتَدَأً، وَالْجُمْلَةُ بَعْدَهُ حَبْرٌ، وَلَا يَحْتَاجُ إِلَى رَابِطٍ لِأَنَّهُ هُوَ عَيْنُ الْمُبْتَدَأِ، أَي: الشَّانُ الْمَجِيءُ بِهِ لِلتَّعْظِيمِ وَالتَّفْخِيمِ مِنْ عَيْرِ رُجُوعٍ إِلَى شَيْءٍ مَذْكَورٍ قَبْلَهُ، تَنْبِيْهَا عَلَى أَنَّهُ قَدْ بَلَغَ فِي الشُّهُرَةِ وَالْعَظْمَةِ إِلَى حَيْثُ كُلُّ أَحَدٍ يَخْضُرُهُ فِي ذَهْنِهِ، وَيَجْعَلُ كُلُّ ضَمِيرٍ عَائِدًا إِلَيْهِ كَمَا تَرَى... إلخ

ditegaskan dan disanggah oleh Al-Qur'an melalui turunya surat ini.¹²⁹

Menariknya, dalam kerangka tafsir sufistik Ibnu Ajibah, pemaknaan terhadap *Dhamîr* هو ini berhubungan erat dengan gagasan tentang *al-Haqîqah al-Muhammadiyah* atau *Nûr Muhammad*. Bagi para sufi, terutama dalam tradisi *Syâdziliyyah* yang menjadi latar Ibnu Ajibah, *Huwa* dipahami sebagai isyarat kepada *Dzât Ilâhiyyah* yang pertama kali ber-*tajallî* dalam bentuk cahaya *Muhammadi* sebelum adanya seluruh makhluk. Dalam beberapa karyanya, Ibnu Ajibah menegaskan bahwa segala sesuatu muncul dari *tajallî Nûr Muhammad* sebagai *mazhhar* pertama dari *al-Haqq*. Dengan demikian, penyebutan هو pada awal surat Al-Ikhlâs dimaknai sebagai penyingkapan terhadap realitas ketuhanan yang mula-mula menampakkan diri dalam bentuk *Nûr Muhammad*, lalu darinya memancar segala wujud.¹³⁰

Melalui pendekatan ini, tampak bahwa bagi Ibnu Ajibah, *Dhamîr* هو bukan hanya memiliki fungsi gramatikal atau retorik, tetapi juga menjadi simbol ontologis yang menyingkap relasi antara *al-Haqq* dan makhluk. Ia menjadi jembatan antara ketakterbandingan Allah dan keterjangkauan-Nya melalui *tajallî* dalam *Nûr Muhammad*. Dengan demikian, pembahasan tentang *Dhamîr Huwa* tidak dapat dipisahkan dari konsep *Nûr Muhammad* sebagai realitas pertama yang menjadi perantara cahaya ketuhanan bagi seluruh ciptaan.

Dengan demikian, melalui penafsiran Ibnu Ajibah, penggunaan *Dhamîr* هو bukan hanya memiliki fungsi gramatikal, tetapi juga menjadi simbol kebesaran dan ke-Agungan *Dzât* Allah yang tidak dapat dijangkau akal manusia secara langsung. Hal ini menunjukkan cara pandang sufistik Ibnu Ajibah yang selalu berusaha menyingkap makna batin di balik teks Al-Qur'an, sehingga ayat-ayat tauhid tidak hanya dipahami secara formal, tetapi juga secara kontemplatif dan spiritual.

d. Penafsiran Abdul Qadir al-Jailani dalam *Tafsîr al-Jilânî*

Abdul Qadir al-Jailani (w. 561 H), seorang sufi besar pendiri *tharîqah Qâdiriyyah*, tidak hanya dikenal lewat karya-karya tasawufnya, tetapi juga meninggalkan sebuah tafsir berjudul *Tafsîr al-Jilânî* atau *al-Jilânî 'alâ al-Qur'ân al-'Azhîm*. Dalam tafsir ini, ia menyinggung tentang *Nûr Muhammad* sebagai hakikat pertama ciptaan Allah.

¹²⁹ Ahmad bin Muhammad Ibnu Ajibah, *Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur'ân al-Majîd*, h. 512.

¹³⁰ Ahmad bin Muhammad Ibnu Ajibah, *Iqâzh al-Himam fî Syarh Hikam Ibnu 'Athâ'illâh*, h. 5-6. Dalam bagian pembukaan ia menyebut:

أَوَّلُ مَا تَجَلَّى فِي الْوُجُودِ إِذَا تَجَلَّى فِي الْحَقِيقَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ، وَمِنْهَا انْبَثَقَتِ الْأَنْوَارُ وَانْتَشَرَتِ الْمَوْجُودَاتُ.

Menurut al-Jailani, Allah menciptakan cahaya Nabi Muhammad SAW sebelum seluruh makhluk, dan dari cahaya itulah segala wujud muncul. *Nûr Muhammad* menjadi sumber segala keberadaan, sekaligus penghubung antara *al-Haqq* (Allah) dan makhluk-Nya. Dalam salah satu penafsirannya ia menyatakan:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَوْجَدَ نُورَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ الْمَخْلُوقَاتِ كُلِّهَا، وَجَعَلَ ذَلِكَ النُّورَ
أَصْلًا لِجَمِيعِ الْمَوْجُودَاتِ، فَمَا مِنْ كَائِنٍ إِلَّا وَلَهُ نَصِيبٌ مِنْ ذَلِكَ النُّورِ، وَبِهِ ظَهَرَ كُلُّ شَيْءٍ مِنَ
الْعَدَمِ إِلَى الْوُجُودِ.¹³¹

“*Sesungguhnya Allah Ta’âlâ mengadakan cahaya Muhammad SAW sebelum seluruh makhluk, dan menjadikan cahaya itu sebagai asal dari semua yang ada. Maka tidak ada satu pun makhluk kecuali ia memiliki bagian dari cahaya itu, dan dengan cahaya itulah segala sesuatu tampak dari ketiadaan menuju keberadaan.*”

Pernyataan ini menunjukkan bahwa dalam kosmologi al-Jailani, *Nûr Muhammad* berperan sebagai substansi primordial penciptaan. Pandangan ini sejalan dengan gagasan para sufi tentang *al-Haqqiqah al-Muhammadiyah*, bahwa Nabi Muhammad SAW merupakan makhluk pertama yang diciptakan Allah dan menjadi sebab eksistensi seluruh alam. Dengan demikian, seluruh ciptaan merupakan *tajalli* dari *Nûr Muhammad*. Konsep ini kelak menjadi dasar spiritual dalam ajaran *Tharîqah Qâdiriyyah*, di mana cinta kepada Nabi SAW dipandang sebagai jalan menuju *ma’rifatullah* karena beliau adalah perantara cahaya Ilahi.

e. Penafsiran al-Qusyairi dalam *Lathâ’if al-Isyârât*

Abu al-Qasim al-Qusyairi merupakan seorang tokoh sufi, teolog, sekaligus mufassir terkemuka dari abad ke-5 H. Ia menulis banyak karya dalam bidang tasawuf, salah satunya adalah *Lathâ’if al-Isyârât*, sebuah kitab tafsir sufistik yang menyingkap makna batin (*isyârî*) dari ayat-ayat Al-Qur’an. Dalam karya-karyanya, al-Qusyairi tidak menyusun doktrin kosmologis tentang *Nûr Muhammad* secara sistematis seperti Ibnu ‘Arabi atau al-Jîlî, namun ia menyebutkan konsep ini dalam kerangka *Haqqiqah Muhammadiyah* sebagai asal mula cahaya petunjuk (*nûr al-hidâyah*) dan awal dari penciptaan.

Dalam *Lathâ’if al-Isyârât*, saat menafsirkan QS. Al-Ahzab/33: 45-46 tentang Nabi Muhammad SAW sebagai “saksi, pembawa kabar gembira, pemberi peringatan, penyeru kepada Allah, dan lampu yang menerangi (*sirâjan munîrâ*)” al-Qusyairi menegaskan bahwa Nabi SAW adalah sumber

¹³¹ Abdul Qadir al-Jailani, *Tafsîr al-Jilânî: al-Jilânî ‘alâ al-Qur’ân al-‘Azhîm*, h. 12.

cahaya petunjuk yang darinya terpancar seluruh cahaya kenabian. Ia berkata:
 فَالْتَّيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ السِّرَاجُ الَّذِي أَظْهَرَ اللَّهُ بِنُورِهِ أَنْوَارَ الْأَنْبِيَاءِ، فَكُلُّ نُورٍ فِي الْوُجُودِ
 فَهُوَ مِنْ نُورِهِ.¹³²

“Nabi SAW adalah pelita yang dengan cahayanya Allah menampakkan cahaya para nabi. Maka setiap cahaya yang ada di alam wujud berasal dari cahayanya.”

Pernyataan ini menunjukkan bahwa menurut al-Qusyairi, cahaya kenabian Nabi Muhammad SAW merupakan sumber segala cahaya spiritual (*anwâr*). Ia menegaskan bahwa semua nabi memperoleh cahaya kenabian dari cahaya Muhammad SAW, sehingga dalam pandangan sufistiknya, realitas kenabian bermula dari *Nûr Muhammad*. Ini sejalan dengan gagasan bahwa Nabi Muhammad SAW merupakan perantara (*wâsithah*) antara *al-Haqq* dan seluruh makhluk dalam aspek hidayah dan penyampaian wahyu.

Dalam risalah tasawufnya yang berjudul *al-Risâlah al-Qusyairiyyah*, al-Qusyairi juga menyebut bahwa kecintaan kepada Nabi SAW adalah kunci utama jalan spiritual karena beliau merupakan *ra'îs al-anbiyâ'* (pemimpin para nabi) yang dari cahaya beliaulah seluruh para wali dan nabi mendapatkan pencerahan. Ia berkata:

جَعَلَ اللَّهُ نُورَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَصْلًا لِكُلِّ نُورٍ، وَبِذَلِكَ النُّورِ اهْتَدَى كُلُّ وَليٍّ وَنَبِيٍّ.¹³³
 “Allah menjadikan cahaya Muhammad SAW sebagai asal bagi setiap cahaya, dan dengan cahaya itulah setiap wali dan nabi mendapatkan petunjuk.”

Dengan demikian, konsep *Nûr Muhammad* menurut al-Qusyairi bukan semata kosmologi metafisik sebagaimana dalam pandangan Ibnu ‘Arabi, melainkan lebih kepada realitas spiritual (*haqîqah rûhâniyyah*) yang menjadi sumber cahaya hidayah. *Nûr Muhammad* adalah cahaya petunjuk yang memancar dalam hati para nabi dan para wali, menjadi sumber kebenaran, dan jalan untuk mengenal Allah. Dengan menjadikan Nabi SAW sebagai sumber segala cahaya, al-Qusyairi menegaskan kedudukan sentral Nabi Muhammad SAW dalam perjalanan ruhani seorang *sâlik* menuju *ma‘rifatullâh*.¹³⁴

f. Penafsiran Sahl al-Tustari dalam *Tafsîr al-Tustarî*

Dalam penafsiran sufistiknya terhadap surat Al-Ikhlâs, Sahl al-Tustari (w. 283 H) memberikan perhatian khusus pada kata *Huwa* dalam ayat pertama: **قُلْ**

¹³² Abu al-Qasim al-Qusyairi, *Lathâ'if al-'Isyârât*, Jilid 4, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000, h. 614.

¹³³ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, h. 90.

¹³⁴ Abu al-Qasim al-Qusyairi, *al-Risâlah al-Qusyairiyyah fî 'Ilm al-Tashawwuf*, h. 90.

هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (*Qul Huwa Allâhu Ahad*). Ia memahami *Dhamîr Huwa* bukan sekadar kata ganti biasa, melainkan sebagai isyarat kepada *al-Dzât al-Ghaybiyyah* yakni realitas Ilahi yang tersembunyi dan tidak dapat dijangkau oleh akal maupun penglihatan. Al-Tustari memandang bahwa penyebutan *Huwa* sebelum nama *Allâh* menandakan bahwa *Dzât-Nya* telah ada dan dikenal oleh hati para ‘*ârif* sebelum seluruh nama dan sifat-Nya dimanifestasikan.

Dalam *Tafsîr al-Tustarî*, beliau menegaskan:

قَوْلُهُ: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ، أَي (هُوَ) إِشَارَةٌ إِلَى الْعَيْبِ الَّذِي لَا يُدْرِكُ بِالْحَوَاسِّ، وَلَا يُحَدُّ بِالْحُدُودِ، وَلَا يُوصَفُ بِالصِّفَاتِ، ثُمَّ ظَهَرَ بِالْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ فَقَالَ: اللَّهُ أَحَدٌ. ١٣٥

“*Firman-Nya: ‘Katakanlah: Dia-lah Allâh Yang Maha Esa’, maksudnya: ‘Huwa’ adalah isyarat kepada (Dzât) yang ghaib, yang tidak dapat dijangkau oleh pancaindra, tidak dapat dibatasi oleh batasan, dan tidak dapat disifati oleh sifat-sifat. Kemudian Ia menampakkan diri-Nya melalui nama-nama dan sifat-sifat-Nya, lalu Dia berfirman: ‘Allâhu Ahad’.*”

Dari penjelasan ini tampak bahwa al-Tustari melihat *Dhamîr Huwa* sebagai penyingkap awal (*kasyaf awal*) tentang *Dzât* Ilahi yang mutlak, yang belum dikenal melalui nama dan sifat, sehingga ayat ini menunjukkan proses *tajallî*: dari *lâ ta‘ayyun* (ketaksifatan) menuju penampakan dalam nama *Allâh* dan sifat *Ahadiyyah*. Dengan demikian, *Huwa* menurut al-Tustari merupakan simbol kehadiran *Dzât* yang mendahului segala pengetahuan dan pengenalan makhluk terhadap Tuhan.

Pemahaman ini sejalan dengan kecenderungan *tafsîr isyârî* yang menekankan bahwa sebelum ada bentuk dan sifat, terdapat realitas Ilahi yang murni, dan dari realitas inilah seluruh *tajallî* bermula. Maka, penggunaan *Dhamîr Huwa* menjadi semacam pengantar metafisik untuk mengenali sumber seluruh wujud, yang dalam kosmologi sufi kelak diasosiasikan dengan konsep *Nûr Muḥammad* sebagai *tajallî* pertama dari *Dzât* Allah.

Setelah itu dalam *Tafsîr al-Tustarî*, beliau menegaskan bahwa Allah menciptakan cahaya Nabi Muhammad SAW sebelum segala sesuatu. Dari cahaya itulah Allah menjadikan alam semesta dan para Nabi. al-Tustari menyebutnya sebagai *al-Nûr al-Muḥammadî* atau *al-Haqîqah al-Muḥammadiyyah*. Ia berkata:

إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى خَلَقَ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نُورًا بِلَا جِسْمٍ، وَلَا طِينٍ، وَلَا عَرَضٍ، وَلَا طُولٍ،

¹³⁵ Sahl bin Abdullah al-Tustari, *Tafsîr al-Tustarî*, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002, h. 521.

وَلَا عَرَضٍ، وَلَا ثِقَلٍ، وَلَا خَفِيفَةٍ، قَبْلَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا، ثُمَّ جَعَلَهُ نُورَ الْأَبْصَارِ وَالْأَفْئِدَةِ، وَمِنْ نُورِهِ خُلِقَتِ الْأَشْيَاءُ كُلُّهَا.¹³⁶

“*Sesungguhnya Allah Ta’âlâ menciptakan Muhammad SAW sebagai cahaya, tanpa jasad, tanpa tanah liat, tanpa sifat (‘aradh), tanpa panjang, tanpa lebar, tanpa berat, tanpa ringan, sebelum segala sesuatu. Kemudian Allah menjadikannya sebagai cahaya bagi penglihatan dan hati. Dari cahayanya itulah segala sesuatu diciptakan.*”

Dengan demikian, al-Tustari melihat *Nûr Muhammad* sebagai *al-Shûrah al-Awwaliyah* (bentuk pertama) dan *al-Haqiqah al-Ashliyyah* (hakikat asal) yang mendahului penciptaan seluruh makhluk. Konsep ini menjadi dasar bagi kosmologi sufi berikutnya, yang kelak dikembangkan lebih jauh oleh tokoh seperti Ibnu ‘Arabi (w. 638 H) dan al-Jîlî (w. 832 H) dalam konsep *al-Insân al-Kâmil*.

2. Penafsiran Surat Al-Ikhlâs Menurut Tafsir *Ibârî*

Surat Al-Ikhlâs merupakan salah satu surat pendek dalam Al-Qur’an yang memiliki kedudukan penting dalam pembentukan konsep tauhid dalam Islam. Kandungannya yang padat namun sarat makna menjadikannya pusat perhatian dalam berbagai kajian tafsir, baik klasik maupun kontemporer. Berbeda dengan tafsir *Isyârî* yang lebih menekankan pada sisi makna tersembunyi (*esoteris*), dan salah satu tafsir yang memberikan pemaknaan khusus terhadap Surat Al-Ikhlâs adalah *Tafsîr Ibârî*, sebuah karya tafsir yang mengandalkan logika, akal dan ijtihad mufassir berdasarkan pengetahuan Bahasa arab dan disiplin ilmu lainnya, memadukan pendekatan tekstualitas (*eksoteris*) dengan analisis linguistik dan kajian-kajian dalam keIslaman. Dalam bagian ini akan dibahas bagaimana *Tafsîr Ibârî* menafsirkan Surat Al-Ikhlâs, terutama dalam konteks pemahaman tauhid, ke-Esaan Tuhan, serta dimensi eksoterik yang terkandung di dalamnya. Penafsiran ini akan dibandingkan dengan pendekatan tafsir lainnya guna menggali kekayaan makna yang terkandung dalam surat tersebut. Berikut ini adalah beberapa penafsiran *Tafsîr Ibârî*:

a. Penafsiran M. Quraish Shihab dalam Tafsir Al-Misbah

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Menurut M. Quraish Shihab, tujuan utama kehadiran Al-Qur’an adalah memperkenalkan Allah dan mengajak manusia untuk meng-Esakan-Nya serta patuh kepada-Nya. Surat ini memperkenalkan Allah dengan memerintahkan Nabi Muhammad SAW untuk menyampaikan sekaligus menjawab pertanyaan

¹³⁶ Sahl bin Abdullah al-Tustari, *Tafsîr al-Tustarî*, h. 521.

sebagian orang tentang Tuhan yang beliau sembah. Ayat di atas menyatakan: “Katakanlah, wahai Muhammad, kepada siapa pun yang bertanya kepadamu, bahwa Dia yang wajib wujud-Nya dan yang berhak disembah adalah Allah, Tuhan Yang Maha Esa.”¹³⁷

Kata قُلْ (*qul*, “katakanlah”) menunjukkan bahwa Nabi Muhammad SAW menyampaikan seluruh wahyu dari ayat-ayat Al-Qur’an yang diterimanya dari Malaikat Jibril. Seandainya ada sesuatu yang beliau sembunyikan atau tidak disampaikan, maka yang paling mungkin untuk disembunyikan adalah kata *qul* ini, karena secara langsung memerintahkan untuk menyampaikan.

Kata هُوَ (*Huwa*, “Dia”) dalam redaksi ayat pertama ini berfungsi untuk menunjukkan pentingnya makna redaksi berikutnya, yaitu اللَّهُ أَحَدٌ (*Allâhu Ahad*). Pakar tafsir al-Qasimi memahami bahwa kata *Huwa* menekankan kebenaran dan urgensi berita tersebut yakni bahwa apa yang disampaikan merupakan kebenaran (*haq*) yang didukung bukti-bukti yang tidak diragukan.

Kata اللَّهُ (*Allâh*) adalah nama bagi suatu *wujûd muthlaq* (eksistensi mutlak) yang berhak disembah, Pencipta, Pemelihara, dan Pengatur seluruh jagat raya. Dia-lah Tuhan Yang Maha Esa yang layak disembah dan ditaati segala perintah-Nya.¹³⁸ Apa pun asal-usul katanya, yang jelas adalah bahwa lafaz *Allâh* menunjukkan kepada Tuhan yang wajib wujud-Nya, berbeda dengan lafaz إِلَهٌ (*ilâh*), yang dapat merujuk kepada segala sesuatu yang dipertuhankan, baik Allah maupun selain-Nya, seperti matahari yang disembah oleh sebagian umat, atau hawa nafsu yang diikuti dan ditaati oleh para pendosa, sebagaimana firman-Nya dalam Q.S. al-Furqan/25:43:

أَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ ؕ أَفَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكِيلًا

"Sudahkah engkau (Muhammad) melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhanannya? Apakah engkau (ingin) menjadi pelindungnya?"

Kata أَحَدٌ (*ahad*/"Esa") diambil dari akar kata وَحَدَةٌ (*wahdah*/"kesatuan"), seperti halnya kata وَاحِدٌ (*wâhid*/"satu"). Kata *ahad* dapat berfungsi sebagai nama dan juga sebagai sifat. Namun jika digunakan sebagai sifat, ia hanya digunakan untuk Allah semata. Dalam konteks ayat ini, *ahad* berfungsi sebagai

¹³⁷ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, h. 548-551.

¹³⁸ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, h. 548-551.

sifat Allah SWT, dalam arti bahwa Allah memiliki ke-Esaan yang mutlak dan tidak dimiliki oleh siapa pun selain-Nya.¹³⁹

b. Penafsiran Syaikh Wahbah Zuhaili dalam *Tafsîr al-Munîr*

Uraian tafsir surat Al-Ikhlâs ini didasarkan pada *Tafsîr al-Munîr*. *Tafsîr al-Munîr* adalah karya Wahbah al-Zuhaili, yang lahir di Dair ‘Athiyyah, Damaskus, pada tahun 1932. Pada tahun 1956, beliau berhasil menyelesaikan pendidikan tingginya di Universitas al-Azhar, Fakultas Syari‘ah. Beliau memperoleh gelar magister pada tahun 1959 dalam bidang *Syari‘ah Islamiyah* dari Universitas al-Azhar, Kairo, dan juga meraih gelar doktor pada tahun yang sama dalam bidang yang sama. Pada tahun 1963, beliau mulai mengajar di Universitas Damaskus, di mana ia mendalami dan mengajarkan ilmu fiqh serta *ushûl al-fiqh* di Fakultas Syari‘ah. Selain mengajar, Wahbah al-Zuhaili juga aktif dalam berbagai seminar serta tampil dalam program televisi di Damaskus, Uni Emirat Arab, Kuwait, dan Arab Saudi. Ayah beliau dikenal sebagai seorang *Hâfîzh al-Qur‘ân* dan pecinta Sunnah.

Adapun penafsiran terhadap firman Allah SWT dalam Surat Al-Ikhlâs ayat pertama: *قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ* (Katakanlah [Muhammad], "Dialah Allah, Yang Maha Esa."). Wahbah al-Zuhaili menjelaskan bahwa perintah kepada Rasulullah ini adalah untuk menyampaikan kepada mereka yang meminta deskripsi tentang Tuhan, bahwa Allah itu Maha Esa dalam *Dzât* dan sifat-Nya. Tidak ada sekutu atau tandingan bagi-Nya. Ini adalah bentuk penyifatan dengan ke-Esaan serta penafian terhadap adanya sekutu. Maknanya, Dia-lah Allah yang dikenal dan diyakini sebagai Pencipta langit, bumi, dan manusia. Dia Maha Esa dalam sifat ketuhanan-Nya dan tidak ada yang menyamai atau menyekutui-Nya dalam aspek apa pun. Penafsiran ini merupakan bentuk penafian terhadap pluralitas *Dzât Ilâhiyah*.¹⁴⁰

c. Penafsiran Imam al-Ghazali dalam *Jawâhir al-Qur‘ân*

Menurut Imam al-Ghazali dalam *Jawâhir al-Qur‘ân*, kitab suci Al-Qur‘ân memiliki tiga pokok kandungan utama, yaitu: (1) *ma‘rifatullah* (mengetahui Allah), (2) pengetahuan tentang akhirat, dan (3) mengetahui jalan yang lurus (*shirâth al-mustaqîm*).¹⁴¹ Dari ketiga pokok tersebut, Surat Al-Ikhlâs membahas secara eksplisit tentang ke-Esaan Allah (*tawhîd*) sebagai bentuk

¹³⁹ M. Quraish Shihab, *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur‘ân*, h. 548-551.

¹⁴⁰ Wahbah al-Zuhaili, *Tafsîr al-Munîr fî al-‘Aqîdah wa al-Syari‘ah wa al-Manhaj*, Jilid 30, Beirut: Dâr al-Fikr al-Mu‘âshir, 1998, h. 523.

¹⁴¹ Muhammad al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur‘ân*, h. 14-15.

pengenalan terhadap-Nya. Surat ini juga menafikan segala bentuk kesyirikan (*syirk*) dan penyerupaan (*tashbih*) antara Allah dan makhluk. Selain itu, surat ini menetapkan sifat *al-Shamad* bagi Allah, yaitu Zat yang kepada-Nya seluruh makhluk bergantung dan memerlukan-Nya.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣) وَمَ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

"Katakanlah (Muhammad), Dia-lah Allâh, Yang Maha Esa. Allâh tempat meminta segala sesuatu. (Allâh) tidak beranak dan tidak pula diperanakkan. Dan tidak ada sesuatu yang setara dengan-Nya." (Q.S. Al-Ikhlâs/112: 1-4)

Inilah yang perlu dipahami oleh umat Muslim. Pernyataan bahwa surat Al-Ikhlâs menyamai sepertiga Al-Qur'an tidaklah bermakna matematis bahwa membaca surat ini tiga kali berarti mengkhawatirkan Al-Qur'an. Yang dimaksud adalah bahwa kandungan tematik surat Al-Ikhlâs meliputi sepertiga pokok ajaran Al-Qur'an, yakni tentang *tawhîd* dan *ma'rifatullâh*. Membaca surat Al-Ikhlâs tiga kali hanya mencakup satu dari tiga pokok kandungan utama Al-Qur'an, sementara dua pokok lainnya adalah pengetahuan tentang akhirat dan jalan yang lurus (*shirâth al-mustaqîm*).¹⁴²

Panjang atau pendeknya ayat dalam sebuah surat bukanlah ukuran untuk menilai kedalaman kandungannya. Mungkin secara umum terdapat anggapan bahwa banyaknya ayat berarti lebih banyak kandungannya, padahal anggapan tersebut tidak sejalan dengan hakikat struktur dan isi Al-Qur'an. Makna dan kedalaman pesan *ilâhî* tidak bergantung pada jumlah ayat, tetapi pada esensi ajaran yang dikandungnya.

d. Penafsiran al-Thabari dalam *Tafsîr al-Thabari*

Disebutkan bahwa orang-orang musyrik bertanya kepada Rasulullah SAW perihal *Rabb* Yang Maha Agung. Maka Allah menurunkan ayat ini sebagai jawaban atas pertanyaan mereka. Sebagian ahli tafsir menyatakan bahwa surat ini diturunkan berkaitan dengan pertanyaan dari kaum Yahudi yang berkata, "Allah telah menciptakan semua ciptaan ini. Lalu siapa yang menciptakan Allah?" Maka turunlah surat ini sebagai jawaban atas pertanyaan tersebut.

Salah satu riwayat yang mendukung pendapat bahwa ayat ini merupakan jawaban kepada kaum musyrik yang bertanya perihal *Rabb* yang Maha Tinggi, Suci, dan Maha Mulia adalah riwayat dari Ahmad bin Muni al-Marwazi dan Mahmud bin Khidash al-Thalaqani. Keduanya berkata: Abu Sa'id al-Shan'ani menceritakan kepada kami, ia berkata: Abu Ja'far al-Razi menceritakan kepada kami dari ar-Rabi' bin Anas, dari Abu al-'Aliyah, dari Ubay bin Ka'ab, ia berkata:

¹⁴² Muhammad al-Ghazali, *Jawâhir al-Qur'ân*, h. 15.

“Orang-orang musyrik berkata kepada Nabi Muhammad SAW: ‘Ceritakanlah kepada kami perihal Tuhanmu.’” Maka Allah menurunkan firman-Nya:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ (٢)

“(Katakanlah: Dia-lah Allah Yang Maha Esa. Allah adalah Tuhan yang bergantung kepada-Nya segala sesuatu).”

Adapun riwayat yang mendukung pendapat bahwa surat ini diturunkan karena pertanyaan kaum Yahudi, disampaikan oleh Ibnu Humaid yang berkata: Salamah menceritakan kepada kami, ia berkata: Ibnu Ishaq menceritakan kepadaku dari Muhammad, dari Sa‘id. Ia berkata:

“Sejumlah orang Yahudi mendatangi Nabi Muhammad SAW dan berkata: ‘Wahai Muhammad, inilah Allah yang telah menciptakan segala sesuatu. Lalu siapa yang menciptakan-Nya?’ Maka marahlah Nabi Muhammad SAW, hingga tampak kemarahan pada wajah beliau karena mereka telah melecehkan Rabb-nya. Lalu Jibril AS datang kepada beliau dan berkata: ‘Tenangkanlah dirimu, wahai Muhammad...’”¹⁴³

Ada pula riwayat dari Ibnu Humaid, yang berkata: Mahran menceritakan kepada kami dari Sa‘id bin Abi ‘Arubah, dari Qatadah, ia berkata:

“Beberapa orang Yahudi datang kepada Nabi dan berkata: ‘Ceritakanlah kepada kami perihal Tuhanmu.’” Maka turunlah ayat:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

“Katakanlah: Dialah Allah Yang Maha Esa”

Jika maknanya sebagaimana disebutkan, maka penakwilannya adalah:

“Katakanlah, wahai Muhammad, kepada orang-orang yang bertanya kepadamu perihal sifat dan bentuk Tuhanmu, bahwa Tuhan yang kalian tanyakan kepadaku adalah Allâh, yang berhak atas segala bentuk ibadah, tidak layak ibadah dipersembahkan kecuali kepada-Nya, dan tidak pantas ada yang disembah selain-Nya.”¹⁴⁴

Para ahli bahasa Arab berbeda pendapat mengenai *rafa* ‘-nya lafal *ahadun* (أَحَدٌ). Sebagian ulama mengatakan bahwa sebab *rafa* ‘-nya adalah lafaz *Allâhu* (الله) dan *Huwa* (هُوَ) sebagai kata ganti yang berfungsi seperti *inna* dalam kalimat:

إِنِّي أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

¹⁴³ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî*, Jilid 26, Jakarta: Pustaka Azzam, 2014, h. 1086-1103.

¹⁴⁴ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabarî*, h. 1089.

“*Sesungguhnya Aku adalah Allah, Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*” QS. Al-Naml/27:9.¹⁴⁵

Ada pula yang berpendapat bahwa *aḥadun* di-*rafa*‘-kan meskipun dalam bentuk nakirah karena merupakan awal dari suatu kalimat, sebagaimana dalam contoh kalimat:

شَيْءٌ لِعَالِيكَ يَا أَبِي

“*Suamiku sudah tua*”

Lafal *Huwa Allāhu* (هُوَ اللَّهُ) adalah jawaban atas pertanyaan orang-orang kepada Nabi SAW: “*Apa yang engkau sembah?*” Maka beliau menjawab: “*Dia-lah Allah.*” Lalu mereka bertanya kembali: “*Siapakah itu?*” Maka beliau menjawab: “*Allāhu aḥad - Allah Yang Maha Esa.*”

e. Penafsiran M. Zen Syukry dalam *Quth al-Qalbi*

“Allah” adalah nama bagi *Dzât* yang *Wâjib al-Wujûd* yakni *Dzât* yang mesti ada dan bersifat dengan segala kesempurnaan. Ia memiliki *af‘âl* (perbuatan-perbuatan) yang dilakukan sesuai kehendak dan pilihan-Nya sendiri. Dia-lah Allah yang *Haqîqi* dan Mutlak. Seluruh alam, baik alam lahir (*dzâhir*) maupun batin (*bâthin*), bergerak dan bekerja menurut sistem yang telah diatur dan ditentukan oleh *Dzât* Allah yang meliputi segala sesuatu.

Lafaz "Allah" adalah sebutan yang Maha Tinggi dan Maha Besar (*Jalla Jalâluh*), menunjukkan bahwa Allah SWT adalah Pemimpin dan Pemelihara seluruh alam. Hal ini merupakan *Ahwâl Allâh* yakni manifestasi dari sifat dan tindakan *Dzât* Allah yang wujud.

Apabila seseorang menyebut nama Allah, maka penyebutan itu harus disertai dengan *tashdîq al-qalb* (pembenaran hati), yakni perasaan sadar dan merasakan bahwa dirinya berasal dari segumpal darah yang kemudian diciptakan Allah, dan sejak itu pula tidak pernah terlepas dari pemeliharaan-Nya. Dalam Al-Qur'an, kalimat “*ilâh*” disebut lebih dari seratus kali. Kata *ilâh* berarti “*tuhan*”; *ilâhâni* berarti dua tuhan dan *âlihatun* berarti banyak tuhan. Namun, kata *ilâh* dalam Al-Qur'an digunakan dalam berbagai konteks dan objek, seperti dalam makna menghidupkan, mematikan, dan memberi rezeki semuanya itu merupakan sifat-sifat ketuhanan (*shifât ilâhiyyah*).

Kalimat *Lâ ilâha illâ Allâh* mengandung makna *nafy* (peniadaan) dan *itsbât* (penetapan). Maksudnya adalah meniadakan segala sesuatu yang disangka memiliki sifat ketuhanan selain Allah, lalu menetapkan bahwa hanya Allah satu-satunya *Dzât* yang memiliki sifat-sifat tersebut. Ayat “*Qul Huwa Allâhu*

¹⁴⁵ Muhammad bin Jarir al-Thabari, *Tafsîr al-Thabari*, h. 1090.

Ahad” diturunkan setelah Surat al-Nas, dan dinamakan *Sûrah al-Ikhlâsh*, yang menjelaskan tentang ketuhanan dan ke-Esaan Allah secara mutlak.¹⁴⁶

f. Penafsiran Shalih al-Utsaymin dalam *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*

Surat Al-Ikhlâs dalam *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm*, Syaikh Al-Utsaymin menjelaskan pada awal penafsirannya tentang *asbâb al-nuzûl* surat ini. Disebutkan bahwa sebab turunnya surat ini adalah ketika kaum musyrik atau sebagian orang Yahudi berkata kepada Nabi Muhammad SAW: “Sebutkan ciri-ciri *Rabb*-mu kepada kami.”

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

"Katakanlah, Dia-lah Allâh, Yang Maha Esa." (QS. Al-Ikhlâs/112:1)

Lafaz قُلْ (*qul*, “katakanlah”) merupakan perintah yang ditujukan kepada Rasulullah SAW dan juga untuk umat beliau. Sedangkan هُوَ (*Huwa*, “Dia”) adalah *Dhamîr* (kata ganti) yang menunjukkan keadaan, demikian menurut para ahli bahasa Arab. Lafaz اللَّهُ (*Allâh*) adalah *khâbar al-mubtada’* (berita dari subjek yang tersembunyi), dan أَحَدٌ (*Ahad*, “Yang Maha Esa”) merupakan *khâbar* yang kedua. Dengan kata lain, makna اللَّهُ أَحَدٌ adalah: “Dia-lah Allah yang kalian tanyakan, Dia-lah Yang Maha Esa.”¹⁴⁷

Kata *Ahad* mengandung makna bahwa Allah adalah *Dzât* yang tunggal dan esa. Tidak ada yang menyerupai-Nya, tidak ada sekutu bagi-Nya, dan tidak ada bandingan atau pembandingan bagi-Nya. Dia-lah Allah SWT, Yang Maha Esa dalam kemuliaan dan keagungan-Nya.¹⁴⁸

Syaikh al-Utsaymin menafsirkan, inilah ayat yang menjelaskan puncak dari bentuk kepercayaan. Kepercayaan dalam hal ini adalah tauhid, mengakui Kesatuan-Nya, atau ke-Esaan dan nama-Nya ialah Allah SWT. Mengakui Tuhan itu hanya Satu saja. Tiada Tuhan selain Dia, Dia yang Maha Esa dalam nama-nama dan sifat-Nya, dan tidak bersekutu dengan suatu apapun. Tidak ada yang mampu Serupa dengan-Nya, bahkan menyamai-Nya. Dia Maha tidak berbilang, Maha ber-Kuasa atas segala hal.

¹⁴⁶ M. Zen Syukry, *Qutul Qalbi; Santapan Jiwa*, Palembang: Universitas Sriwijaya, 1997, h. 304.

¹⁴⁷ Muhammad bin Shalih al-Utsaymin, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: Juz ‘Amma*, Riyadh: Dâr al-Thaybah, 2005, h. 174-176.

¹⁴⁸ Muhammad bin Shalih al-Utsaymin, *Tafsîr al-Qur’ân al-Karîm: Juz ‘Amma*, h. 174-176.

D. Reduksi Pemahaman Tasawuf Bagi Masyarakat Aceh

Tasawuf memiliki akar historis yang kuat dalam masyarakat Aceh, terutama melalui peran ulama sufi dalam penyebaran Islam. Namun, seiring perkembangan zaman, terjadi penyempitan makna tasawuf yang menggeser pemahaman esensialnya. Nilai-nilai spiritual yang dahulu hidup kini cenderung dipahami secara dangkal atau bahkan dicurigai. Fenomena ini menunjukkan adanya reduksi pemahaman terhadap tasawuf dalam konteks sosial dan keagamaan. Bagian ini akan menguraikan faktor-faktor yang menyebabkan pergeseran tersebut.

Ilmu yang khas dan tidak dapat dipisahkan seiring dengan kedatangan Islam ke wilayah ini adalah tasawuf. Sejak Islam masuk kemudian berkembang di Aceh, dunia keagamaan diwarnai dengan corak pemikiran sufistik. Mirah Silu sebagai tokoh yang paling awal masuk Islam yang berubah namanya menjadi Malikus Saleh di-Islamkan setelah terlebih dahulu bermimpi bertemu dengan Nabi SAW. Selanjutnya perkembangan tasawuf terus mencuat sehingga lahirnya tokoh-tokoh sufi ternama dan masyhur hingga saat ini, di antaranya adalah Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, al-Raniry, dan Abdurrauf al-Singkili.¹⁴⁹

Pemikiran tasawuf di Aceh banyak berkaitan dengan pemikiran tasawuf di wilayah-wilayah lain di Nusantara, baik dari aspek sejarah maupun substansi pemikirannya. Dari aspek sejarah, banyak terbukti bahwa dari tokoh-tokoh sufi Acehlah kemudian tasawuf menyebar dan membentuk jaringan-jaringan ke seluruh Nusantara. Sedangkan secara substansial, pemahaman tasawuf di Aceh memengaruhi daerah-daerah lain sehingga beberapa daerah lain memiliki kecenderungan isi dan corak pemikiran tasawuf yang mirip dengan tasawuf di Aceh. Kendati sebetulnya telah banyak mengalami pergeseran atau modifikasi.¹⁵⁰

Nuansa tasawuf di Aceh berkembang cukup dinamis. Perdebatan dalam berargumen demi melahirkan pemikiran-pemikiran tasawuf yang menjadi panduan dan anutan pengikutnya telah berlangsung sengit, seperti yang terjadi antara ulama tasawuf syar'i dengan ulama tasawuf *Wahdat al-Wujûd*, yaitu al-Raniry dan Hamzah Fansuri. Meskipun terdapat unsur politis di dalamnya,¹⁵¹

¹⁴⁹ Fakhriati, "Refleksi Pengamalan Tasawuf di Aceh pada Abad ke-19M dalam Kitab Dia'ul Wara," dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12 No. 2 Tahun 2014, h. 319-344.

¹⁵⁰ M Sifa Sasmanda, "Sejarah Perkembangan Dan Pemikiran Tasawuf Di Aceh Pada Abad Ke-16," dalam *Kalpataru*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016.

¹⁵¹ Usaha al-Raniry menentang ajaran tasawuf yang disampaikan Hamzah Fansuri mengandung unsur politik dan dapat dikatakan bahwa al-Raniry tidak semata-mata ingin meluruskan pandangan ajaran tasawuf yang menurutnya keliru. Hal ini dapat dibuktikan ketika ia pertama sekali singgah ke wilayah Aceh pada masa Sultan Iskandar Muda (1607-1636).

perdebatan ini sempat mengundang ulama berkaliber internasional untuk mencurahkan pikirannya dalam memberi penjelasan yang bijaksana untuk memecahkan persoalan yang muncul. Syaikh Muhammad bin Ismail al-Kurani dalam tulisannya *Ithâf al-Dzaki* telah menunjukkan keseriusannya dalam menjelaskan panjang lebar pemahaman terhadap ajaran *Wahdat al-Wujûd* yang dipertentangkan.¹⁵²

Syaikh Abdurrauf al-Singkili adalah ulama lain yang juga memberi perhatian cukup serius terhadap perdebatan yang berkembang pada saat itu. Tidak sekeras al-Raniry, ia dengan sikapnya yang lembut mengutarakan pendapatnya yang sejalan dengan pendapat al-Raniry. al-Raniry menunjukkan sikapnya yang tidak sependapat dengan prinsip tasawuf tidak mementingkan *syari'at*, dan keberatan dimasukkan ke dalam kelompok tasawuf yang mengarah kepada ajaran *Wahdat al-Wujûd*.¹⁵³

Sejauh tinjauan, pelacakan, dan pengamatan yang dilakukan, kajian yang memfokuskan pada bahasan isi dan konteks naskah belum dilakukan. Meskipun demikian, tulisan-tulisan terkait penelitian tasawuf di Aceh sudah banyak dijumpai terutama pada periode masa keemasan kerajaan Aceh sekitar abad 16 dan 17M yang pada saat itu bermunculan tokoh-tokoh tasawuf berkaliber internasional. Penelitian tersebut dapat diurutkan sebagai berikut. Snouck Hurgronje, peneliti pertama untuk wilayah Aceh, dalam bukunya *De Atjehers* yang diterbitkan pada tahun 1906 menguraikan secara panjang lebar tentang perilaku keagamaan masyarakat dan kegiatan yang dilakukan orang Aceh pada saat itu dengan dilatari pola pikirnya yang eropasentris. Snouck juga menjelaskan sosok Abdurrauf al-Singkili sebagai tokoh yang dikagumi masyarakat setempat dan perkembangan tarekat masa itu.¹⁵⁴

Penelitian lain yang membahas ulama tasawuf Aceh adalah karya Rinkes dengan fokus kajian pada Abdurrauf al-Singkili. Ia memaparkan kehidupan Abdurrauf al-Singkili sejak beliau kecil hingga dewasa sampai berangkat belajar ke Mekkah untuk pendalaman ilmu Tasawuf dari gurunya yang

Pada saat itu, sebagai ulama, ia tidak mendapat perlakuan yang sama seperti Hamzah Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani oleh pihak kesultanan. Karena itu, ia memutuskan untuk kembali ke negara asalnya, India. Akan tetapi, pada masa Sultan Iskandar Stani (1637-1641) ia kembali merebut hati pihak kesultanan. Pada saat itu, ia berhasil memanfaatkan kesempatan untuk mengumandangkan ide-idenya dalam menentang ajaran Hamzah Fansuri. Tidak berhenti pada batas itu, ia juga menyeru untuk membakar kitab-kitab yang berkaitan dengan tulisan Hamzah Fansuri dan pengikutnya di depan Masjid Raya Baiturrahman, Kutaraja (sekarang; Banda Aceh). Lihat Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoyal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad ke-17*, Bandung: Mizan, 1999, h. 36-37.

¹⁵² Oman Fathurahman, *Ithaf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujud bagi Muslim Nusantara*, h. 145-152.

¹⁵³ Fakhriati, *Menelusuri Tarekat Syattariyah Lewat Naskah*, h. 47.

¹⁵⁴ Christian Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, Jakarta: INIS, 1996, h. 123-128.

terkenal pada saat itu yaitu al-Qusyasyi dan al-Kurani. Ajaran ini kemudian dikembangkannya di Aceh dengan melahirkan berbagai karya yang dapat digunakan tidak hanya oleh masyarakat Aceh melainkan juga masyarakat dunia Islam lainnya. Salah satu karya Abdurrauf al-Singkili yang disebutkan di dalam kajian ini adalah *'Umdat Muhtajin* yang di dalamnya membahas zikir Syattari. Penelitian tentang karya Abdurrauf secara spesifik lainnya adalah hasil penelitian A. H. Johns seperti dalam *The Spirit of The Prophet*.¹⁵⁵

Mulai saat itu, hingga kini di Aceh muncul dua kelompok pengikut tasawuf yang berbeda dengan cirinya yang khas dan memiliki tokoh masing-masing, yakni pengikut Hamzah Fansuri dan pengikut al-Raniry dan Abdurrauf al-Singkili. Perdebatan antara kedua golongan tasawuf yang berbeda tersebut mencuat kembali ke permukaan, dan bahkan mengundang keresahan umat. Paham beraliran *Wahdat al-Wujûd* yang ajarannya mengarah kepada tidak mementingkan *syari'at*.¹⁵⁶

Berbicara masuk dan berkembangnya Islam di Indonesia tidak bisa dilepaskan dari tasawuf. Tasawuf merupakan corak awal dari ajaran Islam yang masuk ke Nusantara. Tidak berlebihan jika Alwi Shihab dalam bukunya, *Akar Tasawuf Nusantara* mengatakan Islam Indonesia adalah Islam Tasawuf. Aceh sebagai gerbang masuknya Islam ke Nusantara juga tidak dapat dipisahkan dari tasawuf. Proses islamisasi yang terjadi pada abad ke-12 sampai abad ke-18 bercorak tasawuf. Penelitian ini bermaksud melihat perkembangan tasawuf di Aceh mulai dari islamisasi hingga ke organisasi.

Pemahaman *Wujûdiyyah* al-Fansuri dan al-Sumatrani bersumber dari ajaran *Wujûdiyyah* Ibnu 'Arabi dalam kitab *Futûhât al-Makkiyah* dan *Fushûsh al-Hikâm*. Meskipun dalam kedua kitab tersebut tidak pernah disebutkan istilah *Wujûdiyyah*, *Wahdat al-Wujûd* atau *Hulûl wa al-Ittihâd*. Namun dalam kedua kitab tersebut dapat ditemukan pernyataan-pernyataan Ibnu 'Arabi yang mengarah kepada pemahaman tersebut. Seperti sebuah bait syair yang berbunyi:

كُنَّا حُرُوفًا عَلِيَّةً لَمْ نُنْقَلْ، مُتَعَلِّقَةً فِي ذُرَى أَعْلَى الْفُلْآنِ، أَنَا أَنْتَ فِيهِ وَنَحْنُ أَنْتَ وَأَنْتَ هُوَ، وَالْكُلُّ فِي هُوَ هُوَ، فَصَلَّ عَمَّنْ وَصَلَّ.¹⁵⁷

“Kami huruf-huruf mulia namun tak terucapkan. Tersembunyi di puncak tertinggi dari bukit-bukit. Aku adalah engkau dalam Dia dan kami adalah engkau, dan engkau adalah Dia. Dan semuanya adalah Dia dalam Dia. Tanyalah mereka yang telah sampai”

¹⁵⁵ Anthony Hearle Johns, *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*, Canberra: Australian National University Press, 1965, h. 45-52.

¹⁵⁶ Christian Snouck Hurgronje, *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*, h. 98-102.

¹⁵⁷ Ibnu 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, h. 84.

Paham *Wujûdiyyah* Ibnu ‘Arabi ini mengalami perkembangan pesat di Aceh melalui al-Sumatrani yang ditengarai sebagai orang pertama yang menerjemahkan konsep martabat tujuh ke dalam bahasa Melayu. Martabat tujuh sendiri merupakan satu paham *Wujûdiyyah* yang dipopularkan oleh al-Burhanpuri (1620) dalam kitabnya *al-Tuhfah al-Mursalâh ilâ Rûh al-Nabî*.¹⁵⁸

Ajaran tentang martabat tujuh yang mengajarkan bahwa wujud itu hanya satu dan wujud yang satu itu adalah wujud *al-Haqq* (Allah). Tetapi kemudian satu wujud ini memiliki banyak manifestasi yang mengambil bentuk dalam tujuh tingkatan (martabat). Ketujuh martabat tersebut adalah *Ahâdiyyah*, *Wahdah*, *Wahidiyyah*, *Arwâh*, *Mitsâl*, *Ajsâm*, dan *Insân*.¹⁵⁹

Ajaran martabat tujuh yang berasal dari al-Burhanpuri ini mendapatkan serangan keras dari Nuruddin al-Raniry (1685). Untuk tujuan ini, al-Raniry menulis sebuah kitab yang berjudul *Fath al-Mubîn ‘alâ al-Mulhidîn*. Para ahli menduga polemik inilah yang menyebabkan al-Raniry meninggalkan Aceh pada 1644, dikarenakan pandangannya tersebut tidak mendapatkan sambutan yang luas dari masyarakat dan penguasa saat itu.¹⁶⁰

Polemik al-Raniry dengan kaum *Wujûdiyyah* ini berhasil dinetralkan oleh Abdurrauf al-Singkili (1693). Al-Singkili yang dikenal oleh masyarakat Aceh Syiah kuala saat itu meminta kepada Ibrahim al-Kurani, seorang gurunya di Makkah untuk menulis satu kitab yang berisi tanggapan terhadap ajaran martabat tujuh yang diserang al-Raniry. Menanggapi permintaan tersebut, al-Kurani menulis sebuah risalah yang berjudul *Ithâf al-Dhakî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalâh ilâ Rûh al-Nabî*. Di dalam risalah ini, al-Kurani berusaha menetralsir pemahaman panteisme yang terdapat dalam kitab *al-Tuhfah al-Mursalâh* dengan mengintrodusir penafsiran ortodoks ke dalam ajaran panteisme.¹⁶¹

Cara itu kemudian juga digunakan oleh al-Singkili untuk menyinergikan aspek esoterik Islam dengan *syari’at*, seperti yang terlihat di dalam karyanya *Kifayat al-Muhtajîn ilâ Masyrab al-Muwahhidîn al-Qâ’ilîn bi Wahdah al-Wujud* dan *Daqa’iq al-Huruf*. Di tangan al-Singkili-lah pemikiran tasawuf Aceh bergeser dari aliran tasawuf falsafi menjadi tasawuf akhlaki. Sejak saat itu, tasawuf akhlaki mulai menjadi arus utama (*mainstream*) tasawuf Aceh.¹⁶²

¹⁵⁸ A. G. Sulthon, “Wahdatul Wujud dalam Tasawuf Ibnu ‘Arabi,” dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 13 No. 1 Tahun 2015, h. 23.

¹⁵⁹ Ibrahim al-Kurani, *Ithâf al-Dhakî bi Syarh al-Tuhfat al-Mursalâh ilâ Rûh al-Nabî*, h. 5-7.

¹⁶⁰ Nuruddin al-Raniry, *Fath al-Mubîn ‘alâ al-Mulhidîn*, Jakarta: Yayasan Kalbina Mulya, 1990, h. 10-14.

¹⁶¹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, Bandung: Mizan, 1995, h. 181-183.

¹⁶² Oman Fathurahman, *Ithâf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujûd bagi Muslim Nusantara*, h. 45-52.

Perbedaan pemikiran tasawuf pada generasi awal tidak menyebabkan mereka berbeda dalam praktik mengamalkan ajaran tasawuf. Dalam praktiknya, mereka tetap merujuk kepada amalan tarekat. Beberapa bagian syair-syair al-Fansuri menyiratkan bahwa dia berafiliasi dengan tarekat *Qadiriyyah* dan bahkan pernah menjadi seorang khalifah dari tarekat tersebut. Al-Sumatrani merupakan pengikut tarekat *Syattariyyah*. al-Raniry sendiri mengamalkan tarekat *Rifa'iyyah*. Sedangkan al-Singkili mengajarkan zikir dan wirid dalam tarekat *Syattariyyah*.¹⁶³

Seiring berjalannya waktu perkembangan tasawuf di Aceh mengalami pergeseran pengamalan ajaran tasawuf dengan tarekat tertentu tersebut. Hal yang demikian mengalami pergeseran dalam beberapa dasawarsa terakhir. Tarekat-tarekat tasawuf tersebut mulai mengambil bentuk dalam organisasi-organisasi tasawuf.

Organisasi-organisasi tersebut dapat dibedakan ke dalam tiga kategori besar: Pertama, organisasi majelis zikir, seperti Majelis Zikir Zawin Nabi, Majelis Zikir Aceh, dan Majelis Zikir Ar-Rahmah. Kedua, organisasi majelis pengajian seperti majelis TASTAFI (tasawuf, tauhid, dan fikih). Dan, ketiga, organisasi yang berbentuk majelis zikir sekaligus majelis pengkajian, seperti Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yang juga memiliki majelis zikir yang dikenal dengan Rateb Seuribee.¹⁶⁴

Pergeseran pola praktik ajaran tasawuf ini merupakan cara tasawuf beradaptasi dalam menghadapi tantangan dan perkembangan zaman, sehingga ia tetap diterima luas dalam masyarakat urban sekarang ini. Prediksi sebagian ahli yang mengatakan, praktik tasawuf akan sirna dengan sendirinya pada abad modern ini tidak terbukti. Kegersangan spiritual yang dialami masyarakat urban terobati dalam oase zikir dan pengajian tasawuf yang dilakukan organisasi-organisasi tersebut. Pada tahap berikutnya, organisasi-organisasi tasawuf tersebut mengerucut kepada dua kelompok besar Tastafi dan MPTT-I.¹⁶⁵

Dua kelompok ini tidak hanya berbeda dalam alur organisasi, namun juga berbeda dalam aliran pemikiran dan wilayah yang menjadi basis pengikut. Tastafi lebih pada majelis pengajian, sedangkan MPTT-I dengan Rateb Seuribee-nya lebih berorientasi kepada majelis zikir, pengamalan tarekat dan pengkajian. Pemikiran Tastafi bercorak tasawuf akhlaki, sedangkan MPTT-I lebih berafiliasi kepada tasawuf hakiki dan 'amali.

¹⁶³ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 181-183.

¹⁶⁴ Mizaj Iskandar, "Tasawuf Aceh," dalam <https://aceh.tribunnews.com/2018/07/18/tasawuf-aceh>. Diakses 23 Mei 2025.

¹⁶⁵ Media Dakwah Santri Dayah, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf: Akankah Diterima Ulama?," dalam *Media Dakwah Santri Dayah*, Vol. 6 No. 03 Tahun 2010, h. 2.

Tastafi memiliki basis masa pengikut terbesar di wilayah pantai Utara dan Timur Aceh, sedangkan MPTT-I basis masa mayoritasnya tersebar sepanjang pantai Barat dan Selatan Aceh.¹⁶⁶ Dalam perkembangan mutakhir, MPTT-I menjadi sorotan karena ajaran-ajarannya dianggap oleh sebagian ulama dayah (pesantren) sebagai menyimpang dari akidah Ahlusunnah wal Jama'ah. Kontroversi ini terutama dipicu oleh ceramah dan tulisan Abuya Syaikh Amran Waly al-Khalidi, tokoh utama dalam MPTT-I, yang dinilai mengandung unsur-unsur pemikiran tasawuf yang menyerempet pada konsep *hulûl* dan *ittihâd*. Beberapa pernyataan beliau dalam menjelaskan *tauhid dzât* dan perjumpaan rohani antara makhluk dan Tuhan, dianggap melampaui batas ortodoksi yang dijaga ketat dalam tradisi dayah.¹⁶⁷

Menyangkut tentang kontroversi terhadap ajaran Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia atau disingkat dengan M.P.T.T-I dalam berbagai kajian hasil penelitian sebelumnya menyebutkan bahwa bermula dari isi kajian yang di dalamnya menjelaskan terhadap kupasan ayat tentang ilmu tauhid yang dijelaskan oleh Abuya Syaikh Amran Waly al-Khalidi yang oleh sebagian ulama-ulama *dayah* di Aceh yang juga tergabung dalam Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) mempertanyakan tentang penjelasan gambaran terhadap pemahaman tersebut. Selanjutnya para ulama tersebut juga pembahasannya pada tingkat lanjut dengan melakukan Muzakarah khusus untuk membahas masalah ilmu tauhid yang dikaji oleh Abuya Syaikh Amran Waly al-Khalidi tersebut di Masjid Bujang Salem dengan hasil rekomendasi akhir memutuskan bahwa aliran tersebut sesat dan menyesatkan.¹⁶⁸

Seiring berkembangnya wacana keislaman di Aceh, perbedaan antara tasawuf falsafi dan tasawuf *syar'î* semakin tampak nyata. Polemik mengenai Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) menjadi contoh konkret bagaimana tafsir atas ajaran tasawuf yang berorientasi *ma'rifat* dan kedalaman spiritual seringkali berhadapan dengan pemahaman formal-institusional yang dijaga oleh kalangan ulama dayah. Apa yang disampaikan oleh Syaikh Amran Waly al-Khalidi dalam pengajian-pengajiannya, yang banyak menyinggung aspek *tauhid dzâtî*, *tahqîq*, dan pengalaman ketuhanan dalam ranah esoterik, justru ditanggapi dengan kecurigaan dan penolakan. Fatwa MPU Aceh Tahun 2017 yang menetapkan bahwa ajaran MPTT-I adalah sesat dan menyesatkan tidak hanya menunjukkan sikap kehati-hatian atas potensi penyimpangan, tetapi juga merupakan refleksi dari kecenderungan

¹⁶⁶ Mizaj Iskandar, "Tasawuf Aceh."

¹⁶⁷ Media Dakwah Santri Dayah, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf: Akankah Diterima Ulama?," h. 3.

¹⁶⁸ Media Dakwah Santri Dayah, "Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf: Akankah Diterima Ulama?," h. 4.

historis yang telah berlangsung lama: adanya reduksi pemahaman terhadap tasawuf, terutama dalam bentuknya yang filosofis dan metafisik.¹⁶⁹

Reduksi ini pada dasarnya bukanlah hal baru dalam sejarah Islam di Aceh. Sejak abad ke-17, terjadi pertentangan yang kuat antara dua kutub pemikiran: kelompok yang mendukung tasawuf falsafi seperti Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, dengan kelompok ulama yang cenderung mempertahankan tasawuf *syar'i* seperti Nuruddin al-Raniry. Konflik ini tidak hanya berwujud pada perdebatan teoritis, tetapi juga berdampak pada legitimasi sosial dan politik tokoh-tokoh sufi di hadapan kekuasaan kesultanan. Al-Raniry yang datang kemudian dengan dukungan penguasa berhasil menyingkirkan pemikiran *Wujûdiyyah* dan bahkan menyerukan pembakaran karya-karya Hamzah Fansuri dan pengikutnya.¹⁷⁰

Pengaruh pemikiran *Wujûdiyyah* sendiri sangat kuat dalam konstruksi spiritualitas awal Islam di Aceh. Konsep-konsep yang dikembangkan oleh Ibnu 'Arabi, meski tidak secara eksplisit menyebut istilah *Wahdat al-Wujûd*, banyak memuat ekspresi penyatuan antara wujud Tuhan dan makhluk yang oleh muridnya, Shadrudin al-Qunawi, kemudian dirumuskan dalam istilah *Wahdat al-Wujûd* secara sistematis dalam *Miftâh al-Ghayb wa Jam' al-Wujûd*.

وَالْحَقُّ سُبْحَانَهُ مِنْ حَيْثُ وَحَدَّةٌ وَجُودِهِ لَمْ يَصُدْرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ لِاسْتِحَالَةِ إِظْهَارِ الْوَاحِدِ غَيْرِ الْوَاحِدِ، وَذَلِكَ عِنْدَنَا هُوَ الْوُجُودُ الْعَالَمُ الْمُنْقَصُ عَلَى أَعْيَانِ الْمَكُونَاتِ، مَا وُجِدَ مِنْهَا وَمَا لَمْ يُوجَدْ مِمَّا سَبَقَ الْعِلْمَ بِوُجُودِهِ، وَهَذَا الْوُجُودُ مُشْتَرِكٌ بَيْنَ الْقَلَمِ الْأَعْلَى الَّذِي هُوَ أَوَّلُ مَوْجُودٍ، الْمُسَمَّى أَيْضًا بِالْعَقْلِ الْأَوَّلِ، وَبَيْنَ سَائِرِ الْمَوْجُودَاتِ.¹⁷¹

“Al-Haqq Subhanallah wa Ta’ala dari sisi ketunggalan Wujûd tidak akan muncul kecuali yang Wahdah (Tunggal), sebab mustahil kenyataan Wahdah pada selain yang Wahdah dan Sesungguhnya wujûd alam yang membias pada segala wujûd alam semesta baik apa yang ditemukan atau tidak, termasuk sesuatu yang telah dahulu wujûd alam yaitu wujûd musytarak (ambigu) yang terbagi pada Qalam a’la (tertinggi) sebagai awal Maujûd yang bernama ‘Aql Awwal sebagai pusat kejadian segala Maujûd alam semesta.”

Dalam konteks ini, pemikiran al-Singkili dan al-Sumatrani merupakan bentuk adaptasi lokal terhadap ajaran-ajaran tersebut, dan menjadi pondasi awal penghayatan keagamaan masyarakat Aceh.

¹⁶⁹ Media Dakwah Santri Dayah, “Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf: Akankah Diterima Ulama?,” h. 2.

¹⁷⁰ Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad ke-17*, h. 36-37.

¹⁷¹ Shadrudin al-Qunawi, *Miftâh al-Ghayb wa Jam'u al-Wujûd*, Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiyah, t.th, h. 21-22.

Namun dalam perkembangan berikutnya, pemahaman ini semakin dipersempit. Dominasi pemahaman tekstual dan syari'ah formal menggeser ruang bagi ekspresi keagamaan yang bersifat batiniyah dan filosofis. Tasawuf falsafi direduksi menjadi sekadar bentuk penyimpangan, atau setidaknya sesuatu yang dianggap membingungkan masyarakat awam. Sementara tasawuf yang diterima adalah tasawuf yang bercorak akhlaki atau pedagogis, yang bisa dikontrol dan diajarkan secara terstruktur dalam kurikulum dayah.¹⁷²

Cara yang demikian juga digunakan oleh Syaikh Abdurrauf al-Singkili untuk menyinergikan antara aspek esoterik dalam tasawuf dengan fondasi syari'at Islam. Pendekatan moderat ini terlihat jelas dalam karya-karyanya seperti *Kifāyat al-Muhtâjîn ilâ Mashrab al-Muwahhidîn al-Qâ'ilîn bi Wahdat al-Wujûd* dan *Daqâ'iq al-Hurûf*, di mana al-Singkili berusaha membangun jembatan antara pengalaman rohani tinggi dengan pijakan akidah yang terjaga.¹⁷³

Dalam karya lainnya, *Tanbîh al-Mâsyî al-Mansûb ilâ Tharîq al-Qusyasyî*, Syaikh Abdurrauf al-Singkili secara eksplisit menjelaskan konsep *Wahdat al-Wujûd* dalam bahasa yang hati-hati, namun sarat dengan kedalaman metafisik. Ia menulis:

وَحَاصِلُهُ أَنَّ وُجُودَ الْعَالَمِ لِكَوْنِهِ لَيْسَ وُجُودًا مُسْتَقِيلًا اسْتِقْلَالًا بَلْ فَيْضًا، وَالْمُرَادُ بِالْفَيْضِ هُوَ كَفَيْضِ الْعِلْمِ مِنْهُ تَعَالَى، كَمَا لَا يَتَّصِفُ بِكَوْنِهِ عَيْنَ الْحَقِّ لِكَوْنِهِ مَبْدَعًا، كَذَلِكَ لَا يَتَّصِفُ بِأَنَّهُ غَيْرُهُ مُعَايِرَةً تَامَةً بِحَيْثُ يَتَّصِفُ بِأَنَّهُ وُجُودٌ ثَانٍ مَعَهُ مُسْتَقِيلٌ، فَإِنَّ اللَّهَ كَمَا كَانَ فِي الْأَزَلِ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ لِكَوْنِهِ الْأَوَّلِ قَبْلَ كُلِّ شَيْءٍ، فَكَذَلِكَ الْآنَ كَمَا كَانَ، لِأَنَّ الْعَالَمَ حَادِثٌ لِكَوْنِهِ مِنْ فَيْضِ وُجُودِهِ، لَا يَتَّصِفُ بِكَوْنِهِ مَوْجُودًا مَعَهُ، بَلْ مَوْجُودًا بِهِ، فَلَيْسَ لَهُ مَرْتَبَةٌ الْمَعِيَّةُ، بَلْ مَرْتَبَةُ التَّجِيَّةِ. انْتَهَى. فَتَقُولُ: هَذَا مُرَادُهُمْ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ، لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهَا أَنَّ الْعَالَمَ لَيْسَ مَوْجُودًا ثَانِيًا مَعَ الْحَقِّ مُسْتَقِيلًا، وَأَنَّ الْحَقَّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى هُوَ الْوَاحِدُ الْأَحَدُ الَّذِي لَيْسَ مَعَهُ شَيْءٌ كَلْبِيًّا، وَهُوَ مَخُوضٌ كُلِّ شَيْءٍ أَوَّلًا وَآخِرًا، كَمَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَهُوَ مَعَكُمْ أَيَّنَ مَا كُنْتُمْ.¹⁷⁴

“Alhasil wujud alam ini tidak benar-benar berdiri sendiri (istiqlal) melainkan terjadi melalui fayidh Ilahiyah/pancaran Ilahi. Dan yang dimaksud dengan memancar di sini adalah bagaikan memancarnya pengetahuan dari

¹⁷² William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibnu al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*, h. 78.

¹⁷³ Abdurrauf al-Singkili, *Kifāyat al-Muhtâjîn ilâ Mashrab al-Muwahhidîn al-Qâ'ilîn bi Wahdat al-Wujûd* dan *Daqâ'iq al-Hurûf*, manuskrip dan kutipan dalam Oman Fathurahman, *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujud Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad ke-17*, h. 54-56.

¹⁷⁴ Abdurrauf al-Singkili, *Tanbîh al-Mâsyî al-Mansûb ilâ Tharîq al-Qusyasyî*, t.tp: t.p, t.th, h. 4-5.

Allah Ta'ala. Seperti halnya alam ini bukanlah Dzât Allah Ta'ala. Karena ia merupakan wujud baru. Alam juga tidaklah benar-benar lain dari-Nya. Ia bukan wujud kedua yang berdiri sendiri di samping Allah. Sebab sebagaimana zaman dahulu tidak ada yang menyertai Allah karena Dia adalah yang pertama ada sebelum segala sesuatu tercipta, demikian halnya hingga sekarang. Alam itu baru, karena ia tercipta dari pancaran Wujûd-Nya yang Qadim. Ia bukan wujud yang menyertai Allah, melainkan wujud yang diciptakan oleh-Nya. Jadi alam ini tidak memiliki tingkat yang sejajar dengan Al-Haqq melainkan berada di tingkat di bawah-Nya”.

Penjelasan ini memperlihatkan bahwa bagi al-Singkili, *Wahdat al-Wujûd* bukanlah penegasian *syarî'at* atau afirmasi *hulûl* dan *ittihâd*, melainkan pemahaman metafisik tentang keterhubungan makhluk dengan Allah secara ontologis. Ia menegaskan bahwa keberadaan makhluk adalah *fanâ'* di hadapan keberadaan Allah. Pandangan ini juga sejalan dengan *maqâlah* dari Imam al-Junayd al-Baghdadi yang dikutip dalam *al-Insân al-Kâmil*, yang menyatakan:

الْمُحَدَّثُ إِذَا فُورَنَ بِالْقَدِيمِ لَمْ يَبْقَ لَهُ أَثَرٌ.¹⁷⁵

“Segala sesuatu yang hudust (baru) jika bertemu dengan yang Qadim maka akan hancur dan lenyaplah yang hudust tanpa berbekas.”

Dari sinilah dapat dipahami bahwa upaya al-Singkili bukan hanya sebagai reaksi terhadap polemik yang terjadi antara kaum *Wujûdiyyah* dan penentangannya, melainkan sebagai pembentukan paradigma baru dalam tasawuf Aceh yang menekankan pada aspek akhlak dan implementasi *syarî'at*. Dengan demikian, ia menjadi figur penting dalam pergeseran tasawuf Aceh dari corak falsafi menjadi tasawuf ‘amali atau akhlaki. Sejak saat itulah tasawuf akhlaki menjadi arus utama (*mainstream*) dalam praktik keberagaman masyarakat Aceh.¹⁷⁶

Menariknya, meskipun terdapat perbedaan mendasar dalam spektrum pemikiran tasawuf, para tokoh sufi generasi awal tidak mempermasalahkan perbedaan tersebut dalam tataran praktik. Mereka tetap merujuk pada amalan tarekat yang menjadi fondasi pengamalan tasawuf, baik *Qâdiriyyah*, *Rifâ'iyah*, maupun *Syattariyyah*.¹⁷⁷

Estafet perjuangan Syaikh Abdurrauf al-Singkili dalam mengembangkan tasawuf di Aceh tidak berhenti di tangannya. Perjuangan ini kemudian dilanjutkan oleh generasi-generasi berikutnya yang tetap menjaga kesinambungan antara spiritualitas tasawuf dan keberagaman yang berbasis *syarî'at*. Salah satu tokoh penting dalam kesinambungan ini adalah Syaikh

¹⁷⁵ Abdul Karim al-Jili, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-‘Awâkhir wa al-‘Awâ’il*, h. 188.

¹⁷⁶ M Sifa Sasmanda, “Sejarah Perkembangan Dan Pemikiran Tasawuf Di Aceh Pada Abad Ke-16,” dalam *Kalpataru*, Vol. 2 No. 2 Tahun 2016, h. 59-60.

¹⁷⁷ Fakhriati, *Menelusuri Tarekat Syattariyyah di Aceh Lewat Naskah*, h. 47-49.

Muhammad Muda Waly al-Khalidi, seorang ulama karismatik Aceh abad ke-20 yang dikenal luas sebagai *mursyid* tarekat *Naqsyabandiyah al-Khalidiyyah*. Melalui peran dakwah dan pendidikannya di Dayah Darussalam Labuhan Haji, Syekh Muda Waly berhasil melahirkan ratusan ulama besar yang tersebar di seluruh Aceh dan Sumatera bagian utara.¹⁷⁸

Namun demikian, seiring perubahan zaman, pemahaman dan praktik tasawuf dalam masyarakat Aceh mengalami proses reduksi makna, baik secara epistemologis maupun sosiologis. Reduksi ini bukan sekadar kemunduran semangat spiritualitas, tetapi mencerminkan pergeseran paradigma keagamaan, perubahan struktur sosial, serta pengaruh eksternal seperti kolonialisme, modernisme, hingga puritanisme Islam. Pergantian otoritas keilmuan dari tokoh-tokoh tasawuf seperti Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani ke ulama fiqh dan *syari'ah* seperti Nuruddin al-Raniry dan Abdurrauf al-Singkili mengindikasikan perubahan orientasi masyarakat Aceh dari sufistik-metafisis ke legalistik-formal.¹⁷⁹

Dalam perkembangannya, praktik tasawuf semakin terpinggirkan dari kehidupan sehari-hari dan digantikan oleh ekspresi keislaman yang lebih formalis dan simbolik. Oleh karena itu, memahami reduksi ini tidak hanya relevan dalam konteks kajian sejarah intelektual, tetapi juga penting dalam upaya reintegrasi nilai-nilai tasawuf ke dalam kehidupan keagamaan yang kontekstual dan relevan di era modern.¹⁸⁰

Kontroversi terhadap Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yang dipimpin oleh Abuya Syeikh Amran Waly al-Khalidi dapat dibaca dalam kerangka tersebut. Respons dari Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh terhadap ajaran Abuya Amran bukan merupakan gejala baru. Sebaliknya, penolakan terhadap corak tasawuf yang dikembangkan MPTT-I telah muncul sejak awal pendiriannya. Hal ini terlihat dari keluarnya *Taushiyah* MPU Aceh Nomor 7 Tahun 2020, yang menyatakan bahwa ajaran Tauhid Tasawuf yang dikembangkan oleh Abuya Amran Waly menyimpang dari prinsip akidah Ahlul-sunnah wal Jama'ah.¹⁸¹

Sejatinya mayoritas ulama dayah yang tergabung dalam MPU Aceh menilai bahwa landasan pemikiran tasawuf yang dibawa oleh Abuya Amran Waly sangat mirip dengan corak tasawuf filsafat yang dikembangkan oleh 'Abdul Karim al-Jilî dalam kitab *al-Insân al-Kâmil*. Dalam kitab tersebut, al-Jilî

¹⁷⁸ Misri A Muchsin, *et al.*, "The Disputes Of Rateb Siribee In Aceh," dalam *MIQOT*, Vol. 45 No. 1 Tahun 2021, h. 127-145.

¹⁷⁹ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 204.

¹⁸⁰ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 204.

¹⁸¹ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Taushiyah MPU Nomor 7 Tahun 2020 tentang Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf*, Banda Aceh: MPU Aceh, 2020.

memformulasikan konsep *Tajalli*, *Nūr Muḥammad*, dan *martabat wujud* secara eksplisit, yang merupakan lanjutan dan sistematisasi dari pemikiran Ibnu ‘Arabi.¹⁸²

Pandangan Abuya Amran Waly al-khalidi juga sering dikaitkan dengan pemikiran tasawuf klasik Aceh, seperti ajaran Hamzah al-Fansuri dan Syamsuddin al-Sumatrani, yang sama-sama mengembangkan corak *Waḥdat al-Wujūd*. Ajaran ini sendiri pernah ditentang secara keras oleh al-Raniry, yang menuduhnya sebagai sesat dan bahkan menyerukan pembakaran kitab-kitabnya.¹⁸³ Maka tidak mengherankan bila dalam konteks hari ini, Abuya Amran juga mengalami perlakuan serupa, yaitu penolakan, pengucilan dari forum-forum ulama, dan pelabelan ajaran sebagai sesat oleh sebagian kalangan ulama dayah.¹⁸⁴

Pola ini menunjukkan bahwa reduksi pemahaman terhadap tasawuf, khususnya yang bercorak filsafat dan metafisik, masih berlangsung hingga kini. Ia bukan semata-mata bersifat intelektual, tetapi telah menjadi bagian dari konflik otoritas keagamaan antara pendekatan eksoterik (*syar‘i*-formalistik) dan pendekatan esoterik (magnawi-batiniah).

Sebagai penutup, dapat disimpulkan bahwa dinamika tasawuf di Aceh tidak hanya mencerminkan kekayaan spiritual dan intelektual umat Islam Nusantara, tetapi juga menunjukkan adanya ketegangan yang terus berlangsung antara pendekatan tasawuf falsafi dan tasawuf *syar‘i*. Kontroversi seputar ajaran MPTT-I dan figur Abuya Syekh Amran Waly al-Khalidi pada dasarnya mengulang kembali dialektika klasik antara kedalaman *ma‘rifat* dan kehati-hatian teologis, antara pemikiran esoterik-metafisik dengan ortodoksi keagamaan formal. Di tengah arus modernitas dan tuntutan keberagaman yang semakin kompleks, penting untuk merumuskan pendekatan tasawuf yang tidak hanya menghargai warisan metafisik para sufi besar Aceh, tetapi juga dapat dibingkai secara arif dan bijaksana dalam konteks keberislaman yang berlandaskan ilmu, akhlak, dan hikmah.

¹⁸² Syekh Haji Amran Waly al-Khalidi tersebut mencoba merekonstruksikan kembali dengan konteks perkembangan zaman melalui pemaknaan kembali ajaran-ajaran sufi terdahulu dalam menuju Allah SWT, di antaranya pengamalan dan pemaknaan ajaran-ajaran dari berbagai sumber dan kitab-kitab tasawuf klasik mengenai dengan Tauhid dan Tasawuf atau pemaknaan Aqidah dan Hakikat untuk dapat beriman kepada Allah SWT; lihat Misri A Muchsin, *et al.*, “The Disputes Of Ratéb Siribée In Aceh,” h. 127-145.

¹⁸³ Misri A Muchsin, *et al.*, “The Sufi Tenet Developed by Syekh Amran Waly: Its Foundation and Current Public Responses,” h. 209-300.

¹⁸⁴ Abdul Manan, “The Role of Tauhid Tasawuf Study Council in Preaching The Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia,” dalam *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2021, h. 104-133.

E. Rekonsiliasi Fatwa MPU Aceh Terhadap Penafsiran Surat Al-Ikhlâs

Sebagai wilayah yang kental dengan nilai-nilai keislaman, masyarakat Aceh secara umum mengikuti mazhab *Syâfi'î* dalam praktik fikih maupun dalam pendekatan teologis.¹⁸⁵ Hal ini memengaruhi cara pandang masyarakat Aceh dalam memahami ayat-ayat tauhid, termasuk penafsiran terhadap Surat Al-Ikhlâs. Dalam konteks ini, penafsiran sufistik yang cenderung menggunakan pendekatan *isyârî* atau simbolik, seperti pemahaman *Wahdat al-Wujûd* yang berkembang dalam tradisi tasawuf falsafi, sering kali menjadi perdebatan ketika berhadapan dengan doktrin teologis yang ketat.¹⁸⁶

Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh hadir sebagai lembaga fatwa yang tidak hanya memberikan respons terhadap persoalan fikih praktis, tetapi juga terhadap isu-isu teologis dan tafsir yang berpotensi menimbulkan kontroversi dalam masyarakat.¹⁸⁷ Sebagai lembaga resmi yang diisi oleh para ulama dan cendekiawan lokal, MPU Aceh memiliki otoritas dalam mengeluarkan fatwa yang menjadi pedoman umat Islam di wilayah tersebut.¹⁸⁸ Rekonsiliasi yang dilakukan oleh MPU terhadap penafsiran Surat Al-Ikhlâs bertujuan untuk menjembatani antara kekayaan tafsir sufistik dan batasan akidah *ahl al-sunnah wa al-jamâ'ah* ala *Syâfi'îyyah*, sekaligus memastikan bahwa pemahaman terhadap tauhid tetap berada dalam koridor yang dibenarkan secara *syar'î* dan konstitusional di Aceh.¹⁸⁹

Dalam dinamika sosial-keagamaan Aceh kontemporer, penerapan *syarî'at* Islam memang telah memperkuat posisi kelompok-kelompok yang mengusung agenda formalisasi ajaran Islam. Namun, realitasnya tetap menunjukkan adanya pluralitas paham keagamaan yang tidak dapat diabaikan. Salah satu kelompok penting yang turut memainkan peran dalam membentuk wajah Islam di Aceh adalah kelompok tarekat. Gerakan tarekat ini, terutama yang berafiliasi pada tarekat tradisional seperti *Naqsyabandiyah* dan *Syattariyah*, menunjukkan kemampuan adaptasi yang tinggi terhadap sistem *syarî'at* formal yang berlaku, tanpa kehilangan identitas mistiknya.¹⁹⁰ Di sinilah letak kontestasi yang dimaksud antara otoritas formal seperti Majelis

¹⁸⁵ A. Hasjmy, *Semangat Islam di Nusantara*, Jakarta: Bulan Bintang, 1993, h. 115.

¹⁸⁶ Mujiburrahman, *Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid*, Leiden: ISIM Amsterdam University Press, 2006, h. 45.

¹⁸⁷ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Kompilasi Fatwa MPU Aceh 2000-2020*, h. 38.

¹⁸⁸ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*, h. 161.

¹⁸⁹ Tim Penyusun, *Pedoman Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh*, Banda Aceh: MPU Aceh, 2019, h. 22.

¹⁹⁰ Sehat Ihsan Shadiqin, "Tasawuf di Era Syariat: Tipologi Adaptasi dan Transformasi Gerakan Tarekat dalam Masyarakat Aceh Kontemporer," dalam *Jurnal Substansia*, Vol. 20 No. 1 Tahun 2018.

Permusyawaratan Ulama (MPU) dan kelompok tarekat serta komunitas keagamaan lain yang memiliki interpretasi Islam yang lebih spiritual dan sufistik.¹⁹¹ Meskipun tidak selalu berhadapan secara langsung, relasi antara keduanya mencerminkan dialektika antara Islam normatif yang diformalkan melalui institusi negara dan Islam kultural yang berkembang secara organik di tengah masyarakat.¹⁹²

Setelah itu, lahirnya Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) pada masa Presiden Soekarno yang kemudian menurut perjalanannya berubah nama ketika masa Presiden Soerharto menjadi Majelis Ulama Indonesia (MUI) versi Aceh. Akan tetapi setelah ada undang-undang yang bisa mengatur sendiri kedaulatannya di Aceh, maka lahirlah lembaga resmi ulama di bawah pemerintahan dengan nama Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh.¹⁹³

Umumnya fatwa yang dikeluarkan oleh Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh (MPU) memiliki pengaruh yang besar dalam masyarakat Aceh. Apalagi bila fatwa tersebut membahas mengenai hal-hal aktual yang sedang diperdebatkan, maka kehadiran fatwa akan menjadi bahan diskusi dan tidak jarang pula terkadang menimbulkan polemik dan silang pendapat dalam masyarakat.

Sebelum lebih lanjut membicarakan kontroversi yang terjadi antara MPTT-I dan MPU Aceh, peneliti perlu melakukan pembahasan menyangkut metode dan cara dalam berfatwa MPU yang sekiranya, akan membantu mengenalkan arah dan kecondongan sebuah fatwa hukum. Namun sebelum menjelaskan secara detail cara mengeluarkan hukum dalam bentuk fatwa yang diterbitkan oleh lembaga ataupun mufti, ada beberapa syarat yang mesti dimiliki dalam menerbitkan fatwa agar adil dan proporsional. *Pertama*, semestinya fatwa hukum yang dikeluarkan menggunakan dalil yang kuat. Bila merujuk kepada referensi fikih misalnya, maka dalil yang digunakan adalah dalil yang paling kuat dengan menggunakan sumber yang otentik dan terpercaya.¹⁹⁴

Kedua, berupaya secara maksimal dan sungguh-sungguh dalam mengeluarkan hukum yaitu dengan mengutamakan dalil yang disepakati sebelum menggunakan dalil yang diperselisihkan dengan menjadikan *ijma'*

¹⁹¹ Sehat Ihsan Shadiqin, "Tasawuf di Era Syariat: Tipologi Adaptasi dan Transformasi Gerakan Tarekat dalam Masyarakat Aceh Kontemporer."

¹⁹² Moch. Nur Ichwan, "Official Ulama and the Politics of ReIslamization: The Majelis Per-Musyawaratan Ulama, Shariatization and Contested Authority in Post-New Order Aceh," dalam *Journal Of Islamic Studies*, Vol. 22 No. 2 Tahun 2011, h. 10.

¹⁹³ Moch. Nur Ichwan, "Official Ulama and the Politics of ReIslamization: The Majelis Per- Musyawaratan Ulama, Shariatization and Contested Authority in Post-New Order Aceh," h. 10.

¹⁹⁴ Nurkhalis Muchtar, "Metode Fatwa MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Aceh," dalam *Lentera*, Vol. 5 No. 1 Tahun 2023.

sebagai keniscayaan yang harus diikuti. *Ketiga*, putusan fatwa yang dikeluarkan bersifat independen dan tidak memihak kepada kepentingan, namun harus sesuai dengan kerangka ilmu pengetahuan. Tujuan utama dari fatwa keagamaan ialah timbulnya kemaslahatan bagi umat dan mengayomi berbagai pihak. Panduan dan aturan seperti ini berlaku umum dalam seluruh aspek, baik segi akidah, syariah, akhlak, dan sisi kehidupan lainnya.

Semestinya mufti yang mengeluarkan fatwa menempuh langkah-langkah yang telah jelas dan dimaklumi dari literatur ushul fikih, dan juga menjadi pegangan utama MPU Aceh dalam berfatwa sebagai berikut:

يُنْظَرُ أَوَّلًا فِي نُصُوصِ كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى، فَإِنْ وُجِدَ فِيهِ نَصٌّ أَوْ ظَاهِرٌ، تَمَسَّكَ بِهِ، وَحَكَمَ فِي الْحَادِثَةِ عَلَى مُفْتَضَاهُ، فَإِنْ لَمْ يَجِدْ فِيهِ ذَلِكَ، نَظَرَ فِي السُّنَّةِ، فَإِنْ وُجِدَ فِيهَا خَيْرٌ أَوْ سُنَّةٌ عَمَلِيَّةٌ أَوْ تَقْرِيرِيَّةٌ، أَحَدًا بِهَا، ثُمَّ يُنْظَرُ فِي إِجْمَاعِ الْعُلَمَاءِ، ثُمَّ فِي الْقِيَاسِ، فَيَفْعَلُ فِي اجْتِهَادِ الْعِلَّةِ بِحَسَبِ مَا يَفْتَضِيهِ اجْتِهَادُهُ مِنَ الْعَمَلِ بِمَسَالِكِ الْعِلَّةِ، وَهَذِهِ أَرْكَانُ الْعِلَّةِ، وَهِيَ: الْكِتَابُ، السُّنَّةُ، الْإِجْمَاعُ، الْقِيَاسُ. وَهَذَا مَا اقْتَصَرَ عَلَيْهِ الشَّافِعِيُّ، وَأَضَافَ غَيْرَهُ الْعَمَلُ بِمُوجِبِ الرَّأْيِ الْمُتَّفِقِ مَعَ رُوحِ التَّشْرِيحِ الْإِسْلَامِيِّ.¹⁹⁵

وَهَكَذَا تَتَّحَدُّ طَرِيقَةُ الْاجْتِهَادِ إِمَّا بِالْأَخْذِ مِنْ ظَوَاهِرِ النُّصُوصِ إِذَا انْطَبَقَتْ عَلَى الْوَاقِعَةِ، أَوْ بِأَخْذِ الْحُكْمِ مِنْ مَعْنُومِ النَّصِّ أَيْ بِالْقِيَاسِ، أَوْ بِتَنْزِيلِ الْوَاقِعَاتِ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْعَامَّةِ الْمُسْتَنْبَطَةِ مِنَ الْأَدَلَّةِ الْمُتَّفَرِّقَةِ فِي الْقُرْآنِ وَالسُّنَّةِ كَالِاسْتِحْسَانِ، وَالْمَصَالِحِ الْمُرْسَلَةِ، وَالْعُرْفِ، وَسَدِّ الدَّرَائِعِ... إلخ.¹⁹⁶

“Pertama-tama dilihat pada nash-nash Kitab Allah Ta’ala; apabila ditemukan di dalamnya suatu nash atau makna yang jelas (zhâhir), maka itu yang dipegang dan dijadikan dasar hukum atas peristiwa yang terjadi sesuai dengan ketentuannya. Jika tidak ditemukan di dalamnya, maka dilihat pada Sunnah; apabila ditemukan di dalamnya suatu khabar, sunnah fi’liyyah (praktik), atau taqrîriyyah (persetujuan), maka itu yang diambil. Selanjutnya, diperhatikan ijma’ para ulama, kemudian qiyâs. Maka dilakukanlah ijtihad terhadap ‘illat hukum sesuai dengan hasil ijtihadnya dalam menerapkan metode-metode penggalian ‘illat. Inilah sumber-sumber utama hukum, yaitu: Al-Qur’an, al-Sunnah, ijma’, dan qiyâs. Inilah yang dibatasi oleh al-Syafi’i. Sementara selain beliau menambahkan pula penggunaan ra’yu (pendapat rasional) yang sesuai dengan semangat dan roh dari syarî’at Islam.”

¹⁹⁵ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 456.

¹⁹⁶ Wahbah al-Zuhaili, *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*, h. 502.

“Dengan demikian, metode ijtihad ditentukan dengan mengambil hukum dari makna *zhâhir* teks apabila sesuai dengan kasus yang dihadapi, atau mengambil hukum dari makna rasional teks (*ma‘qûl al-nash*), yakni melalui *qiyâs*, atau menerapkan peristiwa-peristiwa pada kaidah-kaidah umum yang disarikan dari dalil-dalil yang tersebar dalam *Al-Qur’an* dan *Sunnah*, seperti *istihsân*, *mashâlih mursalah*, ‘urf (kebiasaan), dan *sadd al-dzarâ‘i* (menutup celah kerusakan), dan lain sebagainya.”

Di antara fatwa MPU Aceh yang pernah dipersoalkan oleh berbagai kalangan ialah fatwa yang dikeluarkan pada tahun 2017 No. 4 tentang penetapan kitab-kitab *ghayr mu‘tabar*, dimana dalam fatwa tersebut, MPU Aceh melarang mempelajari, mengajarkan dan melarang beredarnya buku para ulama dan ilmuan Islam tertentu, yang ulama dan ilmuan tersebut, masih dijadikan rujukan di dunia Islam, seperti pelarangan terhadap karangan Ibnu Taimiyah, ‘Abdul Karim al-Jîlî, Syaikh Muhammad Shaleh al-Khalidi dari Minangkabau dan beberapa karya ulama lainnya. Hadirnya fatwa MPU ini mengakibatkan munculnya polemik dari berbagai kalangan, baik ulama, akademisi, ilmuan Aceh yang berada di luar MPU Aceh. Karena fatwa tersebut tidak memberikan keterangan yang memadai, sehingga jelas dan bisa dipahami oleh masyarakat luas.¹⁹⁷

Aceh pernah menyaksikan pertentangan tajam antara dua tokoh besar: Syaikh Hamzah Fansuri, yang dikenal sebagai pelopor pemikiran *Wahdat al-Wujûd* di Nusantara, dan Syaikh Nuruddin al-Raniry, yang menentang keras ajaran tersebut karena dianggap menyimpang dari tauhid yang murni.¹⁹⁸ Paradigma pertentangan serupa kini kembali mengemuka dalam bentuk perdebatan seputar pengaruh pemikiran tasawuf kesufian yang berkembang melalui Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) pimpinan Abuya Amran Waly al-Khalidi.

Hal tersebut sama halnya dengan kondisi di Aceh saat ini yang kembali dilema dengan masuknya Pengkajian Tauhid Tasawuf yang digagas oleh Abuya Amran Waly. Majelis pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) telah menjadi fokus kajian ulama sekarang karena membenarkan isi dari kitab *Insân Kâmil* karangan ‘Abdul Karim al-Jîlî yang dianggap sesat lagi menyesatkan oleh banyak ulama baik dari pantai barat selatan maupun ulama dari bagian utara. Bahkan, anak-anak dari Syaikh Abuya Muda Waly seperti

¹⁹⁷ Fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh nomor 4 tahun 2017 tentang kitab-kitab tauhid yang muktabarah di Aceh. Penetapan kitab *ghair mu‘tabar* merupakan inti dari fatwa MPU Aceh nomor 4 tahun 2017, dan secara umum fatwa 2017 disebut dengan fatwa kitab *ghair mu‘tabar* seperti yang terdapat dalam rilis media dan juga beberapa opini yang saling menanggapi antara yang menolak dan juga yang mendukungnya.

¹⁹⁸ Oman Fathurahman, *Ithâf al-Dhaki: Tafsir Wahdatul Wujûd bagi Muslim Nusantara*, h. 45-47.

Abuya Muhibbuddin Waly dan Abuya Jamaluddin Waly yang merupakan kakak dari Abuya Amran Waly juga turut menyesatkan ajaran MPTT-I. Kritikan pedas juga datang dari Abu Tumin Blang Bladeh dan Abu Mudi Samalanga dalam forum Muzakarah Ulama Aceh melarang dan menyesatkan kajian MPTT-I untuk diajarkan kepada masyarakat Aceh.¹⁹⁹

Dalam putusan fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh tahun 2017 nomor 4 tentang kitab-kitab tauhid yang muktabar di Aceh, pada poin pertimbangan disebutkan: bahwa kitab-kitab tauhid yang beredar di masyarakat telah menimbulkan polemik dan kekisruhan dalam bidang aqidah, dan kekisruhan tersebut harus dihilangkan agar timbul keharmonisan dalam masyarakat sehingga sesuai dengan Aqidah Ahlussunnah Wal Jama'ah, sehingga perlunya penetapan kitab-kitab tauhid muktabar di Aceh.²⁰⁰

Pada poin pertimbangan, Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh menyebutkan beberapa alasan sebagai pertimbangan MPU dalam menetapkan fatwa, di antaranya adalah: Al-Qur'an, Hadis, Ijma', Qiyas, pendapat ulama, *Qawâ'id Fiqhiyyah* dan *Ushuliyyah*, dan MPU juga menyebutkan beberapa undang-undang, qanun Aceh, Pergub serta putusan fatwa MPU sebelumnya yang relevan. Dengan memperhatikan khutbah Ketua MPU Aceh dan makalah serta prasaran panitia musyawarah MPU Aceh, serta pendapat dan saran yang berkembang pada sidang paripurna MPU tahun 2017 yang dilaksanakan dari tanggal 21 sampai dengan 23 November 2017.

Sidang paripurna MPU Aceh menetapkan dan memutuskan beberapa poin yaitu: kitab tauhid muktabar adalah kitab tauhid yang sesuai dengan Ahlussunnah Wal Jama'ah, sedangkan kitab *ghayr mu'tabar* adalah kitab yang tidak sejalan dengan Ahlussunnah Wal Jama'ah atau hanya dipahami oleh sebagian kecil dan bertentangan dengan kebanyakan ulama. Maksud dari Ahlussunnah Wal Jama'ah adalah *i'tiqâd* yang sesuai dengan ajaran Rasulullah SAW, sahabat, tabi'in, tabi' tabi'in sebagaimana yang dituangkan dalam kriteria yang ditetapkan oleh MPU Aceh tahun 2011 No.4. MPU juga menetapkan hukum haram bagi yang mempelajari, mengajarkan, meneliti dan menela'ah kitab tauhid *ghayr mu'tabar* bagi yang tidak mahir.

Kitab lainnya yang juga dilarang adalah karya Syaikh 'Abdul Karim al-Jîlî yang berjudul *al-Insân al-Kâmil*.²⁰¹ Syaikh 'Abdul Karim al-Jîlî juga seorang sufi besar pengikut pemahaman tasawuf Syekhul Akbar Ibnu 'Arabi. Dalam karyanya *al-Insân al-Kâmil*, Syaikh al-Jîlî mengupas banyak hal tentang tasawuf, ketuhanan dan keislaman. Dengan melihat seluruh dimensi keislaman

¹⁹⁹ Jerri Gunandar, M. Nasir, Muhibbul Subhi, "Problematika Ulama Aceh Atas Pembeneran Kitab Insân Kâmil Karangan Abdul Karim Al Jîlî Oleh Abuya Amran Waly," dalam *Fathir*, Vol. 1 No. 3 Tahun 2024, h. 313-326.

²⁰⁰ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Fatwa MPU Aceh Nomor 4 Tahun 2017 tentang Kitab-Kitab Tauhid yang Muktabarah di Aceh*.

²⁰¹ 'Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*.

dari kacamata tasawuf. Memang ada beberapa tempat dalam kitab tersebut yang sulit dipahami, namun bagi mereka yang memahami tasawuf secara mendalam bukan menjadi kendala, sehingga tidak perlu dimasukkan dalam kitab-kitab *ghayr mu'tabar* tentu tidak semestinya.

Kitab lainnya yang juga tidak sesuai ditetapkan sebagai kitab *ghayr mu'tabar* adalah *Kâsyf al-Asrâr* karya Syaikh Muhammad Shaleh al-Khalidi al-Minangkabawi, yang merupakan kitab ulama tasawuf dalam bahasa Jawi/Melayu lama dan sudah ditashih oleh ulama besar Aceh, yaitu Syekh Muhammad Waly al-Khalidi, dalam karyanya *Tanwîr al-Anwâr fî Idzhâr Mâ Khalal fî Kâsyf al-Asrâr*. Bahkan, kitab *Kâsyf al-Asrâr* karya Syaikh Shaleh al-Khalidi merupakan inti dari kitab *Tanwîr al-Anwâr* karya Syekh Muda Waly. Dan Syaikh Muda Waly sendiri memuji kealiman dan kesalihan dari pengarang kitab tersebut.²⁰²

Dan sejauh riset peneliti, belum ada fatwa di wilayah selain Aceh yang melarang kitab-kitab tersebut untuk beredar, juga MUI Pusat tidak pula melakukan pelarangan terhadap kitab-kitab tersebut. Dalam hal ini pelarangan lebih kepada kekhawatiran MPU Aceh jika kitab-kitab yang difatwakan dalam kumpulan *ghayr mu'tabar* disalahpahami oleh pihak-pihak tertentu, karena memang kitab-kitab tersebut tidak dikaji secara umum atau bahkan tidak menjadi kitab kurikulum dayah di Aceh. Namun asumsi-asumsi tersebut tentu perlu dikaji ulang, mengingat kitab-kitab yang telah difatwakan *ghayr mu'tabar* masih menjadi referensi dan kajian para ulama di berbagai tempat di Indonesia dan juga mancanegara. Rasanya belum ada alasan logis untuk melarang beredarnya kitab-kitab tersebut, apalagi sebagai khazanah keilmuan Islam yang luas, maka kitab-kitab tersebut adalah kitab yang penting dan menjadi sumber otoritatif dalam ilmu pengetahuan dalam kajian tauhid dan tasawuf Islami.²⁰³

Masyarakat Aceh telah hidup dalam bangunan hukum Islam, di samping juga ada aturan hukum adat. Sehingga tidak jarang dalam literatur ke-Acehan ditemukan adanya adagium ataupun pribahasa: "*adat ngoen hukom lagee zat ngoen sifeut*," berarti: "adat dengan hukum bagaikan zat dengan sifat-sifatnya." Menyinggung hal tersebut, Abdul Manan menyatakan hukum Islam dan adat yang berlaku dalam masyarakat Aceh adalah hukum dan adat yang bernapas Islam. Dalam masyarakat Aceh diatur tata kehidupan sosial melalui

²⁰² Muhammad Waly al-Khalidi, *Tanwîr al-Anwâr fî Idzhâr Mâ Khalal fî Kâsyf al-Asrâr*; Banda Aceh: Dayah Darussalam Labuhan Haji, t.th, h. 3-4.

²⁰³ Nurkhalis Muchtar, "Metode Fatwa MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Aceh."

musyawarah yang dikenal dengan *Diwan Meusapat* atau *Diwan Mupakat*.²⁰⁴ Artinya, ajaran Islam telah mengakar bagi masyarakat Aceh.²⁰⁵

Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh yang pada tahun 2020 mengeluarkan *Taushiyah* Nomor 7 yang merekomendasikan kepada pemerintah daerah agar menghentikan seluruh kegiatan Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia di Aceh.²⁰⁶ Keputusan tersebut diambil setelah melihat berbagai kondisi sosial yang berkembang di lapangan, terutama terkait keresahan dan kericuhan yang ditimbulkan oleh aktivitas pengkajian dan penerjemahan kitab-kitab tauhid tasawuf oleh MPTT-I di sejumlah daerah kabupaten/kota. MPU menilai bahwa gesekan sosial yang timbul sebagai dampak dari kegiatan MPTT-I berpotensi menimbulkan disharmoni dalam masyarakat, terlebih di tengah situasi darurat akibat pandemi COVID-19. Oleh karena itu, sebagai bentuk pencegahan dini dan upaya meredam potensi konflik, MPU menganggap perlu untuk mengeluarkan rekomendasi penghentian kegiatan tersebut.²⁰⁷

Wakil Ketua MPU Aceh, Tgk. H. Faisal Ali, menegaskan bahwa MPU memiliki tiga kewenangan utama: mengeluarkan fatwa hukum, memberikan *taushiyah* atau pertimbangan kepada pemerintah, serta melakukan pendidikan dan kaderisasi ulama. Dalam kasus MPTT-I, MPU tidak mengeluarkan fatwa hukum, melainkan menggunakan kewenangan kedua, yakni memberikan *taushiyah* atau rekomendasi kepada pemerintah. “Kita hanya memberikan rekomendasi kepada pemerintah, karena yang berhak menjadi eksekutor itu adalah pemerintah. MPU hanya sekadar menyarankan, dan memberikan pertimbangan. Proses selanjutnya terserah kepada pemerintah,” jelasnya.²⁰⁸

Lebih lanjut, Faisal Ali menjelaskan bahwa rekomendasi tersebut bukanlah bentuk vonis salah terhadap MPTT-I, melainkan langkah persuasif untuk menjaga stabilitas sosial. Menurutnya, dalam kondisi yang sedang tidak kondusif, termasuk karena pandemi COVID-19, penghentian sementara kegiatan MPTT-I dianggap sebagai langkah paling tepat demi meredam gejolak sosial yang sudah mulai terasa. Meskipun MPU tidak secara eksplisit menyatakan bahwa ajaran MPTT-I adalah sesat atau menyimpang, namun rekomendasi itu tetap menimbulkan kontroversi dan perdebatan di masyarakat,

²⁰⁴ Abdul Manan, *Mahkamah Syar'iyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional*, h. 76.

²⁰⁵ Rusdi Sufi, *et al.*, *Sejarah Kota Madya Banda Aceh*, Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1997, h. 88.

²⁰⁶ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Taushiyah MPU Nomor 7 Tahun 2020 tentang Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I)*, h. 4.

²⁰⁷ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Taushiyah MPU Nomor 7 Tahun 2020 tentang Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I)*, h. 5.

²⁰⁸ Faisal Ali, “MPU Aceh Rekomendasikan Pemerintah Hentikan Kegiatan MPTT-I,” dalam <https://kumparan.com/kumparannews/mpu-aceh-rekomendasikan-pemerintah-hentikan-kegiatan-MPTT-I-i-1uAM3YBtYc1/full>. Diakses 29 Mei 2025.

terutama karena MPTT-I merupakan representasi dari tradisi tasawuf tertentu yang memiliki akar kuat dalam sejarah intelektual Islam di Aceh.²⁰⁹

Selain fatwa terkait MPU Aceh dalam menyikapi MPTT-I ada juga tanggapan terkait hal tersebut melalui Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Provinsi Sumatera Utara telah melakukan telaah kritis terhadap penafsiran yang disampaikan dalam pengajian Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I), khususnya terkait Surat Al-Ikhlas. Adapun hasil telaah tersebut dirumuskan sebagai berikut:²¹⁰

1. Kriteria Tafsir yang *Muktabar*

Tafsir yang dapat dijadikan rujukan (*muktabar*) adalah tafsir yang ditulis oleh ulama Ahlussunnah wal Jama'ah, yang berpegang kepada kaidah-kaidah ilmu tafsir serta tidak bertentangan dengan Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad SAW.

2. Penolakan terhadap Tafsir *Isyârî* yang Menyimpang

Tafsir sufi atau *isyârî* yang bersifat *mazmum* (tercela) tidak tergolong sebagai tafsir *muktabar* karena tidak mengikuti kaidah-kaidah tafsir yang baku. Penafsiran semacam ini dianggap berbahaya apabila disampaikan kepada masyarakat umum, yang tidak memiliki perangkat metodologis untuk membedakannya dari penyimpangan.

3. Telaah Kebahasaan atas Pengembalian *Dhamîr Huwa* kepada Nabi Muhammad SAW.

Pemahaman yang mengembalikan *Dhamîr Huwa* (Dia) dalam ayat *Qul Huwa Allâhu Ahad* kepada Nabi Muhammad SAW, dianggap sebagai bentuk penafsiran yang keliru. Hal ini didasarkan pada argumentasi kebahasaan sebagai berikut:

- a. *Dhamîr* dalam *fi'il amr qul* adalah *mustatir wajib* (tersirat dan wajib), sehingga tidak memerlukan tafsiran kepada *Dhamîr* berikutnya.
- b. *Dhamîr Zhâhir* setelah *Qul* merupakan *Dhamîr al-Sya'n* (ضمير الشأن) yang merujuk pada kalimat setelahnya, dan berfungsi sebagai *mubtada* (subjek awal) dalam konstruksi kalimat.
- c. Jika *Dhamîr Mustatir Wajib* perlu dinyatakan, tujuannya hanya dua: (i) sebagai penegasan (taukid), atau (ii) untuk meng-*athafkan isim zhâhir* kepada *Dhamîr* tersebut.
- d. Contoh: *uskun anta wa zaujuka* (tinggallah engkau dan isterimu). Kata "*anta*" kedua hanya menegaskan *Dhamîr* yang tersirat dalam kata kerja *uskun*.

²⁰⁹ Faisal Ali, "MPU Aceh Rekomendasikan Pemerintah Hentikan Kegiatan MPTT-I."

²¹⁰ Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sumatera Utara, *Fatwa MUI Sumut No. 01 Tahun 2023 tentang Penafsiran Qul Huwa Allâhu Ahad dalam Pengajian MPTT-I*, Medan: MUI Prov. Sumatera Utara, 2023.

- e. *Dhamîr Sya'n* seperti *Huwa* dalam *Qul Huwa Allâhu Ahad* ditafsirkan oleh frasa setelahnya: *Allâhu Ahad* (Allah Yang Maha Esa).
- f. Kalimat *Allâhu al-Shamad* juga menerangkan *Dhamîr* yang terdapat dalam "*Huwa*". Jika *Dhamîr Huwa* dikembalikan kepada Nabi Muhammad SAW, maka maknanya akan menjadi: "Katakanlah: Engkau (Muhammad) adalah Allah Yang Maha Esa." Ini jelas bertentangan dengan kaidah bahasa Arab dan akidah Islam.
- g. Kata *Qul* adalah *kalâm tâm* (kalimat sempurna) berupa *fi'il lâzim*, yang tidak membutuhkan *maf'ûl*. Akan tetapi, karena mengandung makna perintah berkata, maka kalimat setelahnya menjadi *maqûl al-qawl* (isi perkataan), bukan *maf'ûl* secara gramatikal. Maka, *Huwa Allâhu Ahad* adalah *maqûl al-qawl* dari perintah *Qul* dan tidak dapat berdiri sendiri atau dipisahkan.

4. Tiga *Maqâm* Tafsir dalam Perspektif Tasawuf

Dalam *Mafâtîh al-Ghayb* karya Imam Fakhruddin al-Razi (w. 604 H), Jilid 32, halaman 164-165, disebutkan bahwa penafsiran *Qul Huwa Allâhu Ahad* menghasilkan tiga *Maqâm* (tingkatan spiritual) dalam perjalanan menuju Allah SWT..²¹¹

- a. *Maqâm al-Muqarrabîn*: Tingkatan tertinggi. Dalam *maqâm* ini, kalimat *Huwa* dipahami sebagai isyarat mutlak kepada seluruh wujud, namun secara otomatis menunjuk kepada Allah SWT, karena selain Allah adalah *ma'dûm* (tidak ada hakikat wujudnya). Maka, *Huwa* di sini menjadi *kinâyah* (sindiran) kepada *Ism Allâh al-A'zham*.
- b. *Maqâm Ashhâb al-Yamîn*: Tingkatan menengah. Dalam *maqâm* ini, seseorang menyaksikan keberadaan makhluk dan Allah secara bersamaan, namun membedakan antara wujud hakiki (Allah SWT.) dan *wujûd mumkin* (makhluk).
- c. *Maqâm Ashhâb al-Syimâl*: Tingkatan terendah dan menyimpang, karena meyakini bahwa wujud *qadîm* (abadi) itu banyak dan menyatu dalam wujud Allah. Pemahaman ini bertentangan dengan akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah.

Di antara ketiga *maqâm* tersebut, hanya *Maqâm al-Muqarrabîn* dan *Maqâm Ashhâb al-Yamîn* yang sesuai dengan akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah. Sementara itu, *Maqâm Ashhâb al-Syimâl* dianggap menyimpang karena mengafirmasi banyaknya *maujûd* yang *qadîm*, seperti dalam ungkapan: "Muhammad adalah Allah."

5. Kajian Ilmu *Ma'ânî* terhadap Surat Al-Ikhlas

Syaikh Amran Waly al-Khalidi al-Naqsyabandi pernah menyatakan bahwa ungkapan "Muhammad itu Allah" dapat dimaknai sebagai *tasybîh bâligh* (perumpamaan hiperbolik), sebagaimana contoh: *Zaydun asad* (Zaid adalah

²¹¹ Fakhruddin al-Razi, *Mafâtîh al-Ghayb*, h. 164-165.

singa). Dalam *tasybih bâligh*, alat perumpamaan (*adat al-tasybih*) dihilangkan, dan *musyabbah* serta *musyabbah bih* haruslah sama-sama makhluk. Akan tetapi, perumpamaan ini menjadi tidak sah apabila *musyabbah*-nya adalah makhluk dan *musyabbah bih*-nya adalah Allah, tanpa kejelasan *wajh al-syabbah* (sisi kemiripan). Oleh karena itu, menyamakan Nabi Muhammad SAW dengan Allah SWT adalah *tasybih mardûd* (perumpamaan yang ditolak), sebagaimana dikecam dalam firman Allah:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۖ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya. Dia Maha Mendengar lagi Maha Melihat.” (QS. al-Syura/42: 11)

أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمَنْ لَا يَخْلُقُ ۗ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ

“Apakah (Zat) yang dapat menciptakan (sesuatu) sama dengan yang tidak dapat menciptakan? Tidakkah kamu mengambil pelajaran?” (QS. Al-Nahl/16: 17)

Kesempurnaan Nabi Muhammad SAW sebagai makhluk adalah *hâdits* (baru), sedangkan kesempurnaan Allah SWT adalah *qadîm* (abadi). Sifat kesempurnaan pada Nabi Muhammad SAW bukanlah sifat hakiki, melainkan hanya ‘*aradh* (sifat insidental) yang dapat berubah. Sebaliknya, sifat Allah SWT adalah tetap dan tidak berubah selamanya. Oleh karena itu, pernyataan Syaikh Amran Waly al-Khalidi tentang penafsiran Surat Al-Ikhlâs merupakan bentuk *tasybih fâsid* (perumpamaan rusak) dan tidak dapat diterima dalam ilmu akidah Islam.

Dapat ditegaskan bahwa telaah kritis yang dilakukan oleh Komisi Fatwa MUI Sumatera Utara terhadap penafsiran Surat Al-Ikhlâs oleh Karim al-Jîlî dalam kitabnya *al-Insân al-Kâmil* yang dibenarkan oleh Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) itu, bukanlah bentuk penolakan terhadap eksistensi MPTT-I secara keseluruhan, melainkan upaya konstruktif dalam menjaga kemurnian aqidah Ahlussunnah wal Jama’ah dan ketepatan metodologis dalam penafsiran Al-Qur’an. Perbedaan sudut pandang dalam memahami makna Al-Qur’an melalui metodologi tafsir seharusnya dapat saling menerima dan menghargai, karena tafsir bersifat relatif, semua *mufasssir* ingin menjadikan Al-Qur’an sebagai petunjuk, pedoman yang dapat mengantarkan manusia bisa taat dan patuh kepada Tuhannya, realita di tengah arus badai penolakan Majelis seperti MPTT-I tetap memiliki kontribusi penting dalam membina spiritualitas umat, memperkuat nilai-nilai tauhid, dan menghidupkan semangat tasawuf dalam kehidupan masyarakat. Namun demikian, bentuk dukungan terhadap gerakan dakwah seperti MPTT-I perlu diiringi dengan semangat *tabayyun*, klarifikasi ilmiah, dan keterbukaan terhadap kritik yang membangun. Dukungan terhadap MPTT-I hendaknya

sejalan dengan komitmen menjaga aqidah umat dari penafsiran yang melampaui batas metodologi keilmuan dan prinsip dasar dalam Islam, agar keberadaannya benar-benar menjadi *wasilah* (sarana) menuju peningkatan iman, ilmu, dan akhlak.

1. Sekilas Profil Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I)

Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) yang merupakan gerakan spiritual yang digagas oleh Abuya Syaikh Amran Waly al-Khalidi sebagai respons terhadap kegelisahan atas kondisi ke-Islaman masyarakat Aceh yang dinilai telah jauh dari nilai-nilai ketauhidan dan kemurnian spiritualitas Islam. Meskipun secara resmi didirikan di hadapan notaris pada tahun 2004, namun embrio ajaran MPTT-I telah diperkenalkan sejak 1998 di Dayah Darul Ihsan, Labuhan Haji, Aceh Selatan. Menurut Abuya Amran, penyimpangan dalam pemikiran ke-Islaman dan pengamalan agama tidak hanya terjadi pada masyarakat awam, tetapi juga merambah pada kalangan birokrat, ulama, dan akademisi, yang berdampak pada kemunduran umat Islam dalam berbagai aspek kehidupan. Oleh karena itu, ajaran MPTT-I diarahkan untuk mengembalikan umat Islam kepada kemurnian ajaran tauhid dan tasawuf sebagaimana yang dicontohkan para nabi, rasul, dan wali Allah melalui pendekatan *tazkiyatun nafs* dan *tajalli*.²¹²

Seiring berkembangnya waktu, MPTT-I mengalami perluasan yang signifikan. Tidak hanya di Labuhan Haji, pengajian-pengajian MPTT-I meluas ke berbagai kecamatan di Aceh Selatan, Aceh Barat Daya, dan Aceh Barat. Kegiatan utama MPTT-I meliputi pengajian dan zikir tarekat *Naqsyabandiyah Khalidiyah* yang dilaksanakan baik di dayah maupun masjid-masjid gampong, menjadikan Abuya Amran sebagai mursyid utama. Organisasi ini kemudian berkembang pesat dan kini memiliki cabang di seluruh kabupaten/kota di Aceh, serta tersebar di berbagai provinsi di Indonesia seperti Jakarta, Gorontalo, Sumatera Barat, Riau, dan bahkan menjangkau Malaysia, khususnya di Kuala Lumpur, Selangor, dan Johor. Safari dakwah ke berbagai daerah menjadi bagian dari kegiatan rutin Abuya, yang dalam setiap kesempatan menekankan pentingnya kemurnian tauhid sebagai jalan menuju keinsanan kamilan.²¹³

Ajaran tauhid dalam perspektif MPTT-I dibagi menjadi lima tingkatan: (1) Tauhid Ilmu (*kalam*) yang berpijak pada prinsip aqidah Ahlussunnah wal-Jama'ah sebagaimana dirintis oleh Imam Abu Hasan al-Asy'ari dan Imam Abu

²¹² Amran Waly Al-Khalidi, *Tauhid Tasawuf: Mewujudkan Insan Kamil dalam Kehidupan Nyata*, h. 17-19.

²¹³ Amran Waly Al-Khalidi, *Tauhid Tasawuf: Mewujudkan Insan Kamil dalam Kehidupan Nyata*, h. 23-26.

Mansur al-Maturidi; (2) Tauhid *'Amali* yang menekankan pada amal melalui pendekatan tarekat; (3) Tauhid *Ahwâl* yang mengarahkan hati untuk *fanâ'* dari selain Allah; (4) Tauhid *Syuhûd* dan *'Ayan* sebagai maqam kesaksian langsung terhadap kehadiran Allah; dan (5) Tauhid *Wujûdi* dan *Irfâni* yang memuncak pada maqam *baqâ bi Allâh* sebagai bentuk peniadaan ego dan kemurnian ilahiah. Menurut Abuya, inti dari seluruh ajaran ini adalah *wahdah*, yakni menunggalkan segala sesuatu kepada Allah SWT, baik secara *dzât*, *shifât*, *asmâ'*, maupun *af'al*-Nya. Semua berasal dari Allah, dengan Allah, untuk Allah, dan kembali kepada Allah.²¹⁴

Ajaran tasawuf kesufian yang digagas oleh Abuya Amran Waly melalui MPTT-I telah membuat perubahan besar dalam keadaan sosial dan cara beragama masyarakat Aceh khususnya maupun jamaah di luar Aceh yang mengikuti pengajian beliau, terutama banyak perubahan dari sisi masyarakat yang dulunya tidak salat sudah mulai rajin salat, kenakalan remaja yang mabuk-mabukkan, perjudian sudah banyak yang sadar dan bahkan banyak panglima GAM yang tadinya benci kepada pemerintah dan pemimpin negara, mulai sadar bagaimana bernegara yang benar, jadi secara tidak langsung Abuya Amran Waly punya andil besar terhadap Negara Kesatuan Republik Indonesia, karena dapat memberikan kesadaran kepada umat bagaimana beragama dengan baik dan bernegara dengan benar. Menurut Abuya Amran Waly tasawuf kesufian yang diajarkan adalah tasawuf tarekat dan tarekat yang dimaksud adalah bagaimana umat ini hatinya selalu bisa *hudhûr* dihadapan Allah di dalam ibadah maupun di luar ibadah, pelatihan *suluk* dan zikir adalah metode agar hati umat bisa selalu berada dihadapan Allah, sehingga suatu saat Allah akan berikan *Nûr*-Nya (cahaya) pada hati si hamba, tumbuhlah rasa cinta di hatinya, dengan rasa cinta itulah seorang hamba bisa mudah melakukan ketaatan, karena ibadah bukan hanya sekedar gerak dan ucap tapi bagaimana hati harus dapat merasakan keberadaan Allah pada diri maupun pada alam ini.

Keunikan pendekatan dakwah MPTT-I terletak pada integrasi antara dimensi *syar'î* (hukum Islam), *rûhani* (tasawuf), dan intelektual (rasionalitas iman), yang dipadukan dalam kerangka pendidikan sufistik. Abuya Amran Waly tidak hanya menekankan pembacaan tekstual terhadap kitab-kitab klasik tauhid dan tasawuf, tetapi juga menghadirkan pendekatan *living* tasawuf yang membumi dalam realitas sosial. Konsep *tauhid amali* dan *tauhid ahwâl*, misalnya, tidak hanya dijelaskan secara teoritis, tetapi dipraktikkan dalam kehidupan sehari-hari melalui *zikir*, *muraqabah*, dan *musyâhadah*. Ini menjadikan ajaran MPTT-I mampu menjangkau semua lapisan masyarakat,

²¹⁴ Amran Waly Al-Khalidi, *Tauhid Tasawuf: Mewujudkan Insan Kamil dalam Kehidupan Nyata*, h. 30-34.

baik yang berada di pedesaan maupun perkotaan, serta dari kalangan akademisi, pejabat, hingga rakyat biasa.

Selain itu, MPTT-I juga memberikan kontribusi besar dalam membina umat secara spiritual di tengah gempuran modernitas dan sekularisme yang kian masif. Dalam banyak kesempatan, Abuya Amran Waly menegaskan bahwa krisis multidimensi yang melanda umat Islam saat ini, baik berupa konflik sosial, kemiskinan spiritual, hingga dekadensi moral yang hanya dapat ditangani dengan kembali kepada tauhid hakiki dan tasawuf yang murni. Ia mengingatkan bahwa kebangkitan umat bukan terletak pada kekuatan politik atau ekonomi semata, tetapi pada kesucian hati dan ketundukan mutlak kepada Allah SWT. Oleh sebab itu, dakwah MPTT-I diarahkan bukan sekadar untuk membentuk umat yang taat secara ritual, tetapi juga umat yang kokoh dalam keimanan, jernih dalam *ma'rifat*, serta santun dalam akhlak.

2. Metode Dakwah Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf

Berbicara tentang pentingnya dakwah di tengah masyarakat, khususnya masyarakat Aceh yang dikenal memiliki latar belakang religius yang kuat, Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) hadir sebagai gerakan spiritual yang menyelaraskan dimensi ketauhidan dengan ajaran tasawuf. Dakwah MPTT-I bukan sekadar penyampaian ajaran Islam dalam bentuk lisan, melainkan sebuah transformasi *rûhaniyah* yang terstruktur melalui pengalaman batin, pendekatan sufistik, dan pembinaan masyarakat secara langsung dengan amalan zikir berjamaah serta muzakarah kajian-kajian ke-Islaman. Dalam konteks Aceh, yang memiliki sejarah panjang dengan tradisi tarekat dan ulama sufi, metode dakwah MPTT-I menjadi sangat relevan dan mudah diterima masyarakat. Beberapa metode yang digunakan adalah sebagai berikut:

a. Melaksanakan Muzakarah Tauhid Tasawuf

Muzakarah Tauhid Tasawuf merupakan metode dakwah utama yang digagas oleh MPTT-I dan diselenggarakan secara rutin setiap dua tahun. Muzakarah ini adalah forum ilmiah yang mempertemukan para ulama sufi, cendekiawan Muslim, dan anggota MPTT-I dari berbagai daerah, baik nasional maupun internasional. Dalam pelaksanaannya, muzakarah terbagi dalam dua sesi utama: pertama, forum ilmiah antar-ulama untuk membahas perkembangan pemikiran tasawuf dan problematika umat; dan kedua, sesi umum untuk pembinaan anggota MPTT-I.

Sejak tahun 2010, Muzakarah telah dilaksanakan di berbagai kota seperti Meulaboh, Banda Aceh, Blangpidie, hingga Cibinong dan Selangor Malaysia. Dalam masyarakat Aceh, kegiatan ini telah memberikan ruang bagi berkembangnya kesadaran akan pentingnya pemahaman tauhid yang mendalam dan tasawuf yang aplikatif. Tradisi diskusi ilmiah keagamaan

seperti ini mengakar kuat dalam budaya Aceh sejak masa Syaikh Abdur Rauf al-Singkili dan terus diwariskan melalui tarekat-tarekat yang hidup di tengah masyarakat.²¹⁵

Muzakarah ini bukan hanya menjadi ruang edukatif, tetapi juga ruang silaturahmi antar anggota MPTT-I dari seluruh Aceh dan luar daerah. Masyarakat Aceh melihat forum ini sebagai kesempatan untuk menambah wawasan rohani, mempererat ukhuwah, serta memperdalam komitmen terhadap nilai-nilai sufistik dalam kehidupan sehari-hari.²¹⁶

Kegiatan muzakarah ini sangat efektif dalam membangun pemahaman ke-Islaman masyarakat secara mendalam. Melalui interaksi langsung dengan para ulama sufi, masyarakat mendapatkan pemahaman ajaran Islam yang lebih substansial, spiritual, dan aplikatif dalam kehidupan sehari-hari. Muzakarah ini menjadi sarana transformasi intelektual dan spiritual yang membuat masyarakat lebih tertarik terhadap pendekatan dakwah yang dibawa oleh MPTT-I. Sebagaimana dijelaskan oleh Zamakhsyari Dhofier, peran ulama tarekat dalam membentuk basis sosial dan keagamaan masyarakat sangat kuat ketika diiringi dengan forum kajian seperti muzakarah dan halaqah tasawuf yang rutin dan inklusif.²¹⁷

b. Zikir Rateb Siribee

Metode kedua adalah pelaksanaan zikir berjamaah yang dikenal dengan istilah *Rateb Siribee*, yang berasal dari bahasa Aceh yang berarti “ratib seribu.” *Rateb Siribee* adalah mengucapkan zikir dengan *jahar* (suara keras) dengan melafazkan kalimat *Lâ ilâha illâ Allâh* sendiri maupun bersama-sama. *Siribee* dalam bahasa aceh, artinya seribu, seribu adalah simbolik dari makna ‘banyak’ zikir ini menekankan pada pengulangan kalimat *Lâ ilâha illâ Allâh* sebanyak mungkin sebagai bentuk pembersihan hati dan penguatan tauhid batiniah. Pelaksanaan zikir ini dipimpin oleh guru MPTT-I yang telah memperoleh ijazah dari Abuya Syaikh Amran Waly sebagai *mursyid* utama. *Rateb Siribee* merujuk langsung pada firman Allah SWT dalam QS. Al-Ahzab/33 ayat 41 dengan arti “*Hai orang-orang yang beriman ingatlah kamu kepada Allah dengan berzikir sebanyak-banyaknya*” yang menganjurkan umat Islam untuk berzikir sebanyak-banyaknya, baik pagi maupun petang.

Zikir ini bukan hanya rutinitas ritual, tetapi menjadi fondasi dakwah MPTT-I karena mampu menciptakan suasana spiritual yang kolektif dan membangkitkan kesadaran ilahiah secara emosional dan sosial. Tradisi zikir

²¹⁵ Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama: Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII*, h. 122.

²¹⁶ Teuku Iskandar, *Tarekat dalam Masyarakat Aceh*, Banda Aceh: Balai Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan, 2002, h. 87.

²¹⁷ Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*, Jakarta: LP3ES, 2011, h. 103.

berjamaah ini terbukti efektif dalam membina ketahanan moral dan spiritual masyarakat, sebagaimana dicontohkan dalam berbagai tarekat klasik di Nusantara yang menjadikan zikir sebagai sarana utama transformasi kepribadian.²¹⁸ Hal ini diperkuat oleh pandangan Martin van Bruinessen bahwa zikir massal dalam tarekat sufi tidak hanya merupakan ritus individual, tetapi juga instrumen pembentukan komunitas yang solid.²¹⁹

c. Mengadakan Kajian dari Rumah ke Rumah

Metode selanjutnya yang tidak kalah penting adalah dakwah secara langsung dari rumah ke rumah. Model ini mengedepankan pendekatan personal dan kekeluargaan dalam menyampaikan nilai-nilai Islam. Materi kajian yang disampaikan tidak hanya berkaitan dengan tauhid dan tasawuf, tetapi juga mencakup masalah fikih, akidah, dan problematika sosial kemasyarakatan seperti keluarga, pendidikan anak, dan ekonomi rumah tangga. Dengan metode ini, MPTT-I berhasil membangun hubungan yang akrab dengan masyarakat, menciptakan suasana dakwah yang santai, tetapi tetap mendalam secara substansial.

Metode dari rumah ke rumah atau dikenal juga dengan istilah *dakwah bil hikmah* ini mencerminkan strategi Rasulullah SAW, di awal kenabiannya, yang menyampaikan ajaran Islam secara perlahan dan penuh kebijaksanaan kepada masyarakat Makkah. Dalam konteks kekinian, pendekatan seperti ini sangat relevan karena masyarakat membutuhkan sentuhan dakwah yang ramah, empatik, dan solutif. Menurut Azyumardi Azra, pendekatan dakwah yang inklusif dan menyentuh aspek personal akan jauh lebih diterima dalam masyarakat yang plural dan kompleks seperti Indonesia.²²⁰

Dari tiga metode dakwah yang dijalankan oleh MPTT-I yaitu muzakarah tauhid tasawuf, zikir *rateb siribee*, dan kajian dari rumah ke rumah, dapat disimpulkan bahwa strategi dakwah ini tidak hanya berorientasi pada perubahan luar, tetapi juga pembentukan batin dan spiritual masyarakat. Metode ini menunjukkan bahwa MPTT-I telah membangun pendekatan dakwah yang bersifat transformatif, tidak hanya ritualistik, tetapi juga edukatif dan humanis. Hal ini menjadikan MPTT-I relevan sebagai gerakan dakwah kontemporer yang berbasis pada nilai-nilai tasawuf yang murni dan aplikatif.

Abuya Amran Waly al-Khalidi juga memberikan pandangan terhadap paham *Wahdat al-Wujûd*, menurut beliau *Wahdat al-Wujûd* ada dua, *Pertama, Wahdat al-Wujûd Muwâhid* inilah paham yang benar tidak meyakini bahwa Allah telah bersatu dengan makhluk atau Allah bertempat pada makhluk akan

²¹⁸ Djamaluddin Ancok, *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-Problem Psikologis*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009, h. 190.

²¹⁹ Martin van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*, Bandung: Mizan, 1995, h. 231.

²²⁰ Azyumardi Azra, *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*, h. 155.

tetapi seseorang yang telah sampai pada maqam *fanâ'* dan *baqâ* bersama Allah pada batinnya, bukan pada zahir hamba menjadi hilang atau menjadi Allah. Kedua, *Wahdat al-Wujûd Mulhid* ini paham yang tidak benar bersalahan dengan aqidah yang menyatakan Allah telah bersatu dengan makhluk atau Allah bertempat pada makhluk. *Wahdat al-Wujûd* adalah ajaran kesufian disebut juga dengan tauhid batin yaitu berma'rifat secara *dzâuq* sebagaimana yang diterangkan oleh Ibnu 'Athailah di dalam kitab *al-Hikam "Mengenal Allah dengan Allah dalam thur sihamba di waktu dia sampai ke maqam fanâ'"* kegunaannya ialah untuk menghilangkan *ananiyyah* (wujud nafsu) agar insan tidak bersama nafsunya, hidupnya dengan Allah, wujudnya dengan Allah, dia dipakaikan/ditalbiskan dengan wujud *haqqani* yang dipinjamkan kepadanya, dia tidak wujud dengan dirinya, tapi dia wujud dengan wujud *haqq* untuk membersihkan wujudnya dari selain Allah, pada hakikat, wujud nafsunya hilang, yang ada wujud *haqq*, ini tidak dikatakan *hulûl* dan *ittihâd* sebagaimana dakwaan sebagian di antara kita, bahwa paham *Wahdat al-Wujûd* ini, Allah bertempat pada kita atau bersatu dengan wujud kita, padahal wujud Allah itu *لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ* "tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan-Nya." maka Dia tidak bertempat pada sesuatu, bilamana zahir wujud *qadîm* maka hilanglah wujud yang *baharu*. Karena yang *baharu* hancur *rasam* wujudnya, bilamana telah berada pada wujud *qadîm*, maka tidak ada *ittihâd* dan *hulûl*. Ma'rifat ini bagi si salik yang telah sampai kepada *hadhârat wâhidiyyah* dan *tamkîn* pada *hadhârat ahâdiyyah*. Inilah yang dikatakan *Insân Kâmil* sempurna ma'rifat keimanannya di dalam batinnya sehingga dia tidak dapat dipengaruhi oleh alam atau selain Allah. Karena alam atau selain Allah adalah penyebab mereka di dalam kesesatan dalam mengarungi kehidupan, terpengaruh oleh hawa nafsu, syaitan dan wujud *waham* penyebab dia lupa kepada Allah, dapat merusak waktu, mendorong dan menarik cinta dunia pada batinnya di mana mencintai dunia penyebab banyak ada kesalahan, sekalipun dia sebagai orang alim, menghafal ayat dan hadis dan dapat memahami kitab-kitab yang *muktabar* yang dibuat oleh ulama-ulama yang *muktabar* dalam ilmu keagamaan apalagi ilmu keduniaan. Abuya Syeikh Muda Waly al-Khalidi mengatakan dalam kitab *Permata Intan "antara ilmu/pengakuan dan dzaûq menempuh 70.000 tahun perjalanan kecuali dengan himmah Syeikh atau murabbi yang kamil"* Perjalanan jauh dapat menjadi dekat, maka dituntut kepada kita semua untuk mencari seorang guru/*mursyid* yang *kamil mukamil*, menyayangi dan mencintainya agar dengan *himmah*-nyalah (kemauan) kita dapat menempuh jalan yang jauh dapat kita tempuh hanya beberapa tahun atau lebih lagi dengan waktu yang dekat. Bagi mereka yang tidak paham dengan pemahaman *Wahdat al-Wujûd Muwahid* mereka tidak dapat berhakikat/bertauhid batin, maka tertipulah hidup mereka dengan hanya

bertauhid zahir. Kita melaksanakan perintah dan menjauhi larangan sebagai tuntutan agama untuk mencari ridha Allah, akan tetapi sebaliknya kita melakukannya untuk nafsu dan mencari keuntungan diri, tidak untuk Allah.²²¹

Disamping tanggapan beliau terhadap pemahaman *Wahdat al-Wujūd*, tidak kalah menariknya adalah terkait pendapat beliau terhadap penjelasan dan pandangan ‘Abdul Karim al-Jilī yang menafsirkan (هو) Kembali kepada insan/Muhammad, dalam kitab *al-Insân al-Kâmil*, beliau mengatakan bahwa al-Jilī dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* halaman 60 menafsirkan *قُلْ هُوَ اللَّهُ* dalam surat al-Ikhlâs dengan mengatakan “*Katakan olehmu hai Muhammad, Dia Engkau/insan itu Allah*” ini adalah untuk menyatakan bahwa “*Hakikat wujud Muhammad/insan adalah Allah*” bukan untuk menyatakan *ta’yin* (kenyataan) Muhammad, karena *ta’yin* (kenyataan) Muhammad/*insân* adalah makhluk/alam. Ungkapan al-Jilī ini adalah menurut ajaran kesufian, karena tidak ada hakikat wujud yang berdiri sendirinya, dengan istilah *قيامه بنفسه* bukan *قيامه بغيره* sesuai dengan akidah Ahlussunnah Wal Jama’ah. Pendapat al-Jilī ini diperkuat oleh Syekh Syamsuddin al-Sumatrani dalam kitabnya *Jauharul Haqaiq*, halaman 69 “*Engkau adalah Haqq pada hakikat, makhluk/alam pada ta’yin*” dan juga dalam kitab *Majmu’ Rasail*, halaman 55, “*Kita berzikir tahlil dengan makna: لا موجود إلا الله, tidak ada yang wujud, baik alam dan diri kita melainkan Allah*”. Demikian juga dalam kitab *Syarah Tuhfatul Mursalah*, halaman 55 dinyatakan bahwa “*Makhluk/alam tidak mempunyai hakikat wujud*”. Dari keterangan-keterangan tersebut di atas ialah untuk menerangkan kepada kita bahwa ajaran kesufian wajib kita pahami dan kita amalkan, agar kita terlepas dari *Syirik khafi*, *kenifaqan* dan *kefasiqan* atau cinta dunia.

3. Kritik, Apresiasi, dan Rekonstruksi Pemahaman Tauhid dalam Gerakan MPTT-I

Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf (MPTT-I) bukan sekadar lembaga keagamaan biasa, melainkan sebuah gerakan spiritual yang menawarkan pendekatan baru dalam memahami tauhid dan tasawuf di tengah masyarakat modern. Di Aceh, keberadaan MPTT-I telah membangkitkan kembali semangat religiusitas masyarakat melalui dakwah yang menyejukkan, pendekatan yang santun, dan pembinaan rohani yang menyentuh akar

²²¹ Abuya Syekh Amran Waly al-Khalidi, *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*, h. 131.

permasalahan spiritual umat. Tanggapan masyarakat Aceh terhadap MPTT-I sangat beragam, namun mayoritas menanggapinya secara positif. Hal ini terlihat dari meningkatnya partisipasi masyarakat dalam kegiatan MPTT-I, mulai dari zikir *Rateb Siribee*, kajian tauhid-tasawuf, hingga keikutsertaan dalam Muzakarah. Respons ini juga menggambarkan bahwa masyarakat Aceh tidak hanya menghargai tradisi keagamaan yang diwariskan para ulama terdahulu, tetapi juga terbuka terhadap pengembangan spiritualitas yang bersumber dari nilai-nilai tasawuf yang otentik.

Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) telah memiliki cabang dan pengikut tidak hanya di tingkat lokal Aceh, tetapi juga meluas ke seluruh Indonesia hingga mancanegara, khususnya di kawasan Asia Tenggara seperti Malaysia, Brunei, dan Singapura. Di Aceh sendiri, pengaruh MPTT-I sangat terasa terutama di wilayah seperti Aceh Barat, Abuya, dan Banda Aceh. Abuya Syaikh Amran Waly al-Khalidi sebagai pendiri dan pembina utama MPTT-I, merupakan figur sentral yang memiliki daya tarik spiritual yang kuat di tengah masyarakat. Salah satu tokoh masyarakat Aceh Barat Daya, Tgk. M. Ismail, menyatakan bahwa masyarakat mulai mengikuti MPTT-I setelah memahami latar belakang keilmuannya, serta silsilah keilmuan sang pendiri yang jelas dan bersambung kepada para ulama sufi terdahulu. Ia menekankan pentingnya mengenali terlebih dahulu siapa pendiri MPTT-I, memahami ajaran yang dibawa, dan mengikuti langsung kajiannya agar tidak salah menilai.²²²

Tanggapan miring terhadap MPTT-I terkadang muncul dari mereka yang belum pernah mengikuti langsung kegiatan atau kajian MPTT-I, sehingga hanya menilai dari luar. Padahal, nilai-nilai yang diajarkan dalam majelis ini justru memperkuat pemahaman tauhid murni dan membersihkan akhlak dari penyakit hati. Tgk. Nurdin Hasan, salah satu pengikut MPTT-I di Banda Aceh, menceritakan bahwa sebelum mengenal MPTT-I, hidupnya jauh dari nilai agama. Ia mengaku sering terjerumus dalam pergaulan bebas, meninggalkan salat, dan hidup tanpa arah. Namun setelah mengikuti kajian MPTT-I secara rutin, perlahan ia mulai memperbaiki diri, meninggalkan kebiasaan buruk, dan kini tidak pernah meninggalkan salat lima waktu. Menurutnya, MPTT-I menjadi jalan pulang bagi dirinya menuju pemahaman Islam yang lebih hakiki dan aplikatif.²²³

Kesaksian-kesaksian seperti ini banyak dijumpai di kalangan masyarakat Aceh yang sebelumnya jauh dari nilai-nilai ke-Islaman, namun kembali kepada

²²² Wawancara dengan M. Ismail sebagai Pengurus MPTT-I, Tanggal Kamis 15 Mei 2025, Pukul 19.20 WIB.

²²³ Wawancara dengan Tgk. Nurdin Hasan sebagai Pengurus MPTT-I, Tanggal Kamis 15 Mei 2025, Pukul 19.20 WIB.

jalan Allah melalui pendekatan tasawuf yang dibawa MPTT-I. Nilai dakwah yang menekankan *ma'rifatullah*, kasih sayang, dan kelembutan menjadi daya tarik utama, karena tidak menimbulkan ketakutan, tetapi menghidupkan kesadaran batin.²²⁴

Kehadiran Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) di Aceh selayaknya menjadi rahmat dari Allah SWT bagi daerah Aceh khususnya dan Indonesia pada umumnya. Walaupun mendapat kecaman negatif dari sebagian ulama Dayah Aceh, Permusyawaratan Ulama Aceh (MPU) dan masyarakat Aceh, berkat taufiq dan hidayah Allah melalui kesabaran, keikhlasan Abuya Syaikh Amran Waly, MPTT-I telah berkembang pesat se Nusantara bersama dengan guru-guru besar tasawuf baik dari Asia Tenggara dan Timur Tengah seperti Dr. M. Dhiyauddin Kuswandi dari Surabaya, Tokku H. Ibrahim bin Mohammed dari Malaysia, Syaikh Rohimuddin Nawawi al-Bantani dari Banten, Dr. Wan Fattani, Thailand, Syaikh Mazen Cherif dari Tunisia, Syaikh Aziz El-Kobaiti Al-Idrisi dari Maroko dan Prof. Syaikh Mehmed Fadhil Al-Jaelani dari Turki.²²⁵

Dalam setiap kesempatan menyampaikan pengajian pada jamaah MPTT-I di berbagai daerah, Abuya Amran Waly menekankan pentingnya berpegang pada tali Allah, tali Allah yang beliau maksud adalah Al-Qur'an dan sunnah agar umat dalam menjalani hidup ini selalu taat dan patuh pada *syari'at* Rasulullah SAW, dan pentingnya berpegang pada Allah karena "Dia adalah pelindungmu" hal ini adalah untuk memurnikan tauhid kepada-Nya agar hilang kesyirikan pada zahir dan batin umat.

Menurut Abuya, tauhid terbagi dalam lima tingkatan:

1. Tauhid Ilmu atau *kalam* dalam pembahasan *I'tiqad* untuk mensahkan iman dan ibadah seperti pernah diterangkan di dalam kitab-kitab tauhid berdasarkan Ahlussunnah Wal Jama'ah yang dirintis oleh Imam Abu Hasan Al-Asy'ari dan Imam Abu Manshur Al-Maturidi.
2. Tauhid *Amali* yaitu kita ber-*qashâd*, berjalan hati untuk mendapatkan keridhaan-Nya, pengamalan tarekat antara lain tarekat *Naqsyabandiyah Khalidiyah*.
3. Tauhid *Ahwâl* untuk mencapai *maqâm tajallî*, merasakan kehadiran-Nya atau "berjinak-jinak" Dengan-Nya, untuk menghilangkan sangkutan hati dari selain Allah.
4. Tauhid *Syuhûd* dan *'ayan*. Yaitu telah dibukakan hijab karena sinaran cahaya kebagusan *Dzât* yang membawa kepada *fanâ'* telah hilang wujud selain Allah dalam pandangannya.
5. Tauhid *Wujûdi* dan *Irfanî* telah hilang dengan *tamkîn*/tetap wujud selain Allah atau dengan istilah lain *fanâ'ul fanâ'* untuk mendapatkan *maqâm*

²²⁴ A. Syakur, *Tasawuf dan Transformasi Sosial*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007, h. 114.

²²⁵ Budi Handoyo, "Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh."

baqâ supaya zahir tauhid hakiki dan *ma'rifat* ketauhidan pada batinnya untuk menghilangkan syirik *khafi* dan *kenifâqan* di dalam dirinya sebagai mukmin sejati.²²⁶

Kemudian menukil ajaran dari ayahanda Abuya Amran Waly yakni Syaikh Muhammad Muda Waly al-Khalidi. Di dalam kitab *Tanwîr al-Anwâr* karya beliau, menjelaskan Tasawuf adalah “Ilmu yang *fardhu 'ain*, suatu ilmu yang mengetahui akan yang membatalkan akan pahala amal ibadah seperti *riya*, *sum'ah*, *'ujub*, *takabur* dan sebagainya yang dicela oleh *syari'at*.”²²⁷ Sehingga dengan demikian, Syaikh Abuya Amran Waly al-Khalidi, mengartikan tasawuf adalah “Untuk mengobati atau menghilangkan penyakit-penyakit nafsu, sebab tidak ada nafsu yang baik yang berpenyakit kecuali pada Nabi dan Rasul. Penyakit-penyakit nafsu adalah sifat-sifat nafsu yang jelek sehingga tidak dapat berakhlak yang mulia seperti; kedengkian, kesombongan, cinta dunia, *kenifâqan*, *riya*, *'ujub* dan lain sebagainya, ini dapat dihilangkan dengan membersihkan hati dari sangkutan selain Allah, dengan kita bermuamalah hati akah *hadhrat ilahi* karena kita meyakini sekalian yang ada pada diri kita dan alam semesta ini dari Allah.”²²⁸

Namun demikian, pendekatan dan ajaran tersebut memunculkan tantangan serius ketika memasuki wilayah yang dianggap "sensitif" oleh sebagian kalangan, terutama dalam aspek akidah. Penggunaan konsep *al-Insân al-Kâmil* sebagai jalan menuju pemahaman tauhid sering disalahpahami sebagai upaya untuk menuhankan manusia. Padahal, dalam kerangka epistemologi tasawuf, konsep ini menunjukkan bahwa *Insân Kâmil* hanyalah cermin sempurna dari *tajallî Ilahî*, bukan entitas ketuhanan itu sendiri.²²⁹ Di sinilah letak miskomunikasi antara pendekatan tasawuf kesufian dengan nalar *fiqih- 'aqidah* yang lebih literal.

Kritik dari Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh terhadap beberapa ajaran MPTT-I memperlihatkan adanya perbedaan metodologi dalam memahami teks-teks keagamaan. MPU lebih menekankan pendekatan fikih dan tauhid kalam (teologis) yang tekstual, sementara MPTT-I condong pada pendekatan *isyârî* (simbolik) dan *dzauqî* (intuitif) khas sufi. Perbedaan metodologis ini menyebabkan beberapa ajaran MPTT-I dianggap melampaui batas-batas teologi yang dapat diterima oleh *mainstream* Ahlussunnah wal Jama'ah versi Indonesia.²³⁰

Sebagian pihak juga mempertanyakan penggunaan kitab *al-Insân al-Kâmil* karya al-Jîlî sebagai rujukan utama dalam pengembangan ajaran tauhid MPTT-I. Kitab tersebut memang telah menjadi kontroversi sejak abad pertengahan karena

²²⁶ Lembaga Kesejahteraan Aceh Semata, *Ensiklopedia Ulama Besar Aceh*, Vol. 1, Aceh: LKASPress, 2010, h. 205-209.

²²⁷ Muhammad Waly Al-Khalidi, *Tanwîr al-Anwâr Idzhâr khalâ' Mâ'fi Kasyf Asrâr*, h. 9.

²²⁸ Amran Waly Al-Khalidi, “Makrifat Dalam Pandangan Tasawuf.”

²²⁹ ‘Abdul Karim al-Jîlî, *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-Awâkhir wa al-Awâ'il*, h. 85.

²³⁰ Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh, *Fatwa MPU Aceh No. 4 Tahun 2017 tentang Kitab-Kitab Tauhid yang Ghair Mu'tabarrah*.

memuat banyak simbolisme metafisik dan pernyataan-pernyataan yang terbuka untuk multiinterpretasi. Meski demikian, dalam tradisi tarekat, kitab ini tetap dianggap sebagai bagian dari khazanah sufistik yang bernilai tinggi jika dibaca dengan kerangka akidah yang lurus dan bimbingan *mursyid* yang mumpuni.²³¹ Oleh karena itu, klaim penyimpangan perlu dikaji dengan pendekatan yang adil, arif, bijaksana dan kontekstual, serta membuka diri untuk menerima perbedaan dari apa yang tidak kita ketahui.

Di sisi lain, apresiasi terhadap MPTT-I juga datang dari kalangan yang melihat pentingnya pengembalian spiritualitas dalam praktik keberagamaan umat. Banyak masyarakat merasakan manfaat langsung dari kegiatan zikir, muzakarah tauhid, dan pembinaan rohani yang diusung gerakan ini. Dalam konteks dunia yang penuh distraksi dan materialisme, ajaran-ajaran MPTT-I dirasakan memberikan ketenangan batin dan arah hidup yang lebih bermakna. Ini menunjukkan bahwa ajaran tauhid yang ditawarkan MPTT-I bersifat praktis dan relevan dengan kebutuhan zaman.²³²

Keunikan pendekatan MPTT-I terletak pada penggabungan antara nilai-nilai sufistik dengan misi dakwah yang terbuka dan komunikatif. Dalam praktik dakwahnya, MPTT-I tidak menonjolkan sektarianisme, tetapi lebih menekankan cinta dan kasih sayang sesama makhluk sebagai manifestasi dari cinta kepada Tuhan. Dakwah sufistik yang diusung bersifat persuasif, reflektif, dan menyentuh sisi terdalam spiritual manusia. Ini menjadi kekuatan utama MPTT-I dalam menarik hati masyarakat yang dahaga akan pengalaman religius yang otentik.²³³

MPTT-I juga memberikan perhatian besar pada dimensi keilmuan dalam memahami hakikat ketuhanan. Dalam berbagai forum muzakarah, pembahasan tauhid tidak hanya berhenti pada pengakuan lisan, tetapi juga merambah pada struktur epistemologi tasawuf seperti *maqâmât* (tahapan spiritual) dan *hâl* (kondisi batin). Hal ini menunjukkan bahwa MPTT-I bukan sekadar gerakan ritualistik, tetapi juga memiliki landasan teoritis yang kuat yang sejalan dengan tradisi intelektual Islam klasik, seperti yang diajarkan oleh al-Ghazali, Ibnu ‘Arabi, dan al-Jili.²³⁴

Dalam konteks pluralitas pemahaman Islam di Indonesia, MPTT-I seharusnya diposisikan sebagai salah satu varian dari ekspresi keberagamaan umat Islam yang berakar kuat dalam tradisi. Bukan sebagai ancaman ideologis, tetapi sebagai kekayaan dalam tafsir pengalaman religius umat. Sikap terbuka terhadap diskusi dan koreksi harus terus dijaga oleh kedua belah pihak, baik oleh penggerak MPTT-

²³¹ Syamsul Rijal, “Kontroversi Kitab al-Insân al-Kâmil: Analisis Historis dan Teologis,” dalam *Jurnal Teologi dan Pemikiran Islam*, Vol. 12 No. 1 Tahun 2020, h. 77-94.

²³² Wawancara dengan Ahmad Fauzi sebagai Ketua Jamaah MPTT-I Sumatera Utara, Tanggal 21 Mei 2025.

²³³ Amran Waly Al-Khalidi, *Mutiara Tauhid dan Tasawuf*, h. 17-19.

²³⁴ Ibnu ‘Arabi, *Fushûsh al-Hikâm*, h. 132-134.

I maupun oleh lembaga keulamaan. Dengan demikian, ruang dialog akan lebih produktif dibandingkan dengan pendekatan fatwa yang final dan eksklusif.²³⁵

Rekonstruksi pemahaman tauhid melalui pendekatan MPTT-I sesungguhnya berkontribusi besar dalam mengisi kekosongan spiritual masyarakat modern. Dalam dunia yang didominasi oleh ilmu pengetahuan dan teknologi, gerakan ini mengingatkan bahwa makna hidup sejati terletak pada relasi eksistensial antara manusia dan Tuhan. Tauhid bukan sekadar konsep teologis, melainkan pengalaman eksistensial yang membentuk karakter, etika, dan orientasi hidup manusia. Oleh karena itu, kritik terhadap MPTT-I seyogianya tidak bersifat peminggiran, tetapi dijadikan peluang untuk saling memperkaya dalam membumikan Islam yang *rahmatan li al-‘alamîn*.

Pemahaman tauhid dalam gerakan MPTT-I mencerminkan sebuah upaya kreatif untuk merespons kebutuhan spiritual umat di tengah arus globalisasi dan krisis makna hidup. Meski tidak lepas dari kritik, pendekatan tasawuf yang dibawa Abuya Amran Waly tetap menunjukkan akar yang dalam, dalam tradisi Islam, khususnya dalam warisan keilmuan para sufi besar. Oleh karena itu, alih-alih menegasikan atau mencurigai secara apriori, setiap perbedaan perlu direspons melalui ruang dialog ilmiah dan pendekatan yang adil. Dengan semangat itu, keberagaman dalam memahami tauhid justru akan memperkaya khazanah ke-Islaman dan memperkuat persaudaraan umat.

²³⁵ Moch. Nur Ichwan, "The Politics of Fatwa and the Fatwa on MPTT-I," h. 202-204.

BAB V PENUTUP

A. KESIMPULAN

Tesis ini menegaskan bahwa konsep *Nûr Muḥammad* sebagaimana dijelaskan oleh al-Jîlî dalam karyanya *al-Insân al-Kâmil* merupakan landasan utama dalam sistem ontologi sufistik. *Nûr Muḥammad* dipahami sebagai ciptaan pertama dan sumber dari seluruh *entitas wujûd*. Cahaya ini bukanlah *entitas* ilahiah yang disembah, melainkan pancaran awal dari kehendak Tuhan dalam penciptaan. Dalam kerangka ini, al-Jîlî mengembangkan sebuah konsepsi yang bersifat simbolik-metaforis, yang menyatakan bahwa segala yang ada berasal dari satu sumber cahaya primordial. Pemahaman ini selaras dengan pemikiran para sufi klasik lainnya yang menegaskan bahwa *Nûr Muḥammad* bukanlah Tuhan, tetapi makhluk pertama dan paling sempurna, menjadi jalur utama manifestasi ilahi ke dalam dunia nyata yang dikenal dengan *Insân Kâmil*, gelar inilah yang disematkan kepada Rasulullah SAW.

Pendekatan tafsir *isyârî* yang digunakan dalam penafsiran *Dhamîr Huwa* pada Surat Al-Ikhlâs memberikan alternatif hermeneutik yang memperkaya khazanah tafsir Al-Qur'an. Tafsir ini tidak bersifat legalistik-formal, tetapi lebih berfokus pada penggalian makna batiniah dan esoterik dari teks suci. *Dhamîr Huwa* dalam ayat "*Qul Huwa Allâhu Aḥad*" dimaknai secara simbolik sebagai cerminan hakikat *Muḥammadiyah* yang menyatu secara spiritual dalam kesempurnaan tauhid. Penafsiran ini tidak dapat dilepaskan dari tradisi tasawuf falsafi yang berkembang dalam Islam, di mana simbol dan metafora menjadi bagian penting dari pendekatan epistemologisnya. Selama tidak

bertentangan secara eksplisit dengan prinsip *tanzîh* dan tauhid, pendekatan ini tetap berada dalam batas diskursus yang sah.

Penelitian ini menyimpulkan bahwa menurut al-Jîlî, *Nûr Muḥammad* adalah *tajallî* pertama *Dzât* Ilahi yang menjadi asal-usul segala wujud dan dasar bagi realisasi *Insân Kâmil*, *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs dipahami sebagai simbol ontologis yang menghubungkan *Dzât* Allah dengan manifestasi-Nya dalam *Nûr Muḥammad* dan manusia sempurna, sedangkan dalam tafsir, *Nûr Muḥammad* diposisikan secara berbeda, yakni bersifat eksoteris dalam tafsir *ibârî* dan esoteris dalam tafsir *isyârî*, sehingga mencerminkan dialektika antara pendekatan *syari'at* dan sufistik.

Pertama, konsep *Nûr Muḥammad* menurut 'Abdul Karim al-Jîlî dalam *al-Insân al-Kâmil* merupakan *tajallî* pertama dari *Dzât* Ilahi yang menempati posisi hakikat primordial seluruh makhluk. *Nûr Muḥammad* dipahami sebagai asal-usul penciptaan, yang dalam istilah lain diidentifikasi sebagai *al-'Aql al-Awwal*, *al-Qalam al-A'la*, dan *al-Rûh al-Kullî*. Bagi al-Jîlî, *Nûr Muḥammad* menjadi penghubung antara Tuhan dengan kosmos, serta menjadi basis teologis bagi realisasi *al-Insân al-Kâmil*.

Kedua, penafsiran al-Jîlî terhadap *Dhamîr Huwa* dalam QS. Al-Ikhlâs tidak hanya dipahami sebagai kata ganti gramatikal, melainkan simbol ontologis yang menunjuk pada *Dzât* Allah yang transenden sekaligus merepresentasikan *tajallî*-Nya dalam bentuk *Nûr Muḥammad*. Dengan demikian, *Huwa* berfungsi sebagai simpul hermeneutik yang menyingkap keterhubungan antara Tuhan, *Nûr Muḥammad*, dan manusia sempurna (*al-Insân al-Kâmil*).

Ketiga, dalam perspektif tafsir, kedudukan *Nûr Muḥammad* berbeda antara tafsir *ibârî* dan tafsir *isyârî*. Tafsir *ibârî* lebih menekankan aspek tekstual-eksoteris sehingga cenderung berhati-hati dalam membicarakan hakikat metafisik *Nûr Muḥammad*. Sementara itu, tafsir *isyârî* memberi ruang lebih luas bagi penafsiran esoteris, sehingga menjadikan *Nûr Muḥammad* sebagai dasar kosmologi dan epistemologi tasawuf kesufian. Perbedaan ini juga terkait dengan respons para ulama, termasuk dalam konteks kontemporer seperti fatwa MPU Aceh 2017, yang memperlihatkan adanya ketegangan antara pendekatan formal-*syari'at* dengan pendekatan sufistik.

Gerakan Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia yang dipimpin oleh Abuya Syekh H. Amran Waly al-Khalidi merupakan bentuk revitalisasi nilai-nilai tasawuf dalam konteks ke-Islaman kontemporer. MPTT-I tidak sekadar menghidupkan praktik zikir dan pengajian, tetapi juga membangun kerangka pemikiran tauhid yang bertumpu pada kesadaran rohani dan *ma'rifatullah*. Konsep-konsep seperti tarekat, zikir, *suluk*, tasawuf, kesufian, *Insân Kâmil*, *maqâm*, *tajallî*, dan pembersihan jiwa dijadikan sebagai dasar utama dalam pendidikan rohani. Respons masyarakat yang positif terhadap dakwah MPTT-I menunjukkan adanya kebutuhan mendalam terhadap pendekatan keagamaan yang menyentuh dimensi batin dan eksistensial umat.

Kritik terhadap MPTT-I terutama muncul dari ketidaksepahaman terhadap istilah-istilah sufistik dan metode penafsiran *isyârî* yang digunakan. Sebagian pihak melihat pendekatan tersebut menyimpang dari prinsip tauhid murni. Namun, kritik ini perlu ditempatkan dalam konteks perbedaan metodologis antara teologi kalam dan epistemologi tasawuf. Tidak semua penafsiran yang simbolik dapat serta-merta dikategorikan sebagai penyimpangan. Dalam hal ini, seharusnya terbuka ruang dialog yang adil dan ilmiah antara para penggiat MPTT-I dan kalangan ulama, agar perbedaan tidak berujung pada saling tuding, tetapi menjadi ruang untuk saling belajar dan memahami serta saling menghargai dalam perbedaan.

Sebagai karya ilmiah, tesis ini memihak secara bijak kepada Abuya Syekh Amran Waly al-Khalidi sebagai upaya spiritualisasi melalui wadah MPTT-I dengan tarekat *Naqsyabandiyah Khalidiyah*. Keberpihakan ini didasarkan pada hasil kajian dan penelitian lapangan, telaah naskah, serta analisis konseptual yang menunjukkan bahwa ajaran MPTT-I masih memegang teguh akidah Ahlussunnah Wal Jama'ah, *istiqamah* menjalankan *syari'at* Nabi, dengan amaliah Syafi'iyah serta masih memiliki akar yang kuat dalam tradisi Islam. Upaya Abuya Amran Waly al-Khalidi dalam menghidupkan kembali kesadaran tauhid melalui pendekatan tasawuf kesufian harus dihargai sebagai bagian dari kekayaan ekspresi Islam yang sah. Selama tidak menabrak batas aqidah Islam secara terang-terangan, pendekatan sufistik harus ditempatkan sebagai alternatif dakwah yang konstruktif di tengah krisis spiritual umat. Rekonstruksi terhadap pemahaman tauhid melalui tasawuf kesufian seperti ini justru menjadi bentuk *ihyâ'* (revitalisasi) terhadap ruh Islam yang terdalam.

Selain menawarkan kedalaman spiritual, ajaran MPTT-I juga memberikan sumbangan epistemologis terhadap pemikiran Islam kontemporer, khususnya dalam memahami keterhubungan antara teks suci dan pengalaman rohani. Persetujuan dan pembenaran MPTT-I terhadap pendapat 'Abdul Karim al-Jîlî dalam kitab *al-Insân al-Kâmil* tentang penafsiran *Dhamîr Huwa* yang mengembalikan *Dhamîr Huwa* kepada *insân* (Muhammad), meski dianggap kontroversial oleh sebagian kalangan, justru menunjukkan dinamika intelektual yang hidup dalam tradisi Islam. Sebagaimana telah dilakukan oleh para sufi terdahulu seperti Hamzah al-Fansuri, Syamsuddin al-Sumatrani, Ibnu 'Arabi dan al-Jîlî, penafsiran semacam ini tidak bertujuan untuk merusak akidah, melainkan untuk membuka tabir batin dari makna-makna Ilahiah yang tidak selalu dapat dijangkau oleh pendekatan tekstual semata.

Di salah satu kajian Abuya Syekh Amran Waly mengatakan bahwa tasawuf kesufian bukan ajaran kebatinan yang bertujuan kekeramatan, untuk dipandang mulia orang lain, namun tasawuf yang dimaksud adalah tarekat, tarekat adalah upaya dan kesungguhan (*mujâhadah*) seseorang yang dibimbing oleh seorang *mursyid* agar bagaimana hatinya selalu berada (*hudhûr*)

dihadapan Allah, sehingga batinnya selalu disinari oleh cahaya Allah, bukan cahaya harta, pangkat dan kenikmatan dunia lainnya, yang membuat dia lupa dan dilalaikan oleh selain Allah. Di sini dapat kita lihat tasawuf yang dimaksud beliau adalah tasawufnya orang-orang yang bertarekat, artinya tasawuf/cahaya Allah yang didapat dengan jalan bertarekat/memiliki seorang guru *mursyid* yang dapat membimbing *rûhani*-nya agar *wushûl* dan *tamkin* bersama Allah.

Di samping itu dakwah MPTT-I tidak hanya berhenti pada tataran konseptual, melainkan menjadikan pemahaman tasawuf kesufian sebagai jalan transformasi sosial dan etis. Hal ini tercermin dalam praktik dakwah yang tidak menghakimi, tidak eksklusif, dan mengedepankan nilai-nilai kasih sayang. Banyak pengikut MPTT-I yang sebelumnya jauh dari nilai-nilai agama, kemudian mengalami perubahan signifikan dalam spiritualitas dan moralitas setelah mengikuti pengajian dan zikir. Hal ini bukan hanya sekadar klaim kosong tanpa bukti dan kenyataan akan tetapi fakta-fakta ini mengindikasikan bahwa ajaran yang dibawa oleh MPTT-I tidak membawa kemunduran, melainkan menjadi sarana aktualisasi nilai-nilai Islam yang substantif di tengah tantangan zaman. Kami berpendapat bahwa, di tengah pengaruh negatif zaman modernisasi, pesat dan terbukanya pengaruh digitalisasi, akhir zaman dunia yang penuh fitnah, dahsyatnya rayuan kenikmatan dan kemewahan dunia, bebasnya media sosial, maraknya judi *online*, pecandu narkoba, kenakalan remaja, sex bebas merasuki anak-anak di bawah umur, rasanya sulit kita lewati, apabila iman yang ada di dada kita ini tidak kuat dan kokoh. Di sinilah peran Abuya Amran Waly yang menawarkan kepada umat agar kita kembali kepada Allah secara lahir dan batin.

Adapun perbedaan pandangan yang muncul seyogianya dijadikan ruang *muhâsabah* bersama dalam meneguhkan prinsip adab *ikhtilaf* (etika perbedaan). Dalam tradisi keilmuan Islam, perbedaan adalah rahmat jika disikapi dengan adil dan bijak. Oleh sebab itu, pendekatan fatwa yang bersifat eksklusif dan menghukumi sesat terhadap bentuk-bentuk spiritualitas seperti yang dikembangkan MPTT-I perlu dikaji ulang secara objektif. Penelitian ilmiah seperti dalam tesis ini hadir untuk menjembatani pemahaman, bukan menghakimi. Ia menjadi ruang tengah yang adil bagi keberagaman ekspresi keagamaan yang tetap berpijak pada nilai-nilai Islam.

Dengan demikian, tesis ini menutup perjalanannya dengan seruan akademik dan spiritual: bahwa dalam memahami tauhid harus dilihat sebagai dinamika yang memperkaya khazanah ajaran Islam, bukan ancaman yang harus dihabisi. Ajaran Abuya Amran Waly al-Khalidi melalui MPTT-I adalah salah satu ekspresi Islam yang hidup, yang menawarkan pendekatan alternatif dan solusi sekaligus jawaban dari merosotnya moral dan etikabilitas umat dan memberikan kesejukan pada hati yang telah lama gersang dari kehadiran Allah serta menyirami hati umat dari kekeringan nilai-nilai spiritualitas. Selama ajaran tersebut menghidupkan kesadaran akan ke-Esaan Tuhan, tidak

meninggalkan *syari'at* Nabi SAW, mendorong akhlak yang baik, serta menyatukan umat dalam cinta dan kasih sayang, dihiasi dengan keikhlasan, maka ia layak dipertahankan, dikaji lebih dalam, dan dikembangkan sebagai bagian dari khazanah Islam Nusantara yang agung.

B. SARAN

1. Saran Untuk Peneliti

Penelitian ini telah membuka ruang, agar peneliti berikutnya berkeinginan lebih dalam meneliti dan memahami sisi esoterik Al-Qur'an, kajian tasawuf kesufian yang telah lama ditinggalkan, bahkan dianggap tabu dan usang, karena meyakini tasawuf kesufian tidak lebih hanya sebuah epistemologi keilmuan semata, dan sebagian juga mengatakan tafsir *Isyâri* bukanlah bagian dari tafsir, banyak yang merasa ragu atau mungkin belum tau betapa pentingnya substansi dari maksud yang diharapkan dalam tulisan ini, terutama tentang rukun agama yang ketiga yaitu Ihsan dan yang berkaitan dengan ketersangkutan makhluk dengan *khaliq*-nya, kita dapat mengukur sejauh mana kualitas relasi rohani kita dengan Allah, banyak hal yang sangat sakral secara formal dialektika tapi sah secara kontekstual, harapan kami berikutnya akan lebih banyak peneliti melakukan kajian dan penelitian yang berkaitan dengan tafsir *Isyâri*/tafsir sufi dan lebih memperdalam membahas tasawuf kesufian agar masyarakat bisa lebih terang memahami bagian sisi batin (*esoterik*) makna Al-Qur'an.

2. Saran Untuk Pemerintah

Kementerian Agama sebagai wadah yang mengayomi masyarakat beragama, memiliki peranan penting untuk bisa memberikan sarana dan prasarana kepada umat, tidak hanya memberikan Al-Qur'an tapi juga kitab-kitab tafsir, dan juga tidak hanya kitab tafsir *Ibâri* saja, tapi juga harus diimbangi dengan kitab-kitab tafsir sufi, sekaligus memberikan peluang kepada ulama-ulama tarekat, tidak mengurangi rasa hormat sejauh kami melihat banyak kegiatan-kegiatan lebih banyak yang bernuansa tekstual baik kajian maupun acara, kebanyakan ulama tarekat kurang mendapatkan kesempatan atau berpartisipasi dalam ranah keagamaan, seakan-akan ulama tarekat hanya cukup sekadar dihormati dan dimuliakan, padahal nasehat dan keikutsertaan mereka jauh menembus sisi keberkahan dan keridhaan.

Disamping itu kami sangat berharap Kementerian Agama harus menjadi *qadhi* atau penengah yang adil dan bijak, terutama banyak terjadi diskriminasi kepada ulama tarekat, dan kami melihat yang terjadi kasus penyesatan kepada ulama sufi di Aceh Kementerian Agama justru hanya diam, baik Kemenag Pusat maupun Kanwil Kemenag Provinsi Aceh, dalam kasus permasalahan di

Aceh Baik MUI maupun Kemenag harus lebih mendalam masuk dalam hal membantu permasalahan-permasalahan keagamaan yang terjadi di tengah umat, dan tidak memanfaatkan jabatan untuk kepentingan pribadi dan golongan, tapi lebih mengedepankan keselarasan musyawarah dan adil dalam menyelesaikan perbedaan pandangan. Kami juga berharap Kemenag khususnya, dapat memberikan peluang besar terutama pada kajian-kajian kesufian, baik dari kitab dan tafsirnya maupun acara-acara yang dilaksanakan di lingkungan Kementerian. Misalnya: Mengadakan Bimbingan teknis (Bimtek) seluruh penyuluh se-Indonesia, harus dilibatkan ulama sufi untuk memberikan materi yang berkaitan ketasawufan dan kesufian.

3. Saran Untuk Akademisi

Penelitian ini menyoroti peran penting dari kajian ketasawufan dan kesufian terutama dalam menggali makna-makna *esoterik* makna kontekstual dari Al-Qur'an, melalui tafsir *Isyâri*/tafsir sufi. Al-Qur'an merupakan lautan luas yang tentunya jika Allah menghendaki kita diberikan kesempatan untuk menyelami kenapa kita harus ragu dan menutup diri untuk melihat dan merasakan. Disamping itu saran untuk kami dan seluruh akademisi yang lebih penting adalah tidak hanya memperkaya tulisan penelitian dan kajian semata, yang lebih penting adalah agar bagaimana apa yang kita teliti dapat di-amalkan dan bercahaya di dalam kehidupan kita, baik untuk diri, keluarga dan masyarakat.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Akk, Khalid Abdul Rahman. *‘Ushûl al-Tafsîr Wa Qawâ’iduhu*. Beirut: Darr al-Nafâ’is, 2007.
- ‘Arabi, Ibnu. *Isyarat Ilahi (Tafsir Juz ‘Ammâ Ibn ‘Arabi)*, diterjemahkan oleh Cecep Ramli Bihar Anwar. Bandung: Iiman, 2012.
- . *al-Risâlah Al-Wujûdiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2007.
- . *al-Futûhât Al-Makkiyyah*. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Thorast al-‘Arabî, 1999.
- . *Fushûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1996.
- . *Futûhât al-Makkiyyah*. Beirut: Dâr Shâdir, 1994.
- Abduh, Muhammad. *Tafsir Juz ‘Ammâ*, diterjemahkan oleh Muhammad Bagir. Bandung: Mizan, 1998.
- Abdurrahim, Sofyan. “Nûr Muḥammad Dalam Naskah Klasik Gorontalo.” dalam *Jurnal Al-‘Ulum*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2011.
- Adib, N. “Faktor-Faktor Penyebab Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur’an.” dalam *Mawa’izh*, Vol. 8, No. 1, Tahun 2017.
- Afifi, A.E. *Filsafat Mistis Ibnu ‘Arabi*, diterjemahkan oleh Sjahrir Mawi dan Nandi Rahman dari judul *A Mistical Philosophy Muhyiddin Ibn ‘Arabi*. Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995.
- Ahmad, Abu Al-Husain. *Mu’jam Maqâyis al-Lughah*. Juz V. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Aida, Bakhita. “Strategi Dakwah pada Pengikut Tarekat Khalidiyah wa Naqsyabandiyah di Masjid Kwanaran Kudus.” dalam *Jurnal Ilmu Dakwah*, Vol. 4, No. 1, Tahun 2020.
- Ajibah, Ahmad bin Muhammad Ibn. *Bahr al-Madîd fî Tafsîr al-Qur’ân al-Majîd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.

- . *Iqâzh al-Himam fî Syarh̄ Hikam Ibn 'Athâ'illâh*. Kairo: al-Mathba'ah al-Mîshriyyah, 1982.
- al-'Ajluni, Ismail bin Muhammad. *Kasyf al-Khifâ' Wa Muzîl al-Ilbâs 'Ammâ Usyuhira Min al-Ahâdist 'Ala Alsinat al-Nâs*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- al-'Utsaymin, Muhammad bin Shalih. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm: Juz 'Amma*. Riyadh: Dâr al-Thaybah, 2005.
- al-Alusi, Mahmud. *Ruh al-Ma'âni fî Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm wa al-Sab' al-Matsânî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1994.
- al-Anshari, Ibn Hisham. *Awdhah̄ al-Masâlik ilâ Alfîyyat Ibn Mâlik*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2004.
- al-Ashfahani, al-Raghib. *Mufradât Alfâdza al-Qur'an*. Damaskus: Dâr Al-Qalam, 1992.
- al-Banjari, Muhammad Arsyad. *Jawâmi' al-Asrâr*. Singapura: Matba'ah Ahmadiyah, 1996.
- al-Bantani, Muhammad Nawawi bin Umar. *Madâriju al-Shu'ûd ila Iktisâ'i al-Burûd*. Surabaya: Syirkah Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan wa Aulâduh, t.th.
- al-Dzahabi, Muhammad Husein. *al-Tafsîr Wa al-Mufassirûn*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, 2001.
- . *Penyimpangan-Penyimpangan dalam Penafsiran Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh Hamim Ilyas, BA dan Machnun Husain dari *Al-Ittijahât al-Munharifah fî Tafsîr al-Qur'an al-Karîm*. Jakarta: Rajawali Press, 1996.
- al-Ghazali, Muhammad bin Muhammad. *Jawâhir al-Qur'ân*. Beirut: Dâr al-Minhâj, 2005.
- . *Minhaj Kaum 'Arifîn: Apresiasi Sufistik untuk Para Salikin*, diterjemahkan oleh Masyhur Abadi dan Hasan Abrori. Surabaya: Pustaka Progresif, 2002.
- . *Mi'yâr al-'Ilm fî fann al-Manthiq*. Kairo: Mathba'at Kurdistân, 2001.
- . *Sirr al-Asrâr fîmâ Yahtâju Ilayhi al-Abrâr*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.
- . *Misykat Cahaya-Cahaya*, diterjemahkan oleh Muhammad Baqir dari judul *Misykât Al-Anwâr*. Bandung: Mizan, 1993.
- . *Ihyâ' 'Ulum al-Dîn*. Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.
- . *Misykât al-Anwâr*. Kairo: al-Dâr al-Qawmiyyah, 1964.
- . *al-Maqshad al-Asnâ fî Sharh̄ Asmâ' Allâh al-Husnâ*. Kairo: al-Maktabah al-Tawfiqiyyah, t.th.
- al-Ghulayaini, Mushtafa. *Jâmi' al-Durus al-Arabiyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1980.
- al-Hallaj, Hussein Ibnu Manshur. *Kitab Kematian*, diterjemahkan oleh Aisha Abdurrahman dari judul *al-Thawâsîn*. Yogyakarta: Pustaka Sufi, 2002.

- Ali, Faisal. "MPU Aceh Rekomendasikan Pemerintah Hentikan Kegiatan MPTT-I." dalam <https://kumparan.com/kumparannews/mpu-aceh-rekomendasikan-pemerintah-hentikan-kegiatan-MPTT-I-luAM3YBtYc1/full>. Diakses 29 Mei 2025.
- Ali, Yunasril. *Manusia Citra Ilahi: Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn 'Arabi Oleh al-Jilî*. Jakarta: Paramadina, 1997.
- Aliyah, S. "Kaedah-Kaedah Tafsir fî Zhilali Al-Qur'an." dalam *JIA*, Vol. 16, No. 2, Tahun 2013.
- al-Ja'fari, Ali al-Qari' al-Mawasili. *Kasyf Al-Muhaddarât fî Hibâ Al-Mu'assarât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiyah, 2015.
- al-Jailani, Abdul Qadir. *Tafsîr al-Jailanî*, diterjemahkan oleh Rohimuddin Nawawi. Tangerang Selatan: Salima Publika & Markaz al-Jailani, 2013.
- . *Tafsîr al-Jilânî*. Pakistan: Maktabah al-Ma'rufiyah, 2010.
- al-Jandi, Mu'ayyiddin. *Insan Kamil: Ikhtiar Memahami Kesejatian Manusia dengan Sang Khalik Hingga Akhir Zaman*, diterjemahkan oleh Misbah Al Majid. Surabaya: Pustaka Hikmah Perdana, 2014.
- . *al-Insân al-Kâmil fî Makrifat al-'Awâkhir wa al-'Awâ'il*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 2013.
- . *Syarah Mu'ayyid al-Dîn al-Jandî ala Fushûsh al-Hikam*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2004.
- . *Sirr al-Asrâr fî Mâ Yahtâju Ilaihi Abrâr*. Damaskus: Dâr al-Sanâbil, 1994.
- . *al-Kahf wa al-Rahîm fî Syarh bi Ism Allah al-Rahmân al-Rahîm*. Kairo: al-Maktab al-Muhammadiyah al-Tijâriyah, t.th.
- al-Jurjani, Ali bin Muhammad. *al-Ta'rifât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyyah, 1988.
- al-Kashani, Abdul Razzaq. *Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- al-Khalidi, Amran Waly. *Ajaran Tasawuf dan Kesufian*. Aceh: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia, 2023.
- . *Kemanisan Beragama dengan Ajaran Tasawuf dan Kesufian*. Aceh: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia, 2022.
- . "Risalah Tauhid Tasawuf dan Tauhid Sufî." Aceh: Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia, 2020.
- . *Mutiara Tauhid dan Tasawuf*. Banda Aceh: MPTT-I Press, 2019.
- . *Tauhid Tasawuf: Mewujudkan Insan Kamil dalam Kehidupan Nyata*. Labuhan Haji: MPTT-I Press, 2006.
- al-Khalidi, Muhammad Waly. *Tanwîr al-Anwâr Idzhâr khalâ' Mâ' fî Kasyf Asrâr*. Banda Aceh: Maktabah Taufiqiyyah Sa'dah, t.th.
- al-Kurani, Ibrahim. *Ithâf al-Dzakî bi Syarh al-Tuhfah al-Mursalah ilâ Rûh al-Nabî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2005.

- al-Kurdy, Muhammad Amin. *Tanwîr al-Qulûb*. Beirut: Dâr Al-Kutub Al-Ilmiyyah, 2010.
- al-Majlisi, Muhammad Baqir. *Bihâr al-Anwâr al-Jâmi‘ah li-Durar Akhbâr al-A‘immah al-Athhâr*. Jilid III. Beirut: Dâr Ihyâ’ al-Turâth al-‘Arabî, 1983.
- al-Maraghy, Mushthafa. *Tafsîr al-Marâghi*. Mesir: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, 1963.
- al-Nabhani, Yusuf. *al-Anwâr al-Muḥammadiyah Min al-Mawâhib al-Laduniyyah*. Indonesia: Dâr al-Ihyâ’ al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.
- al-Qasimi, Muhammad Jalaluddin. *Tafsîr al-Qâsimiy*. Mesir: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, 1957.
- al-Qasyana. *Lathâif al-A‘lâm fî Isyârat Ahli al-Ilhâm*. Kairo: Maktabah al-Tsaqâfah Al-Diniyyah, t.th.
- al-Qattan, Manna’. *Mabâhits fî Ulûm al-Qur’an*. Kairo: Muassasat al-Risâlah, t.th.
- al-Qunawi, Shadrudin. *al-Nushûsh*. Teheran: Markaz Nashri Dânishgâhî, 1996.
- . *Miftâh al-Ghayb wa Jam‘u al-Wujûd*. Beirut: Dâr al-Kutub al-ilmiyyah, t.th.
- al-Qurthubi, Muhammad bin Ahmad. *al-Jâmi‘ li Ahkâm al-Qur’ân*. Beirut: Dâr al-Fikr, 2003.
- al-Qusayri, Abdul Karim bin Hawazin. *al-Risâlah al-Qushayriyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2002.
- . *Lathâ‘if al-‘Isyârât*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2000.
- al-Qusthanthiniy, Musthafa. *Kasyf al-Zhunûn fî Asâmi al-Kutub wa al-Funûn*. Beirut: al-Maktabah al-Mutsanna, 2013.
- al-Raniri, Nuruddin. *Fath al-Mubîn ‘alâ al-Mulhidîn*. Jakarta: Yayasan Kalbina Mulya, 1990.
- al-Razi, Fakhrudin. *Mafâtiḥ al-Ghayb*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2020.
- al-Shabuni, Muhammad Ali. *Rawâ‘i al-Bayân Tafsîr al-‘Ayât al-‘Ahkâm*. Suriah: Dâr al-Shabûnî, 1999.
- al-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Tafsîr Al-Qur’an al-Madjîd al-Nûr*. Jakarta: Cakrawala, 2011.
- al-Singkili, Abdurrauf. *Tanbîh al-Mâsyî al-Mansûb ilâ Tharîq al-Qusyasyî*. t.tp: t.p, t.th.
- al-Syiraji, Muhammad bin Ibrahim Sadruddin. *Tafsîr Al-Qur’an Al-Karîm: Tafsîr Âyâti al-Nûr*. Qum: Intisyarat Bidar, t.th.
- al-Sumatrani, Syamsuddin. *Jauhar al-Haqâiq*. Indonesia: Maktabah Wathaniyyah, t.th.
- al-Taftazani, Abu al-Wafa al-Ghanimi. *Syarḥ al-‘Aqâ‘id al-Nasafiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2005.

- . *Sufi Dari Zaman ke Zaman*, diterjemahkan oleh Ahmad Far'i Ustmani. Bandung: Pustaka, 1985.
- al-Thabarani. *Al-Mu'jam al-Awsat*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2012.
- al-Thabari, Muhammad bin Jarir. *Tafsîr al-Thabarî*. Jilid 26. Jakarta: Pustaka Azzam, 2014.
- . *Jâmi' al-Bayan 'an Ta'wîl Ayyi al-Qur'an*. Mesir: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, 1954.
- al-Tustari, Sahal bin Abdullah. *Tafsîr al-Qur'an al-'Azîm*. Kairo: Dâr al-Haram li al-Turats, 2004.
- . *Tafsîr al-Tustarî*. Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2002.
- al-Zarqani, Muhammad 'Abdu al-'Adzim. *Manâhil al-'Irfân fî 'Ulûm al-Qur'an*. Beirut: Dâr al-Hadîts, 2001.
- al-Zuhaili, Wahbah. *Tafsîr al-Munîr*. Jilid 15. Jakarta: Gema Insani, 2015.
- . *Ushûl al-Fiqh al-Islâmî*. Damaskus: Dâr al-Fikr, 1986.
- Ancok, Djamaluddin. *Psikologi Islami: Solusi Islam atas Problem-Problem Psikologis*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2009.
- Anshari, Afif. *Tasawuf Falsafi Syekh Hamzah Fansuri*. Yogyakarta: Gelombang Pasang, 2004.
- Anwar, Rosihan. *Ilmu Tashawwuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2000.
- Arbery, A.J. *Sufism: An Account of the Mystic of Islam*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1979.
- Asmuni, Ahmad Yasin. *Tafsîr Surat al-Ikhlâsh*. Kediri: Pondok Pesantren Petuk Semen, 1993.
- Azra, Azyumardi, et al. *Ensiklopedi Tasawuf*. Bandung: Angkasa, 2008.
- . *Paradigma Baru Pendidikan Nasional: Rekonstruksi dan Demokratisasi*. Jakarta: Kompas, 2002.
- . *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII dan XVIII*. Bandung: Mizan, 1995.
- Baharuddin, M. "Manusia Sejati Dalam Falsafah Mbah Maridjan dan 'Abdul Karim Al-Jilî (Studi Konsepsi Manunggaling Kawula Gusti dan Insan Kamil)." dalam *Analisis*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2002.
- Bahri, Zainul. *Tasawuf Mendamaikan Dunia*. Surabaya: Penerbit Erlangga, 2010.
- Bruinessen, Martin van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. Bandung: Mizan, 1995.
- Bungin, Burhan. *Metodologi Penelitian Kualitatif Aktualisasi Metodologi ke Arah Ragam Variasi Kontemporer*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2007.
- Chasanatin, Haiatin. "Psikologi dalam Perspektif al-Farabi dan Sigmund Freud." dalam *Jurnal Tarbawiyah*, Vol. 11, No. 02, Tahun 2014.
- Chittick, William C. *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dari judul *The Sufi Path of*

- Knowledge; Ibn Arab's Metaphysics of Imagination*. Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2001.
- . *Ibn al-'Arabi's Methaphysics of Imaginations: The Sufi Path of Knowledge*. New York: State University of New York Press, 1989.
- . *The Sufi Path of Knowledge: Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination*. Albany: SUNY Press, 1989.
- Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren: Studi Pandangan Hidup Kyai dan Visinya Mengenai Masa Depan Indonesia*. Jakarta: LP3ES, 2011.
- Efendi, et al. "The Existence And Contribution Of Sufism In Resolving Religious Conflicts." dalam *Islam Transformatif*, Vol. 7, No. 2, Tahun 2023.
- Fakhriati. "Refleksi Pengamalan Tasawuf di Aceh pada Abad ke-19M dalam Kitab Dia'ul Wara." dalam *Jurnal Lektur Keagamaan*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2014.
- . *Menelusuri Tarekat Syattariyah di Aceh Lewat Naskah*. Jakarta: Balitbang dan Diklat Departemen Agama RI, 2008.
- Fansuri, Uje Al. "Penjelasan Dhamîr Huwa Dalam Surat Al Ikhlas," dalam <https://ilmuhakikatblog.wordpress.com/2017/04/17/penjelasan-dhamîr-huwa-dalam-surat-al-ikhlas/>. Diakses pada 19 November 2024.
- Fathurahman, Oman. *Ithâf al-Dhakî: Tafsir Wahdatul Wujûd bagi Muslim Nusantara*. Bandung: Mizan, 2012.
- . *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdat al-Wujûd Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh Abad 17*. Jakarta: Mizan, 1999.
- . *Tanbih al-Masyi: Menyoal Wahdatul Wujûd Kasus Abdurrauf Singkel di Aceh abad ke-17*. Bandung: Mizan, 1999.
- Fattah, Irfan Abdul Hamid. *Nasyat al-Falsafah al-Sufiyyah Wa Tatawwuruhâ*. Beirut: al-Maktab al-Islamî, 1987.
- Faudah, Mahmud Basyuni. *al-Tafsîr wa Manâhijuhu fî Dauî' al-Madzâhib al-Islâmiyah*, diterjemahkan oleh H. Zoerni M. Moectar, dan Abdul Qadir Hamid. Bandung: Pustaka, 1987.
- Fuadi, Muhammad Ali. "Tafsir Sufistik Tentang Nûr Muḥammad (Studi Hermeneutis Terhadap Penafsiran Ibnu 'Arabi)." *Tesis*. Semarang: Fakultas Ushuluddin Dan Humaniora UIN Walisongo, 2020.
- Gunandar, Jerri, M. Nasir, Muhibbul Subhi. "Problematika Ulama Aceh Atas Pembeneran Kitab Insan Kamil Karangan 'Abdul Karim Al-Jilî Oleh Abuya Amran Waly." dalam *Fathir*, Vol. 1, No. 3, Tahun 2024.
- Hakiki, Kiki Muhamad, dan Arsyad Sobby Kesuma. "Insan Kamil dalam Perspektif Syaikh Abd Al-Karim al-Jilî." dalam *Jurnal Wawasan*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2018.
- Hamka. *Tafsir Al-Azhar*. Singapura: Pustaka Nasional Pte Ltd, 2003.

- Handoyo, Budi. “Kontroversi Ilmiah Dhamîr Huwa Kalam Syekh Abdul Karim Al-Jîlî.” dalam <https://jatman.or.id/kontroversi-ilmiah-dhamîr-huwa-kalam-syekh-abdul-karim-al-jîlî>. Diakses pada 3 Februari 2025.
- , “Mengenal Syekh ‘Abdul Karim Al-Jîlî, Pengarang Kitab Insan Kamil.” dalam <https://jatman.or.id/mengenal-syekh-abdul-karim-al-jîlî-pengarang-kitab-insan-kamil>. Diakses pada 29 November 2024.
- , “Fenomena Dan Dinamika Perkembangan Ilmu Tasawuf Di Aceh.” dalam *Teungku*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2022.
- Hanum, Azizah, *et al.* “Pemikiran Al-Jîlî Tentang Insan Kamil dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Nasional.” dalam *Edukasi Islami*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2022.
- Hasjmy, A. *Semangat Islam di Nusantara*. Jakarta: Bulan Bintang, 1993.
- Hasnawati. “Konsep Insan Kamil Menurut Pemikiran Abdul Karim al-Jîlî.” dalam *Jurnal Al-Qalb*, Vol. 8, No. 2, Tahun 2016.
- Hornbay, A.S. *Oxford Advanced Learners Dictionary of Current English*. t.tp: Oxford University Press, 1963.
- Huda, Nurul. *Mudah Belajar Bahasa Arab*. Jakarta: Amzah, 2012.
- Hurgronje, Christian Snouck. *Aceh: Rakyat dan Adat Istiadatnya*. Jakarta: INIS, 1996.
- Ichwan, Moch Nur. “The Politics of Fatwa and the Fatwa on MPTT-I.” dalam *Contemporary Islam and Spirituality in Indonesia*, Singapore: ISEAS, 2023.
- , “Official Ulama and the Politics of ReIslamization: The Majelis Per-Musyawaratan Ulama, Shariatization and Contested Authority in Post-New Order Aceh.” dalam *Journal Of Islamic Studies*, Vol. 22, No. 2, Tahun 2011.
- Iqbal, Muhammad. *The Development of Metaphysica in Persia*. London: Luzac & Co, 1903.
- Isa, Abdul Qadir. *Haqâ'id 'an al-Tashawwuf*. Halb: Dar al-‘Irfan, 2007.
- Iskandar. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jakarta: Gaung Persada, 2009.
- Iskandar, Mizaj. “Tasawuf Aceh.” dalam <https://aceh.tribunnews.com/2018/07/18/tasawuf-aceh>. Diakses 23 Mei 2025.
- Iskandar, Teuku. *Tarekat dalam Masyarakat Aceh*. Banda Aceh: Balai Kajian Keislaman dan Kemasyarakatan, 2002.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufî Metaphysics and Qur'anic Hermeneutics*. Kuala Lumpur: IIIT, 2006.
- Jalil, Muhammad Hilmi. “Konsep Hati Menurut Al-Ghazali.” dalam *Reflektika*, Vol. 11, No. 1, Tahun 2016.
- Johns, Anthony Hearle. *The Gift Addressed to the Spirit of the Prophet*. Canberra: Australian National University Press, 1965.

- Jumantoro, Totok, dan Samsul Munir Amin. *Kamus Ilmu Tasawuf*. Jakarta: Amzah, 2005.
- Kamal, Mustafa. *al-‘Ilal Bayna Al-Tasawwuf Wa al-Tashayyu’*. Mesir: Dâr al-Ma’rif, t.th.
- Kartanegara, Mulyadhi. *Lentera Kehidupan: Filsafat sebagai Jalan Spiritual*. Bandung: Mizan, 2003.
- Khaldun, Abdurrahman Ibnu. *Muqaddimah ibn Khaldûn*. Beirut: Maktabah Lubnân, 1996.
- Kurniawan, Haris, Abas Mansur Tamam, dan Abdul Hayyie Al-Kattani. “Konsepsi Manusia Seutuhnya dalam Kitab al-Insân al-Kâmil Karya ‘Abdul Karim al-Jîlî.” dalam *Rayah al-Islam*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2021.
- Lembaga Kesejahteraan Aceh Semata. *Ensiklopedia Ulama Besar Aceh*, Vol. 1. Aceh: LKASPress, 2010.
- Ma’arif, Syamsul. *Nahwu Kilat Perpaduan Antara Teori dan Praktik*. Bandung: Nuansa Aulia, 2008.
- Ma’luf, Lowis. *al-Munjîd fî al-Lughat*. Beirut: Dâr al-Masyrîq, 1994.
- Mahmud, Abdul Halim. *al-Lumâ’*. Mesir: Dâr al-Kutub al-Hadîtsah, t.th.
- Mahrani, Nana. “Tafsir Al-Isyârî.” dalam *Jurnal Hikmah*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2017.
- Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh. *Kompilasi Fatwa MPU Aceh 2000-2020*. Banda Aceh: Sekretariat MPU Aceh, 2021.
- . *Taushiyah MPU Nomor 7 Tahun 2020 tentang Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf*. Banda Aceh: MPU Aceh, 2020.
- . *Fatwa MPU Aceh No. 4 Tahun 2017 tentang Kitab-Kitab Tauhid yang Ghair Mu’tabarrah*. Banda Aceh: Sekretariat MPU, 2017.
- Majelis Ulama Indonesia Provinsi Sumatera Utara. *Fatwa MUI Sumut No. 01 Tahun 2023 tentang Penafsiran Qul Huwa Allahu Ahad dalam Pengajian MPTT-I*. Medan: MUI Prov. Sumatera Utara, 2023.
- Maliberi, Ismam. “Konsep Insan kamil dalam Pemikiran ‘Abdul Karim al-Jîlî dan Kesesuaiannya di Masa Sekarang.” dalam *Jurnal Riset Agama*, Vol. 2, No. 3, Tahun 2022.
- Manan, Abdul. “The Role of Tauhid Tasawuf Study Council in Preaching The Tawhid and Tashawwuf in Aceh, Indonesia.” dalam *Journal of Contemporary Islam and Muslim Societies*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2021.
- . *Mahkamah Syar’iyah Aceh dalam Politik Hukum Nasional*. Jakarta: Kencana Prenada Media Group, 2018.
- Mandzur, Ibn. *Lisân al-‘Arab*. Kairo: Dâr Al-Hadîts, 2013.
- Massuhartono. “Konsep Kepribadian Menurut Al-Ghazali Dan Kontribusinya Dalam Proses Konseling.” dalam *Jurnal Al-Irsyad*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2019.

- Media Dakwah Santri Dayah. “Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf: Akankah Diterima Ulama?.” dalam *Media Dakwah Santri Dayah*, Vol. 6, No. 03, Tahun 2010.
- Misbah, T. Lembong. “Gerakan Dakwah Sufistik Majelis Pengkajian Tauhid-Tasawuf Abuya Amran Waly AlKhalidy di Aceh.” *Disertasi*. Yogyakarta: Program Pascasarjana UIN Sunan Kalijaga, 2016.
- Muchsin, Misri A., *et al.* “The Disputes Of Ratéb Siribèe In Aceh.” dalam *MIQOT*, Vol. 45, No. 1, Tahun 2021.
- “The Sufi Tenet Developed by Syekh Amran Waly: Its Foundation and Current Public Responses.” dalam *ADDIN*, Vol. 14, No. 1, Tahun 2021.
- “Salik Buta Aliran Tasawuf Aceh Abad XX.” dalam *Al-Jamiah*, Vol. 42, No. 1, Tahun 2004.
- Muchtar, Nurkhalis. “Metode Fatwa MPU (Majelis Permusyawaratan Ulama) Aceh.” dalam *Lentera*, Vol. 5, No. 1, Tahun 2023.
- Mudzhar, Atho’. *Pendekatan Studi Islam, dalam Teori dan Praktek*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 1998.
- Muhammad, Abdullah bin. *Tafsir Ibnu Katsir*, diterjemahkan oleh M. ‘Abdul Ghoffar E.M. Bogor: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2008.
- Mujiburrahman. *Islam and Politics in Indonesia: The Political Thought of Abdurrahman Wahid*. Leiden: ISIM-Amsterdam University Press, 2006.
- Munawari, Akhmad. *Belajar Cepat Tata Bahasa Arab*. Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2003.
- Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 2007.
- Mursyidi. “Pemikiran Syeikh Muda Waly Al-Khalidi dalam Pengembangan Ilmu Tasawuf dan Pendidikan Islam di Aceh.” dalam *Jurnal Pendidikan Islam Al-Affan*, Vol. 3, No. 2, Tahun 2003.
- Muruwah, Husayn. *Naz’ah Mâdiyyah fî al-Falsafah al-‘Arabiyyah-al-Islâmiyyah*. jilid III. Beirut: Dar al-Farabi, 2002.
- Musa, M. Yusuf. *Falsafat al-Akhlâq fî al-Islâm*. Kairo: Muassasat al-Khanji, 1986.
- Nafis, Muhammad. *al-Durr al-Nafis fî Bayân Wahdat al-Af’âl Wa al-Asmâ’ Wa al-Shifât Dzât al-Taqdis*. Jedah: Haramain, t.th.
- Nasir, Muhammad. “Gagal Memahami Tafsir Surat Al Ikhlas Versi Aljily.” dalam <https://muisumut.or.id/gagal-memahami-tasir-surat-al-ikhlas-versi-aljily/>. Diakses pada 19 November 2024.
- Nasr, Seyyed Hossein. *The Garden of Truth*. New York: HarperOne, 2007.
- Nata, Abudin. *Akhlaq Tasawuf*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2006.
- Ni’mah, Fuad. *Mulâkhas Qawâid al-Lughah al-‘Arabiyyah*. Beirut: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, t.th.

- Nicholson. *Studies in Islamic Mysticism*. New Delhi: Idârah Âdabiyât Delhi, 1981.
- Noer, Kautsar Azhari. *Ibnu 'Arabi: Wahdah al-Wujûd dalam Perdebatan*. Jakarta: Paramadina, 1995.
- OK, Azizah Hanum, *et al.* "Pemikiran Al-Jilî Tentang Insan Kamil dan Relevansinya Dengan Tujuan Pendidikan Nasional." dalam *Edukasi Islami*, Vol. 11, No. 2, Tahun 2022.
- Pakar, Suteja Ibnu. *Tokoh-tokoh Tasawuf dan Ajarannya*. Yogyakarta: Deepublish, 2013.
- Parpatih, Sy. Dt. "Syamsuddin Sumatrani: Tokoh Tasawuf Dari Aceh." dalam *Al-Qalb*, Vol. 7, No. 1, Tahun 2015.
- Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- Qutb, Sayyid. *Tafsir fi Zhilal al-Qur'an: Di bawah Naungan Al-Qur'an*, diterjemahkan oleh As'ad Yasin. Jakarta: Gema Insani Press, 2000.
- Raharjo, M. Dawam. *Insanul Kamil Konsepsi Manusia Menurut Islam*. Jakarta: PT. Graffutu, 1985.
- Rahmi, Aulia, dan Chairullah. "Penggunaan Metode Ruas Jari Dalam Pembelajaran Isim Dhamîr." dalam *Serambi Tarbawi*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2024.
- Ridha, Rasyid. *Tafsîr al-Manâr*. Kairo: Mushthafa al-Bâb al-Halabî, t.th.
- Rif'i Bachrun, dan Hasan Mud'is. *Filsafat Tasawuf*. Bandung: Pustaka Setia, 2010.
- Rijal, Syamsul. "Kontroversi Kitab al-Insân al-Kâmil: Analisis Historis dan Teologis." dalam *Jurnal Teologi dan Pemikiran Islam*, Vol. 12, No. 1, Tahun 2020.
- Riyadi, Irfan. "Imago Dei dalam konsep theosofi Islam: Manusia Sempurna menurut Ibn 'Arabî." dalam *Al-Tahrir*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2006.
- Rubaidi. "Hakekat "Muhammad adalah Allah" dalam Kitab Al Insan Al Kamil –Al-Jilli," dalam <https://infoaceh.net/umum/hakekat-muhammad-adalah-allah-dalam-kitab-al-insan-al-kamil-al-jilli/>. Diakses pada 3 Februari 2025.
- , "Pemikiran Tasawuf Al Jilli Dalam Kitab Al Insan Al Kamil," dalam <https://www.waspada.id/medan/pemikiran-tasawuf-al-jilli-dalam-kitab-al-insan-al-kamil/>. Diakses pada 3 Februari 2025.
- , *et al.* *Menghidupkan Kembali Khazanah Klasik Tasawuf Aceh: Potret Abūya Amran Waly Al-Khalidi dan Pemikiran Tasawuf di Aceh Kontemporer*. Surabaya: Imtiyaz, 2023.
- Sa'dina, Ahmad Midrar, dan Agung Ahmad Zaelani, "Pro dan Kontra dalam Tafsir Sufi," dalam *Jurnal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 3, No. 1, Tahun 2022.

- Sahabuddin. *Nûr Muḥammad Pintu Menuju Allah: Telaah atas Pemikiran Sufistik Yusuf an-Nabhani*. Jakarta: Logos, 2002.
- Sahabudin, H. "Nûr Muḥammad Dalam Tradisi Sufisme," dalam *ALQALAM*, Vol. 19, No. 92, Tahun 2002.
- Samad, Duski. *Sufi Nusantara dan Pemikirannya*. cet. I. Jakarta: PN Minangkabau Foundation, 2000.
- Sangidu, Prof. Jelaskan Keberadaan 'Nûr Muḥammad' dalam Jiwa Manusia," dalam <https://masjidskampus.ugm.ac.id/2023/03/27/prof-sangidu-jelaskan-keberadaan-nur-muhammad-dalam-jiwa-manusia/>. Diakses 3 Februari 2025.
- Sasmanda, M Sifa. "Sejarah Perkembangan Dan Pemikiran Tasawuf Di Aceh Pada Abad Ke-16." dalam *Kalpataru*, Vol. 2, No. 2, Tahun 2016.
- Shadiqin, Sehat Ihsan. "Tasawuf di Era Syariat: Tipologi Adaptasi dan Transformasi Gerakan Tarekat dalam Masyarakat Aceh Kontemporer." dalam *Jurnal Substansia*, Vol. 20, No. 1, Tahun 2018.
- . *Tasawuf Aceh*. Banda Aceh: Bandar Publishing, 2008.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir al-Misbah: Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Jakarta: Lentera Hati, 2002.
- Simuh. *Tasawuf Dan Perkembangannya*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 1996.
- Solahudin, M. "Pendekatan Tekstual Dan Kontekstual Dalam Penafsiran Al-Qur'an." dalam *Al-Bayan*, Vol. 1, No. 2, Tahun 2016.
- Suasanti, Reni. "Filsafat Wujud Mulla Shadra." *Tesis*. Padang: Program Pascasarjana IAIN Imam Bonjol, 2003.
- Sufi, Rusdi, et al. *Sejarah Kota Madya Banda Aceh*. Banda Aceh: Balai Kajian Sejarah dan Nilai Tradisional, 1997.
- Sugiyono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif, dan R & D*. Bandung: Alfabeta, 2007.
- Sukanto, Imanuddin. *Tata Bahasa Arab Sistematis (Pendekatan Baru Mempelajari Tata Bahasa Arab)*. Yogyakarta: Nurma Media Idea, 2007.
- Sulthon, A. G. "Wahdatul Wujud dalam Tasawuf Ibnu 'Arabi." dalam *Jurnal Kalimah*, Vol. 13, No. 1, Tahun 2015.
- Suma, Muhammad Amin. *Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an*. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.
- Suteja. *Tasawuf Lokal Mencari Akar Tradisi Sufisme Lokal Cirebon*. Cirebon: Cirebon Publishing, 2016.
- Syakur, A. *Tasawuf dan Transformasi Sosial*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007.
- Syukry, M. Zen. *Qutul Qalbi: Santapan Jiwa*. Palembang: Universitas Sriwijaya, 1997.

- Taimiyah, Ibnu. *Muqaddimah fî Ushûl al-Tafsîr*. Kuwait: Dâr al-Qur'an al-Karîm, 1971.
- Tim Penulis IAIN Ar-Raniry. *Ensiklopedi Pemikiran Ulama Aceh*. Banda Aceh: Ar-Raniry Press, 2004.
- Tim Penyusun, *Pedoman Majelis Permusyawaratan Ulama (MPU) Aceh*. Banda Aceh: MPU Aceh, 2019.
- W. M., Abdul Hadi, dan L. K. Ara. *Hamzah Fansuri Penyair Sufi Aceh*. Jakarta: Lotkala, 1984.
- Walgito, Bimo. *Pengantar Psikologi Umum*. Yogyakarta: Andi Offset, 2002.
- Waly, Muhibbudin. *Maulana Teungku Syeikh Haji Muhammad Waly al-Khalidy*. cet. I. Jakarta: Intermedia, 1997.
- Wattimena, Reza A. A. *Tentang Manusia*. Yogyakarta: Maharsa, 2016.
- Wawancara dengan Ahmad Fauzi sebagai Ketua Jamaah MPTT-I, Sumatera Utara. Tanggal 21 Mei 2025.
- Wawancara dengan M. Ismail sebagai Pengurus MPTT-I. Tanggal Kamis 15 Mei 2025, Pukul 19.20 WIB.
- Wawancara dengan Tgk. Nurdin Hasan sebagai Pengurus MPTT-I. Tanggal Kamis 15 Mei 2025, Pukul 19.20 WIB.
- Yaqut. *Mu'jam al-Buldân*. Beirut: Dâr al-Shadr, 1986.
- Yunus, Badruzzaman M. "Pendekatan Sufistik Dalam Menafsirkan." dalam *Syifâ al-Qulub*, Vol. 2, No. 1, Tahun 2017.
- Zaidan, Yusuf. *al-Fikr al-Shûfî Baina 'Abdul Karim al-Jillî wa Kabâir al-Shûfîyyah*. Mesir: Dâr al-Amîn, 1998.
- , *Al-Fikr al-Shûfî 'inda 'Abd al-Karîm al-Jilî*. Beirut: Dâr al-Nahdlah al-'Arabiyyah, 1988.
- Zakariya, Ahmad ibn Faris ibn. *Mu'jam Maqâyis al-Lughah*. Juz V. Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Zamharir. *Insan Kamil: Citra Sufistik al-Jilî tentang Manusia*. t.tp: Gravity, 1985.
- Zulaiha, Ani, Muhammad Yahya, dan Muhammad Ihsan. "Argumentasi Eksistensial Tafsir Sufi." dalam *Junal Iman dan Spiritualitas*, Vol. 2, No. 3, Tahun 2022.
- Zulihanani, dan Novita Putri. "Interpretasi Perintah Sujud Pada Kisah Nabi Adam menurut Para Mufasir." dalam *Tafse*, Vol. 6, No. 2, Tahun 2021.
- Zulkifli, Azmi. "Manusia, Akal Dan Kebahagiaan (Studi Analisis Komparatif Antara Al-Qur'an Dengan Filsafat Islam)." dalam *Jurnal Al Qalam*, Vol. 12, No. 2, Tahun 2018.
- Zumrodi. "Pro dan Kontra terhadap Pemaknaan Al-Qur'an Secara Isyârî." dalam *Esoterik*, Vol. 1, No. 1, Tahun 2022.

2. Taushiyah MPU Aceh Nomor 7 Tahun 2020


TAUSHIYAH
MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA ACEH
NOHOR 7 TAHUN 2020
TENTANG :
MAJELIS PENGKAJIAN TAUHID TASAWUF INDONESIA (MPPT-I)
MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA ACEH,

Memandang :

- a. bahwa kajian-kajian terhadap berbagai cabang ilmu pengetahuan di tengah-tengah masyarakat berkembang dengan pesat;
- b. bahwa kajian salah satu cabang ilmu pengetahuan di tengah-tengah masyarakat adalah kajian tauhid tasawuf;
- c. bahwa kajian dari perkembangan studi tauhid tasawuf telah menimbulkan kekhawatiran dan kegelisahan di tengah-tengah masyarakat;
- d. bahwa perlunya acuan-petunjuk yang landai di kalangan orang-orang yang berkecenderungan untuk mengamalkan ajaran Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPPT-I);
- e. bahwa berdasarkan pertimbangan sebagaimana dimaksud pada huruf a, huruf b, huruf c, dan huruf d, Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh perlu mengeluarkan Taushiyah.

Hengingat :

1. Al-Qur'an;
2. Al-Hadist;
3. Kitab Ushul;
4. Qiyas;
5. Kodah Lahirul Fiqh/High;
6. Pendapat Ulama;

Hengingat juga :

1. Undang-Undang Nomor 44 Tahun 1999 tentang Penyelenggaraan Keislaman dan Islam di Aceh;
2. Undang-Undang Nomor 11 Tahun 2006 tentang Pemerintahan Aceh;
3. Peraturan Daerah Aceh Nomor 12 tahun 2005 tentang Pelaksanaan Syariat Islam;
4. Qanun Provinsi Aceh Nomor 11 Tahun 2002 tentang Pelaksanaan Syariat Islam di Aceh;
5. Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Hubungan Tata Kerja Majelis Permusyawaratan Ulama dengan Pemerintah dan Instansi Lainnya;

6. Qanun Aceh

-

6. Qanun Aceh Nomor 9 Tahun 2008 tentang Pembinaan Kehidupan Aceh dan Aceh Baru;
7. Qanun Aceh Nomor 2 Tahun 2009 tentang Majelis Permusyawaratan Ulama;
8. Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2014 tentang Resolusi Politik Syariat Islam;
9. Qanun Aceh Nomor 8 Tahun 2015 tentang Pembinaan Dan Pertidngan Aceh;
10. Qanun Aceh Nomor 13 Tahun 2017 tentang Tata Cara Pembinaan Pertambangan Majelis Permusyawaratan Ulama;
11. Keputusan Gubernur Aceh Nomor 451.7/543/2017 tentang Penetapan Pengurus Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Masa Bakti 2017-2022 sebagaimana telah diubah beberapa kali terakhir dengan Keputusan Gubernur Aceh Nomor 451.7/579/2020 tentang Perubahan Keempat Atas Keputusan Gubernur Aceh Nomor 451.7/543/2017 tentang Penetapan Pengurus Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Masa Bakti 2017-2022;
12. Peraturan Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Nomor 2 Tahun 2017 tentang Tata Tertib;
13. Fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Nomor 4 Tahun 2011 tentang Kriteria Agama Ahlusunnah Waljamaah;
14. Fatwa Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Nomor 4 Tahun 2017 tentang Kriteria Kajian Tauhid Yang Halal dan di Aceh;
15. Taushiyah Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh Nomor 4 Tahun 2020 tentang Pelaksanaan Ibadah dan Kegiatan Sosial Keagamaan lainnya Dalam Kondisi Darurat;
16. Surat Menteri Agama RI Nomor : 401/01/1110/HA/01/06/2020 tanggal 1 September 2020 perihal tanggapan atas Laporan Tahunan;
17. Surat Majelis Ulama Indonesia Nomor : 306/UMKI-RI/01/02/2020 Tanggal 20 September 2020 perihal hasil pengkajian;
18. Surat Menteri Dalam Negeri Aceh tentang Penetapan Sikap Akhlak Cerdas Dalam Aceh Terkini Kajian MPPT.

Hengingat :

1. Surat Edaran Gubernur Aceh Nomor : 450/1770 tentang Urgensi Pelaksanaan Pengajian Sabtu dan Minggu Ahlusunnah Waljamaah yang Berpusat di Masjid Al-Masjid Baitul Makdis;
2. Rapat Pimpinan Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh dengan FORKOPIMDA Abuya tanggal 24 September 2020;
3. Surat Gubernur Aceh Nomor 491/1/01/2020 Tanggal 10 September 2020 tentang MPPT-I Aceh;
4. Perundang dan surat yang berkaitan dengan Taushiyah Majelis Permusyawaratan Ulama Aceh tanggal 12 Sabtu 1942 H bertepatan dengan 20 September 2020 M.

dengan,

-

dengan
bertawakal kepada Allah SWT.
PIMPINAN
MAJELIS PERMUSYAWARATAN ULAMA ACEH
MEMUTUSKAN :



Menetapkan : Menitka kepada Pemerintah Aceh untuk menghentikan semua kegiatan Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPPT-I) yang diarah oleh Abuya Syekh Haji Amran Vidy Al-Khalidi.

Ditetapkan di Banda Aceh
pada tanggal 22 Sabtu 1442 H
29 September 2020 M


 Ketua
 Wakil Ketua
 Wakil Ketua

Tpk. H. Palsal Ali Tpk. H. Muhibbuthabany, M.A Tpk. H. Hasbi Alayuni

3. Tanggapan Kementerian Agama RI

	KEMENTERIAN AGAMA RI DIREKTORAT JENDERAL BIMBINGAN MASYARAKAT ISLAM JL. M.H. THAMRIN NO. 6 JAKARTA PUSAT Website: WWW.depag.go.id; e-mail: bimasislam@depag.go.id Telp. (021) 3514067 Telefax. (021) 3920284 JAKARTA
Nomor : 403 /Dt. III. III/HM.01/08/2020	Jakarta, / September 2020
Lamp. : -	
Perihal : Tanggapan Atas Literatur Tasawuf	
KepadaYth, Ketua DPW MPIT-I Provinsi DKI Jakarta di Jakarta	
Assalamu'alaikum wr. Wb.	
Memperhatikan surat Pengurus Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) Abuya Syekh H. Amran Waly Al-Khalidi DPW Provinsi DKI Jakarta tanggal 28 Agustus 2020 Nomor:02/MPIT-I/DPWJKT/VIII/2020 perihal: Permohonan Arahan dan Jawaban tentang keabsahan 4 (empat) kitab rujukan dalam ilmu tasawuf yaitu:	
<ol style="list-style-type: none"> a. Kitab Fushush al Hikam dan al-Futuh al-Makkiyah, Muhyiddin Ibnu Arabi; b. Kitab Insan Kamil Abdul Karim bin Ibrahim Al-Jily; c. Kitab Sirrus Salikin, Syekh Abdus-shomad al-Palembani; dan d. Kitab Kasyf al-Asrar, Syekh Muhammad Shaleh bin Abdullah al-Minangkabawi. 	
Bersama ini kami sampaikan hal-hal sebagai berikut:	
<ol style="list-style-type: none"> 1. Keempat literatur tersebut di atas amat lazim dikaji di kalangan ahli tasawuf. Secara umum kitab-kitab tersebut di atas—khususnya dua yang pertama—memiliki tingkat kesastraan dan substansi yang tinggi sehingga sangat diperlukan kehati-hatian dalam memahaminya. Substansi kebutinan yang amat kental haruslah melalui arahan dan bimbingan mursyid yang memiliki kedalaman ilmu. 2. Kitab-kitab tersebut dapat dijadikan referensi bagi <i>sâlik</i> yang telah mendapatkan dasar aqidah yang kuat berlandaskan al-Qur'an dan al-Sunnah, 3. Prinsipnya kami dapat merekomendasikan keempat kitab tersebut diajarkan bagi komunitas yang mendalami ilmu tasawuf serta mengamalkannya dengan ketentuan diajarkan oleh mursyid yang memiliki kedalaman dan keluasan ilmu syariat dan hakikat. 	
Demikian atas perhatiannya diucapkan terima kasih.	
 <p style="text-align: center;"> Assalam A. H. A. Juraidi, MA Direktur Pencerahan Agama Islam </p>	
Tembusan: Dirjen Bimas Islam (sebagai laporan)	

4. Hasil Pengkajian MUI Pusat



بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

**LEMBAGA PENTASHIH BUKU DAN KONTEN KEISLAMAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA**

Jalan Proklamasi No. 51 Menteng, Jakarta Pusat 10320 Telp. 021-31902666, 3917853, Fax. 31905286
Website : <http://www.mui.or.id> E-mail : lbbki-mui@gmail.com

Nomor : 306/LPBKI-MUI/IX/2020
Lamp : 1 (Satu) Berkas
Perihal : Hasil Pengkajian

Jakarta, 20 September 2020

Kepada Yth
Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) Aceh
di

Tempat

Assalamu'alaikum Wr. Wb.

Segala puji bagi Allah swt. Shalawat dan salam terlimpah untuk nabi Muhammad saw.

Lembaga Pentashih Buku dan Konten Keislaman (LPBKI) MUI dibentuk sebagai wujud tanggungjawab terwujudnya kondisi keagamaan dan keindonesiaan yang berkerukunan di atas, khususnya pada ranah konten Islam di perbukuan dan media elektronik.

Bahwa mengingat tradisi amaliah thariqah Naqshabandiyah Khalidiyah yang diamalkan oleh Majelis Pengkajian Tauhid Tasawuf Indonesia (MPTT-I) termasuk aliran thariqah yang diakui dan diamalkan oleh Jam'iyah Ahli Thariqah al-Mu'tabarah an-Nahdliyah, dan setelah melakukan pengkajian yang mendalam terhadap konten kitab Insan Kamil karya Syekh Abdul Karim Al-Jily yang menjadi salah satu kitab yang menjadi rujukan MPTT-I, maka Lembaga Pentashih Buku dan Konten Keislaman Majelis Ulama Indonesia (LPBKI-MUI) mengukuhkan bahwa kitab tersebut tetap termasuk kategori kitab mu'tabar dan sesuai dengan pokok-pokok akidah dan syariat Islam.

Sedangkan cara dan metode pengajaran dan pendalaman isi kitab Insan Kamil tersebut disarankan untuk dengan memperhatikan tingkatan intelektualitas masyarakat untuk menghindari kesalahpahaman terhadap maksud dan istilah-istilah khusus di dalam kitab tersebut.

Demikian surat kami sampaikan. Atas perhatiannya kami ucapkan terima kasih.

Wassalamu'alaikum Wr. Wb.

Hormat kami

**LEMBAGA PENTASHIH BUKU DAN KONTEN KEISLAMAN
MAJELIS ULAMA INDONESIA (LPBKI-MUI)**

Ketua

Prof. Dr. H. ENDANG SOETARI, Ad., M.S.



Sekretaris

ARIF FAHRUDIN, M.Ag

DAFTAR RIWAYAT HIDUP

Nama: IRFAN RAJES

Alamat: Jakarta

Email: abiirfanrajesalarami@gmail.com

TENTANG SAYA

Nama saya Irfan Rajes, akrab disapa Abi Rajes. Lahir di ujung Sumatera, tepatnya di provinsi Aceh. Sejak kecil saya tumbuh di lingkungan pesantren, masa sekolah dan kuliah aktif di komunitas kegiatan kesiswaan dan organisasi kemahasiswaan, selepas kuliah saya mulai aktif di organisasi kemasyarakatan, sosial, dan kemanusiaan. Visi dan misi saya adalah agar manusia mampu beragama yang benar dan bernegara yang baik, kedua sikap terhadap agama dan negara ini tidak dapat dipisahkan, keduanya sangat penting bagi manusia, agar kita dapat menjadi masyarakat yang moderat, washati dan toleran, sehingga terciptalah kedamaian dan kerukunan antar sesama manusia yang berbeda dalam segala hal, tumbuh sikap kasih sayang, cinta, peduli terhadap alam dan saling menghormati tanpa membedakan suku, ras, bahasa, warna kulit maupun agama. Tahun 2024 dipercaya menjadi ketua TIM Sukses Prabowo-Gibran melalui Komunitas yang disebut dengan Ndaru (Nderek Guru) yang dibentuk oleh Habib Luthfiy Bin Yahya sebagai Ketua Wilayah Provinsi Aceh. Kerja keras, amanah, jujur dan loyalitas menjadi pegangan saya dalam mengemban sebuah amanah.

PENDIDIKAN

1987-1992: Madrasah Ibtidaiyyah Negeri Peulumat Aceh Selatan
 1992-1995: Sekolah Menengah Pertama Negeri Peulumat Aceh Selatan
 1995-1998: Madrasah Aliyah Ulumul Qur'an Banda Aceh
 1998-2002: Universitas PTIQ Jakarta (S1 Dakwah and Qur'an)
 2004-2009: Program Magang Jepang Kementerian Ketenagakerjaan Republik Indonesia
 1993-Now: Hafizh Qur'an
 2020-Now: Sertifikasi Dai Kementerian Agama Republik Indonesia
 2025-Now: UNIV. PTIQ Jakarta (S2 Fak. Ushuluddin - Tafsir Qur'an dan Hadist. Tesis - Konsep Nur Muhammad (Kajian Tafsir Dhamir Huwa dalam Kitab Insan Kamil Kar. Karim Al-Jilli)

KEAHLIAN

Kompetensi Ruhani
 Kompetensi Sosial
 Kemampuan Beradaptasi

Komunikasi Teknis Pengadaan

PENGALAMAN

1. MPTT-I Wilayah DKI Jakarta - Sekretaris Umum (2020-Now)
2. MPTTI merupakan organisasi keagamaan Islam yang fokus pada pembinaan masyarakat yang jauh dari agama dan membantu pemerintah dalam upaya penanggulangan kenakalan remaja, pengaruh narkoba, pergaulan bebas serta mendidik masyarakat agar sadar dalam mentaati agama dan negara.
3. PERPAS-Ketua Bidang Zakat, Qurban, Haji dan Umrah (2022-Now)
4. PEPPAS adalah sebuah organisasi daerah yang memfasilitasi suatu masyarakat daerah yang ada di Jakarta, lebih fokus untuk mempersatukan anggotanya dalam hal sosial, agama serta pengentasan kemiskinan, adapun bidang yang saya pimpin dalam hal pelayanan kepada anggotanya tentang zakat, Qurban haji dan urur serta segala permasalahan sosial keagamaan.
5. IKAMAS-Ketua Umum (2023-Now)
6. IKAMAS adalah organisasi daerah di sebuah kabupaten di Aceh, khususnya Aceh Selatan, di Jakarta. Tujuannya adalah untuk mempererat persatuan dan kesatuan bangsa, memupuk rasa kekeluargaan dan gotong royong, melestarikan jati diri Kabupaten Aceh Selatan, memupuk musyawarah dan mufakat, meningkatkan kesejahteraan sosial, dan mendukung pembangunan daerah (Daerah Khusus Ibukota Jakarta Raya, Provinsi Nanggroe Aceh Darussalam, dan Kabupaten Aceh Selatan).
7. FUMAS-Pembina (2023-2025)/
8. FUMAS adalah organisasi mahasiswa yang berfokus pada penyatuan mahasiswa dari berbagai suku, bahasa, adat istiadat, dan budaya. Mahasiswa mendapatkan pengetahuan dari berbagai daerah, memperluas perspektif, mengembangkan rasa saling menghormati, dan saling mendukung selama masa studi, yang pada akhirnya berujung pada keberhasilan penyelesaian studi.
9. FBN Kemenhan R.I - Ketua Divisi Bidang Keagamaan (2025-Now)
10. Forum Bela Negara adalah sebuah organisasi di bawah naungan Direktorat Bela Negara Kementerian Pertahanan Republik Indonesia. Tujuannya adalah untuk mendukung visi dan misi Presiden Prabowo Subianto dan Wakil Presiden Gibran Rakabuming agar masyarakat Indonesia yang beragam agama dan keyakinan dapat hidup rukun, saling menghormati, saling bertoleransi, saling membantu, dan hidup rukun. Hal ini karena, dalam konteks bela negara, menurut hukum Indonesia, setiap warga negara wajib membela negaranya. Sela negara tidak harus melalui cara militer, tetapi membangun kerukunan antarumat beragama juga merupakan salah satu bentuk bela negara.

11. IPIM Wilayah DKI Jakarta - Sekretaris Umum (2025-Now)
12. Tujuan Ikatan Persaudaraan Imam Masjid (IPIM) adalah untuk memperkuat silaturahmi di antara para imam masjid serta meningkatkan peran dan fungsi mereka sebagai pemimpin komunitas, tidak hanya dalam ibadah salat tetapi juga sebagai pusat aktivitas masyarakat yang menyatukan dimensi spiritual dan sosial.
13. IDARAH ALIYAH JATMAN-BANOM NU - Lajnah Pelatihan dan Kaderisasi (2025 - Now)
14. JATMAN adalah sebuah organisasi dari badan otonom NU yang bertujuan menyatukan para pengamal tarekat muktabarrah di bawah NU, memperkuat dimensi spiritual dan batiniah melalui ajaran Ahlussunnah wal Jama'ah, serta membangun ukhuwah untuk mewujudkan kemaslahatan umat, kemajuan bangsa, dan terjaganya martabat kemanusiaan. JATMAN juga bertujuan untuk membendung gerakan yang bertentangan dengan prinsip Islam Aswaja dan memperluas penyebaran amalan tarekat.
15. PT. BUANA ADIKA INDONESIA dan CV. SINERGI UTAMA - Direktur Utama (2012-Now)
16. PT. RAJES RAJAWALI INDONESIA - Direktur (2023-Now)
17. Perusahaan yang beralamat di jakasta, bergerak pada bidang pengadaan barang dan jasa, percetakan, event organizer, kontruksi, konsultan sipil dan sumber daya manusia.
18. Jakarta, 2025

Konsep-N-r-Muhammad-Dalam-Kitab-Al-Ins-n-Al-K-mil-
Karya--Abdul-Karim-Al-J-l---Studi-Kasus-Dham-r-Huwa-
Dalam-Surat-Al-Ikhlas-.pdf

ORIGINALITY REPORT

22% SIMILARITY INDEX	20% INTERNET SOURCES	6% PUBLICATIONS	9% STUDENT PAPERS
--------------------------------	--------------------------------	---------------------------	-----------------------------

PRIMARY SOURCES

1	repository.ptiq.ac.id Internet Source	3%
2	repo.uinsyahada.ac.id Internet Source	1%
3	journal.uinsgd.ac.id Internet Source	1%
4	jlka.kemenag.go.id Internet Source	1%
5	jatman.or.id Internet Source	1%
6	journal.iainlangsa.ac.id Internet Source	1%
7	jurnal.stain-madina.ac.id Internet Source	1%
8	aceh.tribunnews.com Internet Source	1%
9	eprints.walisongo.ac.id Internet Source	1%

