

**PEMIKIRAN TASAWUF IBNU ARABI
DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK
HURUF-HURUF MUQATHA'AH DALAM AL-QUR'AN**
(Kritik Atas Unsur Filsafat dan Isyarat Wahdatul Wujûd Dalam Tafsir Ibnu Arabi)

TESIS

Diajukan kepada Program Pascasarjana sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program studi Strata Dua (S.2) untuk memperoleh gelar Magister bidang Ilmu Tafsir



Oleh :
ALETMI
NPM : 13.04.2010.403

Program Studi Ilmu Agama Islam Konsentrasi Ilmu Tafsir
PASCASARJANA INSTITUT PTIQ JAKARTA
2015 M./1437 H.

ABSTRAK

Judul tesis yang penulis buat ini dilatar-belakangi oleh perkembangan bentuk tafsir yang sebelumnya berorientasi pada *riwayah* dan *dirayah*, kemudian muncul bentuk tafsir yang berorientasi pada *isyarah* yang dipelopori oleh madzhab sufi. Selain itu, di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat *muhkam* dan *mutasyabih* yang telah lama menjadi perdebatan di kalangan mufasir tentang pembagian dan ciri ayat tersebut. Mayoritas ulama bidang ilmu-ilmu Al-Qur'an menyebutkan bahwa salah satu ciri ayat *mutasyabih* adalah *huruf-huruf muqatha'ah* yang menjadi *fawâtiḥussuwâr* dalam Al-Qur'an. Di sini, kaum sufi memperoleh peluang untuk mendukung paham mereka yang mengatakan bahwa kaum sufi mengetahui tafsir/ta'wil ayat-ayat *mutasyabih* karena kedekatan diri mereka kepada Allah swt. untuk menguatkan pendapat ini mereka merujuk pada ayat Al-Qur'an yang menyatakan bahwa tidak ada yang mengetahui ta'wil ayat-ayat *mutasyabihat* melainkan orang-orang yang mendalam ilmunya. Mendalam Ilmunya bagi mereka adalah mendalam ma'rifatnya kepada Allah swt. Selain itu, mayoritas ulama yang menyusun kitab-kitab Ilmu Al-Qur'an menulis di dalamnya, di antara ilmu-ilmu yang diharuskan mufasir memilikinya adalah *ilmu mauhibah*, ilmu yang Allah ajarkan langsung kepada hamba-Nya dengan cara melakukan latihan-latihan suluk dan pensucian jiwa. Dua landasan yang mengilhami kaum sufi ini menjadikan sebagian mereka tidak memandang suatu ayat *muhkam* ataukah *mutasyabih*, oleh karena itu, mereka menakwilkan ayat-ayat yang oleh mayoritas ulama Al-Qur'an dianggap *mutasyabih*. Terkadang penakwilan mereka terhadap ayat-ayat *mutasyabih* jauh dari makna yang dimaksud sehingga mereka seolah-olah telah melampaui batas teks dan tafsir. Di sisi lain, perkembangan tasawuf pada abad ke -IV H. telah membuat ajaran tasawuf terkontaminasi oleh pemikiran-pemikiran filsafat yang berasal dari ajaran Hinduisme, Budhaisme, Filsafat Yunani, dan Ajaran Nasrani.

Akibat dari percampuran pemikiran ini, kaum sufi mulai menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an dengan menggunakan metode filsafat bahkan materi filsafat itu sendiri untuk menopang paham mereka. Penafsiran seperti ini telah dilakukan dengan baik oleh tokoh sufi terkemuka, yaitu Syaikh Al-Akbar Mahyuddin Ibnu Arabi lewat teori *wahdatul wujûd*-nya yang kemudian lebih dikembangkannya melalui ajaran *Ḥaqîqah Muhammadiyah*, *wahdatul adyân* dan *insan kamil*. Ketiga bagian dari teori *wahdatul wujûd* ini kemudian digunakan oleh Ibnu Arabi untuk menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* yang menjadi *fawâtiḥussuwâr* Al-Qur'an. Di kemudian hari, istilah-istilah yang dipakai oleh Ibnu Arabi menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* juga dipakai oleh sufi Nusantara untuk menjelaskan proses kejadian alam. Lebih dari itu, teori *wahdatul wujûd* bersama ketiga bagiannya juga telah mengilhami lahirnya berbagai paham dan aliran di Nusantara.

Untuk diketahui, jenis penulisan tesis ini adalah library research, yaitu deskriptif analisis kualitatif. Penulisan tesis ini lebih diarahkan kepada para peminat tafsir agar mengetahui bagaimana pengaruh paham *wahdatul wujûd* terhadap penafsiran Al-Qur'an.

SURAT PERNYATAAN KEASLIAN TESIS

Yang bertanda-tangan di bawah ini :

Nama : **Aletmi**

Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.403

Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Judul Tesis : **PEMIKIRAN TASAWUF IBNU ARABI DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK HURUF-HURUF MUQATHA'AH DALAM AL-QUR'AN (Kritik Atas Unsur Filsafat Dan Isyarat Wahdatul Wujûd Dalam Tafsir Ibnu Arabi)**

Menyatakan bahwa :

1. Tesis ini benar-benar murni hasil karya sendiri. Apabila saya mengutip dari buku, artikel, majalah dan sebagainya dari karya orang lain, maka akan saya cantumkan sumbernya atau footnote sesuai dengan ketentuan pedoman penulisan karya ilmiah, skripsi/tesis Institut PTIQ Jakarta.
2. Apabila dikemudian hari terbukti atau dapat dibuktikan bahwa tesis ini hasil dari plagiat atau bukan karya sendiri, maka saya bersedia menerima sanksi atas perbuatan tersebut sesuai dengan ketentuan yang berlaku di lingkungan Institut PTIQ Jakarta dan perundang-undangan yang berlaku.

Jakarta, 29 Oktober 2015

Yang membuat pernyataan



Aletmi

TANDA PERSETUJUAN TESIS

PEMIKIRAN TASAWUF IBNU ARABI DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK HURUF-HURUF MUQATHA'AH DALAM AL-QUR'AN

(Kritik Atas Unsur Filsafat Dan Isyarat Waḥdatul Wujūd Dalam Tafsir Ibnu Arabi)

Diajukan kepada Program Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta untuk memenuhi syarat syarat memperoleh gelar Magister Agama (MA)

Disusun Oleh :

Aletmi

NPM : 13.04.2010.403

Telah selesai bimbingan oleh kami, dan menyetujui untuk selanjutnya dapat
diujikan

Jakarta, 25 Oktober 2015

Menyetujui,

Pembimbing Tesis



Dr. Muhammad Hariyadi, MA

Mengetahui,

Ketua Jurusan/Program Ilmu Tafsir,



Dr. Abd. Muid N, MA

HALAMAN PENGESAHAN PENGUJI
PEMIKIRAN TASAWUF IBNU ARABI
DAN PENGARUHNYA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK
HURUF-HURUF MUQATHA'AH DALAM AL-QUR'AN





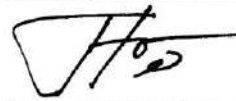
(Kritik Atas Unsur Filsafat Dan Isyarat Wahdatul Wujūd Dalam Tafsir Ibnu Arabi)

Disusun Oleh :

Nama : Aletmi
Nomor Pokok Mahasiswa : 13.04.2010.403
Program Studi : Ilmu Agama Islam
Konsentrasi : Ilmu Tafsir

Dipertahankan dihadapan dewan penguji dan disahkan sebagai salah satu syarat memperoleh gelar Gelar Magister Agama (MA) Pascasarjana Program Studi Ilmu Agama Islam konsentrasi Ilmu Tafsir Institut PTIQ Jakarta.

Pada hari Selasa, 17 November 2015

1.	Ketua Sidang	Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M. Si	
2.	Sekretaris Sidang	Dr. Abd. Muid N, M.A	
3.	Penguji I	Dr. Abd. Muid N, M.A	
4.	Penguji II	Dr. Saifuddin Zuhri, MA	
5.	Pembimbing	Dr. Muhammad Hariyadi, MA	

Mengetahui,
Direktur Pascasarjana Institut 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	h	ط	th	و	w
خ	kh	ظ	zh	هـ	h
د	d	ع	,	ء	la
ذ	dz	غ	g	ي	y
ر	r	ف	f		-

Catatan:

- a. Vokal panjang (*mad*): *fathah* (baris di atas) di tulis **ā**, *kasrah* (baris di bawah) ditulis **ī**, serta *dhammah* (baris di depan) ditulis dengan **ū**, misalnya : القارعة ditulis *al-qāri'ah*, المساكين ditulis *al-masākīn*, المفلحون ditulis *al-muflihūn*.
- b. *Ta' marbutah*(ة), apabila terletak di akhir kalimat, ditulis dengan **h**, misalnya : البقرة ditulis dengan *al-baqarah*, bila di tengah kalimat ditulis dengan **t**, misalnya: زكاة المال ditulis *zakatal-māl*, سورة النساء atau ditulis *surat al-Nisa'*.
- c. Penulisan Arab-Latin di atas tidak diterapkan secara ketat dalam penulisan nama orang dan tempat yang berasal dari bahasa Arab tetapi sudah lazim dan dikenal di Indonesia.

KATA PENGANTAR

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Segala puji bagi Allah swt. shalawat beserta salam semoga selalu tercurah kepada Nabi besar Muhammad saw. kepada keluarganya, sahabatnya, dan orang-orang yang mengikutinya sampai hari kiamat.

Tidak terasa tibalah saatnya penulis harus mempersembahkan sebuah karya ilmiah yang kedua setelah karya ilmiah pertama, berupa skripsi di Sekolah Tinggi Agama Islam Pengembangan Ilmu Al-Qur'an (STAI-PIQ) Sumatera Barat. Dalam penulisan karya ilmiah yang berbentuk tesis ini, penulis telah mencurahkan seluruh kemampuan dan pikiran agar tesis ini menjadi lebih berbobot, tajam, menarik dan aktual. Oleh karena itulah penulis menjadikan Ibnu Arabi sebagai objek pembahasan utama dalam tesis ini.

Ketika menulis tesis ini, penulis banyak menemukan kesulitan dan bahaya yang mengancam akidah. Betapa tidak, penulis dituntut untuk mendalami pemikiran Ibnu Arabi yang seolah-olah penulis sendiri hampir menjadi seperti dia. Selain itu, penulis juga dituntut membaca buku-buku filsafat, sejarah, perbandingan agama, tasawuf, ilmu-ilmu Al-Qur'an, tafsir-tafsir, dan buku-buku yang membahas aliran/paham sesat yang berkembang di Indonesia. Oleh karena itu dapat dikatakan tesis ini adalah hasil racikan dari berbagai sumber, baik yang berbahasa Indonesia maupun yang berbahasa Arab.

Selama penulisan tesis ini, penulis selalu beristighfar dan bertasbih memohon ampun kepada Allah swt. sikap seperti ini penulis lakukan dalam rangka menghindari rusaknya akidah karena menjelaskan sekaligus menyanggah teori *wahdatul wujud*. Dan hampir-hampir saja jiwa penulis tergoncang karenanya. Dalam situasi yang seperti ini, penulis tetap percaya pada firman Allah "*Sesungguhnya bersama kesulitan ada kemudahan.*" Dan *al-hamdulillâh* akhirnya penulis dapat menyelesaikan tesis ini dalam waktu yang ditentukan. Selanjutnya, ucapan terimakasih yang tiada terhingga penulis haturkan kepada:

1. Bapak Rektor Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. Nasaruddin Umar, MA.
Beliau adalah sang motivator bagi penulis lewat disertasi beliau "Argumen

Kesetaraan Jender Dalam Perspektif Al-Qur'an," sebuah disertasi yang telah membuka wawasan penulis betapa luasnya kajian tafsir dan selalu relevan dengan perkembangan zaman.

2. Bapak Direktur Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta, Prof. Dr. H. M Darwis Hude, M.Si, melalui saran dan motivasi beliau lah penulisan tesis ini dapat dirampungkan.
3. Bapak Kepala Program Studi Ilmu Tafsir S2. Dr. Abd. Muid N, MA, yang telah memberikan arahan dan masukan ketika penulis mengajukan tesis ini.
4. Ibu Kepala Program Studi Ilmu Tafsir S3. Dr. Hj. Nur Arfiyah Febriani, MA.
5. Bapak pembimbing tesis ini, Dr. Muhammad Hariyadi, MA yang telah meluangkan waktu, tenaga, dan pikiran sehingga pembuatan tesis ini menjadi lebih berbobot dan tajam.
6. Ayahanda dan Ibunda penulis yang selalu mengucapkan kalimat motivasi, "Adakah hari ini kamu datang ke kampus?"
7. Teruntuk seorang yang telah jauh dari pelupuk mata. Terimakasih karena telah memberikan cambuk motivasi sehingga hamba yang faqir ini meninggalkan tanah Sumatra, hilang kampung dan halamannya, sawah yang menghijau, gunung yang tinggi menjulang tidak terlihat lagi dari negeri orang. Dia lah sosok yang telah menginspirasi penulis melahirkan kata-kata "Engkau pasti akan menyesal." Lewat karya ini, penulis telah membuktikan kepadanya bahwa penulis yang faqir ini tetap berdiri kokoh, bertahan, walaupun dia telah memberikan keputusan bagaikan seorang hakim yang menjatuhkan hukuman mati kepada tersangka.

Akhirnya, hanya kepada Allah swt. penulis berdoa semoga bantuan yang berupa materi, tenaga, dan pikiran dari semua pihak dicatat sebagai amal shaleh dan diterima di sisi-Nya.

Jakarta, 10 November 2015



Aletmi

DAFTAR ISI

Judul.....	
Abstrak.....	i
Pernyataan Keaslian Tesis.....	ii
Halaman Persetujuan Tesis.....	iii
Halaman Pengesahan Penguji.....	iv
Pedoman Transliterasi.....	v
Kata Pengantar.....	vi
Daftar Isi.....	viii
BAB I. PENDAHULUAN.....	1
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Rumusan Dan Batasan Masalah.....	12
C. Tujuan Penelitian.....	13
D. Manfaat/Signifikansi Penelitian.....	14
E. Tinjauan Kepustakaan.....	14
F. Metode Penelitian.....	15
G. Sistematika Penulisan.....	16
BAB II. TAFSIR SUFI DAN HURUF-HURUF MUQATHA'AH.....	18
A. Pengertian Sufi dan Sejarah Perkembangannya.....	18
B. Tafsir Sufi.....	27
C. Masuknya Makna Sufistik Ke Dalam Tafsir.....	33
D. Tafsir Bathiniyah.....	37
E. Perbedaan Tafsir Sufi Dengan Tafsir Bathiniyah.....	40
F. Huruf-Huruf Muqatha'ah Dalam Kajian Tafsir.....	51
BAB III. TAFSIR IBNU ARABI.....	61
A. Riwayat Hidup Ibnu Arabi.....	61
B. Karya-Karya Ibnu Arabi.....	67
C. Pengaruh Mufasir, Hinduisme, Budhaisme, Filsuf, Doktrin Kristiani, dan Sufi Terhadap Pemikiran Ibnu Arabi.....	74
D. Kontroversi Terhadap Pemikiran Ibnu Arabi.....	102

E. Pendekatan (<i>manhâj</i>), Teknik (<i>tharîqah</i>), dan Corak (<i>laun</i>) Tafsir Ibnu Arabi.....	112
F. Penafsiran Huruf-Huruf Muqatha'ah Dalam Tafsir Ibnu Arabi.....	118
BAB IV. ANALISA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK IBNU ARABI.....	141
A. Subjektivitas Penafsiran Ibnu Arabi Atas Makna Al-Qur'an.....	141
B. Rekonstruksi Tafsir Ibnu Arabi Antara Tafsir Sufi Isyari, Sufi Falsafi, Atau Bathiniyah.....	148
C. Pengaruh Penafsiran Ibnu Arabi Terhadap Pemikiran Tokoh Tasawuf Nusantara.....	154
D. Dampak Pemikiran Ibnu Arabi Dan Penafsiran Bathiniyah Terhadap Perkembangan Berbagai Aliran Di Nusantara.....	164
BAB V. PENUTUP.....	196
A. Kesimpulan.....	196
B. Saran-saran.....	198
DAFTAR KEPUSTAKAAN.....	199
LAMPIRAN	
RIWAYAT HIDUP	

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an yang secara harfiah berarti "*Bacaan sempurna*" merupakan suatu nama pilihan Allah swt. yang sungguh tepat, karena tiada satu bacaan pun sejak manusia mengenal tulis-baca lima ribu tahun yang lalu yang dapat menandingi Al-Qur'an Al-Karim, bacaan sempurna lagi mulia itu.¹

Diakui secara umum bahwa susunan ayat dan surat dalam Al-Qur'an memiliki keunikan yang luar biasa. Susunannya tidak secara urutan saat wahyu diturunkan dan subjek bahasan. Rahasiannya hanya Allah Yang Mahatahu, karena Dia sebagai pemilik kitab tersebut.²

Al-Qur'an sebagaimana diketahui terdiri dari 114 surat, yang diawali dengan beberapa macam pembukaan (*fawâtilhussuwâr*), di antara macam pembuka surat yang tetap aktual pembahasannya hingga sekarang ini adalah huruf-huruf *muqatha'ah*.³ Menurut Watt, huruf-huruf yang terdiri dari huruf alphabet (*hija'iyah*) ini, selain mandiri juga mengandung banyak misteri, karena sampai saat ini belum ada pendapat yang dapat menjelaskan masalah itu secara memuaskan.⁴

Di dalam Al-Qur'an terdapat 29 surat yang dimulai dengan huruf-huruf *hija'iyah* atau huruf *muqatha'ah* yaitu pada surat-surat: Al-Baqarah, Ali Imran, Al-A'raf, Yunus, Yusuf, Hud, Ar-Ra'ad, Ibrahim, Al-Hijr, Maryam, Thaha, Asy-Syu'ara, An-Naml, Al-Qashash, Al-Ankabut, Ar-Rum, Lukman, As-Sajdah, Yasin, Shad, Al-Mu'min, Fushshilat, Asy-Syura, Az-Zukhruf, Ad-Dukhan, Al-Jatsiyah, Al-Ahqaf, Qaf, dan Al-Qalam (Nun). Huruf-huruf

¹ M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an*, Bandung: Mizan, 2007, hal.3.

² M. Musthafa Al-Azami, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi Kajian Perbandingan Dengan Perjanjian Lama Dan Perjanjian Baru*, Jakarta: Gema Insani, 2008, hal.74.

³ Istilah *Huruf Muqatha'ah* digunakan oleh Ibnu Katsir ketika menafsirkan ayat pertama surat Al-Baqarah, Ibnu Katsir, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Darl Fikr, Beirut: 1997, juz.1, hal.47.

⁴ Moh. Fajrun Niam Dan Moh. Bahri, *Tugas makalah Ilmu Fawatih As-Suwar*, STAIN Pamekasan.

hija'iyah yang terdapat pada permulaan tiap-tiap surat tersebut di atas dinamakan *fawâtiḥussuwâr*, artinya pembukaan surat-surat.⁵

Istilah *fawâtiḥussuwâr* (pembukaan surat-surat) sebenarnya tidak hanya terbatas pada huruf-huruf *muqatha'ah* saja, karena dalam Al-Qur'an terdapat beberapa surat yang tidak diawali dengan huruf-huruf *muqatha'ah*, seperti surat yang diawali dengan kalimat tasbih, tahmid, amar, dan jumlah khabariyah. Oleh karena itu untuk membatasi pembahasan ini agar tidak meluas maka penulis menggunakan istilah huruf-huruf *muqatha'ah*.

Keberadaan huruf-huruf *muqatha'ah* dalam Al-Qur'an bukanlah tanpa tujuan, karena salah satu bukti kesatuan Al-Qur'an adalah penggunaan huruf-hurufnya yang dipilih oleh Allah berdasarkan hikmah, kemudian diletakkan pada posisi yang tepat. Para pakar bahasa tentu menyadari hal itu, bahwa setiap huruf Al-Qur'an mempunyai peranan penting dalam menyusun struktur dan bunyi kata.⁶

Imam Az-Zarkasyi misalnya, ia menjelaskan rahasia huruf *Qaf* (ق) yang digunakan sebagai pembuka surat Qaf itu sendiri. Menurutnya, surat Al-Qur'an yang diawali dengan huruf abjad tertentu, pasti didominasi oleh kata atau kalimat yang tersusun dari huruf tersebut. Contohnya adalah:

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ

“*Qâf, demi Al-Qur'an yang sangat mulia.*” (Qaf:1)

Hampir semua kalimat dalam surat Qaf mempunyai irama akhir yang menggunakan huruf Qaf. Dalam surat tersebut diterangkan masalah Al-Qur'an (القرآن), penjelasan tentang penciptaan makhluk (الخلق), pengulangan kata (القول), secara terus menerus, kedekatan (القرب), terhadap anak cucu Adam, perjumpaan (تلقى) dengan dua malaikat, penjelasan tentang malaikat pengawas (الرقيب), pelemparan (ألقاء) orang durhaka ke dalam neraka, penyampaian (تقدم) ancaman, keterangan tentang orang-orang yang bertakwa (متقين), penjelasan tentang hati atau jiwa (القلب), keterangan tentang umat terdahulu (القرين),

⁵ Al-Qur'an Dan Terjemahan, Khadim Al-Haramain Asy-Syarifain Abdullah Bin Abdul Aziz ali Sa'ud, hal. 17

⁶ Amir Faishol Fath, *The Unity Of Al-Qur'an*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta:2010, hal.75

penjelasan tentang manusia yang menjelajahi (تفتيب) dunia, bumi yang terbelah (تشقق), peletakan (ألقاء) gunung-gunung yang kokoh, pohon kurma yang tinggi (سوق), rezeki (رزق) yang berlimpah, peringatan terhadap kaum (القوم), dan seterusnya.⁷

Imam As-Sayuthi juga mengatakan bahwa dalam surat Yunus terdapat 200 lebih kata yang tersusun dari huruf “Ra”, makanya surat itu diawali dengan *Alif lâm Râ*.

Surat Shad memuat kisah tentang berbagai permusuhan (الخصومة). Seperti permusuhan Nabi Muhammad dengan orang-orang kafir, permusuhan antara dua orang yang bertikai di zaman Nabi Daud as, permusuhan dan pertengkaran antara penghuni neraka, perbantahan para malaikat, permusuhan Iblis terhadap Nabi Adam as, serta perseteruan antara Iblis dengan keturunan Nabi Adam as. Oleh sebab itulah, surat tersebut diawali dengan huruf “Shad.”⁸

Argumen huruf-huruf *muqatha’ah* di atas walaupun telah dianggap mencukupi bagi sebagian kalangan, tetapi justru menambah rasa ingin tahu terlebih bagi kalangan mufasir *bi al-ra’yi*. oleh sebab itu sejumlah mufasir baik generasi mutaqaddimin maupun muta’akhirin berusaha mencari makna di balik huruf-huruf tersebut, namun tidak jarang penafsiran mereka terhenti sebatas analisis kebahasaan, bahkan ada yang menyerahkan sepenuhnya kepada Allah swt. dengan mengucapkan *Allâhu A’lam bi Murâdihî* (Allah Maha Mengetahui Maksudnya).

Sikap mufasir yang demikian dapat dimaklumi karena salah satu cabang Ilmu Al-Qur’an/kaidah tafsir ada yang dinamakan dengan muhkamat dan mutasyabihat. Muhkam adalah yang jelas maknanya, sedangkan

⁷Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhân fî Ulûmi Al-Qur’an*, Darul Turats, Kairo:2008, Jilid.1, hal.198.

⁸Amir Faishol Fath, *The Unity Of Al-Qur’an*, hal. 75.

mutasyabih adalah yang samar. Berikut di antara ayat-ayat mutasyabih yang masih diperselisihkan definisinya:⁹

1. Ayat-ayat yang hanya Allah swt yang tahu kapan terjadi apa yang diinformasikannya, seperti kapan tibanya hari kiamat, atau hadirnya *dabbat* (QS.An-Naml:82).
2. Ayat yang tidak dipahami kecuali mengaitkannya dengan penjelasan.
3. Ayat yang mengandung banyak kemungkinan makna.
4. Ayat yang mansukh yang tidak diamalkan karena batal hukumnya.
5. Apa yang diperintahkan untuk diimani, lalu menyerahkan maknanya kepada Allah swt.
6. Kisah-kisah dalam Al-Qur'an
7. Huruf-huruf alfabetis yang terdapat pada awal beberapa surat, seperti *Alif-lâm-Mîm*.

Yang menjadi sebab perbedaan pendapat di kalangan mufasir tentang ayat muhkam dan mutasyabih adalah firman Allah swt:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ
فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ
تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلُّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو
الْأَلْبَابِ

Dialah yang menurunkan Al Kitab (Al Quran) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamaat, itulah pokok-pokok isi Al qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutasyabihaat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebahagian ayat-ayat yang mutasyabihaat daripadanya untuk menimbulkan fitnah untuk mencari-cari ta'wilnya, padahal tidak ada yang mengetahui ta'wilnya melainkan Allah. Dan orang-orang yang mendalam ilmunya berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat yang mutasyabihaat, semuanya itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak dapat mengambil pelajaran (daripadanya) melainkan orang-orang yang berakal. (Ali Imran:7)

⁹ M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, Lentera Hati, Ciputat:2013, hal.211.

Ayat di atas tidak menentukan mana kelompok ayat-ayat mutasyabihat dan mana ayat-ayat muhkamat, demikian pula dengan hadits Nabi saw tidak menyebutkan kelompok ayat-ayat itu. Surat Ali Imran ayat 7 di atas menyebutkan bahwa ayat-ayat muhkam itulah pokok-pokok isi Al-Qur'an dan ayat-ayat yang lainnya mutasyabihat. Dengan alasan inilah maka wajar saja ada ulama semisal Jalaluddin As-Sayuthi memasukkan huruf-huruf alfabetis yang terdapat pada awal beberapa surat, seperti *Alif-lâm-Mîm*, *Alif-Lâm-Râ*, *Thâ-hâ*, atau yang disebut dengan huruf-huruf *muqatha'ah* ke dalam kelompok ayat-ayat mutasyabihat.¹⁰

Hal yang menarik perhatian pada ayat di atas adalah jika seorang pembaca wakaf pada kata **اللَّهُ** maka ia telah menafikan yang lain untuk mengetahui makna ayat-ayat mutasyabih, sedangkan bila qari tersebut waqaf pada kata **الْعِلْمِ** maka ia telah memasukkan para ahli ilmu ke dalam kelompok orang-orang yang mengetahui makna ayat mutasyabihat.¹¹ Dan perlu digaris bawahi bahwa kata **الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** dalam ayat di atas pada umumnya diterjemahkan oleh para pakar dengan orang-orang yang mendalam ilmunya, namun selain pengertian ini kalimat tersebut juga dapat diterjemahkan dengan orang-orang yang mendalam ma'rifatnya/pengetahuannya tentang Allah swt atau apa yang dinamakan dalam istilah tasawuf dengan sufi. Sebagai isyarat kepada hal ini Muhammad Syarbaini Al-Khatib menulis dalam tafsirnya bahwa **الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ** adalah siapa yang ada pada ilmunya empat hal, yaitu: takwa antara dia dengan Allah swt, tawadhu antara dia dengan makhluk, zuhud antara dia dengan dunia, dan mujahadah antara dia dengan nafsunya.¹²

Jika makna sufi ini diterima maka surat Ali Imran ayat 7 di atas memberikan informasi kepada kita bahwa di kalangan pengamal tasawuf yang disebut dengan istilah sufi mampu mengetahui makna ayat-ayat mutasyabihat

¹⁰Jalaluddin As-Sayuthi, *Al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an*, Darul Fikr, Beirut:2005, jilid.II, hal.308.

¹¹ Mahmud An-Nasafi, *Tafsir Madâriku At-Tanzîl Wa Haqâ'iqu At-Ta'wîl*, Darul Kutub Ilmiyah, Libanon:2008, jilid.I, hal.163.

¹² M. Syarbaini Al-Khatib, *As-Sirâju Al-Munîr fî Al-I'ânah 'Alâ Ma'rifati Ba'dh Ma'âni Kalâm Rabbînâ Al-Hakîm Al-Khabîr*, Maktabah Syamilah:2011.

karena kedekatan mereka kepada Allah swt, Allah swt memberikan pemahaman secara langsung kepada mereka makna ayat-ayat mutasyabihat. Hal ini berarti mereka juga mengetahui makna di balik huruf-huruf *muqatha'ah* yang ada di dalam Al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan firman Allah swt:

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

Bertakwalah kepada Allah, Allah akan mengajarmu. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu. (Al-Baqarah:282)

Kemampuan memahami ayat-ayat Al-Qur'an yang khusus diberikan Allah swt kepada orang-orang yang selalu mendekati diri kepada-Nya inilah yang dinamakan dengan ilmu *Mawhibah* yaitu ilmu yang hanya dikaruniakan Allah kepada hamba-hamba-Nya yang tekun beramal dan ikhlas.¹³ Ilmu *mawhibah* ini dinamakan juga dengan ilmu laduni (لَدُنِي), ilmu yang merupakan anugerah Allah swt tanpa proses belajar, berdasarkan firman Allah swt.¹⁴

وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا

Dan yang telah Kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami (Al-Kahfi:65)

Muhammad Husein Adz-Dzahabi melalui karya monumentalnya *At-Tafsîr Wal Mufasssîrûn* memasukkan ilmu *mawhibah* ini ke dalam kelompok ilmu-ilmu yang diharuskan mufasir memilikinya. Ia menulis ada lima belas ilmu yang harus dimiliki oleh seorang mufasir bila hendak menafsirkan Al-Qur'an, dan ilmu yang ke -15 adalah ilmu *mawhibah* yaitu ilmu yang Allah swt berikan kepada siapa yang mengamalkan ilmunya berdasarkan firman Allah swt surat Al-Baqarah ayat 282 di atas, dan berdasarkan hadits Nabi saw.

¹³Nashiruddin Baidan, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta:2005,

¹⁴M. Quraish Shihab, dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosakata*, Lentera Hati, Jakarta:2007, hal.329

“Siapa yang mengamalkan ilmu yang ia ketahui maka Allah akan mengajarkan kepadanya ilmu yang tidak ia ketahui”.¹⁵

Berdasarkan penjelasan di atas, maka dapat ditarik kesimpulan sementara bahwa tidak semua ayat-ayat Al-Qur’an dapat dipahami maknanya melalui *‘ilmu kasbiy (كسبي)* yaitu ilmu yang diperoleh melalui proses belajar. Dalam konteks inilah Ibnu Abbas yang menyandang predikat “Juru bicara Al-Qur’an” menegaskan bahwa tafsir Al-Qur’an terbagi ke dalam empat kategori. *Pertama* tidak ada alasan untuk tidak mengetahuinya seperti ayat-ayat tentang halal dan haram, *kedua* dapat diketahui secara umum melalui bahasa arab, *ketiga* hanya dapat dipahami oleh para ulama, dan *keempat* hanya Allah saja yang tahu maknanya.¹⁶

Sebagai contoh kecil masalah ini dapat kita temukan dalam kitab-kitab tafsir ketika para mufasir menjelaskan makna huruf-huruf *muqatha’ah* ada mufasir yang hingga kini mengembalikan maknanya kepada Allah swt dengan berucap “*Allâhu A’lamu Bi Murâdihî*” (Allah Maha Mengetahui maksudnya). Pendapat semacam ini masih dinilai sangat tepat oleh banyak ulama yang membatasi diri terhadap ayat-ayat mutasyabihat. Tetapi dalam saat yang sama, tidak sedikit juga yang berusaha menjelaskan maknanya dalam arti mereka tidak menilainya samar (mutasyabih).¹⁷

Yang perlu menjadi catatan di sini adalah walaupun huruf-huruf *muqatha’ah* dalam Al-Qur’an dianggap oleh sebagian ulama termasuk kelompok ayat-ayat mutasyabihat, namun mereka tidak menggunakan ta’wil untuk mencari makna huruf-huruf tersebut. Ini artinya penggunaan ta’wil secara *ilmu kasbiy* (ilmu yang dapat dipelajari/ilmu aqli) terhadap huruf-huruf *muqatha’ah* tidak dapat diterapkan untuk mengungkap maknanya secara

¹⁵M. Husain Adz-Dzahabi menulis ilmu-ilmu yang diharuskan mufasir memilikinya antara lain: ilmu lughah, ilmu nahwu, ilmu sharf, ilmu isytiqaq, ilmu ma’ani, ilmu bayan, ilmu badi’, ilmu qira’at, ilmu ushuluddin, ilmu ushul fiqh, ilmu asbabun nuzul, ilmu qashshash, ilmu nasikh wa mansukh, ilmu hadits, dan ilmu mawhibah. Lihat M.Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wal Mufassirûn*, Maktabah Mush’ab bin Umair Al-Islamiyyah, :2004,hal.190

¹⁶ Mahyuddin Ibnu ‘Arabi, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karîm Ibnu ‘Arabi*, Darul Kutub Al-Ilmiyah,Beirut:2011,Jilid.I,hal.15

¹⁷ M.Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 216.

maksimal, hal ini dapat dimaklumi karena pengertian ta'wil sendiri pada hakikatnya adalah pengalihan makna, dan pengalihan makna terjadi jika makna ayat tidak lurus. Sedangkan huruf-huruf *muqatha'ah* adalah huruf yang berdiri sendiri tidak mempunyai makna isim dan tidak pula makna fi'il.¹⁸

Beberapa mufasir mencoba menerapkan pendekatan hermeneutika terhadap huruf-huruf *muqatha'ah fawâtiḥussuwâr*, mereka melihat dari sebab munculnya teks seperti yang ditulis oleh Muhammad Ali Ash-Shabuni:¹⁹

{الم} وتصديرها بهذه الحروف الهجائية يجذب أنظار المعرضين عن هذا القرآن، إذ يطرق أسماعهم لأول وهلة ألفاظ غير مألوفة في تخاطبهم، فينتبهوا إلى ما يلقى إليهم من آيات بينات، وفي هذه الحروف وأمثالها تنبيه على «إعجاز القرآن» فإن هذا الكتاب منظوم من عين ما ينظمون منه كلامهم، فإذا عجزوا عن الإتيان بمثله، فذلك أعظم برهان على إعجاز القرآن. يقول العلامة ابن كثير رَحِمَهُ اللهُ: إنما ذكرت هذه الحروف في أوائل السور بياناً لإعجاز القرآن، وأن الخلق عاجزون عن معارضته بمثله، مع أنه مركب من هذه الحروف المقطعة التي يتخاطبون بها، وهو قول جمع من المحققين

الم diawali dengan huruf-huruf hija'yiah ini untuk menarik perhatian orang-orang yang berpaling dari Al-Qur'an, huruf-huruf ini menarik pendengaran mereka di awal pembicaraan karena ia asing dalam ucapan mereka sehari-hari. ia mengingatkan kepada mereka bahwa apa yang disampaikan kepada mereka adalah ayat-ayat yang jelas. Huruf-huruf ini dan yang semisalnya memperlihatkan tentang i'jâzu Al-Qur'an, kitab ini (Al-Qur'an) disusun dari apa yang mereka gunakan untuk menyusun kalam mereka sehari-hari, tetapi mereka tidak mampu mendatangkan yang semisal dengannya, itulah bukti yang jelas tentang i'jâzu Al-Qur'an. Al-'Allamah Ibnu Katsir berkata "Huruf-huruf ini disebut di awal-awal surat sebagai penjelasan i'jâzu Al-Qur'an, dan makhluk tidak mampu mendatangkan yang semisal dengannya walaupun ia tersusun dari huruf-huruf muqatha'ah yang mereka gunakan untuk percakapan sehari-hari. Dan inilah pendapat kebanyakan muhaqqiq".

Di sisi lain, para orientalis yang keberatan dengan i'jâzu Al-Qur'an menjadikan huruf-huruf *muqatha'ah* sebagai salah satu objek utama dalam kajian mereka untuk menyerang Al-Qur'an.

Noldeke, seorang orientalis Jerman adalah orang yang pertama kali mengemukakan dugaan bahwa huruf itu merupakan penunjukan nama-nama para pengumpulnya. Misalnya, *sin* sebagai kependekan nama Sa'id bin

¹⁸As-Shanhaji, *Matan Jurumiyah*, Maktabah Al-Barakah, Tamboro:tt,hal.3

¹⁹M. Ali Ash-Shabuni, *Shafwatu At-Tafâsir*, Maktabah Syamilah:2011.

Waqqash, *nun* sebagai kependekan Utsman bin ‘Affan, *ha* sebagai kependekan nama Abu Hurairah. Ia kemudian mengemukakan pandangan bahwa huruf-huruf itu simbol yang tidak bermakna, mungkin tanda-tanda magis atau tiruan-tiruan dari tulisan kitab samawi yang di sampaikan kepada Nabi Muhammad saw.

Hirschfeld juga mengemukakan pendapat di atas, hanya saja ia berbeda dalam menjelaskan nama-nama sahabat yang di singkat pada huruf-huruf itu misalnya, untuk Utsman bin Affan, ia mengemukakan huruf *mim*, sedangkan untuk Mughirah adalah huruf *alif lâm mîm*. Apa yang di kemukakan di atas hanyalah penakwilan-penakwilan individu yang sangat di warnai dengan orientasi dan kecendrungan yang tidak menutup kemungkinan untuk di kritik.²⁰

Banyak para mufasir yang mencoba mengungkap makna huruf-huruf *muqatha’ah* hanya sebatas analisis kebahasaan, i’rab, dan balaghah. Namun tidak demikian halnya dengan kalangan sufi, seperti yang telah dijelaskan sebelumnya bahwa ada di antara sufi yang mengetahui makna ayat-ayat mutasyabihat, mereka dapat menangkap makna isyarat di balik huruf-huruf *muqatha’ah* tersebut. Inilah yang dinamakan dalam *Kaidah Tafsir/Ulumu Al-Qur’an* dengan penafsiran isyari (tafsir sufi/ isyari).

Sebagai contoh tafsir sufi ketika menafsirkan **الم** tokoh sufi yang dikenal dengan julukan *Syaikh Al-Akbar*, Mahyuddin Ibnu Arabi menafsirkan bahwa huruf *Alif* isyarat kepada Allah swt awal dari segala sesuatu yang wujud, huruf *Lam* isyarat kepada malaikat Jibril sebagai wujud pertengahan, dan huruf *Mim* merupakan isyarat kepada Nabi Muhammad saw sebagai wujud akhir yang menyempurnakan, saling berhubungan dan bersambung dengan wujud yang awal. Demikian pula ketika Ibnu Arabi menafsirkan huruf **ق** di awal surat Al-Qolam ia menjelaskan bahwa huruf tersebut merupakan isyarat kepada nafsu secara keseluruhan.²¹

Penafsiran yang dilakukan oleh Ibnu Arabi ini tidak jarang mengundang kontroversi di kalangan mufasir, bahkan ada segolongan ulama

²⁰ Moh. Fajrun Niam Dan Moh.Bahri, *Tugas makalah Ilmu Fawâtiḥ As-Suwâr*, STAIN Pamekasan.

²¹ Mahyuddin Ibnu ‘Arabi, *Tafsir Al-Qur’an Al-Karîm Ibnu ‘Arabi* ,hal. 31.

yang mengkafirkannya. Penyebab utama yang memicu kontroversi ini dikarenakan Ibnu Arabi telah keluar dari kaidah-kaidah tafsir yang mu'tabar, Ibnu Arabi telah melampaui batas lafazh atau tekstual Al-Qur'an. Selain itu, Ibnu Arabi dikenal sebagai tokoh tasawuf yang memproklamirkan paham *wahdatul wujûd*, yaitu suatu pemikiran yang menekankan bahwa segala sesuatu yang ada berasal dari Dzat Yang Tunggal, paham ini menyebutkan bahwa tidak ada perbedaan antara Tuhan dan makhluk. Karena sesungguhnya, Tuhan adalah alam semesta yang kita lihat ini. Dengan berlandas pada prinsip filsafat yang dianutnya, maka ia beranggapan semua manusia berada di atas kebenaran, tak terkecuali para penyembah berhala. Lalu untuk mendukung serta menguatkan pendapatnya, ia menulis buku yang berisi penyelewengan dan penyimpangan terhadap nash-nash Al-Qur'an dan sunnah. Seperti penyelewengan dan penyimpangan yang telah dilakukan oleh kaum Qaramithah²² dan kelompok Bathiniyah.²³

Terlepas dari kontroversi di atas, sejumlah ulama yang menulis kitab-kitab tentang *Ulumu Al-Qur'an* memasukkan Ibnu Arabi ke dalam kelompok penafsir isyari. Muhammad Ali Ash-Shabuni misalnya di dalam *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an* menulis yang termasuk kelompok tafsir isyari adalah Tafsir At-Tusturi, Tafsir As-Silmi, Tafsir An-Naisaburi, Tafsir Ibnu Arabi, dan Tafsir Al-Lusi.²⁴ Hal yang sama juga terdapat dalam tafsir Ibnu Arabi sendiri, di bagian pendahuluan tafsirnya.²⁵

Demikianlah sebagian contoh kecil penafsiran isyari yang dilakukan oleh kalangan sufi, penafsiran yang tidak jarang mengundang kontroversi di kalangan mufassir, penafsiran yang sulit dijangkau menggunakan ilmu aqli,

²²Asy-Syahrastani menulis bahwa aliran Qaramithah berasal dari madzhab shifatiyyah, pendiri aliran Qaramithah adalah Abu Abdullah Muhammad Ibnu Karam (255H). Aliran ini mengakui bahwa Allah mempunyai sifat namun mereka sangat berlebihan yang akhirnya menyamakan Allah dengan makhluk dan mengakui Allah mempunyai anggota tubuh seperti manusia. Kelompok ini adalah kelompok sesat, sedangkan pendapat-pendapat mereka banyak yang mirip dengan pendapat Ahlu Sunnah. Lihat Asy-Syahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, Bina Ilmu, Surabaya:2006,hal.95. (terj.Asywadie Syukur)

²³ Musa Bin Sulaiman Ad-Duwaisy, *Kontroversi Pemikiran Ibnu Arabi Benarkah fir'aun Beriman*, Pustaka As-Sunnah, Surabaya:2003,hal.2

²⁴ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an*, 'Alim Al-Kitab, Makkah Al-Muakarramah:1985,hal.201.

²⁵ Mahyuddin Ibnu 'Arabi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu 'Arabi*, hal. 21.

penafsiran yang mengungkap makna-makna simbolik ayat yang selalu mengarah ke dalam, dan memerlukan kesucian jiwa serta pendekatan diri kepada Allah swt.

Syaikh Al-Akbar Ibnu Arabi, tokoh yang telah penulis singgung di atas adalah salah satu nama yang masuk dalam jajaran para tokoh sufi terkemuka. Ibnu Arabi dilahirkan di Murcia, Andalusia, Spanyol pada 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165 M dan wafat pada 28 Rabi'ul Awal 638 atau bertepatan dengan 16 November 1240 M. Nama lengkapnya adalah Muhiddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ali Bin Muhammad Bin Ahmad bin Abdullah Hatimi At-Ta'i. Salah seorang sufi terbesar dalam dunia Islam dan bahkan seorang pemikir mistik besar dalam dunia Islam.

Seperti yang telah penulis jelaskan sebelumnya, melalui paham *wahdatul wujûd* Ibnu Arabi telah mengguncang pemikiran kalam dunia Islam, hal ini bukan hanya karena ia seorang sufi tetapi ia juga merupakan seorang filsuf. Dengan kata lain, dalam pemikiran sang sufi ini bertemu antara tasawuf dengan filsafat. Ibnu Arabi telah menulis sebuah tafsir yang ia beri nama *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm*.²⁶ Di dalam tafsir yang terdiri dari dua jilid itu Ibnu Arabi menuangkan pemikiran-pemikirannya. Dan tidak jarang kita menemukan dalam tafsir tersebut penafsiran-penafsiran yang terasa ganjil, seakan-akan ia telah melampaui batas teks dan tafsir. Dan inilah yang mengundang kontroversi di kalangan ulama, apakah tafsir ini termasuk kelompok tafsir sufi ataukah falsafi, dan manakah yang lebih dominan penafsiran ia sebagai seorang sufi ataukah sebagai seorang filsuf muslim, bagaimanakah ia memaknai/menafsirkan huruf-huruf *muqatha'ah* yang ada dalam Al-Qur'an ketika para mufasir merasa kesulitan dengan menganggapnya ayat mutasyabihat. Semua bentuk pertanyaan di atas akan penulis bahas dalam tesis ini.

Dengan alasan inilah maka penulis tertarik mengangkat permasalahan ini secara lebih serius dan mendalam khusus dalam bentuk karya ilmiah yang

²⁶ Muhammad Amin Suma menulis dalam buku *Ulumu Al-Qur'an*-nya nama lain tafsir Ibnu Arabi yaitu *Tafsîr Wâ Isyârah Al-Qur'an*, tetapi pada sampul pertama tafsir ini tertulis *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm*.

penulis ajukan sebagai tesis dengan judul “*Pemikiran Tasawuf Ibnu Arabi Dan Pengaruhnya Terhadap Penafsiran Sufistik Huruf-Huruf Muqatha’ah Dalam Al-Qur’an (Kritik Atas Unsur Filsafat Dan Isyarat Wahdatul Wujûd Dalam Tafsir Ibnu Arabi)*”.

B. Rumusan Dan Batasan Masalah

Seiring dengan perkembangan bentuk tafsir dari *riwayah* ke *dirayah*, dari *dirayah* ke *isyarah* telah mendorong para ulama terutama ulama yang memfokuskan diri terhadap tafsir *bi ad-dirayah* dan *bil isyarah* menguras pikiran menjawab makna di balik huruf-huruf *muqatha’ah*, dan berdasarkan latar belakang masalah yang telah penulis paparkan di atas maka yang menjadi rumusan masalah adalah bagaimana penafsiran sufistik huruf-huruf *muqatha’ah* dalam tafsir Ibnu Arabi?

Kemudian agar lebih fokusnya membahas masalah ini, maka penelitian ini dibatasi pada:

1. Apa yang dimaksud dengan sufi dan bagaimana sejarah perkembangannya?
2. Apa yang dimaksud dengan tafsir sufi?
3. Bagaimana proses masuknya makna sufistik ke dalam tafsir?
4. Apa yang dimaksud dengan tafsir bathiniyah?
5. Bagaimana perbedaan antara tafsir sufi dengan tafsir bathiniyah?
6. Bagaimana penafsiran huruf-huruf *muqatha’ah* dalam kajian tafsir?
7. Bagaimana riwayat hidup Ibnu Arabi?
8. Apa saja karya-karya Ibnu Arabi?
9. Bagaimana pengaruh mufasir, Hinduisme, Budhaisme, filosof, doktrin Kristiani, dan sufi terhadap pemikiran Ibnu Arabi?
10. Apa saja bentuk kontroversi terhadap pemikiran Ibnu Arabi?
11. Bagaimana bentuk pendekatan (*manhâj*), teknik (*tharîqah*), dan corak (*laun*) tafsir Ibnu Arabi?
12. Bagaimana penafsiran huruf-huruf *muqatha’ah* dalam tafsir Ibnu Arabi?

13. Bagaimana subjektivitas penafsiran Ibnu Arabi terhadap makna Al-Qur'an?
14. Apakah penafsiran Ibnu Arabi termasuk tafsir sufi isyari, sufi falsafi, atau bathiniyah?
15. Bagaimana pengaruh penafsiran Ibnu Arabi terhadap pemikiran tokoh tasawuf nusantara?
16. Bagaimana dampak pemikiran Ibnu Arabi dan penafsiran bathiniyah terhadap perkembangan berbagai aliran di nusantara?

C. Tujuan Penelitian

Berdasarkan permasalahan yang telah dikemukakan sebelumnya, maka tujuan penelitian ini adalah untuk mengungkap bagaimana makna sufistik huruf-huruf *muqatha'ah* dalam tafsir Ibnu Arabi, yang fokusnya adalah sebagai berikut:

1. Penulis mencoba memaparkan tentang tasawuf dan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangannya.
2. Penulis ingin memperlihatkan bagaimana kelompok sufi menafsirkan huruf-huruf *muqatha'ah* dalam Al-Qur'an
3. Mencoba menganalisis pemikiran Ibnu Arabi serta kaitannya dengan penafsiran Al-Qur'an, khususnya terhadap huruf-huruf *muqatha'ah*
4. Menelusuri sejauh mana penafsiran Ibnu Arabi mempengaruhi pemikiran tokoh-tokoh tasawuf di Indonesia.
5. Memperlihatkan bagaimana dampak pemikiran Ibnu Arabi dan penafsiran bathiniyah terhadap perkembangan berbagai aliran di nusantara?

D. Manfaat/Signifikansi Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan dapat mengisi kekurangan informasi berkaitan dengan kontribusi Ibnu Arabi dalam menafsirkan Al-Qur'an melalui karya tafsirnya *Al-Qur'an Al-Karîm*, penulis menilai bahwa beliau adalah

sosok yang mempunyai pemikiran mendalam tentang filsafat dan lebih menekankan aspek spiritual ketika menafsirkan Al-Qur'an.

Secara teoritik signifikansi penelitian ini untuk memenuhi tugas akademik dalam tesis dan juga sebagai bahan atau referensi untuk penelitian selanjutnya. Secara praktis penelitian ini berguna untuk:

1. Menambah wawasan penulis dalam bidang tafsir khususnya terhadap tafsir Ibnu Arabi sebagai salah satu golongan tafsir sufi dalam Islam.
2. Menjadi salah satu sumber informasi bagi mahasiswa atau universitas tentang masalah-masalah dalam tafsir sufi.
3. Sebagai bahan masukan bagi mereka yang hendak mendalami tentang I'rab Al-Qur'an.
4. Bahan masukan untuk meningkatkan motivasi di kalangan mufasir terhadap tafsir yang bercorak sufistik
5. Sebagai bahan pertimbangan bagi peneliti yang bermaksud melakukan pengembangan terhadap hasil penelitian ini dengan objek masalah yang lain.
6. Sebagai salah satu persyaratan menyelesaikan Program studi Strata Dua (S.2) untuk memperoleh gelar Magister bidang Ilmu Tafsir di Institut PTIQ Jakarta.

E. Tinjauan Kepustakaan

Sejauh yang penulis amati, belum terdapat buku yang secara khusus membahas penafsiran Ibnu Arabi fokusnya pada makna sufistik huruf-huruf *muqatha'ah* dalam Al-Qur'an. Kalaupun ada, yaitu selain judul yang penulis teliti. Adapun tulisan dan karya lain yang membahas seputar Ibnu Arabi adalah apa yang ditulis oleh Dr. Musa bin Sulaiman Ad-Duwaisy dengan judul buku *Kontroversi Pemikiran Ibnu Arabi, Benarkah Fir'aun Beriman?*, kemudian Muhammad Husain Adz-Dzahabi dengan karya monumentalnya *At-Tafsîr Wal Mufasssirûn* yang membahas tentang biografi dan manhaj tafsir Ibnu Arabi secara garis besar, kemudian buku yang berjudul *Revolusi Shalat Ibnu Arabi*

yang merupakan terjemahan dari *Al-Futuhâtu Al-Makiyah* diterjemahkan oleh Irwan Kurniawan, dan buku ini mengungkap tentang rahasia shalat, seperti rahasia thaharah, rahasia zakat, rahasia puasa, dan rahasia haji. Dan terakhir buku yang berjudul *Filsafat Mistis Ibnu Arabi* yang ditulis oleh A.E. Affifi.

Berbeda dengan semua karya-karya di atas, penelitian penulis ini memusatkan perhatiannya kepada makna sufistik huruf-huruf *muqatha'ah* menurut penafsiran Ibnu Arabi. Sehingga diharapkan sebagai panutan dalam mendudukan masalah dalam penafsiran.

F. Metode Penelitian

1. Sumber Data

Sumber data yang akan digali dalam penulisan tesis ini terdiri dari dua kategori.

Pertama, sumber data primer yaitu karya Ibnu Arabi sendiri tafsir *Al-Qur'an Al-Karîm*,²⁷ dan karya-karya Ibnu Arabi lainnya.

Kedua, sumber data sekunder yaitu berupa karya-karya lain yang berkaitan dengan tasawuf, filsafat, ilmu kalam, tafsir, dan ilmu-ilmu Al-Qur'an.

2. Jenis Penelitian dan Kerangka Teoritis.

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*Library research*) yaitu penelitian yang menjadikan bahan pustaka sebagai landasan data dalam menelusuri permasalahan yang ada. Sedangkan metode penelitian yang digunakan adalah metode analisis isi (*content analysis*) yang dalam menganalisa data dilakukan melalui metode diskriptif analisis, yaitu salah satu bentuk metode yang digunakan dalam penelitian di mana data-data

²⁷ Kitab inilah yang menjadi obyek penelitian yang dilakukan oleh penulis, kitab ini *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu Arabi* terbitan Libanon: Darul Kutub Al-Ilmiyah, Beirut: 2011 M.

yang dikumpulkan bersifat diskriptif kemudian diolah dan selanjutnya menganalisa.

Selain itu, penulis juga akan menggunakan pendekatan sosio-historis untuk melihat latar belakang yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Arabi terhadap kajian yang berkaitan dengan makna sufistik huruf-huruf *muqatha'ah*.

G. Sistematika Penulisan

Untuk lebih terarahnya pokok-pokok pembahasan dalam penelitian ini, penulis menyusun sistematika penulisan yang terdiri dari beberapa bab yang di dalamnya terdapat sub-sub bab yang terkait satu sama lain. Adapun sistematika penulisannya adalah:

Bab kesatu merupakan bab pendahuluan yang meliputi: latar belakang masalah, rumusan dan batasan masalah, tujuan penelitian, manfaat/signifikansi penelitian, kerangka teoritis, tinjauan kepustakaan, metode penelitian, dan sistematika penulisan.

Bab kedua tentang tafsir sufi dan huruf-huruf *muqatha'ah* yang meliputi: pengertian sufi dan sejarah perkembangannya, tafsir sufi, masuknya makna sufistik ke dalam tafsir, tafsir bathiniyah, perbedaan antara tafsir sufi dengan tafsir bathiniyah, dan terakhir huruf-huruf *muqatha'ah* dalam kajian tafsir.

Bab ketiga berisi tentang tafsir Ibnu Arabi yang meliputi: riwayat hidup Ibnu Arabi, karya-karya Ibnu Arabi, pengaruh mufasir, Hinduisme, Budhaisme, filosof, doktrin Kristiani, dan sufi terhadap pemikiran Ibnu Arabi, kontroversi terhadap pemikiran Ibnu Arabi, pendekatan (*manhâj*), teknik (*tharîqah*), dan corak (*laun*) tafsir Ibnu Arabi, dan yang terakhir dari bab ini adalah penafsiran huruf-huruf *muqatha'ah* dalam tafsir Ibnu Arabi.

Bab keempat adalah analisa terhadap penafsiran Ibnu Arabi yang meliputi: subjektivitas penafsiran Ibnu Arabi atas makna Al-Qur'an, rekonstruksi tafsir Ibnu Arabi antara tafsir sufi isyari, sufi falsafi atau bathiniyah, pengaruh penafsiran Ibnu Arabi terhadap pemikiran tokoh tasawuf di nusantara, bagian terakhir adalah dampak pemikiran Ibnu Arabi dan penafsiran bathiniyah terhadap perkembangan berbagai aliran di nusantara.

Bab kelima adalah bab penutup yang merupakan akhir dari penelitian. Bab ini berisi kesimpulan, harapan-harapan penulis kepada pembaca yang termuat dalam sarung-saran, dan lampiran.

BAB II

TAFSIR SUFI DAN HURUF-HURUF MUQATHA'AH

A. Pengertian Sufi dan Sejarah Perkembangannya

Mengawali pembahasan ini, terlebih dahulu penulis akan menjelaskan istilah penting sebagai landasan pengambilan kata sufi yaitu tasawuf. Secara etimologi, kata tasawuf berasal dari bahasa Arab, yaitu: **تصوفا يتصوف تصوف** (*tashawwafa, yatashawwafu, tashawwufan*). Ulama berbeda pendapat dari mana asal-usulnya, ada yang mengatakan dari kata *shûf* (صوف bulu domba), *shaff* (صف barisan), (صفاء jernih), dan (صفة serambi Masjid Nabawi yang ditempati oleh sebagian sahabat Rasulullah saw.²⁸

Pemikiran masing-masing pihak itu dilatarbelakangi oleh fenomena yang ada pada diri sufi. Secara etimologi, pengertian tasawuf dapat dimaknai menjadi beberapa macam, yaitu sebagai berikut:

1. Tasawuf berasal dari istilah yang dikonotasikan dengan *ahl as-shuffah* yang berarti sekelompok orang di masa Rasulullah saw yang banyak berdiam di serambi-serambi masjid dan mereka mengabdikan hidupnya untuk beribadah kepada Allah swt. Mereka adalah orang-orang yang ikut pindah dengan Rasulullah saw dari Mekah ke Madinah, kehilangan harta, berada dalam keadaan miskin, dan tidak mempunyai apa-apa. Mereka tinggal di

²⁸ Samsul Munir Amin, *Ilmu Tasawuf*, Amzah, Jakarta:2012, hal.3.

Mesjid Rasulullah saw dan duduk di atas bangku batu dengan memakai pelana sebagai bantal. Pelana disebut *shuffah* dan kata *sofa* dalam bahasa-bahasa di Eropa berasal dari kata ini.

2. Tasawuf berasal dari kata *shafa'* yang artinya suci. Kata *shafa'* ini berbentuk *fi'il mabni majhul* sehingga menjadi *isim mulhaq* dengan huruf *ya' nisbah* yang berarti sebagai nama bagi orang-orang yang bersih atau suci. Jadi, maksudnya adalah mereka itu menyucikan dirinya di hadapan Tuhan melalui latihan yang berat dan lama.
3. Tasawuf berasal dari kata *shaff*. Makna *shaff* ini dinisbahkan kepada orang-orang yang ketika shalat selalu berada di *shaff* (barisan) terdepan. Sebagaimana halnya shalat di *shaff* pertama mendapat kemuliaan dan pahala, maka orang-orang penganut tasawuf ini dimuliakan dan diberi pahala oleh Allah swt.
4. Ada yang menisbahkan tasawuf berasal dari bahasa Yunani, yaitu *shopos*. Istilah ini disamakan dengan kata hikmah yang berarti kebijaksanaan. Pendapat ini dikemukakan oleh Mirkas, kemudian diikuti oleh Jurji Zaidan dalam kitabnya *Adâbu al-Lughah al-Arabiyyah*. Disebutkan bahwa para filsuf Yunani dahulu telah memasukkan pemikiran yang mengandung kebijaksanaan di dalam buku-buku filsafat. Ia berpendapat bahwa istilah tasawuf tidak ditemukan sebelum masa penerjemahan kitab-kitab yang berbahasa Yunani ke dalam bahasa Arab. Pendapat ini kemudian didukung oleh Noldeke, yang mengatakan bahwa dalam penerjemahan dari bahasa Yunani ke bahasa Arab terjadi proses asimilasi. Misalnya, orang Arab mentransliterasikan huruf *sin* menjadi *shad* seperti dalam kata *tasawuf* menjadi *tashawuf*.
5. Tasawuf berasal dari kata *shuf*. Artinya ialah kain yang terbuat dari bulu wol. Namun, kain wol yang dipakai adalah wol kasar, bukan wol halus sebagaimana kain wol sekarang. Memakai wol kasar pada waktu itu adalah simbol kesederhanaan. Lawannya adalah memakai sutra. Kain itu dipakai oleh orang-orang mewah di kalangan pemerintahan yang hidupnya mewah.

Para penganut tasawuf ini hidupnya sederhana, tetapi berhati mulia, menjauhi pakaian sutra, dan memakai wol kasar.

Inilah lima teori tentang asal-usul kata tasawuf. Dari lima teori ini, teori yang paling banyak disetujui yaitu kata tasawuf berasal dari kata *shuf*, artinya kain yang terbuat dari bulu wol. Demikian tulis Samsul Munir Amin dalam bukunya *Ilmu Tasawuf*.

Selain itu, ada juga yang menambahkan bahwa kemungkinan kata tasawuf bersumber dari kata *awsaf*, yaitu sifat-sifat baik ahli tasawuf yang selalu tergambar pada wajahnya dan mungkin juga dari kata *safwah*, artinya manusia pilihan Allah swt.²⁹

Berangkat dari asal-usul kata tasawuf di atas, maka muncullah istilah sufi. Di dalam risalah Persia tertua tentang tasawuf *Kasyful Mahjûb*, Al-Hujwiri menulis bahwa sufi adalah sebuah nama yang diberikan, dan semula pernah diberikan kepada wali-wali dan ahli-ahli keruhanian yang sempurna. Lebih jauh ia membedakan antara *sufi*, *mutashawwif*, dan *mustashwif*.³⁰

Menurutnya *sufi* adalah yang mati pada dirinya dan hidup oleh kebenaran, ia bebas dari batas-batas kemampuan manusiawi, dan benar-benar telah sampai kepada Tuhan. *Mutashawwif* adalah ia yang berusaha keras untuk mencapai tingkat ini dengan cara menundukkan hawa nafsu (*mujahadah*) dan dalam pencariannya ia meluruskan tingkah lakunya sesuai dengan teladan mereka (sufi-sufi). *Mustashwif* adalah ia yang membuat dirinya secara lahiriah serupa mereka (sufi-sufi) untuk sekedar mencari uang, kekayaan, kekuasaan, serta keuntungan-keuntungan duniawi tapi sedikitpun tidak mempunyai kemampuan tentang hal ini.

Dzun Nun Al-Mishri berkata “Sufi adalah yang bahasanya ketika ia berbicara adalah hakikat keadaannya, yakni dia tidak mengatakan sesuatupun yang tidak ada pada dirinya, dan ketika ia berdiam diri sikapnya menunjukkan keadaannya, dan keadaannya menyatakan bahwa dia telah memutuskan tali ikatan duniawi, yakni semua yang dia katakan berdasarkan prinsip yang benar,

²⁹Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II Pencarian Ma'rifah Bagi Sufi Klasik Dan Penemuan Kebahagiaan Batin Bagi Sufi kontemporer*, Kalam Mulia, Jakarta:2010, hal.95.

³⁰ Ali bin Utsman Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjûb*, Mizan, Bandung:1993, hal.44.

dan semua yang dia lakukan adalah keterpisahan yang penuh dari dunia (*tajrîd*). Ketika ia berbicara, pembicaraannya sepenuhnya tentang kebenaran, dan ketika dia berdiam diri tindakan-tindakannya sepenuhnya kefakiran (*faqr*)”. Abul Hasan An-Nuri juga mengatakan “Sufi-sufi ialah mereka yang ruh-ruhnya terbebaskan dari pencemaran manusiawi, tersucikan dari noda jasmani, dan terlepas dari hawa nafsu, sehingga mereka menemukan ketenangan bersama Tuhan dalam barisan awal dan derajat yang paling tinggi serta terbebas dari semuanya kecuali Tuhan.³¹

Sepertinya apa yang dikemukakan oleh An-Nuri di atas adalah pendekatan istilah sufi yang berasal dari kata *shaff*, kata ini dinisbahkan kepada orang-orang yang ketika shalat selalu berada di saf (barisan) terdepan. Sebagaimana halnya shalat di *shaff* pertama mendapat kemuliaan dan pahala, maka orang-orang sufi ini dimuliakan dan diberi pahala oleh Allah swt.

Banyaknya pendapat tentang asal-usul kata sufi ini memberikan kesimpulan sementara kepada kita bahwa sufi adalah gelaran semata yang tidak terdapat dalam akar kata bahasa Arab, merupakan satu panggilan kehormatan yang semisal dengan sebutan sahabat.³²

Dalam sejarahnya term tasawuf dikenal luas di kawasan Islam sejak penghujung abad ke –II Hijriah, sebagai perkembangan lanjut dari kesalehan asketis atau para zahid yang mengelompok di serambi masjid Madinah. Dalam perjalanan hidup kelompok ini lebih mengkhususkan diri untuk beribadah dan pengembangan kehidupan rohaniah dengan mengabaikan kenikmatan duniawi. Pola hidup kesalehan yang demikian merupakan awal pertumbuhan tasawuf yang kemudian berkembang dengan pesatnya. Fase ini dapat disebut fase asketisme dan merupakan fase pertama perkembangan tasawuf, yang ditandai dengan munculnya individu-individu yang lebih mengejar kehidupan akhirat sehingga perhatiannya terpusat untuk beribadah dan mengabaikan keasikan duniawi. Fase asketisme ini setidaknya sampai pada abad ke -II Hijriah dan memasuki abad ke-III Hijriah sudah terlihat adanya peralihan konkrit dari

³¹ Ali bin Utsman Al-Hujwiri, *Kasyful Mahjûb*, hal.45.

³² Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, Rajagrafindo Persada, Jakarta:1999, hal.32.

asketisme Islam ke sufisme. Fase ini dapat disebut fase ke-II, yang ditandai oleh antara lain peralihan sebutan zahid menjadi sufi.

Di sisi lain, pada kurun waktu ini percakapan para zahid sudah sampai pada persoalan apa itu jiwa yang bersih, apa itu moral dan metode pembinaannya dan perbincangan masalah teoritis lainnya. Tindak lanjut dari perbincangan ini maka bermunculanlah berbagai teori tentang jenjang-jenjang yang harus ditempuh oleh seorang sufi (*maqam*) serta ciri-ciri yang dimiliki oleh seorang sufi pada tingkat tertentu (*hal*). Demikian juga pada periode ini sudah mulai berkembang pembahasan tentang ma'rifat serta perangkat metodenya sampai pada tingkat fana dan ittihad. Bersamaan dengan itu, tampil pula para penulis tasawuf seperti Al-Muhasibi, Al-Kharraj, Al-Junaid, dan penulis lainnya. Fase ini ditandai dengan muncul dan berkembangnya ilmu baru dalam khazanah budaya Islam, yakni ilmu tasawuf yang tadinya hanya berupa pengetahuan praktis atau semacam langgam keberagamaan. Selama kurun waktu itu tasawuf berkembang terus ke arah yang lebih spesifik, seperti konsep intuisi, kasyf, dan dzauq.³³

Imam Munawwir memberikan pandangan yang lain mengenai latar belakang lahirnya tasawuf, dalam bukunya *Kebangkitan Islam Dan Tantangan-Tantangan Yang Dihadapi Dari Masa Ke Masa* ia menulis bahwa ketika terjadinya masa keruntuhan Islam, hasil karya sarjana Islam dihilangkan jejaknya diambil alih oleh orang-orang Barat. Ada yang diterjemahkan, direfisi, dijiplak, dan diambil alih nama pengarangnya.³⁴ Demi mengalihkan pandangan akibat kekalahan itu (dalam bidang duniawi) beralihlah seratus delapan puluh derajat mengharapkan kemenangan di akhirat. Barangkali mereka meyakini bahwa kemenangan duniawi tidak mungkin diraih kembali, apalagi untuk dicapai. Di pihak lain, menjadi hidup subur dunia tasawuf sebagai upaya untuk menghibur diri, mendekatkan diri kepada ilahi karena kekalahan duniawi, mencari lamunan melupakan kekalahan.

³³ Rivay Siregar, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, hal.37.

³⁴ Imam Munawwir, *Kebangkitan Islam Dan Tantangan-Tantangan Yang Dihadapi Dari Masa Ke Masa*, Bina Ilmu, Surabaya:1985, hal. 23.

Lahiriah dalam pola pandangan benak kaum muslimin konservatif dua kecenderungan. Pertama, pihak yang terlalu keranjingan dalam bidang fiqih yang terlalu cepat menanggapi masalah dengan vonis halal dan haram. Kedua, pihak yang menekuni bidang ketasawufan cenderung untuk ber-uzlah mengasingkan diri guna menjauh dari keramaian dunia, karena di dunia banyak terjadi permusuhan, perlombaan, saling berebut pengaruh, dendam, dan dengki yang amat sulit untuk membawa ketentraman batin.

Dalam sejarah perkembangannya, tasawuf banyak dipengaruhi oleh unsur-unsur lain dari luar Islam. Misalnya Persia, India, Yunani, dan kepercayaan Arab pra Islam.³⁵

1. Pengaruh Persia

Nicholson menulis bahwa tasawuf itu bersumber dari Persia dengan mengemukakan dua argument. *Pertama*, melihat kepada tokoh-tokoh tasawuf (sufi) seperti Ma'ruf Al-Kharky dan Abu Yazid Al-Bustami adalah orang Persia, kedua nama ini dianggap sebagai peletak dasar ilmu tasawuf. *Kedua*, bahwa sejak masa purba di Persia telah hidup suatu alam pikiran yang menganggap bahwa asal muasal timbulnya segala sesuatu itu adalah dari Tuhan, semesta ini tidak mempunyai wujud, dan wujud yang riil hanyalah Tuhan.

2. Pengaruh India

M. Horten seorang orientalis menulis bahwa tasawuf berasal dari alam pikiran India. Dan Horten telah melakukan penelitian lama untuk menguatkan pandangannya ini. Akan tetapi pandangannya ini kemudian direvisinya setelah ia meneliti dan melakukan analisa terhadap tasawuf Al-Hallaj, Al-Bustami, dan Al-Junaid, dengan mengatakan bahwa tasawuf abad ke-III Hijriah-lah yang begitu dipengaruhi oleh alam pikiran India. Hortenpun berusaha keras mengokohkan teorinya ini dengan salah satu penelitiannya, untuk menetapkan tasawuf berasal dari sumber India. Penelitian filosofis yang dilakukannya terhadap terminologi-terminologi

³⁵ Duski Samad, *Lebih Dekat Dengan Tasawuf*, IAIN Press, tt ,hal.18

para sufi Persia akhirnya membuatnya berkesimpulan bahwa tasawuf berasal dari aliran *Vedanta* di India.

3. Pengaruh Yunani Kuno

Harun Nasution tidak menolak adanya pengaruh Yunani pada Tasawuf Islam dengan melihatnya dari segi pemikiran filsafat. Filsafat mistik Phytagoras yang berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh ialah di alam samawi, manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup materi yaitu zuhud, untuk selanjutnya berkontemplasi. Begitu juga ajaran filsafat emanasi Platinus yang mengatakan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh terlebih dahulu harus dibersihkan. Pensucian roh adalah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengan Tuhan.

Filsafat Phytagoras dan Neo-Platonisme ini benar-benar telah memukau para sufi filsuf, yakni pendukung teori aluminasi seperti As-Suhrawardi Al-Maqtul, Mahyuddin Ibnu Arabi, Abdul Karim Al-Jilli, Ibnu Saba'in, dan lain-lain.

4. Pengaruh Agama Kristen

Ada lagi dugaan yang kuat dari peneliti tasawuf khususnya peneliti orientalis, yang mengatakan bahwa tasawuf banyak terpengaruh dan bersinggungan dengan sistem mistik Agama Kristen. Argumen yang mereka ketangkahkan adalah terma-terma yang digunakan oleh para sufi, seperti Al-Hallaj misalnya menggunakan kata *lahut*, *nasut*, *malakut*, dalam kaitan hubungan manusia dengan Tuhan. Terma-terma seperti di atas jika dilacak itu berawal dari khazanah keilmuan Kristen khususnya dalam terma-terma theologisnya. Begitu juga mereka beralasan sikap zuhud yang

dikembangkan sufi itu jelas jauh sebelumnya digunakan sufi-sufi Islam sudah dikenal luas di lingkungan tradisi Kristen.

Pengaruh Kristen dengan paham menjauhi dunia dan hidup mengasingkan diri dalam biara-biara. Dalam literatur Arab memang terdapat tulisan-tulisan tentang rahib-rahib yang mengasingkan diri di padang pasir Arabia. Lampu yang mereka pasang di malam hari menjadi petunjuk jalan bagi kafilah yang lalu, kemah mereka yang sederhana menjadi tempat berlindung bagi orang-orang yang kemalaman dan kemurahan hati mereka menjadi tempat memperoleh makanan bagi musafir yang kelaparan. Dikatakan bahwa zahid dan sufi Islam juga meninggalkan dunia, memilih hidup sederhana dan mengasingkan diri, ini semua atas pengaruh cara hidup rahib-rahib Kristen ini.

5. Ada lagi teori yang menyebutkan bahwa tasawuf itu juga hasil interaksi budaya dengan ajaran Budha, yaitu dengan paham nirwananya. Untuk mencapai nirwana seorang budhis harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Bagi sufi juga ada paham fana yang bisa dicari kesamaannya dengan paham Budha itu. Sedangkan pengaruh ajaran Hinduisme tidak lepas dari dugaan kalangan orientalis, mereka menisbarkannya dengan meninggalkan dunia untuk menuju bersatu dengan Atman dan Brahman.

Karena banyaknya faktor eksternal yang mempengaruhi perkembangan tasawuf, maka corak atau bentuk tasawuf pun bermacam-macam sesuai dengan pengaruh yang diterimanya dari luar. Sementara pakar menyebutkan bahwa ada beberapa corak tasawuf sebagai berikut:³⁶

1. Tasawuf Salaf

Tasawuf salaf adalah tipe tasawuf yang telah dipraktekkan oleh ulama salaf (sahabat dan tabi'in). Tasawuf tersebut, merupakan ajaran yang dianjurkan dalam teks Al-Qur'an dan sunah Nabi saw. Misalnya

³⁶Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II Pencarian Ma'rifah Bagi Sufi Klasik Dan Penemuan Kebahagiaan Batin Bagi Sufi kontemporer*, hal.

ajaran tentang *wara'* dan *zuhud*, memperbanyak berzikir dan tafakur serta memperbanyak melakukan ibadah sunah.

Hal tersebut dilakukan dalam tasawuf salaf karena termotivasi oleh perasaan *khawf* dan *raja'* bukan untuk memperoleh ma'rifah sebagaimana halnya dalam tasawuf sunni dan falsafi. Tasawuf salaf tidak mengenal adanya *maqamat*, *ahwal*, *fana*, dan *baqa*, tetapi praktek tasawufnya hanya mengamalkan seluruh perintah dan anjuran yang ditekankan oleh Al-Qur'an dan sunah. Di antara tokoh-tokoh tasawuf ini adalah sahabat ahlu suffah, Hasan Al-Bashri, Malik bin Dinar, dan lain-lain.

2. Tasawuf Sunni

Tasawuf sunni adalah tasawuf yang sudah dikembangkan oleh penganutnya melebihi metode dan materi tasawuf salaf. Tasawuf ini sudah mengembangkan ajaran *maqamat* dan *ahwal*, serta *fana* dan *baqa*, padahal materi tersebut tidak pernah dikenal dalam tasawuf salaf. Tasawuf ini banyak mencontoh kehidupan asketis kaum Nasrani dalam melakukan *mujahadah* dan *riyadhah*, serta mencontoh kehidupan mistik orang Hindu dalam melakukan ajaran nirwana yang disebut *fana* dalam tasawuf, hal ini untuk mencapai kebersatuan hamba dengan Tuhannya, yang dalam ajaran Hindu disebut persatuan Atman dengan Brahman. Ajaran Budha juga mengajarkan nirwana dengan cara meninggalkan kehidupan dunia, lalu berkontemplasi, yang dalam tasawuf disebut *zuhud*.

Tema-tema tasawuf tersebut merupakan interpretasi dari beberapa ayat Al-Qur'an yang berbicara tentang hal itu, antara lain surat Al-Isra ayat 79, As-Syu'araa ayat 58 dan Ad-Dukhan ayat 51 mengenai *maqamat* dan *ahwal*. Begitu pula halnya surat Ar-Rahman ayat 26-27 dan surat Al-Qashash ayat 88 mengenai *fana* dan *baqa*. Karena itu tasawuf ini diberi nama tasawuf sunni, yaitu tasawuf yang didasarkan pada Al-Qur'an dan Sunnah meskipun dengan mengalami interpretasi dari dasar ajaran tasawuf tersebut.

Interpretasi tersebut dilakukan karena melihat metode mistik umat terdahulu masih sesuai dengan anjuran dalam Islam. Maka sebenarnya sufi

sunni banyak menggunakan metode peribadatan umat-umat terdahulu, karena dipandang masih sesuai dengan tuntunan Al-Qur'an dan Sunnah. Di antara tokoh-tokohnya adalah Dzu Nun Al-Mishri, Al-Muhasibi, Junaid Al-Baghdadi, Imam Al-Ghazali, dan lain-lain.

3. Tasawuf Falsafi

Tasawuf falsafi adalah tasawuf yang sudah dikembangkan melebihi dari pengembangan tasawuf sunni, karena di samping metode peribadatannya banyak yang menggunakan metode peribadatan umat-umat terdahulu, tasawuf ini juga dikembangkan dengan menggunakan teori-teori filsafat untuk menentukan cara-cara peserta tasawuf melakukan pencaharian hingga hamba bertemu dan menyatu dengan Tuhannya.

Setelah penerjemahan buku-buku filsafat Yunani ke dalam bahasa Arab, terjadi juga penggabungan pemikiran tasawuf dengan pemikiran filsafat. Misalnya tentang roh manusia menurut filsafat Phytagoras dan Neo-Platonisme serta teori emanasi Platinus yang mengatakan bahwa roh berasal dari Tuhan dan akan kembali lagi kepada Tuhannya, dengan syarat ia harus bersih dari pengaruh kehidupan duniawi. Lalu dijadikan ajaran zuhud dan riyadhah dalam tasawuf falsafi.

Hal yang mempersamakan tasawuf sunni dengan tasawuf falsafi adalah keduanya menggunakan cara-cara peribadatan di luar dari apa yang telah dilakukan oleh sufi salaf. Sedangkan perbedaannya adalah sufi sunni mengklaim dirinya bersatu dengan Tuhannya ketika ma'rifah, tetapi hamba dengan Tuhannya masih tetap berbeda. Lain halnya dengan sufi falsafi, mereka mengklaim dirinya bersatu dengan Tuhannya tatkala ma'rifah lalu menganggap dirinya sebagai Tuhan tatkala menyatu dengan-Nya. Tokoh-tokoh tasawuf ini adalah Abu Yazid Al-Bustami, Husain bin Mansur Al-Hallaj, Suhrawardi Al-Maqtul, Mahyuddin Ibnu Arabi, Jalaluddin Rumi, dan Ibrahim Al-Jilli.

B. Tafsir Sufi

Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ahli tafsir tentang penggunaan tafsir sufi. Sebagian ada yang membolehkan bahkan menganggapnya sebagai bagian dari tanda-tanda kesempurnaan iman dan kesucian pengetahuan seseorang. Sementara sebagian lain ada yang memandang tafsir *sufi/bi al-isyarah* sebagai aliran tafsir yang salah dan sesat-menyesatkan serta menyimpang jauh dari agama Allah yang sebenarnya.³⁷

Berkata Ibnu Qayyim Al-Jauziyyah (691-751 H): “ Penafsiran Al-Qur’an yang dilakukan para mufasir itu pada hakikatnya bersandar pada tiga hal, yaitu: *pertama*, tafsir yang berorientasi kepada lafaz, yang umumnya dilakukan oleh ulama-ulama khalaf (kontemporer). *Kedua*, tafsir yang lebih mengacu kepada makna ayat, seperti yang dilakukan oleh kebanyakan ulama salaf. Dan *ketiga*, tafsir yang lebih cenderung kepada makna isyarat (tersirat) seperti yang umum dilakukan oleh kalangan *mutashawwifah*.”

Perbedaan pendapat mengenai hukum tafsir sufi disebabkan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangan tasawuf baik secara intern maupun ekstern. Di antara faktor tersebut adalah bercampurnya ajaran tasawuf dengan pemikiran-pemikiran dari luar Islam seperti ajaran Hinduisme, Budhaisme, dan Neo-Platonisme. Oleh karena itu, pada perkembangan selanjutnya terdapat dua aliran tasawuf yang sangat mewarnai diskursus penafsiran Al-Qur’an, yaitu aliran tasawuf teoritis dan aliran tasawuf praktis.³⁸

1. Aliran Tasawuf Teoritis

Dari kalangan tokoh-tokoh tasawuf muncul ulama yang mencurahkan waktunya untuk meneliti, mengkaji, memahami, dan mendalami Al-Qur’an dengan sudut pandang yang sesuai teori-teori tasawuf mereka. Mereka menakwilkan ayat-ayat Al-Qur’an tanpa mengikuti cara-cara yang benar. Mereka pun memberikan penjelasan yang menyimpang dari pengertian tekstual yang telah dikenal dan didukung

³⁷ Muhammad Amin Suma, *Ulumu Al-Qur’an*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2014, cet.II,hal.372.

³⁸ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu’i Dan Cara Penerapannya*, Bandung, Pustaka Setia:2002,hal.28. (terj. Rosihon Anwar, M.Ag)

oleh dalil-dalil syara serta terbukti kebenarannya dilihat dari sudut pandang bahasa.

Hanya sebagian kecil saja penafsiran yang dihasilkan oleh corak tafsir sufistik yang dapat diterima. Adz-Dzahabi berkata “Kami belum mendengar seorang pun ulama tasawuf yang menyusun sebuah kitab tafsir khusus yang di dalamnya dijelaskan ayat per ayat, seperti tafsir isyari. Yang kami temukan hanyalah penafsiran-penafsiran Al-Qur’an secara parsial yang dinisbahkan kepada Ibnu Arabi, yaitu pada kitab *Al-Futuhâtu Al-Makiyah* dan kitab *Al-Fushûsh*, keduanya ditulis oleh Ibnu Arabi.”

Tafsir aliran tasawuf teoritis dipelopori oleh sufi falsafi seperti Al-Hallaj dan Ibnu Arabi, hal ini terjadi sebagai akibat pengaruh filsafat terhadap para sufinya. Filsafat mistik Phytagoras misalnya, berpendapat bahwa roh manusia bersifat kekal dan berada di dunia sebagai orang asing. Badan jasmani merupakan penjara bagi roh. Kesenangan roh ialah di alam samawi, manusia harus membersihkan roh dengan meninggalkan hidup materi, yaitu zuhud, untuk selanjutnya berkontemplasi.

Begitu juga ajaran filsafat emanasi Platinus yang mengajarkan bahwa wujud ini memancar dari zat Tuhan Yang Maha Esa. Roh berasal dari Tuhan dan akan kembali kepada Tuhan. Tetapi dengan masuknya ke alam materi, roh menjadi kotor, dan untuk dapat kembali ke tempat asalnya roh terlebih dahulu harus dibersihkan. Pensucian roh adalah dengan meninggalkan dunia dan mendekati Tuhan sedekat mungkin, kalau bisa bersatu dengan Tuhan.

Filsafat Phytagoras dan Neo-Platonisme ini benar-benar telah memukau para sufi filsuf, yakni pendukung teori aluminasi seperti As-Suhrawardi Al-Maqtul, Mahyuddin Ibnu Arabi, Abdul Karim Al-Jilli, Ibnu Saba’in, dan lain-lain.

Tasawuf aliran teoritis juga tidak luput dari hasil interaksi budaya Islam dengan ajaran Budha, yaitu dengan paham nirwananya. Dalam ajaran Budha, untuk mencapai nirwana seorang budhis harus meninggalkan dunia dan memasuki hidup kontemplasi. Bagi sufi juga ada

paham fana yang bisa dicari kesamaannya dengan ajaran nirwana ini. Sedangkan pengaruh ajaran Hinduisme tidak lepas dari dugaan kalangan orientalis, mereka berpendapat dengan meninggalkan dunia seseorang bisa menyatu dengan Atman dan Brahman.

Ajaran menyatunya ruh dengan Tuhan ini tidak jauh berbeda dengan ajaran sufi yang menganut paham *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujud*.

Di sinilah letak persamaan aliran tasawuf teoritis yang dipelopori oleh Al-Hallaj dan Ibnu Arabi dengan pemikiran filsafat yang mempengaruhi para sufi. Tentang hal ini akan dibahas lebih rinci pada bab III bagian Ibnu Arabi.

2. Aliran Tasawuf Praktis

Tasawuf praktis maksudnya adalah cara hidup sederhana, zuhud, dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah. Ulama aliran ini menamai karya tafsirnya dengan tafsir isyarat, yakni menakwilkan Al-Qur'an dengan penjelasan yang berbeda dari kandungan tekstualnya, yaitu berupa isyarat-isyarat yang hanya dapat ditangkap oleh mereka yang sedang menjalankan suluk. Namun, terdapat kemungkinan untuk menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran isyarat itu.³⁹

Bentuk tafsir seperti inilah yang disebut dengan tafsir isyari, yakni makna-makna yang ditarik dari ayat Al-Qur'an tidak diperoleh langsung melalui lafadh ayat, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh lafadh itu dalam benak penafsirnya yang memiliki kecerahan hati atau pikiran tanpa membatalkan makna lafazhnya. Selama ini, tafsir isyari banyak dilahirkan oleh para pengamal tasawuf yang memiliki kebersihan hati dan ketulusan, dan karena itu tafsir ini dinamai juga dengan *Tafsir Sufi*.⁴⁰

Tafsir sufi dapat diterima jika memenuhi syarat-syarat sebagai berikut:

1. Tidak menafikan makna lahir (pengertian tekstual) Al-Qur'an.
2. Penafsirannya diperkuat oleh dalil syara yang lain

³⁹ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya*, hal.29.

⁴⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369.

3. Penafsirannya tidak bertentangan dengan dalil syara atau rasio.
4. Penafsirannya tidak mengakui bahwa hanya penafsirannya (batin) itulah yang dikehendaki Allah, bukan pengertian tekstualnya. Sebaliknya, ia harus mengakui pengertian tekstual ayat terlebih dahulu

Sedangkan M. Quraish Shihab menambahkan bahwa tafsir isyari dapat dibenarkan selama:

1. Maknanya lurus, tidak bertentangan dengan hakikat-hakikat keagamaan, tidak juga dengan lafazh ayat.
2. Tidak menyatakan bahwa itulah satu-satunya makna untuk ayat yang ditafsirkannya.
3. Adanya korelasi antara makna yang ditarik itu dengan ayat.

Sementara ulama ada yang menambahkan syarat keempat yaitu, adanya dukungan dari sumber ajaran agama yang mendukung makna isyari yang ditarik.

Selain syarat-syarat di atas, Thahir Ibnu ‘Asyur mengemukakan dalam tafsirnya bahwa isyarat-isyarat yang dikemukakan tidak keluar dari tiga macam isyarat.

Pertama, merupakan sesuatu yang serupa keadaannya dengan apa yang dilukiskan ayat.

Kedua, isyarat yang lahir dari dorongan sangka baik dan optimisme, karena bisa jadi ada satu kalimat yang darinya terlintas satu makna, tapi bukan itu makna yang dimaksud oleh kalimat itu. Makna itu hadir ke benak karena ia dinilai penting dan selalu terlintas dalam benak sang mufassir.

Ketiga, isyarat berupa hikmah dan pelajaran yang selalu ditarik oleh orang-orang yang selalu ingat dan sadar dan menarik hikmah dari apa saja yang terbentang. Ini tentu lebih-lebih lagi dengan pengamal tasawuf ketika mereka membaca Al-Qur’an dan merenungkan firmannya.

Setelah mengemukakan ketiga hal di atas, Ibnu ‘Asyur menyatakan bahwa, “*Setiap isyarat yang melampaui ketiga makna di atas, maka isyarat itu mengarah sedikit demi sedikit ke arah penafsiran bathiniyah.*”

Dalam buku *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, pengarang buku tersebut menulis di antara corak penafsiran Al-Qur'an *bi al-ra'yi* adalah corak sufi. Dengan kata lain, penulis ini menggolongkan corak sufi ke dalam kelompok tafsir *bi al-ra'yi*. Dijelaskan dalam buku itu bahwa corak sufi adalah tafsir dengan kecenderungan sufistik. Ini adalah corak penafsiran dimana seorang sufi berpegang teguh pada rasa lubuk hati yang dalam yang dapat menjangkau kondisi hati yang sangat dalam, dengan latihan jiwa, menyingkap batin dan hati tanpa berhubungan dengan zahir ayat. Orientasinya atau pendekatan dan kecenderungannya adalah menjelaskan atas dasar bahasa batin dan mengabaikan hal-hal yang zahir yang biasa diungkapkan oleh keyakinan orang umum.⁴¹

Dr. Abu A'la Al-Afifi mengatakan “*Bahwa para sufi adalah suatu kaum yang tidak berbicara dengan bahasa umumnya manusia dan tidak menyelami masalah-masalah sebagaimana yang diselami oleh manusia pada umumnya, melainkan mereka berbicara dengan bahasa isyarat.*”

Apabila dilihat dari cara ibadah mereka, pemikiran mereka, dan cara mereka menafsirkan Al-Qur'an, maka aliran tasawuf praktis ini termasuk kelompok tasawuf salaf. Tasawuf salaf adalah tipe tasawuf yang telah dipraktekkan oleh ulama salaf (sahabat dan tabi'in). Tasawuf model ini merupakan ajaran yang dianjurkan dalam teks Al-Qur'an dan sunah Nabi saw. Misalnya ajaran tentang *wara'* dan *zuhud*, memperbanyak berzikir dan tafakur serta memperbanyak melakukan ibadah sunah. Hal tersebut, dilakukan dalam tasawuf salaf karena termotivasi oleh perasaan *khawf* dan *raja'* bukan untuk memperoleh ma'rifah sebagaimana halnya dalam tasawuf sunni dan falsafi (aliran tasawuf teoritis).

Tasawuf salaf tidak mengenal adanya *maqamat*, *ahwal*, *fana*, dan *baqa*, tetapi praktek tasawufnya hanya mengamalkan seluruh perintah yang ditekankan oleh Al-Qur'an dan sunah. Di antara tokoh-tokoh tasawuf salaf adalah sahabat ahlu suffah, Hasan Al-Bashri, Malik bin Dinar, dan lain-lain.

⁴¹ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, Referensi, Jakarta:2012, hal.91.

C. Masuknya Makna Sufistik Ke Dalam Tafsir

Masuknya makna sufistik ke dalam tafsir bukanlah hal yang baru, karena telah dikenal sejak turunnya Al-Qur'an kepada Rasulullah saw. Hal ini diisyaratkan oleh Al-Qur'an surat An-Nisa ayat 78.

أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكْكُمُ الْمَوْتُ وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُّشِيدَةٍ وَإِنْ تُصِبْهُمْ حَسَنَةٌ ۖ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تُصِبْهُمْ سَيِّئَةٌ ۖ يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلُّ ۖ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا

“Dimana saja kamu berada, kematian akan mendapatkan kamu, kendatipun kamu di dalam benteng yang tinggi lagi kokoh. dan jika mereka memperoleh kebaikan, mereka mengatakan: “Ini adalah dari sisi Allah,” dan kalau mereka ditimpa sesuatu bencana mereka mengatakan: “Ini datangnya dari sisi kamu (Muhammad)”. Katakanlah: “Semuanya datang dari sisi Allah.” Maka mengapa orang-orang munafik itu hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun?”

Kalimat *“Maka mengapa orang-orang munafik itu hampir-hampir tidak memahami pembicaraan sedikitpun?,”* dipahami menunjuk ke makna isyarat. Adanya makna sufistik Al-Qur'an juga diberitahukan oleh Nabi saw. kepada para sahabat. Beliau bersabda:

لكل اية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع

“Setiap ayat memiliki makna lahir dan bathin, setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu. Dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.”

Dengan demikian, tafsir yang berorientasi pada makna isyarat sudah ada sejak dahulu sebagaimana tafsir *bi al-ma'tsur*.

Contoh penafsiran isyari di kalangan sahabat seperti yang diriwayatkan oleh Ibnu Abbas ra.⁴²

“Ketika Umar ra. memasukkan aku dalam kelompok pasukan Badar, maka sebagian mereka yang mengenal Ibnu Abbas berkata: “Mengapa kamu memasukkan bersama kami anak-anak seperti dia?, kami juga mempunyai

⁴² Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyân fi Ulûmi Al-Qur'an*, hal.173.

anak-anak yang sebaya dengannya. ” Umar berkata: “Apakah kamu telah mengetahui tentangnya?.” Maka Umar memanggilku pada suatu hari dan dia memasukkan aku ke dalam pasukan bersama mereka. Aku berkata dalam hati: “Tidaklah aku melihat Umar memanggilku kecuali dia ingin memperlihatkan aku kepada mereka”. Maka Umar berkata: “Apa pendapat kalian mengenai firman Allah,

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ

“Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan”.

Maka sebagian mereka berkata: “Kita diperintahkan memuji Allah dan meminta ampun kepadanya apabila kita telah mendapat pertolongan dan kemenangan.” Sebagian mereka diam tidak berkata apa-apa. Maka Umar berkata kepadaku: “Apakah kamu juga berpendapat demikian wahai Ibnu Abbas?”, aku berkata: “Tidak”. Umar berkata: “Lalu apa pendapatmu?”, aku berkata: “Itu adalah isyarat tentang ajal Rasulullah saw. Allah swt memberitahukan kepadanya”. Lalu Ibnu Abbas berkata lagi: *“Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan maka itulah tanda-tanda sudah dekat ajalmu (Muhammad), maka bertasbihlah dengan memuji Tuhanmu dan memohon ampunlah kepada-Nya, sesungguhnya Dia Maha Penerima Taubat.”* Lalu Umar berkata: “Aku tidak mengetahui tentang hal ini kecuali apa yang kamu katakan”.

Peristiwa Ibnu Abbas ini menunjukkan bahwa masuknya makna sufistik ke dalam tafsir pertama kali telah dipraktekkan oleh para sahabat. Apabila kita kembali kepada macam-macam corak tasawuf, maka penafsiran sufistik seperti ini pertama kali dibawa oleh tasawuf salaf. Yaitu tasawuf yang diamalkan oleh para sahabat dan tabi’in. Secara periode penafsiran, tafsir ini termasuk golongan *bi al-ma’tsur*. Sedangkan alirannya adalah tafsir sufi aliran praktis.

Masuknya makna sufistik ke dalam tafsir pada dasarnya tidak bisa dilepaskan dari kelahiran dan pertumbuhan tasawuf itu sendiri. Pada pembahasan pengertian sufi dan sejarah perkembangannya penulis telah

menjelaskan bagaimana proses lahirnya tasawuf dan faktor-faktor yang mempengaruhi perkembangannya. Walaupun tasawuf secara resmi dikenal pada akhir abad ke-III H, namun menurut para ahli benih-benih tasawuf telah ada sejak masa Nabi saw. lalu pada perkembangan selanjutnya para sufi mencari sandaran kepada Al-Qur'an dan Hadits untuk menopang pemahaman mereka. Ambillah contoh ayat-ayat sebagai berikut:

1. Ali Imran ayat 31.

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Katakanlah: "Jika kamu benar-benar mencintai Allah, ikutilah aku, niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosa-dosamu." Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.

2. Al-Baqarah ayat 282

وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ

"Dan bertakwalah kepada Allah, Allah akan langsung mengajarimu. Dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"

3. Hadits yang menyebutkan bahwa Jibril bertanya kepada Nabi saw. tentang Ihsan.

قَالَ: مَا الْإِحْسَانُ؟ قَالَ: أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ

Jibril bertanya: "Apa itu ihsan?". Nabi saw menjawab: "Ihsan adalah kamu menyembah Allah seakan-akan kamu melihatnya, jika kamu tidak melihatnya maka Dia melihatmu." (H.R.Bukhari)

Yang perlu menjadi catatan di sini adalah masuknya makna sufistik ke dalam tafsir sangat dipengaruhi oleh corak tasawuf yang dibawa tokoh tasawuf itu sendiri. Misalnya pada abad ke-II H berkembang ajaran tasawuf tentang zuhud yang dibawa oleh Ibrahim bin Adham dan cinta kepada Allah yang dibawa oleh Rabi'ah Al-Adawiyah. Kedua sufi ini kemudian mencari nash Al-Qur'an dan Hadits untuk menopang paham mereka.

Di abad ke-III dan ke-IV Hijriah tasawuf muncul dalam bentuk yang baru, sama sekali berbeda dengan para pendahulunya. Pada fase ini tasawuf tidak terbatas pada zuhud dan olah jiwa saja, tasawuf telah berkembang dan mencapai puncaknya yang tertinggi yaitu hilangnya jiwa seseorang dari dirinya dan menyatu dengan Tuhan serta memperoleh makrifat yang membiaskan hakikat dengan jalan *Kasyaf* dan *Syuhûd*.⁴³

Pada fase inilah tasawuf dianggap telah banyak terpengaruh oleh filsafat asing yang menyebar kala itu di seantero negara Islam, lebih-lebih lagi di daerah Khurasan dan Persia sebagai akibat yang timbul dari pembebasan negeri tersebut dan orientasi kebudayaan yang berbeda-beda.⁴⁴

Menurut penulis, di sinilah awal masuknya corak falsafi ke dalam tafsir. Tokoh-tokoh *kasyaf* dan *wahdatu syuhûd* pun mulai menafsirkan nash dengan membawanya ke arah paham mereka. Di sinilah tafsir sufi aliran teoritis dimulai.

Pendapat ini diperkuat dengan alasan bahwa pada fase ini muncul banyak tokoh sufi, kebanyakan mereka bukan berasal dari Arab tetapi dari Persia. Di antaranya:⁴⁵

1. Abu Sulaiman Ad-Darani (215 H) yang terkenal dengan kemiskinannya.
2. Bisyr Ibnu Harits Al-Hafi (227 H) yang terkenal dengan kerja kerasnya dalam dzikir dan wirid.

⁴³ *Wahdatu As-Syuhûd* secara harfiah berarti kesatuan penyaksian, adalah satu paham dalam tasawuf tentang keesaan Tuhan dan sekaligus keesaan wujud, yang tampak dalam penyaksian hati nurani. Istilah *Wahdatu Asy-Syuhûd* sebagai nama paham tersebut dimunculkan oleh kalangan sufi yang tidak menyetujui *wahdatul wujud* yang dibangun oleh Ibnu Arabi dan para pengikutnya. Mereka yang memunculkan istilah *Wahdatu Asy-Syuhûd* tersebut antara lain adalah 'Ala Ad-Daulah As-Simnani (w.737/1377 M) dan Ahmad As-Sirhindi (w.1034/1624 M).

Menurut paham *Wahdatu Asy-Syuhûd*, keesaan Allah disaksikan oleh mata batin manusia yang mengalami *kasyaf* (terbukanya atau lenyapnya hijab yang membatasi mata hati dengan Tuhan). Sebagai akibat penyaksian mata batin itu, keyakinan orang yang mengalami penyaksian tersebut tentang keesaan Tuhan meningkat ke taraf yang tertinggi, atau dengan kata lain lebih tinggi dari taraf keyakinan yang hanya berupa membenarkan Al-Qur'an dan Hadits dengan atau tanpa diperkuat oleh dalil-dalil rasional. Penyaksian keesaan Allah itu sekaligus berarti penyaksian satu-satunya wujud. Hanya Allah saja satu-satunya wujud yang disaksikan oleh mata batin seseorang pada pengalaman *kasyaf* itu. Wujud segenap alam empiris, termasuk wujud dirinya pada saat itu lenyap atau sirna dari penyaksiannya, baik dari mata batinnya maupun dari mata kepalanya.

⁴⁴ Abdullah Musthafa Namsuk, dkk, *Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*, Pustaka As-Sunnah, Jakarta:2013, hal.52

⁴⁵ Abdullah Musthafa Namsuk, dkk, *Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*, hal.55

3. Abu Bakar Asy-Syibli (234 H) yang terkenal dengan pandangan-pandangannya.
4. Abu Turab (245 H) yang terkenal dengan pengembaraannya.
5. Al-Harits Al-Muhasibi (243 H) yang menulis satu kitab tentang dasar-dasar ilmu tasawuf berjudul *Ar-Ri'ayah Li Huqûqillâh*, kitab ini dipercaya sebagai kitab terkuno dalam ilmu tasawuf.
6. Dzun Nuun Al-Mishri (245 H) dipercayai sebagai orang pertama di Mesir yang berbicara tentang ahwal dan maqamat, dia juga orang pertama yang melakukan penelitian secara seksama tentang makrifat.
7. Wisri As-Saqathi Al-Farisi (257 H) sebagai orang yang pertama di Baghdad berbicara tentang tingkatan maqamat dan ahwal, kebanyakan sufi di Irak adalah muridnya.
8. Abu Yazid Al-Busthami (261 H) terkenal dengan paham fana' nya.
9. Junaid Al-Baghdadi (297 H), ulama menganggapnya sebagai pembesar madzhab tasawuf.
10. Husain Ibnu Mansur Al-Hallaj (309 H) yang mendakwahkan tentang hulul.

Masing-masing tokoh sufi di atas membangun pemikiran mereka dengan bersandar kepada nash Al-Qur'an dan Hadits. Jika mereka tidak menemukan nash yang mendukung paham mereka secara *dzahir*, mereka pun masuk melalui makna isyarat atau batin ayat yang terkadang tidak ada hubungannya dengan paham tasawuf mereka.

D. Tafsir Bathiniyah

Kelompok Bathiniyah terdiri dari beberapa sekte. Kelompok ini dinamakan dengan "*Bathiniyah*" karena mereka meyakini setiap teks Al-Qur'an dan hadits memiliki aspek batin atau makna yang tersimpan di dalamnya, sebagaimana setiap kulit pasti memiliki isi. Orang-orang awam yang bodoh hanya dapat mengetahui makna *dzahir* dari teks-teks tersebut, tetapi orang-orang pintar dapat menangkap simbol-simbol atau isyarat-isyarat yang

mengantarkan mereka untuk mengetahui hakikat-hakikat yang tersembunyi di dalamnya.⁴⁶

M. Quraish Shihab menulis dalam buku *Kaidah Tafsir*-nya bahwa penafsiran Bathiniyah tidak lagi mengakui makna kalimat yang digunakan ayat dan menganggap makna isyaratnyalah yang dimaksud oleh ayat, atau mereka menyatakan makna lahiriyah lafazh itu adalah buat orang-orang awam, sedangkan makna batinnya untuk orang-orang khusus.⁴⁷

Kelompok Bathiniyah berkata “Seseorang yang tidak mau menggunakan akalnya untuk menyelami rahasia-rahasia dan makna-makna yang tersembunyi di balik teks-teks Al-Qur’an dan Hadits, dan hanya puas dengan makna-makna dzahirnya, maka ia akan berada dibawah belunggu kewajiban-kewajiban syar’i. Tetapi, jika dia telah meningkat ke tingkatan yang lebih tinggi dan dapat menangkap makna-makna batin dari teks-teks tersebut, ia akan bebas dari semua kewajiban dan beban itu. Pada saat itu, dia termasuk dalam golongan orang-orang yang digambarkan Allah swt. dalam firman-Nya, “... dan membuang dari mereka beban-beban dan belunggu-belunggu yang ada pada mereka.”

Dalam masalah teologi kelompok Bathiniyah sependapat dengan kelompok Dahriyyah yang mengatakan bahwa alam ini bersifat *qadim*. Mereka mengingkari semua rasul dan syari’at, karena cenderung menghalalkan hal-hal yang disenanginya. Kelompok ini juga membolehkan seorang laki-laki menikahi anak perempuan ataupun saudara perempuannya. Mereka juga menghalalkan minuman keras, homoseksual, serta kenikmatan-kenikmatan lainnya, serta adanya hari akhirat dan siksaan.⁴⁸

Kalangan ini juga berpendapat bahwa yang dimaksud dengan surga adalah dunia ini dan segala kenikmatan yang ada di dalamnya. Sedangkan yang dimaksud dengan siksaan adalah menyibukkan diri dengan melakukan shalat,

⁴⁶Abdul Mun’im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, Dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, Grafindo Khazanah Ilmu, Jakarta:2009,hal. 112. (terj. Muhtarom Dan Tim Grafindo)

⁴⁷M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*,hal.373.

⁴⁸Abdul Mun’im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, Dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, hal. 112.

puasa, haji, jihad, dan ibadah-ibadah lainnya. Mereka berkata “Pada hakikatnya orang-orang yang menerapkan syari’at adalah orang-orang yang menyembah Tuhan yang tidak diketahuinya. Mereka hanya mengetahui nama-Nya saja dan tidak mengetahui wujud-Nya.” Para pengikut kelompok Bathiniyah juga mengingkari mukjizat para Nabi, turunnya malaikat ke bumi untuk menyampaikan wahyu, serta adanya malaikat-malaikat di langit. Mereka menganggap para Nabi sebagai kaum yang mencintai kekuasaan, yang mengelabui masyarakat umum dengan membuat aturan-aturan mengaku sebagai Nabi.

Kelompok ini juga berpendapat yang dimaksud dengan shalat adalah memberi dukungan kepada imam mereka. Haji adalah menziarahi dan mengabdikan kepadanya. Puasa adalah menahan diri dari membocorkan rahasia sang imam, bukan menahan diri dari makan dan minum. Sedangkan zina adalah membocorkan rahasia sang imam dan melanggar janji terhadapnya. Orang yang telah mengetahui makna dari ibadah maka tidak ada kewajiban lagi baginya melaksanakan ibadah tersebut. Dalam hal ini mereka menakwilkan firman Allah swt. Q.S. Al-Hijr ayat 99.

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ

“Dan sembahlah Tuhanmu sampai datang kepadamu yang diyakini.”

Mereka mengatakan, yang dimaksud dengan “Yang diyakini” adalah mengetahui takwil.

Di antara para perintis kelompok Bathiniyah adalah Maimun bin Da’ishan atau yang terkenal dengan Al-Qaddah, dan Muhammad bin Husain yang dijuluki dengan “Dandan”. Mereka adalah orang-orang yang pernah dipenjara di Baghdad. Ketika masih dalam penjara, mereka sudah menyusun rencana-rencana dakwah mereka. Dan ketika keluar dari penjara, mereka mengumumkan dakwah tersebut.

Menurut sebagian orang, dakwah kelompok ini muncul pada masa Khalifah Al-Makmun dan tersebar luas pada masa Khalifah Al-Mu’tashim. Di

antara kitab-kitab hasil karya kelompok ini adalah *Ar-Risâlah Wa Al-Balâgh Al-Âkid Wa An-Namûs Al-A'zham* yang ditulis oleh Ubaidillah bin Husain Al-Qairuni dan diberikan kepada Sulaiman bin Husain bin Sa'id Al-Janabi. Kitab tersebut memuat wasiat-wasiat penting yang merupakan dasar dari dakwah kelompok ini, serta strategi-strategi yang digunakan dalam mewujudkan tujuan-tujuan mereka.

Di samping kelompok Bathiniyah ini, ada lagi yang disebut dengan kelompok *Bathiniyah Al-Mutashawwifah*. Kelompok ini adalah salah satu sekte dalam kelompok Musyabbihah yang mengikuti metode tasawuf. Mereka juga dikategorikan sebagai kelompok Ibahiyyah (yang menghalalkan segala hal). Mereka berkata “Kami tidak memiliki kekuasaan menjauhi kemaksiatan ataupun melakukan hal-hal yang diperintahkan. Tidak ada seorang pun di alam ini yang memiliki sesuatu, karena pada hakikatnya segala sesuatu adalah milik bersama, baik harta maupun wanita.” Karena itulah, kelompok ini juga dinamakan Shahibiyyah, mereka orang-orang yang saling bersaudara antar sesamanya dan mengatakan bahwa segala sesuatu adalah milik semua orang.⁴⁹

Kelompok ini juga mengatakan, mentaati hukum-hukum syar'i adalah tugas orang-orang awam yang memusatkan perhatiannya kepada aspek *dzahir* atau memahami agama sebagai hukum dan ibadah saja. Berbeda dengan orang-orang *khawash* (orang-orang tertentu) yang memusatkan perhatiannya kepada aspek batin dari agama dan takwil dari syari'at.

E. Perbedaan Tafsir Sufi Dengan Tafsir Bathiniyah

1. Tafsir Sufi Aliran Teoritis

Tafsir sufi aliran teoritis dipelopori oleh sufi falsafi semisal Al-Hallaj dan Ibnu Arabi. Hal ini sebagai akibat pengaruh filsafat Yunani Neo-Platonisme, Hinduisme, dan Budhisme terhadap pemikiran tasawuf mereka.

⁴⁹Abdul Mun'im Al-Hafni, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, Dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, hal. 114.

Pada perkembangan selanjutnya, tafsir yang bercorak falsafi ada dua model.⁵⁰

- a. Sebagian filosof menggunakan akal semata dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menyamakan antara filsafat Yunani dengan Al-Qur'an, mereka menyandarkan pikiran filsafatnya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang awal mulanya jauh tidak ada hubungannya dengan ilmu tafsir. Filsafat ini telah berpengaruh pada kehidupan dan pemikiran seluruh filosof muslim. Sebagian mereka menduga bahwa filsafat merupakan filsafat akal yang benar, sekalipun pembahasannya banyak yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah akidah Islam dan keluar dari lingkup akidah. Oleh karena itu pembahasannya merupakan pembahasan akal semata. Seorang mufasir tidak menundukkan teks-teks Al-Qur'an terhadap kaidah-kaidah ini.
- b. Langkah-langkah falsafi untuk menjangkau maksud-maksud dasar dan menjadikan sebuah metode untuk mendalami, menganalisa secara detail makna ayat Al-Qur'an sesuai dengan ketentuan-ketentuan tafsir. Ini sebagaimana usaha akal untuk mengerti makna-makna Al-Qur'an tunduk pada kaidah-kaidah filsafat. Sebagai contohnya adalah tafsir karya Shadrudin As-Syairazi yang dikenal dengan tafsir *صدر المتألهين*, tafsir ini mengharmonikan antara hikmah dan pemikiran yang bersifat isyari, serta menggunakan akal untuk mengurai makna-makna Al-Qur'an.

Dengan demikian, dalam tafsir sufi aliran teoritis tidak jarang mufasirnya keluar meninggalkan teks saat menafsirkan Al-Qur'an karena menggunakan metode falsafi. Dan jika sang mufasir telah keluar meninggalkan makna tekstual ayat maka dapat dipastikan penafsirannya telah mengarah kepada tafsir Bathiniyah.

Di antara contoh penafsiran sufi aliran teoritis adalah penafsiran yang dilakukan oleh *Syaikh Al-Akbar* Mahyuddin Ibnu Arabi. Muhammad Husain Adz-Dzahabi dalam karya monumentalnya *At-Tafsîr Wal*

⁵⁰ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, hal. 90.

Mufassirûn menulis penjelasan tentang pengaruh Ibnu Arabi dengan teori-teori filsafat. Beliau menulis:⁵¹

Kami membaca tentang Ibnu Arabi dalam kitab yang masih diragukan berasal darinya, seperti tafsir yang masyhur atas nama Ibnu Arabi, dan dalam kitab yang diyakini berasal dari Ibnu Arabi sendiri semisal *Al-Futuhâtu Al-Makiyah*, *Al-Fushûsh*, maka kami melihat banyak penyesuaian yang dilakukannya antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori-teori sufi falsafi.

Sebagai contoh, ia menafsirkan sebagian ayat-ayat Al-Qur'an yang sesuai dengan teori filsafat alam. Maka ketika ia menafsirkan surat Maryam ayat 57 tentang Nabi Idris as,

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

“Dan Kami telah mengangkatnya (Idris as) ke tempat yang tinggi”

Ibnu Arabi berkata “Posisi tempat yang tinggi adalah tempat yang beredar di atasnya perputaran garis-garis edar planet alam semesta, yaitu garis edar matahari dan di sanalah maqam ruhaniah Idris as. Di bawahnya ada tujuh planet, di atasnya juga ada tujuh planet, maka jumlah semuanya ada lima belas.”

Lalu dia menyebutkan planet-planet yang berada di bawahnya dan yang ada di atasnya, kemudian berkata “Adapun posisi tempat yang tinggi itu adalah untuk kita, yakni pengikut Nabi Muhammad saw sebagaimana firman Allah dalam surat Muhammad ayat 35:

وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ

“Padahal kamulah yang di atas dan Allah bersama kamu”

Maksud tinggi di sini adalah ketinggian kedudukan bukan tentang ketinggian posisi.

⁵¹ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wal Mufassirûn*, Juz.II,hal.83.

Penafsiran Ibnu Arabi ini jelas sekali menggunakan pemikiran falsafi terhadap ayat Al-Qur'an, terutama filsafat alam. Dengan terang-terangnya sang sufi filosof tersebut telah keluar makna lahiriyah (tekstual) ayat, dan beralih kepada makna isyarat yang jauh dari konteks pembicaraan ayat tersebut. Oleh karena itu, dapat dipastikan penafsiran sufi aliran teoritis ini merupakan hasil pemikiran filsafat yang berevolusi menjadi penafsiran bathiniyah karena telah meninggalkan konteks pembicaraan ayat.

Menurut penulis, penafsiran Ibnu Arabi mengenai posisi Nabi Idris as dalam surat Maryam ayat 58 di atas sejalan dengan apa yang ditulis oleh Muhammad bin Ishaq dalam kitab *Sirah Nabawiyah*-nya. Dalam kitab yang diringkas oleh Ibnu Hisyam ini atau yang lebih dikenal dengan *Sirah Ibnu Hisyam* disebutkan pada bagian kisah mi'raj Nabi saw, Ibnu Ishaq berkata: Abu Sa'id Al-Khudri bercerita bahwa Rasulullah saw bersabda "Malaikat Jibril lalu membawaku terbang ke langit kedua. Di sana aku berjumpa Isa bin Maryam dan Yahya bin Zakaria. Kemudian Jibril membawaku naik ke langit ketiga, di sana aku berjumpa dengan seorang laki-laki yang postur tubuhnya seperti bulan kala purnama. Aku bertanya: "Siapakah dia, wahai Jibril?" Jibril menjawab: "Ini saudaramu Yusuf bin Ya'qub." Kemudian Jibril membawaku terbang ke langit keempat. Di sana aku berjumpa seorang laki-laki. Aku bertanya, "Siapakah dia wahai Jibril?" Jibril menjawab: "Dia Idris". Lalu Rasulullah saw. membaca ayat 57 surat Maryam di atas.⁵²

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

"Dan Kami telah mengangkatnya (Idris as) ke tempat yang tinggi"

Contoh lainnya adalah ketika Ibnu Arabi menafsirkan surat Al-Baqarah ayat 87-101:⁵³

وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ ... إِلَى قَوْلِهِ كَانْتَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ

⁵² Ibnu Ishaq, *As-Sirah An-Nabawiyah*, Akbarmedia, Jakarta:2013, cet. Ke-V,hal.250. (terj. Samson Rahman)

⁵³ Mahyuddin Ibnu Arabi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Ibnu Arabi*, Jilid.I,hal.67

Dia berkata “Secara zhahir bahwa Jibril adalah akal fa’al, dan Mikail adalah ruh falak yang keenam, akalnya melimpahkan seluruh jiwa tumbuh-tumbuhan yang diberikan sebagai rezki para hamba. Dan Israfil adalah ruh falak yang keempat, akalnya melimpahkan seluruh jiwa hewan-hewan yang diberikan kepada hewan-hewan. Izrail adalah ruh falak yang ketujuh yang diwakili oleh ruh-ruh manusia semuanya, dan seterusnya..”

Penafsiran seperti ini dapat kita temukan dalam buku-buku filsafat Islam yang membahas teori emanasi. Ilmuwan muslim terkemuka Al-Farabi dan Ibnu Sina (Avvicena) menggunakan teori emanasi (pancaran/limpahan) dalam proses penciptaan alam oleh Tuhan. Teori emanasi ini sebenarnya berasal dari filsafat Neo-Platonis yang kemudian diadopsi oleh para pemikir dan filosof muslim. Oleh sebab itu, penafsiran yang dikemukakan oleh Ibnu Arabi di atas tidak jauh berbeda dengan teori emanasi Al-Farabi dan Ibnu Sina tentang penciptaan alam.

Dalam teori Al-Farabi, Emanasi alam dari Tuhan terjadi sebagai akibat aktivitas Tuhan memikirkan (ber-ta’aqul terhadap) diri-Nya. Aktivitas memikirkan itu menjadi sebab pemancaran bagi segenap alam ciptaan-Nya, seperti pemancaran sinar dari matahari.⁵⁴

Penafsiran Ibnu Arabi di atas menggambarkan bahwa dia telah keluar dari batas tekstual ayat dan melampaui batas tafsir, dia memasukkan teori filsafat alam yang tidak ada hubungannya dengan konteks pembicaraan ayat. Karena itu, dapat dikatakan ini adalah penafsiran falsafi yang telah mengarah ke bathiniyah.

Contoh lain ketika menafsirkan surat Ar-Rahman ayat 19-20, Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ

⁵⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, Djambatan, Jakarta:2003, Hal. 64

“Dia membiarkan dua lautan mengalir yang keduanya kemudian bertemu, antara keduanya ada batas yang tidak dilampaui oleh masing-masing”

Di antara ahli tafsir ada yang berpendapat bahwa *“Lâ yabghiyân”* maksudnya *“Masing-masingnya tidak menghendaki”*. Dengan demikian maksud ayat 19-20 ialah bahwa ada dua laut yang kedua-duanya tercerai karena dibatasi oleh tanah genting, tetapi tanah genting itu tidaklah dikehendaki (tidak diperlukan) maka pada akhirnya tanah genting itu dibuang (digali untuk keperluan lalu lintas), maka bertemulah dua lautan itu. Seperti terusan Suez dan terusan Panama.⁵⁵ Dan banyak lagi penafsiran lain tentang kedua ayat ini, rujuklah ke tafsir ilmi.

Akan tetapi Ibnu Arabi mempunyai pandangan lain tentang maksud kedua ayat di atas, dalam tafsirnya ia menulis:⁵⁶

مرج البحرين adalah laut keburukan jasmaniah dialah yang asin lagi pahit, dan lautan ruh yang bersih dialah yang tawar lagi sedap rasanya, *يلتقيان* di dalam wujud manusia, *بينهما برزخ* adalah nafsu hewaniah...

Penafsiran seperti ini telah melampaui batas tekstual/lafazh ayat, telah keluar dari syarat-syarat tafsir sufi makbul. Ini adalah penafsiran yang dihasilkan dari perpaduan tasawuf dengan filsafat ruh. Oleh karena itu, sedikit demi sedikit penafsiran Ibnu Arabi telah mengarah kepada bathiniyah.

Kesimpulannya adalah, tafsir sufi aliran teoritis lebih didominasi oleh pemikiran falsafi ketika menafsirkan Al-Qur'an, dan seringkali penafsirnya keluar dari makna tekstual ayat. Oleh karena itu sedikit demi sedikit akan mengarah kepada bathiniyah.

⁵⁵Khadim Al-Haramain Asy-Syarifain Abdullah Bin Abdul Aziz Ali Su'ud, *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, hal.886.

⁵⁶Mahyuddin Ibnu Arabi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu Arabi*, Jilid.II,hal.286.

2. Tafsir Sufi Aliran Praktis

Sufi aliran praktis adalah pola atau cara hidup berdasarkan atas hidup sederhana, zuhud, dan meleburkan diri dalam ketaatan kepada Allah. Ulama aliran ini menamai karya tafsirnya dengan tafsir isyarat, yakni menakwilkan Al-Qur'an dengan penjelasan yang berbeda menurut kandungan tekstualnya, yaitu berupa isyarat-isyarat yang hanya dapat ditangkap oleh mereka yang sedang menjalankan suluk. Namun, terdapat kemungkinan untuk menggabungkan antara penafsiran tekstual dan penafsiran isyarat itu.⁵⁷

Manna' Khalil Al-Qatthan dalam karya monumentalnya *Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an* membedakan antara tafsir sufi dengan tafsir isyari. Al-Qatthan menulis bahwa tafsir sufi adakalanya bercampur dengan teori-teori filsafat khusus dan tidak ada hubungannya dengan sifat wara,' takwa, dan hidup dalam kesusahan. Serta bercampur filsafatnya dengan pemikiran-pemikiran yang berada di luar akidah Islam. Lalu dia mengemukakan contoh penafsiran Ibnu Arabi di atas.⁵⁸

Menurut Al-Qatthan, di antara pengamal tasawuf ada yang melakukan latihan-latihan ruhiyah, yang dengan latihan itu sang sufi membersihkan dirinya hingga sampai ke tingkatan tersingkap baginya apa-apa yang berada di belakang lafazh Al-Qur'an berupa isyarat-isyarat yang suci. Tafsir ini dinamakan dengan tafsir isyari. Menurut mereka, ayat Al-Qur'an mempunyai makna *dzahir* dan batin. Makna *dzahir* adalah yang langsung ditunjuk oleh lafazhnya, sedangkan makna batin adalah makna yang berada di balik makna *dzahir* berupa isyarat-isyarat tersembunyi yang akan tampak bagi orang yang melakukan latihan-latihan suluk.

Penjelasan Al-Qatthan ini tampaknya merujuk pada tasawuf yang bercorak salaf, yaitu tipe tasawuf yang telah dipraktekkan oleh ulama salaf (sahabat dan tabi'in). Tasawuf tersebut, merupakan ajaran yang dianjurkan dalam teks Al-Qur'an dan sunah Nabi saw. Misalnya ajaran tentang *wara'*

⁵⁷ Abdul Hayy Al-Farmawi, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya*, hal.29.

⁵⁸ Manna' Khalil Al-Qatthan, *Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an*, Maktabah Al-Ma'arif, Riyadh:2000, cet.III,hal.366.

dan *zuhud*, memperbanyak berzikir dan tafakur serta memperbanyak melakukan ibadah sunah. Tasawuf salaf ini tidak mengenal istilah *maqam* dan *ahwal*, begitu pula dengan *fana'*, *baqa*, *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujûd*. Dengan kata lain, tasawuf bercorak salaf jauh dari pemikiran Hinduisme, Budhaisme, dan filsafat Neo-Platonisme yang mempengaruhi sufi falsafi.

Jika demikian, dapat kita simpulkan bahwa tasawuf aliran praktis inilah yang memproduksi penafsiran-penafsiran isyari makbul.

M. Quraish Shihab memberikan contoh penafsiran sufi isyari.⁵⁹

إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ ...

“*Sesungguhnya zakat itu hanya untuk para fakir dan miskin...*”(Q.S. At-Taubah:60)

Ayat ini berbicara tentang siapa-siapa saja yang berhak mendapat zakat. Tetapi sementara kaum sufi di samping memahami demikian, juga memahaminya sebagai isyarat bahwa siapa yang ingin memperoleh limpahan karunia Allah ke dalam hatinya, maka hendaklah ia menjadi fakir kepada Allah, yakni menampakkan kebutuhan mutlak kepada Allah saja. “Putuslah keinginanmu kepada materi dan tunjukkan kebutuhanmu kepada Allah, niscaya Dia melimpahkan aneka karunia kepadamu,” begitu ucap mereka.

Contoh lain firman Allah swt:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ
اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ

“*Wahai orang-orang yang beriman, perangilah orang-orang kafir yang ada di sekitar kamu..*”(Q.S. At-Taubah:123)

Ayat ini dipahami sebagai isyarat untuk memerangi hawa nafsu karena hawa nafsu adalah musuh yang terdekat kepada seseorang.

⁵⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal. 369-370.

Pada perkembangan selanjutnya, penafsiran isyari tidak hanya terbatas pada kaum sufi saja, melalui kesan yang diperoleh dari pengamatan dan pembacaan ayat-ayat Al-Qur'an seorang peneliti yang tulus dapat menemukan isyarat-isyarat dari ayat Al-Qur'an yang tidak secara langsung ditegaskan oleh Al-Qur'an, tetapi dari kesan yang ditimbulkan oleh redaksinya, atau jumlah pengulangannya.⁶⁰

Berbeda dengan kelompok Bathiniyah, kalau sufi aliran praktis menerima makna *dzahir* dan makna batin/isyari ayat, maka kelompok bathiniyah hanya menerima makna batin/isyari saja dan itupun terkadang antara ayat dengan makna isyarinya tidak mempunyai korelasi sama sekali. Muhammad Abu Syahbah, guru besar Ilmu-Ilmu Al-Qur'an dan Hadits di Universitas Al-Azhar Mesir dan Ummul Qura Makkah menulis dalam bukunya *Israiliyat dan Hadits-Hadits Palsu Dalam Tafsir Al-Qur'an*, di antara penafsiran kelompok bathiniyah adalah:

وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُدَ

“Dan Sulaiman mewarisi Daud”. (An-Naml:16)

Maksudnya adalah Imam Ali mewarisi Nabi saw dalam ilmunya. Mereka juga mengatakan bahwa ka'bah adalah Nabi saw dan pintunya adalah Ali.

Termasuk penafsiran bathiniyah yang lain adalah perkataan mereka tentang firman Allah swt,

مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ

“Dia membiarkan dua lautan saling bertemu,”(Ar-Rahman:19)

Bahwa yang dimaksud dengan kedua lautan tersebut adalah Ali dan Fathimah, mereka juga memaknai firman Allah swt,

يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ

⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal.374

“Dari keduanya keluar mutiara dan marjan,”(Ar-Rahman:22)

Yang dimaksud dengan mutiara dan marjan di sini adalah Hasan dan Husain. Dan juga penafsiran mereka tentang firman Allah,

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً

“*Sesungguhnya Allah memerintahkan kalian untuk menyembelih seekor sapi betina,*” bahwa yang dimaksud dengan sapi betina adalah Aisyah ra.

Demikianlah sebagian penyelewengan mereka terhadap nash-nash Al-Qur’an.⁶¹

Menurut penulis, penafsiran kelompok Bathiniyah ini cenderung memihak kepada Sayyidina Ali bin Abi Thalib dan keturunannya. Karena itu, tidak diragukan lagi ini adalah penafsiran kelompok Syiah yang kontra terhadap para sahabat Nabi saw. termasuk Aisyah ra. yang mereka anggap sebagai sapi betina dalam surat Al-Baqarah ayat 67.

Apa yang penulis kemukakan ini bukanlah sesuatu yang tidak beralasan, dalam buku *Mengenal Dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah Di Indonesia* yang ditulis oleh Tim MUI Pusat dicantumkan pada halaman 34 bahwa di antara aliran Syiah ada yang dinamakan dengan Syiah Rafidhah. Kelompok Rafidhah ini mengklaim adanya nash/teks wasiat penunjukkan Ali sebagai khalifah, mereka berlepas diri, bahkan mencaci, mengkafirkan para khalifah sebelum Ali serta mayoritas para sahabat Nabi saw. kelompok ini telah meneguhkan dirinya ke dalam sekte Imamiyah Itsna ‘Asyariah dan Ismailiyah.⁶²

Muhammad Husain Adz-Dzahabi juga menulis dalam karyanya bahwa kelompok Bathiniyah adalah aliran Syiah Ismailiyah, dan Syiah Ismailiyah berasal dari sakte Syiah Imamiyah. Nama Ismailiyah ini

⁶¹ Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Dalam Tafsir Al-Qur’an*, Keira Publishing, Depok:2014,hal.93.

⁶²Tim Penulis MUI, *Mengenal Dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah Di Indonesia*, Nashir Sunnah, Jakarta:2013,cet.II,hal.34.

disandarkan kepada Ismail bin Ja'far Shadiq.⁶³ Selanjutnya Adz-Dzahabi menambahkan bahwa yang benar adalah kelompok ini tidak termasuk dalam sekte-sekte aliran dalam Islam, kelompok ini pada mulanya berasal dari golongan Majusi.⁶⁴

Kesimpulannya adalah, perbedaan antara tafsir sufi dengan tafsir bathiniyah secara umum terletak pada *dzahir* lafazh/teks. Bagi kalangan Bathiniyah, mereka tidak mengakui makna *dzahir* lafazh. Mereka tidak memperhatikan syarat-syarat berikut ketika menafsirkan Al-Qur'an:

1. Tidak menafikan makna lahir (pengertian tekstual) Al-Qur'an.
2. Penafsirannya diperkuat oleh dalil syara yang lain
3. Penafsirannya tidak bertentangan dengan dalil syara atau rasio.
4. Penafsirannya tidak mengakui bahwa hanya penafsirannya (batin) itulah yang dikehendaki Allah, bukan pengertian tekstualnya. Sebaliknya, ia harus mengakui pengertian tekstual ayat terlebih dahulu.

Sedangkan tafsir sufi aliran teoritis, mereka menggunakan cara berpikir falsafi ketika menafsirkan Al-Qur'an. Oleh sebab itu penafsiran mereka tidak jarang menggiring mereka ke arah penafsiran bathiniyah

⁶³ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsir Wal Mufasssirun*, Juz.II,hal.5

⁶⁴ Agama Majusi (Zoroaster) dinisbahkan kepada seorang Nabi kuno asal Persia bernama Zarathustra yang hidup sepanjang tahun 674-551 SM. Menurut penganut Zoroaster ini, Tuhan adalah esensi murni yang suci dari segala bentuk materi, yang tidak dapat dilihat oleh pandangan mata, dan tidak dapat ditangkap kedzatannya oleh akal manusia. Banyak dari manusia yang tidak mampu mengimani Dzat dengan sifat yang seperti ini kecuali jika dzat tersebut dirumuskan dan dijelmakan ke dalam sebuah rumusan yang bersifat material. Oleh karena itu mereka membuat rumusan tentang hakikat ketuhanan dengan dua rumusan penting. *Pertama*, bersifat transenden (*samawi*) yang disimbolkan dengan matahari. *Kedua*, bersifat imanen (*ardhi*) yang disimbolkan dengan api. Sifat inilah yang paling mendekati untuk digambarkan oleh akal manusia akan sifat Maha Pencipta.

Anggapan sakral dan cara pengikut Zoroaster menyucikan api inilah yang pada akhirnya menjadikan agama tersebut bergeser dari monoteisme ke paganisme. Zoroaster pun berubah menjadi agama panteisme (*hulul*) dan paganisme. Api adalah isyarat Sang Pencipta itu sendiri. Dan pada akhirnya, api yang semula sebatas isyarat lambang ketuhanan berubah menjadi penjelmaan Tuhan.

Pemikiran seperti ini tidak jauh berbeda dengan paham *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujud* dalam mistisisme Islam. Dalam Islam, para tokoh pencetus paham ini adalah orang-orang yang menekuni dunia tasawuf falsafi, yaitu perpaduan antara tasawuf dengan filsafat. Kebanyakan mereka berasal dari Persia tempat hidupnya Zoroaster. Mereka mencari sandaran pemikirannya kepada nash-nash Al-Qur'an, mereka juga menafsirkan Al-Qur'an dengan pola falsafi sampai-sampai mereka meninggalkan makna dzahir ayat dan mengambil makna batinnya. Salah satu tokoh terbesarnya adalah Syaikh Al-Akbar Mahyuddin Ibnu Arabi, tokoh yang menjadi pembahasan inti dalam tesis ini.

dengan keluar dari makna *dzahir* lafazh/teks. Pada akhirnya mereka menjadi sama dengan kelompok Bathiniyah.

Di sisi lain, sufi aliran praktis atau sufi yang bercorak salaf berbeda dengan dua kelompok di atas. Sufi aliran praktis menafsirkan Al-Qur'an dengan mengambil makna isyarat tanpa meninggalkan makna *dzahir* lafazh/teks. Dengan kata lain, ketika mereka menafsirkan Al-Qur'an menerapkan syarat-syarat tafsir sufi makbul dan ditambah dengan syarat yang dikemukakan oleh Thahir Ibn 'Asyur sebelumnya.

F. Huruf-Huruf Muqatha'ah Dalam Kajian Tafsir

Muhammad bin Alawi Al-Maliki menulis dalam bukunya *Zubdatu Al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an* bahwa Allah membuka surat-surat dalam Al-Qur'an dengan sepuluh bentuk pembukaan.⁶⁵

1. Dengan *tahmid* kepada-Nya pada lima surat, dengan *tabarak* pada dua surat, dan dengan *tasbih* pada tujuh surat.
2. Dengan huruf hija'iyah pada 29 surat.
3. Dengan nida' di sepuluh surat. Lima nida' kepada Nabi saw. yaitu surat Al-Ahzab, Ath-Thalaq, At-Tahrim, Al-Muzammil, Al-Muddatsir. Lima nida' kepada manusia yaitu surat An-Nisa', Al-Maidah, Al-Hajj, Al-Hujarat, dan Al-Mumtahanah.
4. Dengan jumlah khabariyah, yaitu dalam surat Al-Anfal, At-Taubah, An-Nahl, Al-Anbiya, Al-Mu'minin, dan lain-lain.
5. Dengan sumpah (qasam) pada 15 surat.
6. Dengan Syarat pada tujuh surat (Al-Waqi'ah, Al-Munafiqun, At-Takwir, Al-Infithar, Al-Isyiqaq, Al-Zalzalah, dan An-Nashr).
7. Dengan fi'il amar pada enam tempat (Al-Jin, Al-Alaq, Al-Kafirun, Al-Ikhlâs, Al-falaq, dan An-Nas).
8. Dengan Istifham pada enam surat (Al-Insan, An-Naba', Adz-Dzariyat, Al-Isnyirah, Al-Fil, Al-Ma'un).

⁶⁵ Muhammad bin Alawi Al-Maliki, *Zubdatu Al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2011, hal. 143.

9. Dengan Do'a pada tiga surat (Al-Muthaffiffin, Al-Humazah, dan Al-Lahab).
10. Dengan *At-Ta'wil* pada surat Al-Quraisy

Karena banyaknya bentuk pembukaan surat yang digunakan Al-Qur'an, maka penulis hanya mengambil satu di antara sekian banyak pembukaan tersebut yang relevan dengan permasalahan tesis ini yaitu pembuka surat yang menggunakan huruf-huruf hija'iyah atau yang disebut *huruf-huruf muqatha'ah*.

Shubhi Shalih menulis dalam bukunya *Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an*, bahwa di antara kekhususan surat-surat Makiyah adalah huruf-huruf hija'iyah digunakan Allah membuka beberapa tempat dalam kitab-Nya. Dalam Al-Qur'an ada beberapa bentuk pembukaan dengan huruf-huruf ini, di antaranya yang mudah ditulis terdiri dari satu huruf. Ini terdapat di tiga surat, Shad, Qaf, dan Al-Qalam (Nuun). Dan ada juga pembukaan yang ditulis terdiri dari dua huruf, terdapat pada 10 surat. Tujuh di antaranya huruf-huruf sama yang dinamakan (حواميم) dikarenakan awal-awal surat dibuka dengan (حم) yaitu dimulai dari surat 40 sampai 46, surat yang ke-42 (حم) terdapat (عسق), surat ke-20 (طه), surat ke-27 (طس), dan surat ke-38 (يس). Adapun surat yang pembukaannya terdiri dari tiga huruf terdapat di 13 surat, enam di antaranya tersusun atas الم (Al-Baqarah, Ali Imran, Al-Ankabut, Ar-rum, Luqman, As-Sajdah). Lima dengan lafazh الر di awal surat Yunus, Hud, Yusuf, Ibrahim, dan Al-Hijr. Dua surat menggunakan طسم yaitu surat ke-26 dan 28. Dua surat dibuka dengan menggunakan empat huruf, surat Al-A'raf (المص) dan surat Ar-Ra'ad (المر). Surat Maryam adalah surat yang satu-satunya dibuka dengan *huruf muqatha'ah* terdiri dari lima huruf (كهيعص).⁶⁶

Keberadaan *huruf-huruf muqatha'ah* dalam Al-Qur'an telah menjadi pembicaraan serius di kalangan ulama sepanjang zaman. Masing-masing ulama memberikan penafsiran yang berbeda mengenai *huruf-huruf muqatha'ah*. Ada

⁶⁶ Shubhi Shalih, *Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an*, Darul Ilmi Malayin, Beirut:1988, hal.235.

ulama yang berpendapat bahwa surat Al-Qur'an yang diawali dengan huruf abjad tertentu, pasti didominasi oleh kata atau kalimat yang tersusun dari huruf tersebut.

Imam As-Sayuthi mengatakan bahwa dalam surat Yunus terdapat 200 lebih kata yang tersusun dari huruf "Ra", makanya surat itu diawali dengan *Alîf lâm Râ*.

Surat Qaf dimulai dengan huruf Qaf maka hampir semua kalimat dalam surat Qaf mempunyai irama akhir yang menggunakan huruf Qaf. Dalam surat tersebut diterangkan masalah Al-Qur'an (القرآن), penjelasan tentang penciptaan makhluk (الخلق), pengulangan kata (القول), secara terus menerus, kedekatan (القرب), terhadap anak cucu Adam, perjumpaan (تلقى) dengan dua malaikat, penjelasan tentang malaikat pengawas (الرقيب), pelemparan (اللقاء) orang durhaka ke dalam neraka, penyampaian (تقدم) ancaman, keterangan tentang orang-orang yang bertakwa (متقين), penjelasan tentang hati atau jiwa (القلب), keterangan tentang umat terdahulu (القرين), penjelasan tentang manusia yang menjelajahi (تنقيب) dunia, bumi yang terbelah (تشقق), peletakan (اللقاء) gunung-gunung yang kokoh, pohon kurma yang tinggi (سوق), rezeki (رزق) yang berlimpah, peringatan terhadap kaum (القوم), dan seterusnya.⁶⁷

Sementara itu, mayoritas generasi salaf menyerahkan ta'wil *huruf-huruf muqatha'ah* kepada Allah dengan berucap "Allâhu A'lamu Bi Murâdihî" (Allah Maha Mengetahui maksudnya). Pendapat semacam ini masih dinilai sangat tepat oleh banyak ulama yang membatasi diri terhadap ayat-ayat mutasyabihat. Tetapi dalam saat yang sama, tidak sedikit juga yang berusaha menjelaskan maknanya dalam arti mereka tidak menilainya samar (*mutasyabih*).

Lain lagi halnya dengan ulama di bidang balaghah, mereka mengatakan bahwa diawalnya dengan huruf-huruf hija'iyah itu untuk menarik perhatian orang-orang yang berpaling dari Al-Qur'an, huruf-huruf ini

⁶⁷ Amir Faishol Fath, *The Unity Of Al-Qur'an*, hal.76.

menarik pendengaran mereka di awal pembicaraan karena ia asing dalam ucapan mereka sehari-hari. Ia mengingatkan kepada mereka bahwa apa yang disampaikan kepada mereka adalah ayat-ayat yang jelas. Huruf-huruf ini dan yang semisalnya memperlihatkan tentang *I'jâzu Al-Qur'an*, kitab ini (Al-Qur'an) disusun dari apa yang mereka gunakan untuk menyusun kalam mereka sehari-hari, tetapi mereka tidak mampu mendatangkan yang semisal dengannya, itulah bukti yang jelas tentang *I'jâzu Al-Qur'an*.⁶⁸

Al-Allamah Ibnu Katsir berkata “Huruf-huruf ini disebut di awal-awal surat sebagai penjelasan *I'jâzu Al-Qur'an*, dan makhluk tidak mampu mendatangkan yang semisal dengannya walaupun ia tersusun dari *huruf-huruf muqatha'ah* yang mereka gunakan untuk percakapan sehari-hari. Dan inilah pendapat kebanyakan muhaqqiq”.

Di sisi lain, ada sebagian kalangan yang memanfaatkan *huruf-huruf muqatha'ah* untuk menghasilkan tafsir-tafsir yang aneh, misalnya mereka berkata: *حم عسق* huruf *ha* adalah perang Ali dan Mu'awiyah, huruf *mim* wilayah Bani Marwan, huruf *'ain* wilayah Bani Abbasiyah, huruf *sin* wilayah pengikut Abu Sufyan, huruf *qaf* adalah pengikut Al-Mahdi.⁶⁹

Penafsiran seperti ini jelas mengandung unsur-unsur bathiniyah, tidak ada hubungannya antara lafadh dengan makna yang dimaksud. Bahkan peristiwa antara Ali dengan Mu'awiyah, Bani Abbasiyah, dan Abdul Malik Bin Marwan terjadi jauh setelah diturunkannya Al-Qur'an.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas tentang *huruf-huruf muqatha'ah* seperti: *الم..المص..المر* dan lain-lain, ada tiga pendapat mengenai penafsiran huruf-huruf seperti ini.⁷⁰

⁶⁸ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *Shafwatu At-Tafâsir*, Maktabah Syamilah:2011.

⁶⁹ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an*, ha.181.

⁷⁰ Ibnu Manzhur, *Lisânu Al-Arâb*, Darul Hadits, Kairo:2013, Jilid.1, hal.29.

1. Firman Allah **الم**, Allah bersumpah dengan huruf-huruf ini bahwasannya kitab ini (Al-Qur'an) yang diturunkan kepada Nabi saw adalah kitab yang berasal dari sisi Allah swt. tidak ada keraguan padanya. Allah berfirman:

الم ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ

“*Alif-Lâm-Mîm. Itu kitab Al-Qur'an tidak ada keraguan padanya*”

2. Bahwasannya **ن ح م الر** adalah nama *Ar-Rahman* (الرحمن) yang terputus secara lafazh dan bersambung secara makna.
3. Bahwa **ذَلِكِ الْكِتَابُ الم**, Dia berfirman **الم** maknanya *Anâ Allâhu A'lamu* (Saya Allah yang lebih mengetahui).

Sementara Ulama ada yang berpendapat di dalam Al-Qur'an terdapat bahasa yang bukan bahasa Arab, mereka memberikan contoh misalnya kata **الطاغوت** adalah bahasa Habasyah yang artinya peramal, kata **القسطاس** yang berarti adil adalah bahasa Romawi, termasuk kata **طه** berasal dari bahasa Habasyah yang artinya Hai Muhammad. Dan ada juga yang berpendapat kata **طه** berasal dari bahasa Nibti.⁷¹

Jamaluddin Al-Qasimi menulis dalam tafsirnya tentang *huruf-huruf muqatha'ah* yang menjadi *fawâtihussuwar*, dalam hal ini ulama terbagi kepada dua kelompok:⁷²

1. Kelompok ulama yang mengatakan bahwa *huruf-huruf muqatha'ah* adalah ilmu yang tersembunyi, rahasia yang terhibab, hanya Allah yang mengetahui, ini termasuk hal yang mutasyabih. Kebanyakan Muhaqqiq tidak menyukai penafsiran *huruf-huruf muqatha'ah*. Mereka berkata: “*Tidak boleh memahami Kitab Allah apa yang tidak menjadi pemahaman makhluk*”
2. Kelompok ulama yang manafsirkannya, dan berbicara sesuai dengan apa yang dikehendaki oleh keberadaan huruf-huruf tersebut. Inilah pendapat mayoritas ulama.

⁷¹ Jalaluddin As-Sayuthi, *Al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an*, hal.198.

⁷² Jamaluddin Al-Qasimi, *Mahâsinu At-ta'wil*, Darul Hadits, Kairo:2003, Jilid.1, hal.268.

Dalam hal ini, mereka terbagi lagi atas dua kelompok:

- a. Kelompok yang berpendapat *huruf-huruf muqatha'ah* adalah nama surat Al-Qur'an. Inilah pendapat mayoritas ulama.
- b. Kelompok yang menjadikan *huruf-huruf muqatha'ah* ini termasuk macam-macam ancaman dalam Al-Qur'an, seperti orang yang terbangun dengan pukulan tongkat bagi siapa yang menentang Al-Qur'an dan jauh dari tuntunannya. Serta mengalihkan pandangan mereka bahwa kitab yang dibacakan kepada mereka ini adalah kalam yang tersusun dari huruf-huruf yang mereka gunakan untuk berbicara sehari-hari, tetapi mereka tidak mampu mendatangkan yang semisal dengannya.

Dalam *At-Tashîl* disebutkan selain menjadi nama-nama surat, *huruf-huruf muqatha'ah* juga merupakan nama-nama Allah, atau nama sesuatu yang Allah bersumpah dengannya. Dan juga disebutkan dalam sebuah hadits, “*Sesungguhnya Bani Israil mengetahui bahwa huruf-huruf abjad menunjukkan sisa hitungan tahun bagi umat ini, Nabi saw. mendengar ini dari mereka dan beliau tidak mengingkarinya*”.⁷³

Pakar I'rab Al-Qur'an, Abu Ja'far An-Nuhas berpendapat bahwa *huruf-huruf muqatha'ah* di awal surat tidak di-i'rab karena kedudukannya sebagai huruf yang tersusun dan termasuk jumlah yang diringkas.⁷⁴ Apabila *huruf-huruf muqatha'ah* di-i'rabkan maka hilanglah makna ringkasan tersebut.⁷⁵

Dalam hal qira'at, Imam Abu Ja'far membaca dengan *sakt* (berhenti sejenak seukuran dua harakat tanpa nafas) pada huruf abjad الف...لام...ميم , sedangkan imam-imam yang lain membacanya dengan tidak *sakt*. Ini berlaku untuk semua huruf-huruf hija'iyah yang terdapat pada awal surat dalam Al-

⁷³Ibnu Juzai, *At-Tashîl Li Ulûmi At-Tanzîl*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2007, cet.II, hal.49.

⁷⁴Untuk mengetahui makna-makna huruf muqatha'ah yang diringkas rujuklah ke tafsir Ibnu Abbas. Misalnya : الم maknanya انا الله اعلم , الر maknanya انا الله ارى , المص maknanya انا الله اصدق , ص maknanya انا الله افاضل , انا الله افاضل .

⁷⁵Abu Ja'far An-Nuhas, *I'râbu Al-Qur'an*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2009, Jilid.I, hal.23

Qur'an. Semua imam sepuluh membaca huruf *lam* dan *mim* dengan enam harakat karena hukumnya mad lazim.⁷⁶

Para Qurra' juga berbeda pendapat dalam hal membaca *imalah*⁷⁷ huruf-huruf *muqatha'ah* yang menjadi *fawâthussuwâr*. Adapun *الم* dan *الر* di-imalahkan oleh Qurra' negeri Syam dan Kufah kecuali Hafash, Abu Amr, dan Abu Nasyith dari thariq Qurra' Iraq. Adapun *كهيص* di-imalahkan huruf *ha'* dan *ya'* oleh Abu Bakar dan Al-Kisa'i, demikian pula As-Susi. Adapun *طه* di-imalahkan huruf *ha'* oleh Abu Amr, sedangkan Qurra' Kufah kecuali Hafash mengimalahkan kedua huruf tersebut (*tha'* dan *ha'*). Dan adapun *الطواسين* di-imalahkan huruf *tha'* pada kata tersebut secara keseluruhan oleh Qurra' Kufah selain Hafash. Kata *يس* di-imalahkan huruf *ya'* oleh Syu'bah, Rauh, dan Khalaf.⁷⁸ Pembuka surat yang disebut *حواميم* di-imalahkan huruf *ha'* oleh Qurra' Kufah selain Hafash, Ibnu Dzakwan.⁷⁹

Bagi orientalis semisal Eduard Goossens mengatakan bahwa *huruf-huruf muqatha'ah* adalah singkatan dari judul-judul surat yang sudah tidak dipakai lagi. Mungkin saja ada judul yang sudah dipakai secara luas, tetapi akhirnya tidak diterima, dipertahankan dalam bentuk singkatan.⁸⁰

Sedangkan di bidang tajwid, *huruf-huruf muqatha'ah* yang berada di awal surat Al-Qur'an disebut dengan *mad lazim mutsaqal harfi/mad lazim harfi mutsaqal*, yaitu apabila ada huruf mad yang sesudahnya berupa huruf mati (sukun) asli yang di-idghamkan, dan ini terdapat pada huruf hija'iyah yang menjadi *fawâthussuwâr*.⁸¹ Cara membacanya dipanjangkan/dilamakan

⁷⁶Muhsin Salim, *Ilmu Qira'at Sepuluh Bacaan Al-Qur'an Menurut Sepuluh Imam Qira'at Dalam Thariq Asy-Syathibiyyah Dan Ad-Durrah*, Majelis Kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Jakarta:2007, Jilid.I,hal.94.

⁷⁷*Imalah* ialah membaca dengan vokal E antara A dan I namun vokal I lebih banyak, sehingga pelafalan menjadi E penuh . Ini disebut *imalah kubra*, namun pada umumnya hanya disebut *imalah*. Sedangkan jika memasukkan sedikit bunyi vokal A pada huruf E, atau vokal antara A dan E (*imalah*) disebut dengan *imalah sughra*, namun pada umumnya hanya disebut *taqlil*.

⁷⁸Abdul Fattah Al-Qadhi, *Al-Budûru Az-Zâhirah fî Al-Qirâ'ati Al-'Asyri Al-Mutawâtirah*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2013,hal.300.

⁷⁹Abdullah Ibn Abdul Mu'min, *Al-Kanzu fî Qirâ'ati Al-'Asyri*, Darus Shahabah, Kairo: 2002, hal.100.

⁸⁰Richard Bell, *Pengantar Qur'an*, INIS, Jakarta:1998,hal.56.

⁸¹Ahmad Fathoni, *Metode Maisura*, Institut PTIQ Jakarta dan Pesantren Takhasus IIQ Jakarta, Jakarta:2015,hal.61.

bunyi bacaannya enam harakat. Contohnya: huruf *lam* pada المر, huruf *lam* pada الم, huruf *sin* pada طسم. Khusus pada huruf ع (ain) di surat Maryam ayat 1 dan Asy-Syura ayat 2 termasuk *mad lain* boleh dibaca empat atau enam harakat.⁸²

Ada juga yang dinamakan dengan *mad lazim mukhaffaf harfi/mad lazim harfi mukhaffaf*, yaitu apabila ada huruf mad yang sesudahnya berupa huruf mati (sukun) asli yang tidak di-idghamkan. Dan ini juga terdapat pada huruf hija'iyah yang menjadi *fawâtihusuwâr*. Cara membacanya sama dengan *mad lazim harfi mutsaqal* yaitu dipanjangkan/dilamakan bunyi bacaannya enam harakat. Contohnya: huruf *sin* pada يس dan huruf *mim* pada الم

Huruf-huruf hija'iyah yang menjadi *fawâtihusuwâr* dan mempunyai hukum *mad lazim harfi mukhaffaf/mutsaqal* terkumpul dalam lafazh نقص سلمك dimana panjang bacaan huruf mad nya harus enam harakat.

Ketika penulis masuk ke Insitut PTIQ Jakarta ini, salah seorang dosen yang bergelar Doktor (S3) menguji bacaan Al-Qur'an penulis. Sang doktor tersebut membuka surat Yunus ayat 1 dan seterusnya. Saat membaca ayat pertama surat Yunus (الر) penguji bertanya: "Kenapa saudara membaca Alif-Lam-Ra?, bukan dibaca alamara..". Penulis tidak bisa menjawab apa-apa, hanya diam saja. Lalu penguji itu berkata: "Dibaca Alif-Lam-Ra di sini karena yang disebut adalah *ismun* (nama asli huruf) bukan *musamma*-nya (nama panggilan)". Setelah kejadian ini, penulis menjadi tahu penyebab dalam buku pelajaran IQRA' ditulis disamping huruf arab م misalnya ditulis pula bahasa indonesianya dengan menggunakan istilah *ma* dan *mim*, huruf ك ditulis *ka* dan *kaf*, huruf س ditulis *sa* dan *sin*, dan lain-lain.⁸³

Jika ada yang bertanya, bagaimana mereka menulis dalam mushaf الم..الر..المر secara bersambung padahal huruf hija'iyah terputus tidak ditemukan bersambung sebagian ke bagian yang lainnya, karena jika ada

⁸² Abu Ya'la Kurnaedi, *Metode Asy-Syafi'i*, Pustaka Imam Asy-Syafi'i, Jakarta:2010, hal.105.

⁸³ As'ad Humam, *Buku Iqra'*, Balai Litbang LPTQ Nasional dan Team Tadarus "AMM" Yogyakarta, Yogyakarta:2000,hal.36.

yang berkata kepadamu apa susunan dari kata زيد , maka kamu akan menjawab زاي..ياء..دال dengan mencatatnya secara terputus. Mengapa kamu membedakan antara susunan huruf dengan bacaannya?, maka jawabannya adalah: “Mereka menulis المر..الر..الم secara bersambung dikarenakan ini bukanlah susunan untuk isim yang diketahui. Ini hanyalah huruf-huruf yang berkumpul dan tiap-tiap huruf menghendaki suatu makna.⁸⁴

Semua penjelasan di atas memperlihatkan salah satu kemukjizatan Al-Qur’an, di samping sebagai kitab hidayah ia juga berfungsi sebagai mukjizat. Hal ini berbeda dengan kitab-kitab suci sebelumnya yang hanya bersifat hidayah. Sementara kemukjizatannya terletak di luar dirinya.⁸⁵

Menurut penulis, jika kita mengamati secara seksama letak *huruf-huruf muqatha’ah*, kita akan menemukan setelah keberadaan huruf-huruf itu selalu diikuti dengan penyebutan Al-Kitab (Al-Qur’an). Dari 29 surat Al-Qur’an yang menggunakan *huruf-huruf muqatha’ah* hanya 3 surat yang tidak menyebut kata kitab sesudahnya, yaitu surat Maryam, Ar-Rum, dan Al-Qalam (Nuun). Oleh sebab itu, ada ulama yang berpendapat ini adalah *I’jâzu Al-Qur’an* yang menantang siapa saja yang mengingkari atau berpaling darinya agar mendatangkan satu kitab yang semisal dengan Al-Qur’an tetapi mereka tidak mampu mendatangkannya.

Sebagai kesimpulan pembahasan ini, *huruf-huruf muqatha’ah* yang menjadi *fawâti’hussuwâr* telah mengundang perbedaan pendapat di kalangan mufasir dikarenakan selain susunannya yang unik juga keberadaannya yang sulit untuk ditafsirkan oleh kalangan Arab maupun ‘Ajam.

Selain itu, tidak ada satu pun hadits sahih yang diriwayatkan dari Rasulullah saw. mengenai tafsir huruf-huruf tersebut, bahkan sama sekali hampir tidak ada satu hadits pun yang diriwayatkan dari beliau mengenai hal-hal tersebut kecuali sedikit sekali yang dapat dijadikan pegangan.⁸⁶

⁸⁴ Muhammad bin Basyar Al-Anbari, *Îdhah Al-Waqaf Wa Al-Ibtida’ fi Kitâbi Allâhi ‘Azza Wa Jalla*, Darul Hadits, Kairo:2007, Jilid I,hal.252.

⁸⁵ Didik Suharyo, *Mukjizat Huruf-Huruf Al-Qur’an Memahami Makna Al-Qur’an Melalui Kode Dan Tinjauan Sains*, Salima, Ciputat:2012,cet.I,hal.9.

⁸⁶ Muhammad Baqir Hakim, *Ulumu Al-Qur’an*, Al-Huda, Jakarta:2012,cet.II,hal.650.

Barangkali inilah yang menjadi pemicu banyaknya pendapat para ulama dan perbedaan sudut pandang di antara mereka tentang penafsiran huruf-huruf tersebut sehingga masalahnya semakin bertambah rumit.

Walaupun demikian, keberadaan huruf-huruf ini jika dilihat dari segi ibadah sangat diperlukan keberadaannya. Nabi bersabda dalam riwayat At-Tirmizi:

مَنْ قَرَأَ حَرْفًا مِنْ كِتَابِ اللَّهِ فَلَهُ بِهِ حَسَنَةٌ، وَالْحَسَنَةُ بِعَشْرِ أَمْثَالِهَا، لَا أَقُولُ الْم حَرْفٌ، وَلَكِنْ
أَلِفٌ حَرْفٌ وَلامٌ حَرْفٌ وَمِيمٌ حَرْفٌ

“Siapa yang membaca satu huruf dari kitab Allah maka baginya satu kebaikan, satu kebaikan dijadikan sepuluh. Aku tidak mengatakan الم satu huruf, tetapi alif satu huruf, lam satu huruf, dan mim satu huruf.

Hadits di atas menunjukkan huruf apa saja yang tercantum dalam Al-Qur’an tetap dihitung kebaikannya walaupun kita tidak mengetahui makna haruf tersebut. Itu juga sebabnya mengapa ayat-ayat yang menurut sementara ulama telah dinasakh hukumnya tapi lafazh/tulisannya masih tercantum dalam Al-Qur’an, ini bertujuan untuk mendapat kebaikan bagi yang membacanya dan dinilai sebagai ibadah.

Dengan kata lain, terlepas apakah ayat itu termasuk muhkam atau mutasyabih dari segi makna tetapi dari segi lafazh dianggap mendapat kebaikan bagi yang membaca dan mendengarnya. Allah swt berfirman:

وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

“Dan apabila dibacakan Al-Qur’an, maka dengarkanlah baik-baik dan perhatikanlah dengan tenang agar kamu mendapat rahmat”. (Al-A’raf:204)

BAB III

TAFSIR IBNU ARABI

A. Riwayat Hidup Ibnu Arabi

Ibnu Arabi dilahirkan di Murcia, Andalusia, Spanyol pada 17 Ramadhan 560 H bertepatan dengan 28 Juli 1165 M dan wafat pada 28 Rabi'ul Awal 638 atau bertepatan dengan 16 November 1240 M. Nama lengkapnya adalah Muhiddin Abu Abdullah Muhammad Bin Ali Bin Muhammad Bin Ahmad bin Abdullah Hatimi At-Ta'i. Salah seorang sufi terbesar dalam dunia Islam dan bahkan seorang pemikir mistik besar dalam dunia Islam. Tetapi karena pemikiran-pemikirannya yang kontroversial, bahkan beberapa ulama besar ada yang mengkafirkannya, di antaranya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah.⁸⁷ Dalam dunia Islam, ia terkenal dengan sebutan Ibnu Arabi, dan oleh generasi berikutnya diberi gelar *Syaikh Al-Akbar* (guru besar) dan dilengkapi dengan sebutan *Muhy Ad-Din* (penghidup agama) seperti wali besar dan ahli hikmah lainnya.

Ibnu Arabi lahir dari keluarga berpangkat, hartawan, dan ilmuwan. Tahun 620 H, ia tinggal di Hijaz dan meninggal di sana pada tahun 638 H. Namanya biasa disebut tanpa “*al*” untuk membedakan antara Abu Bakar Ibn Al-Arabi seorang kadi dari Sevilla yang wafat tahun 534 H.⁸⁸

⁸⁷Azyumardi Azra, dkk, *Ensiklopedi Islam*, Ihtiar baru Van Hoeve, Jakarta:2001,Jilid.2,hal.150

⁸⁸Ibnu Al-Arabi adalah ulama dan imam Andalusia yang terakhir. Nama lengkapnya adalah Abu Bakar Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Abdullah bin Ahmad Al-Ma'afiri Al-Andalusi Al-Isybili. Salah satu karya Ibnu Al-Arabi adalah Tafsir Ahkamu Al-Qur'an yang

Pada usia 8 tahun keluarganya pindah ke Sevilla, tempat Ibnu Arabi kecil mulai belajar Al-Qur'an dan fiqh. Karena kecerdasannya yang luar biasa, dalam usia belasan tahun ia pernah menjadi sekretaris beberapa gubernur di Sevilla.

Dengan demikian, pendidikan Ibnu Arabi di mulai di Sevilla ketika ayahnya menjabat di istana dengan pelajaran yang umum saat itu, yaitu Al-Qur'an, hadits, fiqh, teologi, tasawuf, dan filsafat skolastik. Saat itu, Sevilla merupakan kota ilmu pengetahuan dan pusat kegiatan sufisme dengan banyak guru sufi terkenal tinggal di sana. Kondisi keluarga dan lingkungan yang kondusif ini mempercepat pembentukan Ibnu Arabi sebagai tokoh sufi yang terpelajar, apalagi ia telah masuk tarekat sejak usia 20 tahun.⁸⁹

Setelah dirasakan cukup menuntut ilmu di kota ini, ia pindah ke Cardova melanjutkan pelajarannya yang lebih tinggi dan lebih luas. Ia mempelajari ilmu fiqh, tafsir, dan lain-lain dengan lancar dan berhasil karena kemampuan dan kecerdasan yang ia miliki serta dukungan dari orang tuanya yang dapat diandalkan. Pada usia yang relatif muda, ia bertemu dengan dua wanita sufi terkemuka yaitu Yasmin Mursyaiyah dan Fathimah Qurthubiyah. Pertemuannya dengan kedua sufi wanita itu amat berpengaruh dalam dirinya dan secara tidak langsung memberi arah kepada perjalanan hidupnya. Khususnya dengan Fathimah dari Cardova itu, seorang tua dengan ilmu yang luas dalam kerohanian, telah mengajar dan membimbing kerohanian Ibnu Arabi selama tidak kurang dari dua tahun. Ibnu Arabi yang masih muda telah beroleh ilmu dan berkecenderungan ke arah kerohanian.⁹⁰

Di kota ini pula ia berkenalan dengan Ibnu Rusyd, tokoh penafsir Aristoteles, dan berguru kepadanya. Ibnu Rusyd juga menjadi teman ayahnya.

membahas tentang ayat-ayat hukum dalam Al-Qur'an. Kitab ini dianggap sebagai rujukan penting di kalangan pengikut madzhab Maliki, karena Ibnu Al-Arabi adalah pengikut madzhab Imam Malik, beliau sangat fanatik dan sering membelanya. Lihat Mani' Abdul Halim Mahmud, *Metodologi Tafsir kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Rajagrafindo Persada, Jakarta:2006, h.246

⁸⁹Khudri Soleh, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Ar-Ruzz Media, Jogjakarta:2013, hal.199.

⁹⁰Laily Mansur, *Ajaran Dan Teladan Para Sufi*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:1996, hal. 187

Ini menunjukkan bahwa ia dari keluarga terpandang. Falsafah Ibnu Rusyd kelak banyak mempengaruhi falsafahnya, sekalipun tidak sama dengan falsafah tasawufnya. Ibnu Arabi menceritakan sendiri kisah pertemuannya dengan Ibnu Rusyd sebagai beriku:

“Pada suatu hari yang cerah, saya pergi ke rumah Abu Al-Walid Ibnu Rusyd (Averroes) di Cardova. Ia memperlihatkan keinginannya untuk menemui saya secara pribadi karena mendengar wahyu-wahyu yang diberikan Tuhan kepada saya di bagian pengasingan spiritual saya dan tidak bisa menyembunyikan keheranannya atas apa yang telah ia dengar. Itulah mengapa ayah saya, yang merupakan salah seorang teman karibnya, menyuruh saya untuk datang ke rumahnya pada suatu hari dengan alasan melaksanakan suatu tugas, tapi sebenarnya agar Ibnu Rusyd dapat berbincang-bincang dengan saya. Pada saat itu saya masih muda berusia 20 tahun (pemuda yang belum berjenggot).

Ketika saya memasuki rumahnya, sang filosof itu bangkit dari tempatnya dan menyambut saya, menebarkan sikap yang menunjukkan persahabatan dan perhatian lalu memeluk saya.

Ketika itu ia berkata: “Ya”. Dan kemudian aku juga berkata: “Ya”. Setelah menyadari apa yang membuat saya gembira, saya menambahkan: “Tidak”. Tiba-tiba Ibnu Rusyd mundur, raut mukanya berubah. Ia tampak ragu atas apa yang dia pikirkan. Ia bertanya pada saya: “Jenis solusi apa yang telah kau dapat dengan iluminasi (*isyraq*) dan inspirasi ilahiah (*ilham/kasyf*)?. Saya menjawab: “Ya dan Tidak”. Di antara “Ya” dan “Tidak” itu jiwa-jiwa keluar dari materi mereka dan leher-leher terlepas dari tubuh-tubuh mereka.” Ibnu Rusyd jadi pucat. Saya melihatnya gemetar. Lalu ia pelan-pelan mengucapkan bacaan ritual: “*Lâ haula wa lâ quwwata illâ billâhi*” (Tiada kekuatan kecuali pada Allah), karena ia mengerti apa yang saya singgung.

Kemudian setelah perbincangan kami, Ibnu Rusyd bertanya kepada ayah saya tentang saya, untuk memperbandingkan pandangan yang ia peroleh tentang saya dan untuk mengetahui apakah ia sesuai dengan pandangan ayah saya, atau sebaliknya malah bertentangan dengan pandangan ayah saya. Tentu

saja Ibnu Rusyd sangat ahli dalam refleksi dan meditasi filosofis. Ia bersyukur kepada Tuhan, seperti yang saya dengar, karena bisa hidup pada saat ketika ia bisa melihat seseorang yang memasuki pengasingan spiritual yang membingungkan dan telah meninggalkan seperti yang saya lakukan. Ia menyatakan : “Ia merupakan hal yang kemungkinannya telah saya tetapkan sendiri tanpa-sampai saat ini-bertemu dengan seseorang yang telah mengalaminya. *Alhamdulillah*, saya bisa hidup pada masa ketika ada orang yang ahli dalam pengalaman ini, salah seorang dari mereka yang membuka kunci pintu-pintu-Nya. *Alhamdulillah*, puji bagi Allah yang memberikan karunia pribadi dengan melihat salah satu dari mereka dengan mata saya sendiri.”⁹¹

Setelah usianya menginjak 30 tahun, Ibnu Arabi mulai berkelana untuk menuntut ilmu. Mula-mula ia mendatangi kota-kota pusat ilmu pengetahuan Islam di semenanjung Andalusia dan kawasan Islam bagian Barat. Kemudian ia pergi ke Tunis untuk menemani Abdul Aziz Al-Mahdawi (seorang ahli tasawuf). Pada tahun 594 H/1198 M ia pergi ke Fez, Maroko. Di sini ia menulis kitab *Al-Isrâ* (perjalanan malam). Tahun berikutnya ia kembali ke Cordova dan sempat menghadiri pemakaman gurunya, Ibnu Rusyd.⁹² Kemudian ia pergi ke Almeria dan di sini ia menulis kitab *Mawâqi’ An-Nujûm* (posisi planet).

⁹¹Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, IRCiSod, Jogjakarta: 2014, cet.I,hal.171.

⁹² Ibnu Arabi menceritakan kisah pemakaman Ibnu Rusyd: “Ibnu Rusyd wafat pada tahun 595 H (1198 M) di Marakush. Jenazahnya dipindahkan ke Kardova, tempat makamnya. Ketika peti jenazah Ibnu Rusyd penuh dengan beban di satu sisinya, maka karya-karyanya diletakkan di sisi yang lain untuk mengimbangnya. Saya berada di sana berdiri mematung. hadir juga bersama saya ahli fiqih dan sastra Abu Al-Husain Muhammad bin Jubair, sekretaris sayyid Abu Hamid (salah seorang pangeran dari dinasti Muwahidun), dan juga sahabat saya Abu Al-Hakam ‘Amr bin Sarraj, ahli pembuat salinan naskah. Lalu Abu Al-Hakam menoleh ke arah kami dan berkata: “Apa anda tidak melihat apa yang menjadi penyeimbang tuan Ibnu Rusyd atas kudanya? di satu sisi terdapat Ibnu Rusyd dan di sisi satunya terdapat karya-karyanya, buku-buku yang dikarangnya?, Ibnu Jubair menjawab: “Anda mengatakan bahwa saya tidak melihat anak saya? tentu saja saya melihatnya. Semoga Allah memberkahi lisanmu!.” Kemudian saya mengingat (ungkapan Abu Al-Hakim tersebut). Karena bagi saya ia merupakan bahan pokok meditasi dan pemikiran. sekarang, saya merupakan satu-satunya orang yang masih hidup dari ketiga sahabat ini, dan saya berguman pada diri sendiri tentang persoalan ini: “Di satu sisi ada sang Guru (Ibnu Rusyd) dan di sisi lainnya terletak karya-karyanya. Oh! bagaimana saya akan tahu apakah harapan-harapannya akan terpenuhi!”

Tahun 598 H/1202 M, Ibnu Arabi pergi lagi ke Tunis, Cairo, Yerussalem, dan Mekah untuk menunaikan ibadah haji. Ketika berada di Tunis ia sempat mempelajari kitab *Khal'u An-Na'laini* karya Abdul Qasim bin Qisyi yang kemudian disyarah (diberi uraian penjelasan tertulis) olehnya. Menurut Ibnu Khaldun, kitab yang sudah disyarah tersebut seharusnya dimusnahkan karena isinya penuh dengan bid'ah yang dapat menyesatkan.

Menurut pengakuan Ibnu Arabi, keberangkatannya ke Mekah untuk menunaikan ibadah haji didasarkan pada ilham yang diterimanya dari Allah swt. Ia tinggal di Mekah selama dua tahun. Hari-hari kehidupannya di dekat Ka'bah tersebut diisi dengan kegiatan tawaf, membaca Al-Qur'an, dan i'tikaf (menciptakan suasana kerohanian yang syahdu, membuat adanya kontak antara dia dan Yang Ghaib). Karena adanya kontak itu, Ibnu Arabi menulis kitab-kitabnya, yaitu *Tâj Ar-Rasâ'il* (*mahkota risalah-risalah*), *Rûh Al-Quds* (*roh suci*), dan *Futuhâtu Al-Makîyah* (*penaklukan Mekah*). Menurutnya, karya terakhir merupakan karyanya yang terbesar yang diterima langsung dari Allah swt melalui ilham samawi.

Di Mekah ini pula Ibnu Arabi bertemu dengan seorang pemuda cantik, cerdas, shalihah, taqwa, suatu figur wanita ideal yang bernama Ain Syams Nizam. Wanita itu menjadi sumber inspirasi baginya dalam menggubah syair-syair yang kemudian dihimpun dalam kitab *Turjumân Al-Asywâq* (terjemahan rasa cinta). Ia juga bertemu dengan sejumlah jemaah haji yang berasal dari Konya dan Malatya (sekarang daerah Anatolia dan Asia Kecil), yang dipimpin Majiduddin Ishaq. Ibnu Arabi bergabung dan mengikuti perjalanan mereka melalui Baghdad dan Mosul sampai ke Malatya (Zulkaidah 601/Juni-juli 1205). Ibnu Arabi disambut dengan penuh kehormatan dan diberi hadiah oleh sultan Konya.

Tahun berikutnya Ibnu Arabi ke Yerusalem, Cairo, dan Mekah untuk kembali menunaikan ibadah haji. Tahun 606 H/1209 M ia kembali lagi ke Konya dan Anatolia. Kali ini ia sempat menyelesaikan risalahnya yang berjudul *Risâlatu Al-Anwâr* (risalah tentang nur). Tahun 608 H/1211 M ia kembali ke Baghdad bersama Majiduddin Ishaq sebagai utusan kesultanan

untuk melapor kepada pemerintah pusat tentang bertahtanya Kay Ka'us I sebagai sultan Konya. Kemudian ia bermukim di Aleppo dan Damascus (609-612H/1211-1215 M) serta sempat mensyarah syair *Turjumân Al-Asywâq* ke dalam pengertian mistik.

Pada tahun 612 H/1215 M, Ibnu Arabi pergi lagi ke Malatya dan bermukim sampai 618 H/1221 M. Di sini ia sempat menikah dengan janda Majiduddin Ishaq dan mempunyai anak bernama Sa'addin Muhammad (1618 H/1221 M). Ibnu Arabi disebut-sebut pernah beberapa kali menikah dan mempunyai beberapa orang anak.⁹³ Tetapi anaknya yang dikenal dalam sejarah hanya dua orang, yaitu Sa'addin Muhammad dan Imaddin Abu Abdullah (w. Damaskus, 667 H/1269 M).

Tidak diketahui secara pasti mengapa dan kapan Ibnu Arabi meninggalkan Anatolia untuk kemudian menetap di Damascus sampai akhir hayatnya. Tetapi catatan sejarah menunjukkan bahwa pada tahun 627 H/1230 M Ibnu Arabi sudah berada di Damaskus di bawah perlindungan Ibnu Zaki, seorang keluarga kadi setempat dan masih anggota keluarga Dinasti Ayubiyah yang sedang berkuasa pada waktu itu. Di hari tuanya, Ibnu Arabi menghabiskan waktunya dengan membaca, mengajar, dan menggubah syair. Di Damaskus Ibnu Arabi menulis satu lagi karya monumentalnya yang menurutnya diterima langsung dari Rasulullah saw melalui mimpinya, yaitu kitab *Fushûshu Al-Hikâm* (permata-permata hikmah). Di sini pula Ibnu Arabi menyempurnakan kitab *Futuhâtu Al-Makiyah*.

Dua tahun setelah menulis *Fushûshu Al-Hikâm*, Ibnu Arabi merampungkan naskah *Futuhât*. Ia membagi waktunya antara mengajar, menulis sejumlah karya, serta merevisi *Futuhât*, sampai akhirnya ia wafat 12

⁹³Dalam buku *Fushûsh Al-Hikâm* karya Ibnu Arabi yang diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris oleh Ralph Austin dan Titus Burckhardt, kedua orang penerjemah ini memberikan kata pengantar yang menyebutkan bahwa Ibnu Arabi menikah tiga kali sepanjang hidupnya. Pertama adalah dengan Maryam ketika dia masih muda di Sevilla. Kedua dengan Fathimah putri seorang bangsawan Mekah. Dan ketiga dengan seorang wanita yang tak disebutkan namanya, putri seorang hakim Damaskus. Ibnu Arabi mempunyai tiga orang anak: Sa'addin, lahir di Malatya pada 1221 dan meninggal pada 1258. Imaduddin, yang meninggal pada 1268. Dan seorang putri bernama Zainab. (Ibnu Arabi, *Fushûsh Al-Hikâm*, Diadit Media, Jakarta:2014,hal.13). (terj.Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti).

tahun kemudian pada 638 H/1240 M. Tidak ada penjelasan mengenai hari wafatnya. Menurut sebuah kabar yang tidak dapat dipastikan kebenarannya, Ibnu Arabi dibunuh oleh sekelompok ahli fiqih yang menentang keras ajarannya. Namun, tidak satupun pencatat biografinya yang membenarkan cerita ini. Ibnu Syamah, salah seorang pencatat terpercaya menulis bahwa Ibnu Arabi dimakamkan baik-baik. Makamnya di Salihiyah, Damaskus utara, terus dikunjungi orang sampai kini.⁹⁴

Di antara sederetan guru-guru Ibnu Arabi tercatat nama-nama seperti Abu Madyan Al-Ghauts At-Talimsari dan Yasmin Musyaniyah (seorang wali dari kalangan wanita). Keduanya banyak mempengaruhi ajaran-ajaran Ibnu Arabi.

Ibnu Arabi juga pernah berguru kepada Ibnu Rusyd filosof muslim dan tabib istana dinasti Babar dari Alomohad, di Kardova. Ia juga dikabarkan pernah mengunjungi Al-Mariyyah yang menjadi pusat madrasah Ibnu Masarrah, seorang sufi falsafi yang cukup berpengaruh dan memperoleh banyak pengikut di Andalusia.⁹⁵

B. Karya-Karya Ibnu Arabi

Menurut Carl Brockelmaan sejarawan asal Jerman, karya Ibnu Arabi seluruhnya tidak kurang dari 239 judul. Atas usul teman-temannya ia pernah mencoba menyusun daftar kitab karangannya itu. Daftar tersebut yang ada sampai sekarang ada tiga buah: (1). *Fihri's* (indeks) ditulis oleh sahabatnya Sadruddin tahun 627 H/1230 M, (2). *Fihri's Mu'allafât Mahyuddin Ibnu Arabi* (indeks karangan Mahyuddin Ibnu Arabi). Manuskripnya ditemukan di Kurkis Al-Awwad tahun 1337 H/1918-1919 M. Daftar ini sudah dimuat dalam *Majallah Al-Majma' Al- 'Ilm Li Ibn Arabi* (Damaskus, 1954) dan (3). Ijazah, yaitu suatu catatan yang diberikan Ibnu Arabi kepada Gazi Malik Al-Adil (ditulis tahun 632 H/1234 M) dan di dalamnya disebutkan karyanya ada 289 buah.

⁹⁴ Muhammad Al-Fayyadl, *Teologi Negatif Ibnu Arabi Sebuah Kritik Atas Metafisika Ketuhanan*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta:2009, hal. 46.

⁹⁵Rosihon Anwar,dkk,*Ilmu Tasawuf*,Pustaka Setia,Bandung:2011,h.175

Ada juga yang berpendapat bahwa Ibnu Arabi menulis tidak kurang dari 350 buah buku, mulai dari karya besar *Futuhâtu Al-Makiyah* yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks arab, sampai ke risalah-risalah kecil yang banyak sekali. Berikut ini disusun berdasarkan apa yang di anggap sebagai karya-karya utama Ibnu Arabi, dan semoga dapat memberikan semacam tinjauan mengenai subyek persoalannya kepada para pembaca:⁹⁶

1. *Masyâhidu Al-Asrâr Al-Qudsiyya* (Kontemplasi misteri kudus)

Ditulis pada tahun 1194 (590 H) di Andalusia, saat kembali dari kunjungan pertamanya ke Tunis, dan didedikasikan kepada murid Syaikh Abd Al-Aziz Al-Mahdawi dan sepupunya, Ali bin Al-Arabi. buku ini mendeskripsikan urutan-urutan empat belas konteplasi dalam bentuk dialog dengan Tuhan dan visi epifani.

2. *At-Tadribâtu Ilâhiyya* (Pemerintahan ilahiah)

Ditulis dalam waktu empat hari. Karya ini mungkin ditulis sebelum *masyâhid* tetapi baru dikerjakan kembali di kemudian hari. ketika tinggal bersama Syaikh Al-Mawruri di Maron (Andalusia), dia menulis karya ini sebagai jawaban atas permintaan Syaikh Al-Mawruri agar dia menjelaskan makna riil dari politik sekuler dari segi penjelasan sufi tentang pemerintahan kerajaan manusia (yakni mikrokosmos yang meringkaskan makrokosmos).

3. *Kitâbu Al-Isrâ* (Kitab perjalanan malam)

Salah satu karya awal terpenting ditulis setelah visi besar yang dialaminya di Fez tahun 1198 (594 H). Kitab ini mendiskripsikan pendakian mistiknya, pertemuannya dengan realitas spiritual nabi di tujuh langit dan tercapainya realisasi diri secara penuh, dalam bentuk prosa.

4. *Mawâqî'u An-Nujûm* (Letak bintang-bintang)

Ditulis dalam sebelas hari di Almeria pada bulan juli 1199 (Ramadhan 595 H) untuk sahabat dan muridnya, Badr Al-Habashi. Merupakan kitab yang menjelaskan apa yang diperlukan guru-guru spiritual untuk mengajar. kitab ini menjelaskan tiga derajat, yakni kepasrahan (Islam), kepercayaan (iman),

⁹⁶ Stephen Hirtenstein, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud: Ajaran Dan Kehidupan Spritual Syaikh Al-Akbar Ibnu Arabi*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2001,Cet.I,hal.353. (terj. Tri Wibowo dan Budi Santoso)

dan kebaikan sejati (ihsan), menurut tiga tingkat realisasi. Ia mencakup diskusi rinci tentang bagaimana semua fakultas dan anggota manusia berpartisipasi dalam pujian ilahi.

5. *Anqa Mughribu* (Burung Angka di Barat)

Mungkin karya terakhir di Andalusia, ditulis sekitar tahun 1199 (595 H) semasa tahun-tahun terakhirnya di Spanyol. Karya ini mendeskripsikan makna Maqam Mahdi dan penutup wali, dan kedudukan realitas Muhammadiyah, dan dimaksudkan sebagai volume pelengkap untuk *At-Tadribât*.

6. *Insyâ' Ad-Dawâ'ir* (Deskripsi lingkaran yang meliputi)

Ditulis tahun 1201 (598 H) di Tunisia untuk Badr Al-Habashi dan Al-Mahdawi, sebelum meninggalkan Barat menuju Mekah. Kitab ini mendeskripsikan landasan ajaran metafisiknya, membahas eksistensi dan non-eksistensi, manifestasi dan non-manifestasi, dan derajat manusia di dunia dengan menggunakan diagram dan table.

7. *Misykatu Al-Anwâr* (Relung cahaya)

Disusun sepanjang tahun 1202/3 (599 H) di Mekah. kitab ini memuat kumpulan 101 hadits Qudsi dalam tiga bagian: 40 tradisi dengan rantai transmisi lengkap sampai ke Tuhan. 40 ucapan ilahi tanpa rantai transmisi, dan 21 ucapan lainnya. karya itu sendiri mengikuti tradisi yang menganjurkan pemeliharaan 40 hadits untuk umat.

8. *Hilyatu Al-Abdâl* (Perhiasan para pengganti)

Ditulis pada tahun 1203 (599 H) dalam waktu satu jam saat mengunjungi Tha'if, untuk Badr Al-Habashi. Kitab ini mendeskripsikan empat penopang jalan: penyendirian, diam, lapar, dan keterjagaan, bagaimana ini semua muncul dalam istilah fisik sebagai sejenis pantangan, dan bagaimana realitas spritualnya sebagai kondisi dari hati sang hamba.

9. *Rûh Al-Quds* (Risalah ruh-ruh suci)

Ditulis tahun 1203 (600 H) di Mekah untuk Syaikh Al-Mahdawi, salah satu sumber terbaik dari pengetahuan kita tentang kehidupan Ibnu Arabi di Andalusia dan orang-orang yang dia kenal. Karya ini terdiri dari tiga bagian,

keluhan soal kurangnya pemahaman banyak orang tentang jalan sufi, serangkaian sketsa biografi dari sekitar lima puluh lima tokoh sufi di Barat, diskusi tentang kesulitan-kesulitan dan halangan yang ditemui di jalan.

10. *Tâj Ar-Rasâ'il (Mahkota surat-surat)*

Ditulis tahun 1203 (600 H) di Mekah, terdiri dari delapan surat cinta untuk ka'bah, masing-masing berhubungan dengan Teofani nama ilahi yang muncul di saat pelaksanaan tawaf.

11. *Kitab Al-Alif (Kesatuan), Al-Ba', dan kitab Al-Ya' (atau ipseiti), dan sebagainya*

Seri karya-karya ringkas, menggunakan sistem penomoran alfabetis, dimulai dari Yerusalem tahun 1204 (601 H) dan disusun selama lebih dari tiga tahun. Seri kitab ini membahas prinsip-prinsip ilahiah yang berbeda-beda seperti ketunggalan (*ahadiyyah*), Kasih (*rahman*), dan cahaya (*nur*).

12. *Tanazzulat Al-Mawshiliyya (Turunnya penyingkapan di Mosul)*

Ditulis bulan April 1205 (601 H), mendiskripsikan rahasia esoteris dari amal ibadah wudhu dan shalat, dan bagaimana masing-masing tahap ritual sehari-hari ini dikaruniai dengan makna.

13. *Kitab Al-Jalâl Wa Al-Jamâl (Kitab keagungan dan keindahan)*

Ditulis dalam sehari di bulan April 1205 (601 H) di Mosul, membahas beragam ayat Al-Qur'an dari segi aspek yang tampak saling bertentangan, keagungan dan keindahan, menyinggung aspek ketiga yang mengintegrasikan keduanya, yakni keseimbangan kesempurnaan.

14. *Kitab Kunh Mâ Lâ Budda Lil Murîd Minhu (Hal-hal esensial bagi pencari)*

Juga ditulis di bulan April/Mei 1205 (601 H) di Mosul, menjelaskan praktek-praktek esensial untuk orang yang memulai berangkat di jalan spiritual, dalam hal bergegas menuju Kesatuan Tuhan, beriman kepada apa-apa yang disampaikan Rasulullah, melakukan dzikir, mencari guru spiritual sejati, dan lain sebagainya.

15. *Risâlatu Al-Anwâr (Risalah cahaya-cahaya)*

Ditulis tahun 1205 (602 H) di Konya untuk memenuhi permintaan seorang sahabat agar dia menjelaskan perjalanan pendakian menuju Tuhan Yang

Maha Kuasa dan perjalanan kembali menuju kepada makhluk. Risalah ini mendiskripsikan persoalan spiritual mengenai pendakian non-stop melalui berbagai tingkatan eksistensi dan pengetahuan, sampai ke tingkat kesempurnaan manusia.

16. *Isharat Al-Qur'an fi 'Alâmi Al-Insân (Kiasan Qur'an dalam dunia manusia)*

Ditulis di Yerussalem tahun 1206 (602 H) dimaksudkan untuk pelengkap *Tanazzulat Al-Mawsiliyya*. Ini bukan perenungan Al-Qur'an yang sederhana, tetapi perenungan mendalam atas setiap surat dalam Al-Qur'an.

17. *Kitab Ayyâmu As-Sya'n (Hari-hari karya Allah)*

Disusun sekitar tahun atau sebelum 1207 (603 H), karya ini adalah meditasi atas struktur waktu dan cara-cara dimana jam dan hari dalam seminggu saling berkaitan. Karya ini didasarkan pada ayat Al-Qur'an, "*Setiap hari Tuhan berada dalam kesibukan.*"

18. *Kitab At-Tajalliyyât (Kitab Teofani)*

Ditulis kira-kira sebelum 1209 (606 H) di Aleppo, karya ini mendiskripsikan serangkaian visi teofanik tentang subyek seperti kesempurnaan, kedermawanan, dan kemurahan, berdasarkan wawasan mendalam atas surat Al-Qur'an kedua. Visi-visi ini sering berbentuk dialog dengan wali yang telah meninggal, seperti Al-Hallaj, Junaid, atau Sahl At-Tustari. Tujuan dari karya ini adalah memberi intruksi kepada para pencari soal kejadian-kejadian yang mungkin mereka jumpai di perjalanan.

19. *Kitab Al-Fanâ fi Al-Musyâhada (Kitab fana dalam kontemplasi)*

Ditulis di Baghdad, mungkin pada persinggahannya yang kedua di tahun 1212 (608 H). Kitab ini adalah meditasi mendalam atas surat ke sembilan puluh delapan, mendiskripsikan pengalaman visi mistik dan perbedaan antara orang berpengetahuan riil dengan orang-orang intelek.

20. *Turjumânu Al-Asywâq (Penafsir hasrat yang menyala)*

Disusun tahun 1215 (Ramadhan 611 H) di Mekah, meskipun ditulis dalam periode yang lebih panjang, dengan komentar lanjutan di tahun yang sama di Aleppo. karya ini memuat enam puluh satu puisi cinta yang

dipersembahkan kepada pribadi Nizam, mengkiaskan rahasia riil dari cinta mistik dan warisan kenabian.

21. *Ishtilâhâtu As-Shûfiyya* (Istilah teknis sufi)

Ditulis tahun 1218 (615 H) di Malatya sebagai jawaban atas permintaan sahabat dekatnya. Karya ini terdiri dari 199 definisi singkat dari ekspresi paling penting yang lazim digunakan di antara orang-orang Allah.

22. *Kitab Al-Isfâr* (Penyingkapan akibat-akibat dari perjalanan)

Tahun dan tempat penyusunannya tidak diketahui. Karya ini adalah meditasi atas makna perjalanan spritual secara umum dan perjalanan nabi secara khusus. perjalanan itu adalah tanpa akhir, di dunia maupun di akhirat, dan didiskripsikan sebagai pengingat dari apa-apa yang ada di dalam dirimu dan dalam milikmu yang telah engkau lupakan.

23. *Kitab Al-'Abâdillah* (Kitab hamba-hamba Allah)

Ditulis sebelum 1299 (626 H), mungkin di Damaskus. Terdiri dari 117 bagian yang dipersembahkan kepada individu-individu bernama Abdullah, masing-masing didiskripsikan sebagai “Putra” dari nama ilahi tertentu dan dari seorang Nabi tertentu. Barangkali karya ini mengikuti hadits yang mengatakan bahwa manusia mempunyai 117 karakteristik, dan menjelaskan realisasi dari karakteristik ini dari segi nama-nama ilahi.

24. *Fushûshu Al-Hikâm*

Ditulis setelah visi tentang Nabi di Tahun 1229 (627 H) di Damaskus, dan ditulis berdasarkan perintah Nabi. Karya ini dipandang sebagai intisari ajaran spiritual Ibnu Arabi, terdiri dari 27 bab, masing-masing didedikasikan untuk makna spiritual dan kebijaksanaan dari Nabi tertentu. Dua puluh tujuh Nabi itu dimulai dengan Adam dan diakhiri dengan Muhammad, adalah seperti susunan untaian cincin melingkar yang cincin itu memuat permata kebijaksanaan, dan merepresentasikan semua umat manusia yang berbeda-beda di bawah yuridiksi Muhammad, sang penutup.

25. *Fihri's Al-Mu'allafât* (Katalog karya tulis)

Ditulis pada tahun 1229/1230 (627 H) di Damaskus untuk Sadruddin Al-Qunawi. Ini adalah katalog yang disusun oleh Ibnu Arabi sendiri, memuat 248 karya yang telah ditulisnya sebelum tahun ini.

26. *I'jâz Li Al-Mâlik Al-Muzaffar* (Ijazah untuk raja Al-Muzaffar).

Ditulis tahun 1234 (632 H) di Damaskus untuk penguasa kota, raja Ashraf Al-Muzaffar. Di dalamnya disebutkan sekitar 290 karya dan tujuh puluh gurunya.

27. *Kitab Nasab Al-Khirqa* (Garis jubah inisiasi)

Tanggal dan tempat penyusunannya tidak diketahui dengan pasti, namun barangkali sekitar tahun 1236 (633 H) di Damaskus. Kitab ini mendiskripsikan afiliasi spritualnya dan bagaimana dia masuk ke jalan. juga memuat inisiasi yang dia berikan kepada orang lain, yang disebut kebanyakan adalah wanita.

28. *Awradu Al-Usbû'* (Doa untuk seminggu)

Tahun dan tempat penyusunan tidak diketahui, meskipun mungkin disusun selama lebih dari satu tahun. Salah satu dari banyak doa yang dinisbahkan kepada Ibnu Arabi dan masih digunakan sampai sekarang yang paling terkenal. Isinya diurutkan berdasarkan urutan siang dan malam selama seminggu, jumlah seluruhnya empat belas, ditulis untuk pembacaan dan meditasi pribadi.

29. *Ad-Diwânu Al-Kabîr* (Diwan Besar)

Ditulis selama beberapa tahun dan tampaknya tidak selesai sampai tahun 1237 (634 H) di Damaskus. Kumpulan besar puisi ini barangkali dimaksudkan untuk memuat semua puisi yang telah ditulisnya, dan dapat dijumpai dalam berbagai naskah lainnya. beberapa karya, di beri judul *Diwan Al-ma'ârif*, mencakup pengantar yang menggambarkan visi yang membuat dirinya menulis puisi, dan sebuah persembahan untuk Badr Al-Habashi. Edisi cetaknya yang berdasarkan naskah yang berbeda tampaknya merupakan koleksi yang disusun dalam urutan kronologis oleh salah satu seorang sahabat terdekat dan keluarganya.

30. *Futuhâtu Al-Makîyah* (Pembukaan Mekah)

Ini adalah *magnum opus*-nya, mulai ditulis di Mekah tahun 1202 mengikuti visi tentang pemuda, dan versi pertamanya sebanyak dua puluh volume manuskrip selesai pada bulan Desember 1231 (629 H). Versi kedua sebanyak tiga puluh tujuh volume selesai pada tahun 1238 (636 H). Karya ini terdiri dari 560 bab dalam enam bagian, mencakup seluruh periode 560 tahun dari awal era Islam sampai kelahirannya. Ada penjelasan rinci tentang setiap segi kehidupan spiritual, termasuk komentar atas setiap surat Al-Qur'an, penjelasan hadits, fiqh, kosmologi, dan metafisika.

C. Pengaruh Mufasir, Hinduisme, Budhaisme, Filsuf, Doktrin Kristiani, dan Sufi Terhadap Pemikiran Ibnu Arabi

1. Pengaruh Mufasir

Untuk mengetahui tokoh mufasir yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Arabi kita harus menelusuri sederetan nama-nama penting yang pernah ditemuinya dalam rangka bertukar pikiran selama perjalanan sufi. Ibnu Arabi menulis di antara nama-nama gurunya adalah:⁹⁷

Abu Bakar bin Akhlah Al-Lukhmi, Abu Hasan Syuraih bin Muhammad bin Muhammad bin Syuraih Ar-Ru'yani, Abu Qasim Abdurrahman bin Ghalib Asy-Syarathi, Qadhi Abu Muhammad Abdullah Al-Bazali, Qadhi Abu Bakar Muhammad bin Ahmad bin Abi Hamzah, Qadhi Abu Abdillah Muhammad bin Sa'id bin Darbun, Muhaddits Abu Muhammad Abdul Haqq bin Abdurrahman bin Abdullah Al-Isybili, Abdus Shamad bin Muhammad bin Muhammad bin Abi Fadl Al-Haristani, Yunus bin Yahya Abi Hasan Al-Abbasi Al-Hasyimi, Abu Syuja' Zahid bin Rastum Al-Ashfahani, Nashir bin Abi Futuh bin Umar Al-Hashari, Salim bin Rizqillah Al-Ifriqi, Muhammad Abu Walid bin Ahmad bin Muhammad bin Sabil, Abu Abdullah bin Azzi Al-Fakhiri, Abu Sa'id

⁹⁷ Mahyuddin Ibnu Arabi, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu Arabi*, hal. 8-12.

Abdullah bin Umar bin Ahmad bin Mansur Ash-Shafa, Abu Wabil bin Arabi, Abu Tsana' Mahmud bin Muzhaffar Al-Luban, Muhammad bin Muhammad bin Muhammad Al-Bakri, Dhiya'uddin Abdul Wahhab bin Ali bin Ali bin Sakinah, Abu Khair Ahmad bin Ismail bin Yusuf, Abu Thahir Ahmad bin Muhammad bin Ibrahim, Abu Thahir As-Salafi Al-Ashbahani, Jabir bin Ayyub Al-Hadhrami, Abu Qasim Khalaf bin Bisykawal, Qasim bin Ali bin Husain bin Habbatullah bin Abdullah bin Hasan Asy-Syafi'i, Yusuf bin Hasan bin Abi Nuqab bin Husain, Muhammad bin Yusuf bin Ali Al-Ghaznawi Al-Khafafi, Abu Hafs Umar bin Abdul Majid bin Umar bin Hasan bin Umar bin Ahmad Al-Qurasy Al-Mayasiti, Abu farj Abdurrahman bin Ali bin Jauzi Al-Hafiz, Abu Bakar bin Abil Fatah Asy-Syaikhani, Al-Mubarak bin Ali bin Husain Ath-Thibakh, Abdurrahman bin Ustadz, Abdul Jalil Az-Zanjani, Abu Qasim Habbatullah bin Ali bin Mas'ud bin Syadadi Al-Maushuli, Ahmad bin Abi Manshur, Muhammad bin Abi Ma'ali Abdullah bin Mawahib bin Jami' bin Abidun Al-Baghdadi, Muhammad bin Abu Bakar Ath-Thusi, Al-Muhadzdzab bin Ali bin Habbatullah Ath-Thayyib Adh-Dharir, Ruknuddin Ahmad bin Abdullah bin Ahmad bin Abdul Qahir Ath-Thusi Al-Khathib, Al-Qirmani, Tsabit bin Qurrah Al-Hawi, Abdul Aziz bin Akhdhar, Abu Umar Utsman bin Abi Ya'la bin Abi Umar Al-Abhari Asy-Syafi'i, Sa'id bin Muhammad bin Abi Ma'ali, Abdul Hamid bin Muhammad bin Ali bin Abi Al-Mursyid Al-Qazwini, Abu Nujib Al-Qazwini, Muhammad bin Abdurrahman bin Abdul karim Al-Fasi, **Abu Hasan Ali bin Abdillah bin Husain Ar-Razi**, Ahmad bin Manshur Al-Jauzi, Abu Muhammad bin Ishaq bin Yusuf bin Ali, Abu Abdullah Muhammad bin Abdillah Al-Hijri, Abu Shabri Ayyub bin Ahmad Al-Muqri, Abu Bakar Muhammad bin Ubaid As-Saksaki, Ibnu Malik, Abdul Wadud bin Samhun, Abdul Mun'im bin Qurasyi Al-Khazraji, Ali bin Abdul Wahid bin Jami, Abu Ja'far bin Yahya Al-War'i, Ibnu Huzail, Abu Zaid As-Suhaili, Abu Ubaidillah bin Fakhar Al-Maliqi Al-Muhaddits, Abu Hasan bin Sha'igh Al-Anshari, Abdul Jalil, Abu Abdullah bin Mujahid,

Abu Imran Musa bin Imran Al-Mazili, Muhammad bin Ali Ibn Akhti Abi Rabi. Al-Maquumi, Ali bin Nadhir.

Dari daftar nama-nama di atas terdapat nama Abu Hasan Ali bin Abdillah bin Husain Ar-Razi atau yang sering disebut Fakhruddin Ar-Razi. Di kalangan mufasir, Ar-Razi termasuk salah seorang tokoh tafsir *bi al-ra'yi* terkemuka melalui karyanya *Mafâtîhu Al-Ghaib* Atau *Tafsir Al-Kabîr*. Para ulama yang menulis kitab-kitab *Ulumu Al-Qur'an* meletakkan Ar-Razi pada posisi pertama untuk kelompok tafsir *bi al-ra'yi* seperti Manna Khalil Al-Qaththan, Muhammad Ali Ash-Shabuni, Abdul Azhim Az-Zarqani, Shubhi Shalih, Muhammad Luthfi Adh-Dhibagh, Muhammad Husain Adz-Dzahabi, dan Muhammad Abu Syahbah.⁹⁸

Ar-Razi adalah seorang mufasir, mutakallim, ahli ushul fiqh, pengamat perkembangan pemikiran, sosial, dan kehidupan masyarakat.⁹⁹

Ar-Razi belajar kepada ulama-ulama besar. Filsafat dipelajarinya dari dua ulama besar bernama Muhammad Al-Baghawi dan Majdin Al-Jilli. Ilmu kalam dipelajarinya dari Kamaluddin As-Sammani. Kecerdasannya menjadikan ia ahli dalam banyak bidang ilmu pengetahuan, baik agama maupun umum, seperti kedokteran, matematika, fisika, bahkan astronomi. Ar-Razi pernah mengunjungi Khawarizmi, daerah yang sangat dikenal telah melahirkan banyak tokoh dan pusat pemikiran Mu'tazilah. Di sinilah beliau banyak terlibat diskusi dengan orang-orang Mu'tazilah, khususnya dalam persoalan aqidah.¹⁰⁰

Sayyed Hossein Nasr menulis dalam bukunya *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam* bahwa Ibnu Arabi hidup sezaman dengan Ar-Razi. Ibnu Arabi pernah mengirim surat kepada Ar-Razi untuk menasehatinya agar

⁹⁸Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an (Al-Qaththan), At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an (As-Shabuni), Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an (Shubhi Shalih), Lamahât fî Ulûmi Al-Qur'an (Adh-Dhibagh), Manâhîlu Al-Urfân (Az-Zarqani), Tafsîr Wal Mufasssîrûn (Husain Adz-Dzahabi), Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an (Abu Syahbah).

⁹⁹Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wal Mufasssîrûn*, Jilid.I,hal.248.

¹⁰⁰A. Husnul Hakim IMZI, Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir, Lingkar Studi al-Qur'an Jawa Barat, Cet ke-I, Hal. 89.

meletakkan proses belajar formalnya dan berusaha memperoleh pengetahuan baru.¹⁰¹

Dengan demikian, Ar-Razi telah berperan penting membentuk pemikiran filsafat dalam diri Ibnu Arabi. Sedangkan Ibnu Arabi sendiri adalah seorang sufi yang kaya dengan pengalaman-pengalaman mistis. Oleh karena itu tidak mengherankan di kemudian hari Ibnu Arabi menggunakan pemikiran filsafat untuk mendeskripsikan pengalaman mistisnya. Ditambah lagi Ar-Razi adalah sosok yang ahli di bidang ilmu umum, seperti kedokteran, matematika, fisika, bahkan astronomi yang kemudian hari digunakan oleh Ibnu Arabi untuk menopang penafsiran falsafahnya melalui teori-teori ilmu tersebut.

Pada bab II penulis telah menjelaskan setidaknya ada dua model tafsir yang bercorak falsafi:¹⁰²

- a. Sebagian filosof menggunakan akal semata dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menyamakan antara filsafat Yunani dengan Al-Qur'an, mereka menyandarkan pikiran filsafatnya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang awal mulanya jauh tidak ada hubungannya dengan ilmu tafsir. Filsafat ini telah berpengaruh pada kehidupan dan pemikiran seluruh filosof muslim. Sebagian mereka menduga bahwa filsafat merupakan filsafat akal yang benar, sekalipun pembahasannya banyak yang tidak sesuai dengan kaidah-kaidah akidah Islam dan keluar dari lingkup akidah. Oleh karena itu pembahasannya merupakan pembahasan akal semata. Seorang mufasir tidak menundukkan teks-teks Al-Qur'an terhadap kaidah-kaidah ini.
- b. Langkah-langkah falsafi untuk menjangkau maksud-maksud dasar dan menjadikan sebuah metode untuk mendalami, menganalisa secara detail makna ayat Al-Qur'an sesuai dengan ketentuan-ketentuan tafsir. Ini sebagaimana usaha akal untuk mengerti makna-makna Al-Qur'an tunduk pada kaidah-kaidah filsafat. Sebagai contohnya adalah tafsir Al-

¹⁰¹Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal.175.

¹⁰² Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, hal. 90.

Qur'an Al-Karim karya Shadrudin As-Syairazi yang dikenal dengan tafsir *صدر المتألهين*, tafsir ini mengharmonikan antara hikmah dan pemikiran yang bersifat isyari, serta menggunakan akal untuk mengurai makna-makna Al-Qur'an.

Atas dasar dua model corak di atas, tampaknya Ibnu Arabi mengambil model pertama sebagai corak tafsirnya. Untuk contoh-contoh tentang hal ini telah penulis cantumkan pada bab II ketika membahas perbedaan antara tafsir sufi dengan tafsir bathiniyah. Dan contoh lainnya akan dijelaskan pada pembahasan selanjutnya bagian penafsiran huruf-huruf *muqatha'ah* menurut Ibnu Arabi.

2. Pengaruh Hinduisme

Di India, Agama Hindu adalah suatu bidang keagamaan dan kebudayaan yang telah melalui zaman kira-kira 1500 SM. sampai zaman sekarang. Salah satu ajaran agama ini adalah *upanisad*. Ajaran *upanisad* dapat disebut monisme yang bersifat idealistis artinya ajarannya mengajarkan bahwa segala sesuatu dapat dikembalikan pada satu asas. Adapun asas yang satu itu adalah *Brahman* dan *Atman*. *Brahman* adalah asas alam semesta, sedang *Atman* adalah asas manusia. Hanya *Brahman* dan *Atman* inilah yang memiliki kenyataan. Dunia bendani yang tampak ini tidaklah nyata, keadaannya hanya semu saja (maya). Tetapi pada akhirnya *Brahman* adalah *Atman*.¹⁰³

Bagaimana cara *Brahman* menyatu dengan *Atman*?, dalam *upanisad*, *Brahman* adalah sebab adanya dunia, landasan atau sebab bendani dunia, seperti emas adalah sebab bendani perhiasan. *Brahman* tidak tampak, dan berada dalam segala sesuatu, digambarkan sebagaimana garam yang dilarutkan dalam air. *Brahman* juga disebut yang menjadikan dunia, tetapi penjadian di sini bukan pekerjaan, sebab segala sesuatu mengalir keluar dari *Brahman*, sebagaimana rumput tumbuh di bumi,

¹⁰³Harun Hadiwijono, *Agama Hindu Dan Budha*, Gunung Mulia, Jakarta:2013,Cet.19, hal.25.

sebagaimana rambut tumbuh di kepala. Demikian alam semesta timbul dari yang tak dapat binasa.

Atman diartikan nafas, jiwa, dan pribadi. Dalam *upanisad* disebutkan bahwa penglihatan, pendengaran, dan sebagainya satu persatu meninggalkan tubuh untuk mengetahui siapa dari fungsi-fungsi hidup itu yang terpenting. Akhirnya diketahui yang terpenting adalah nafas, Atman. Dengan ini dijelaskan bahwa Atman adalah hakikat manusia yang sebenarnya. Atman adalah subyek yang tetap ada di tengah-tengah segala yang berubah.

Kesimpulan yang diambil dari ajaran tersebut adalah bahwa Brahman sebagai asas kosmis adalah sama dengan Atman sebagai asas hidup manusia. Di dalam Atman itulah Brahman menjadi imanen. Yang tak terbatas menjadi terbatas.¹⁰⁴

Umat Hindu juga memiliki keyakinan tentang siklus kehidupan manusia yang tiada henti. Mereka meyakini bahwa arwah manusia tercipta dari bagian dewa yang kekal untuk kemudian hinggap dan bersemayam pada jasad manusia yang fana.

Keadaan akhir yang diimpikan oleh umat Hindu adalah dapat bersatunya arwah mereka dengan Dzat Dewa Brahma. Namun, hal tersebut hanya akan tercapai setelah jiwa manusia bisa terbebas dari segala sisi buruk dan jahatnya, syahwat, juga berbagai keinginan. Hal ini merupakan tingkatan tertinggi dalam kehidupan seorang Hindu, sebagaimana tercantum dalam salah satu kitab suci mereka: Arnik. Dalam kitab itu disebutkan, siapa saja yang sudah tidak mempunyai kesenangan kepada sesuatu, berarti dia tidak akan memilikinya lagi, serta sudah membebaskan dirinya dari kungkungan hawa nafsu. Jiwanya pun akan merasa tenang. Pada akhirnya, dia telah lepas dari materi. Dia telah berhasil bersatu dengan Brahma, bahkan telah menjadi Brahma itu sendiri. Dalam hal ini, sesuatu yang fana telah berubah menjadi kekal. Proses tersebut merupakan tingkatan terakhir dari serangkaian proses hukum ganjaran dan pahala

¹⁰⁴Harun Hadiwijono, *Agama Hindu Dan Budha*, hal.26.

menurut umat Hindu, yaitu kembalinya arwah kepada sumber asalnya. Arwah adalah bagian dari Dewa karenanya ia pun akan kembali dan menyatu dengan-Nya.¹⁰⁵

3. Pengaruh Budhaisme

Dalam ajaran Budha dikenal nama Sidharta Gautama sebagai pencetus agama ini.¹⁰⁶ Agama Budha lahir pertama kali di India yang sebelumnya telah dipengaruhi oleh kehidupan agama Hindu pada abad ke-6 SM.¹⁰⁷ Mulai abad ke-6 SM. keadaan di India dapat dikatakan agak kacau. Pada zaman ini terjadi krisis politik. Bangsa-bangsa asing memasuki India, hingga keamanan terganggu. Umpamanya pada awal abad ke-6 SM. raja Darius I dari Persia memasuki bagian Barat India dan menjadikan bagian ini menjadi suatu provinsi Persia.

Ada banyak keluhan terdengar atas kemerosotan abad-abad ini. Orang-orang yang kecewa bukan lagi mengarahkan perhatian mereka keluar, melainkan ke dalam, kepada jiwa dan perasaan mereka. Akibat dari keadaan ini muncullah aliran-aliran falsafah seperti Samkhya, Yoga, dan sebagainya.¹⁰⁸

Menurut Samkhya pada mula pertama ada dua zat, adanya tanpa dijadikan. Yaitu, *parusa* (asas rohani) dan *praktri* (asas bendani). *Praktri* adalah rupa pertama dari segala yang ada. Di dalamnya terdapat tiga tenaga yang disebut *guna*, yaitu: *sattwa*, tenaga yang embawa kegirangan,

¹⁰⁵Sami Abdullah Al-Maghluth, *Atlas Agama-Agama*, Almahira, Jakarta:2011, cet.I, hal. 489.

¹⁰⁶Jamaluddin Al-Qasimi dalam tafsirnya *Mahâsinu At-Ta'wil* mengemukakan bahwa pohon tin yang disebut dalam surat At-Tin ayat 1 adalah nama pohon tempat pendiri agama Budha mendapat bimbingan Ilahi. Oleh orang-orang Budha pohon ini dinamai pohon Bodhi (*Ficus religiosa*) atau pohon ara suci, yang terdapat di kota Gaya, di daerah Bihar. Budha, menurut Al-Qasimi adalah salah seorang Nabi-walaupun beliau tidak termasuk dalam kelompok dua puluh lima Nabi yang nama-namanya secara jelas dan pasti disebutkan dalam Al-Qur'an-sehingga menjadi kewajiban setiap muslim untuk mengakui kenabian mereka, sambil meyakini bahwa masih banyak lagi Nabi-Nabi lain yang tidak disebut oleh Al-Qur'an.

Kalau pendapat ini diterima, dapat dikatakan bahwa melalui ayat pertama sampai dengan ayat ke tiga, Allah swt. bersumpah dengan tempat-tempat para nabi menerima tuntutan Ilahi, yakni para Nabi yang hingga kini mempunyai pengaruh dan pengikut terbesar dalam masyarakat manusia, yakni pengikut agama Islam, Kristen, Yahudi, dan Budha. (M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah*, Lentera Hati, Ciputat:2011, Cet.IV, hal.432).

¹⁰⁷ Sami' Abdullah Al-Maghlouth, *Atlas Agama-Agama*, hal.501.

¹⁰⁸ Harun Hadiwijono, *Agama Hindu Dan Budha*, hal.29.

kebahagiaan, *rajas* yaitu tenaga penggerak yang menimbulkan kepedihan, dan *tamas* yaitu tenaga yang menentang aktivitas, menimbulkan mati rasa, masa bodoh, malas, lamban, dan lain-lain.

Parusa dan *praktri* bersatu. Persatuan ini membangkitkan perkembangan di dalam *praktri*, yaitu dari *praktri* timbul beruntun *mahat*, yaitu sebab kosmis alam semesta, *buddhi*, segi batin *mahat*, *ahangkara*, yaitu kesadaran perorangan, *manas*, yaitu unsur dalam manusia yang merangkumkan segala rasa menjadi pengamatan, *panca buddhendrga* atau lima indra, yaitu: fungsi melihat, mendengar, mencium, merasa, dan meraba, *panca karmendrya* atau alat-alat untuk bertindak, yaitu fungsi untuk berbicara, memegang, menggosokkan, atau mengeluarkan dan melahirkan, *panca tanmatra*, yaitu lima anasir halus di antaranya sari suara, sari raba, sari warna, sari rasa, dan sari bau, *panca mahabhuta* atau anasir kasar, yaitu akasa atau ether, angin, apai, air, dan bumi.

Parusa terikat pada *praktri*. akan tetapi sebenarnya ikatan itu adalah semu. Ikatan itu disebabkan karena hubungan *parusa* yang terlalu erat dengan alat-alat batiniahnya. Untuk mengembalikan *parusa* pada kepribadiannya maka dilakukan *kelepasan*, yaitu dengan meniadakan khayalan yang menjadikan *parusa* merasa terikat pada *praktri*. Cara *kelepasan* adalah dengan melakukan *yoga*, langkah-langkah yang ditempuh sebagai berikut:

- a. *Persiapan etis*, atau persiapan di bidang kesusilaan yaitu larangan membunuh, benci, mencuri, mesum, curang, kikir, dan secara positif harus bersih lahir dan batin, berbakti kepada Tuhan.
- b. *Persiapan badani*, yaitu orang harus menguasai gerak-gerik tubuh, menguasai nafas hidupnya, menguasai perasaannya. Dengan hal ini segala keadaan jasmaniahnya harus dapat ditaklukkan.
- c. *Merenungkan*, yaitu orang harus memusatkan perhatiannya pada sesuatu, supaya menjadi tenang. Sesudah ketenangan tercapai orang harus merenungkan sesuatu itu, hingga akhirnya memuncak pada bagian terakhir yaitu:

d. *Semadi*, dengan menghapuskan perasaan adanya identitas. Tubuh dan citta menjadi mati bagi segala perangsang dari luar. Hanya sasaran yang direnungkan itulah yang tinggal bersinar-sinar. *Parusa* sekarang kembali pada keadaannya yang semula.

Demikianlah ajaran yoga mengenai jalan kelepasan, ajaran ini mirip dengan ajaran kelompok sufi pantheistik tentang *fana'*, *baqa*, *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujud*. Jalan pemikiran yoga yang demikian itu kemudian dikembangkan secara religius di dalam agama Budha. Pengaruh pemikiran *Samkhya* memang besar sekali. Segala sistem agama yang timbul sesudah agama Budha dipengaruhi oleh pemikiran ini.

Dalam sejarahnya, sesudah Gautama pendiri agama Budha wafat, agama Budha merambat pelan. Pada abad ke-3 sebelum Masehi, seorang kaisar India bernama Asoka menjadi pemeluk Agama Budha. Dan berkat dukungannya, penyebaran Agama Budha melesat deras, bukan saja di India tapi juga di Birma. Dari sini agarna itu menjalar ke seluruh Asia Tenggara, ke Malaysia dan Indonesia. Angin penyebaran pengaruh itu bukan cuma bertiup ke selatan melainkan juga ke utara, menerobos masuk Tibet, ke Afghanistan dan Asia Tengah. Tidak hanya sampai situ, dia juga mengambah Cina dan merenggut pengaruh yang luar biasa, dari sana menyeberang ke Jepang dan Korea.¹⁰⁹

Dengan ditaklukkannya bagian Barat India menjadi satu provinsi Persia oleh raja Darius I pada awal abad ke-6 SM. dan ditambah lagi dengan penyebaran agama Budha oleh raja Asoka, maka terjadilah akulturasi budaya dan pemikiran, bersamaan dengan itu pula masuklah ajaran *Samkhya* dan *yoga* ke dalam budaya Persia dan daerah-daerah yang ditaklukkan oleh raja Asoka.

Akhirnya agama Budha tersebar di Persia, Khurasan, dan daerah-daerah tetangga sekitarnya sampai era permulaan Islam. Buktinya seorang pengembara terkenal berkebangsaan Cina Houn-Sang menyebutkan dalam

¹⁰⁹Michael H. Hart, *Seratus Tokoh yang Paling Berpengaruh dalam Sejarah*, <http://www.pakdenono.com/>

catatannya bahwa ketika dia mengunjungi Balkh salah satu kota di Khurasan,¹¹⁰ dia menemukan banyak sekali tempat-tempat peribadatan agama Budha tersebar di sana, dia tinggal beberapa waktu lamanya bersama para pendeta agama Budha di Balkh dan kota-kota lain di Khurasan dan ikut serta menyebarkan agama Budha.¹¹¹

Sudah diketahui dengan pasti bahwa kota Balkh adalah salah satu pusat ajaran tasawuf, di sana banyak sekali bermunculan generasi pertama penganut sufi, di antaranya Ibrahim bin Adham, Syaqiq bin Ibrahim Al-Balkhi, Ahmad bin Khadhrawaih Al-Balkhi, dan generasi selanjutnya Al-Muhasibi, Dzun Nuun Al-Mishri, Abu Yazid Al-Busthami, Junaid, Al-Hallaj, dan lain-lain. Kelompok sufi inilah yang nantinya akan mempengaruhi pemikiran tasawuf Ibnu Arabi melalui serangkaian teori *fana*, *baqa*, *ittihad*, dan *hulul*.

4. Pengaruh Filsuf

Penaklukan yang dilakukan bangsa Persia tidak hanya sampai di India, pada tahun 494 SM. kota *Miletos* di Yunani yang menjadi pusat pertama para filsuf alam seperti Thales, Anaximandros, Anaximenes juga ditaklukan oleh Persia. Dengan ditakluhkannya Yunani oleh Persia bersamaan dengan itu pula masuklah pemikiran *Samkhya* dan *Yoga* ke Yunani.

Salah seorang filsuf Yunani yang terpengaruh oleh ajaran *Samkhya* dan *Yoga* adalah filsuf kenamaan yaitu Pythagoras. Pythagoras mengajarkan suatu ajaran rahasia dengan suatu kepercayaan, bahwa jiwa tidak dapat mati, dan usaha mempelajari ilmu pasti.

Pertama-tama di ajarkan bahwa jiwa adalah sesuatu yang berdiri sendiri, yang tidak berjasad dan tidak dapat mati. Oleh karena hukumlah maka jiwa dibelenggu di dalam tubuh. Dengan penyucian (*katharsis*)

¹¹⁰Houn-Sang memulai pengembaraannya tahun 629 M melewati Turkistan dan negara-negara di Asia Tengah, dia tinggal beberapa waktu lamanya di India untuk mempelajari agama Budha kemudian kembali ke Cina tahun 645 M, catatan perjalanannya termasuk salah satu dokumen penting dalam penelitian perkembangan agama Budha di kawasan ini dan telah diterjemahkan ke dalam berbagai bahasa.

¹¹¹Abdullah Mustofa Namsuk, dkk, *Kesatuan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*, hal. 60.

orang dapat membebaskan jiwanya dari belenggu tubuhnya, sehingga setelah orang mati jiwanya akan mendapatkan kebahagiaan. Akan tetapi siapa yang tidak menyucikan diri atau penyuciannya kurang, jiwanya akan berpindah ke kehidupan yang lain sesuai dengan keadaannya, baik berpindah ke binatang, ke tumbuh-tumbuhan atau ke manusia. Penyucian diri terdiri dari melakukan pantangan-pantangan terhadap makanan tertentu, umpamanya daging, kacang, dan lain-lain.¹¹²

Yang tak kalah pentingnya adalah ajaran Pythagoras tentang bilangan dalam bentuknya yang asali. Menurutnya asas pertama segala sesuatu adalah bilangan, yang mewujudkan satu kesatuan. Unsur-unsur bilangan terdapat pada segala sesuatu yang ada. Unsur-unsur bilangan itu ialah: genap dan ganjil, terbatas dan tak terbatas. Suatu harmoni atau keselarasan dihasilkan oleh penggabungan hal-hal yang saling berlawanan, yaitu bilangan ganjil dan genap (1 dan 2). Seluruh kenyataan di dalam dunia disusun dari bilangan-bilangan dan mewujudkan suatu keselarasan yang harmonis, yang memperdamaikan hal-hal yang saling berlawanan. Menurut Pythagoras ada 10 asas yang saling berlawanan, yaitu: terbatas-tidak terbatas, ganjil-genap, satu-banyak, kanan-kiri, lelaki-perempuan, diam-gerak, lurus-bengkok, terang-gelap, baik-jahat, persegi-bulat panjang. Bilangan 10 baginya adalah bilangan suci. Jagat raya terdiri dari 10 badan langit yang beredar mengelilingi api sentral, dengan kecepatan yang tinggi, sehingga masing-masing mengeluarkan suaranya, yang sesuai dengan salah satu nada. Akan tetapi oleh karena manusia telah biasa akan bunyi suara itu maka tidak didengarnya. 10 badan langit itu adalah: kontra bumi, bumi, bulan, matahari, kelima planit: merkurius, venus, mars, yupiter, saturnus, dan akhirnya langit dengan bintang tetap.¹¹³

Menurut penulis, dua doktrin yang dikembangkan oleh Pythagoras ini di kemudian hari sangat mempengaruhi pemikiran sufi dan filosof muslim dengan teori emanasi mereka. Teori emanasi mengajarkan bahwa

¹¹²Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Kanisius, Yogyakarta:2015, hal.19.

¹¹³Harun Hadiwijono, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, hal.20.

segala sesuatu berasal dari wujud mutlak (*wajibul wujûd*) yang tunggal kemudian menurunkan bagian-bagian yang lain melalui serangkaian proses yang disebut berpikir (*ta'aqul*), dan oleh karena yang satu menurunkan yang banyak, maka yang banyak itu bisa kembali menyatu dengan yang satu sebagai sumber asal. Inilah yang disebut *ittihad, hulul, atau wahdatul wujûd*.

Kurang satu abad setelah Pythagoras, lahir pula seorang filsuf terkemuka dengan teori *idea* yang dikembangkannya, yaitu Plato (427-347 SM). Menurut teori ini setiap penganggapan akal adalah mempunyai hakekat di luar yang merupakan gambaran daripadanya, dan hakekat-hakekat di luar yang tidak tergantung dengan akal inilah yang dinamakan oleh Plato *idea-idea (ideas)*.¹¹⁴ Idea inilah yang menurut Plato bersifat tetap, yang tidak berubah, dan yang kekal.

Menurut Plato ada dua macam dunia. Pertama, dunia ini yang serba berubah dan serba jamak, dimana tiada hal yang sempurna, dunia yang diamati dengan indra yang bersifat indrawi. Kedua dunia idea, di mana tiada perubahan, tiada kejamakan (dalam arti ini, bahwa yang baik hanya satu, yang adil hanya satu, dan yang indah hanya satu saja), yang bersifat kekal. Dengan kata lain, apa yang dilihat oleh manusia adalah turunan dari alam idea yang mengambil bentuk di dunia empiris/luar.

Dimana letak Tuhan dalam teori idea-idea ini? terutama idea kebaikan yang dikatakan Plato sebagai dasar dari segala idea?. Dalam tulisan-tulisan Plato tidak ditemukan jawaban yang tegas untuk pertanyaan ini, tetapi para komentatornya berpendapat bahwa Tuhan dan idea kebaikan adalah dua kata sinonim yang digunakan oleh Plato untuk arti yang sama. Di antara komentatornya ada yang berpendapat bahwa Tuhanlah pencipta dari idea-idea, termasuk idea kebaikan. Ada juga yang berpendapat bahwa idea kebaikanlah yang mengadakan Tuhan. Tapi pendapat ini tidak meletakkan Tuhan pada tempat yang sebenarnya, karena

¹¹⁴ Suhar AM, *Filsafat Umum Konsepsi, Sejarah, Dan Aliran*, GP Press, Jakarta:2010, cet.II, hal.102.

ia mempersamakan-Nya dengan makhluk. Pendapat ketiga beranggapan bahwa Tuhan adalah azali dan abadi bekerja sama dengan idea kebaikan dalam mengendalikan alam semesta. Akan tetapi tafsiran demikian memandang Plato sangat naif dan bodoh sekali. Pendapat yang mengidentikkan antara Tuhan dan idea kebaikan barangkali adalah yang paling mendekati pengertian Plato.¹¹⁵

Menurut penulis, apabila Tuhan adalah idea kebaikan yang bersifat kekal dan tetap seperti yang dikemukakan di atas, sedangkan apa yang dilihat oleh manusia adalah turunan dari alam idea yang mengambil bentuk di dunia empiris, maka dapat disimpulkan bahwa dunia empiris/luar adalah cerminan dari wujud atau keberadaan Tuhan sebagai idea. Dalam ajaran sufi pantheistik hal ini digambarkan Tuhan ingin melihat dirinya dari luar dirinya maka Dia menciptakan makhluk dan alam, hal ini tak ubahnya seperti seorang yang ingin melihat dirinya dari luar dirinya lalu bercermin, dirinya akan terlihat dalam cermin, kemudian cermin diperbanyak sehingga tampaklah dirinya dalam cermin yang banyak itu. Namun hakikat yang sebenarnya ia tetap satu. Pada akhirnya teori ini akan sampai pada bentuk *wahdatul wujud* dan emanasi yang akan dibahas pada bagian selanjutnya.

Ibnu Arabi menggunakan filsafat idea Plato dan Plotinus untuk menguraikan sebagian prinsip dasar agama Islam yang menurut sebagian orang sangat rumit, terutama hal-hal yang berhubungan dengan wujud, alam semesta, atau makrifat. Ia memiliki independensi dalam pandangan tentang jiwa (*An-Nafs*) dan makrifat yang dihasilkan melalui jiwa.

Menurut Ibnu Arabi, jiwa adalah substansi (*jauhar*) ruhani yang abadi (*basîth*). Pada hakikatnya jiwa membawa sifat yang berasal dari alam malakut. Jiwa bukanlah sebuah bentuk yang bersatu dengan tubuh, sehingga jiwa ada selama tubuh masih ada, dan ketika tubuh tidak ada ia juga ikut tidak ada. Jiwa adalah substansi yang zatnya berdiri sendiri.

¹¹⁵Suhar AM, *Filsafat Umum Konsepsi, Sejarah, Dan Aliran*, hal.106.

Pendapat seperti ini pernah dikemukakan sebelumnya oleh para filosof muslim seperti Ibnu Sina, Al-Farabi, Al-Ghazali, dan Ibnu Rusyd.¹¹⁶

Menurut Ibnu Arabi, setiap ilmu yang diperoleh manusia sebetulnya bisa muncul secara spontan dari dalam jiwanya yang kemudian muncul sedikit demi sedikit dan sebelumnya masih bersifat global. Kemunculannya tak lain hanyalah pengingatan kembali ilmu fitri yang diberikan Tuhan sewaktu pengambilan janji di alam azali, Tuhan berfirman: “*Bukankah Aku ini Tuhan kalian?*” Mereka menjawab: “*Betul, kami bersaksi bahwa engkau Tuhan kami*” (Al-A’raf:172). Boleh jadi, manusia telah melupakannya, padahal ilmu itu tetap berada di kedalaman jiwanya dan tidak terhapus asal ia masih mau mengetahuinya.

Pemikiran Ibnu Arabi ini sejalan dengan Al-Ghazali yang menyatakan, “Seluruh ilmu sebenarnya telah tersimpan dalam instink manusia secara alami, sehingga ilmu itu bukanlah sesuatu yang baru datang dari luar. Ia telah tersimpan di dalamnya sejak di alam malakut dan baru muncul kemudian. Ibnu Arabi dan Al-Ghazali sama-sama mengambil pemikiran ini dari Plato kemudian memperkuatnya dengan apa yang ada dalam Al-Qur’an.

5. Pengaruh Doktrin Kristiani

Dalam doktrin Kristiani, Pemikiran Plato tentang Idea melahirkan dogma trinitas. Trinitas berarti kesatuan dari tiga. Trinitas dalam Kristen adalah Tiga Tuhan yakni Tuhan Allah, Tuhan Yesus dan Tuhan Roh Kudus dan ketiganya adalah satu. Dogma yang diajarkan oleh Plato ini dianut para pemimpin Gereja sejak abad II.¹¹⁷

Gereja dari tiga abad pertama menegaskan bahwa: “Doktrin trinitas dibentuk secara bertahap dan baru belakangan terhitung. Ia berasal dari sumber yang sama sekali tidak dikenal dalam kitab-kitab suci Yahudi

¹¹⁶Ibrahim Hilal, *Tasawuf Antara Agama Dan Filsafat*, Pustaka Hidayah, Bandung:2002, Cet.I. hal.145.

¹¹⁷H.S. Munir, *Dialog Seputar Trinitas Menapaktisasi Asal-Usul Dogma Ketuhanan Kristen*, html: nono –2005.

maupun Kristen. Trinitas tumbuh dan dicangkokkan ke dalam agama Kristen melalui bapak-bapak gereja yang sudah terplatonisasikan.¹¹⁸

Edward Gibbon dalam bukunya *The Decline and fall of the Roman Empire*, hal 388, mengatakan:

“Plato consider the divine nature under the thee fold modification: of the first cause, the reason, or Logos; and the soul or spirit of the universe...the Platonic system as three Gods, united with each other by a mysterious and ineffable generation; and the Logos was particularly considered under the more accessible character of the Son of an eternal Father and the Creator and Governor of the world.”

(Plato menganggap keilahian alami terdiri dari atas tiga bagian: penyebab awal, firman (logos), dan roh alam semesta....Sistem Platonis sebagai tiga Tuhan, bersatu antara satu dengan lainnya melalui kehidupan yang baka dan misterius, dan firman (logos) secara khusus dianggap yang paling tepat sebagai anak bapak yang baka dan sebagai pencipta dan penguasa alam semesta).

Ajaran Plato tentang penyebab awal, firman (logos), dan roh alam semesta dikembangkan menjadi lebih sistematis pada masa filsafat Helenisme dan Romawi yang disebut Neo-Platonisme.

Platinus dianggap sebagai tokoh terpenting yang menyebarkan ajaran Neo-Platonisme. Ia mendasarkan filsafatnya atas dua dialektika (dua jalan), yaitu:¹¹⁹

1. Dialektika menurun

Dialektika menurun digunakan untuk menjelaskan wujud tertinggi (*Al-Wujûdu Al-Awwâl*) dan cara keluarnya alam dari-Nya.

Dengan penjelasan terhadap wujud tertinggi itu Platinus terkenal dengan teorinya *Yang Esa* atau *Esanya Platinus*. Dengan penjelasan kedua, yaitu keluarnya alam dari *Yang Esa*, ia sampai pada kesimpulan bahwa semua wujud, termasuk di dalamnya wujud pertama (Tuhan),

¹¹⁸Jehovah's Witnesses, *Menolak Mitos Trinitas*, Ahmad Deedat Publishing, Jakarta: 2005, hal.66. (terj. Wahyudi)

¹¹⁹Suhar AM, *Filsafat Umum Konsepsi, Sejarah, Dan Aliran*, hal.197.

merupakan rangkaian mata rantai yang kuat erat, dan terkenal dengan istilah kesatuan wujud (*wahdatul wujud*).

2. Dialektika menarik

Dialektika ini dipakai untuk menjelaskan soal-soal akhlak dan jiwa

Demikian corak mistik dan agama pada filsafat Platinus. Filsafat mistis tersebut kemudian dimasukkan ke dalam ajaran-ajaran agama Masehi oleh ST. Agustinus¹²⁰ dan Dionysius.

Maka dalam keyakinan orang-orang Nasrani, Isa Almasih bukan hamba Allah dan bukan pula utusan-Nya melainkan Tuhan yang wajar disembah. Ia terdiri dari unsur "*Nasut*" atau jasad dan "*Lahut*" atau ruh keilahian yang menyatu dalam diri Isa Almasih sehingga ia menjadi Tuhan.¹²¹

Selain itu, menurut Al-Hallaj melalui teori Nur Muhammad (*Haqîqah Muhammadiyah*) nya ia berpendapat bahwa Nur Muhammad itu menghendaki adanya insan kamil sebagai manifestasi sempurna pada manusia. Dari sini Al-Hallaj menampilkan insan kamil itu bukan pada diri Nabi Muhammad sendiri melainkan kepada diri Nabi Isa Almasih. Bagi

¹²⁰ Augustine, yang hidup di saat tahun-tahun Kekaisaran Romawi sedang merosot, tak pelak lagi seorang teolog terbesar pada jamannya. Tulisan-tulisannya dengan sangat mendasar dan dalam mempengaruhi doktrin dan sikap Kristen sepanjang Abad Tengah bahkan masih tetap terpengaruh hingga saat ini. Lahir tahun 354 di kota Tagaste (sekarang bernama Souk-Ahras di Aljazair), kira-kira empat puluh lima mil arah selatan kota pantai terbesar Hippo (kini Annaba). Ayahnya seorang tak beragama, sedangkan ibunya pemeluk Kristen yang taat. Sebagai anak kecil dia tidak dibaptis. Bahkan pada saat dewasa pun kecerdasan Augustine mengesankan dan pada umur enam belas tahun dia dikirim ke Carthago untuk menuntut ilmu. Di sana dia punya simpanan dan punya anak tidak sah. Di umur sembilan belas dia memutuskan belajar filosofi. Tak lama sesudah itu dia jadi pemeluk Manichaeisme, "agama" yang didirikan sekitar tahun 240 oleh seorang "Nabi" bernama Mani. Buat si muda Augustine, Agama Kristen tak punya mutu sedangkan Manichaeisme masuk akal nya. Tetapi, selang masa sembilan tahun berikutnya, dia sedikit demi sedikit mulai sadar apa itu Manichaeisme. Dan tatkala umurnya menginjak dua puluh sembilan, dia pindah ke Roma. Hanya sebentar di situ dia pindah lagi ke Milan di bagian utara Itali. Di sini dia menjadi guru besar ilmu retorika. Di sinilah dia mulai berkenalan dengan faham Neoplatonisme, versi penyempurnaan filosofi Plato yang sudah dikembangkan oleh Plotinus di abad ke-3.

¹²¹Rusydi Al-Badrawi, dkk, *Isa Putra Maria Dalam Injil Dan Al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta:2011,hal.94. (Terj.Amanullah Halim)

Al-Hallaj Isa Almasih adalah *Asy-Syahîd 'Alâ Wujûdillâh*, tempat tajalli dan berwujudnya Tuhan.¹²²

Oleh karena itu, di kemudian hari muncul istilah-istilah tasawuf yang berasal dari injil-injil kaum Nasrani dan digunakan oleh para sufi pantheisme seperti kata *nasut, lahut, namus, rahmun, rahbut, jabarut, jismani, rohani, nafsani, dan sya'sya'ani*.

Jika filsuf yang disebutkan di atas adalah kelompok filsuf Yunani, maka dari kalangan filsuf muslim tercatat sederetan nama yang mempengaruhi pemikiran Ibnu Arabi seperti: Al-Farabi, Ibnu Sina, Suhrawardi Al-Maqtul, Ikhwanu Shafa, dan Ibnu Rusyd.

1. Al-Farabi

Nama sebenarnya Abu Nasr Muhammad Ibnu Muhammad Ibnu Tarkhan Ibnu Uzlaq Al Farabi. Beliau lahir pada tahun 874M (260 H) di Transoxia yang terletak dalam Wilayah Wasij di Turki. Al-Farabi memiliki ilmu pengetahuan yang mendalam di bidang obat-obatan, sains, matematik, dan sejarah. Namun, keterampilannya sebagai seorang ilmuwan yang terulung lebih dalam bidang filsafat. Bahkan kehebatannya dalam bidang ini mengatasi ahli filsafat Islam yang lain seperti Al-Kindi dan Ibnu Rusyd.

Menurut Al-Farabi, Tuhan itu Maha Esa, tidak terbatas dalam segala sesuatunya, bila ada hal-hal yang membatasi berarti Tuhan tidak Esa lagi. Maka Tuhan tidak dapat dirumuskan sama sekali dengan batasan yang akan memberi pengertian pada manusia, sebab suatu batasan berarti suatu penyusunan yang akan menggunakan golongan dan pembedaan atau digunakan pengertian zat dan bentuk. Seperti memberi definisi kepada sesuatu benda atau barang. Tidak demikian dengan Tuhan yang mutlak, oleh sebab itu definisi tentang Tuhan mustahillah dapat dirumuskan. Suatu rumusan definisi tentang Tuhan

¹²²Laily Mansur, *Ajaran Dan Teladan Para Sufi*, hal.113.

berarti akan menghilangkan keesaan Tuhan, hal ini dikemukakan oleh Al-Farabi dalam pendapatnya.¹²³

Al-Farabi cenderung memahami penciptaan alam oleh Tuhan melalui proses emanasi sejak zaman azali sehingga tergambar bahwa penciptaan alam oleh Tuhan bukan dari tidak ada menjadi ada. Menurut Al-Farabi, hanya Tuhan saja yang ada dengan sendiri-Nya tanpa sebab dari luar diri-Nya, dan karena itu disebut *wajibul wujûd li zatihî* (yang mesti ada karena diri-Nya sendiri). Dari-Nya memancar segenap alam ciptaan-Nya, baik yang bersifat rohani maupun yang bersifat jasmani. Segenap alam tidaklah ada dengan sendirinya, tapi ada karena sebab diciptakan/dipancarkan oleh Tuhan. Oleh karena itu Al-Farabi menyebut alam itu *mumkinul wujûd li zatihî*, *wajibul wujûd li ghairihî* (boleh ada dilihat dari dirinya, mesti ada karena sebab di luar dirinya). Pancaran (emanasi) alam dari Tuhan terjadi sebagai akibat aktivitas Tuhan memikirkan (ber-ta'auqul terhadap) diri-Nya. Aktivitas memikirkan itu menjadi sebab pemancaran bagi segenap alam ciptaan-Nya, seperti pemancaran sinar dari matahari.¹²⁴ Teori ini sebenarnya terdapat pula dalam paham Neo-Platonisme. Perbedaan antara keduanya terletak pada uraian Al-Farabi yang ilmiah. Menurut teori emanasi Al-Farabi disebutkan bahwa Tuhan itu Esa sama sekali. Karena itu yang keluar daripada-Nya juga satu wujud saja sebab emanasi itu timbul karena pengetahuan (ilmu) Tuhan terhadap zat-Nya yang satu.

Kesimpulan dari teori emanasi Al-Farabi adalah semua yang ada di alam berasal dari satu Dzat yang *wajibul wujûd* melalui serangkaian proses ber-ta'auqul (berpikir). Teori emanasi ini pada akhirnya nanti dikembangkan oleh Ibnu Arabi melalui paham *wahdatul wujûd*, dan dijadikan sarana untuk menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* dalam Al-Qur'an.

¹²³ Sudarsono, *Filsafat Islam*, Rineka Cipta, Jakarta:2010, Hal. 34

¹²⁴ Abdul Aziz Dahlan, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, hal. 64.

2. Ibnu Sina

Nama sebenarnya Ibnu Sina ialah Abu Ali Al-Hussian Ibnu Abdullah. Tetapi di Barat, beliau lebih dikenal sebagai Avicenna. Ibnu Sina dilahirkan pada tahun 370 Hijrah bertepatan dengan 980 M. Pengajian peringkat awalnya bermula di Bukhara dalam bidang bahasa dan sastera. Selain itu, beliau turut mempelajari ilmu-ilmu lain seperti geometri, logik, matematik, sains, fiqh, dan pengobatan. Walaupun Ibnu Sina menguasai berbagai ilmu pengetahuan termasuk falsafah tetapi beliau lebih menonjol dalam bidang pengobatan.

Teori emanasi Ibnu Sina hampir tidak berbeda dengan yang telah dikemukakan oleh Al-Farabi, dari Tuhan memancar 10 akal (akal I sampai dengan akal X), 10 jiwa (9 jiwa langit dan satu jiwa bumi), dan 10 raga (9 raga langit dan satu raga bumi). Emanasi itu adalah akibat aktivitas mengetahui atau berpikir. Tuhan berpikir tentang diri-Nya, maka memancar akal I. akal I memiliki tiga aktivitas berpikir, yaitu : (i) berpikir tentang Tuhan, (ii) berpikir tentang dirinya sendiri sebagai *wajibul wujud* karena Tuhan, dan (iii) berpikir tentang dirinya sebagai *mumkinul wujud* dari segi substansi sendiri. Sebagai akibat aktivitas pertama memancar akal II, sebagai aktivitas kedua memancar jiwa langit pertama, dan sebagai akibat aktivitas ketiga memancar raga langit pertama. Akal II juga memiliki tiga aktivitas seperti tersebut di atas, dan akibatnya juga tiga, yaitu muncul akal III, jiwa langit kedua, dan raga langit kedua. Demikian seterusnya, sampai muncul akal X , jiwa langit kesembilan (bulan) dan raganya. Dari akal X hanya memancar jiwa dan raga bumi.¹²⁵

Kesimpulan dari teori emanasi Ibnu Sina bahwa semua yang ada di alam berasal dari satu Dzat yang *wajibul wujud* melalui serangkaian proses ber-*ta'aqul* (berpikir). Teori emanasi melalui akal ini digunakan oleh Ibnu Arabi untuk menjelaskan paham *wahdatul wujud*, dan juga

¹²⁵Penjelasan ini diambil dari makalah penulis sendiri pada mata kuliah Sejarah Pemikiran Islam semester I di Institut PTIQ Jakarta.

digunakannya sebagai sarana menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* dalam Al-Qur'an.

3. As-Suhrawardi Al-Maqtul

As-Suhrawardi Al-Maqtul mengembangkan filsafat *isyraqiyah* atau iluminasi. Inti filsafat ini adalah sifat dan penyebaran cahaya. Beberapa tokoh sufi menyebutkan Allah dengan cahaya berdasarkan Q.S. An-Nur: 35.

اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ

“Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi”

Dalam ayat ini Allah menyebut dirinya sebagai cahaya langit dan bumi.¹²⁶

Menurut filsafat iluminasi, penggunaan cahaya selain berdasarkan Q.S. An-Nur: 35 juga karena cahaya mempunyai kelebihan tersendiri. *Pertama*, adanya cahaya tidak pernah dapat dipisahkan dari sumber cahayanya. Tidak mungkin terdapat sumber cahaya tanpa adanya cahaya. Begitu pula sebaliknya. Hal ini lebih tegas lagi menggambarkan kaitan alam semesta dengan Tuhan. *Kedua*, konsep cahaya lebih memungkinkan penggambaran konsep kedekatan dan kejauhan.¹²⁷

Karena Allah adalah cahaya dan sumber bagi segala entitas, maka dari cahaya-Nyalah cahaya-cahaya yang lain keluar sebagai fondasi alam material dan spiritual. Jadi, filsafat iluminasi berlandaskan pada teori akal sepuluh dari Al-Farabi yang bercampur dengan unsur-unsur Mazdakiyah dan Manikiyah.¹²⁸ Jika alam secara global timbul dari pancaran emanasi Allah, maka demikian pula jiwa bisa sampai kepada keindahannya dengan perantara emanasi dan pancaran dengan cara

¹²⁶Hasyimsyah Nasution, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta:1999,hal.146.

¹²⁷Haidar Bagir, *Buku Saku Filsafat Islam*, Mizan Pustaka, Bandung:2006,hal.147.

¹²⁸Ajaran yang didirikan Mani merupakan campuran menarik dari pelbagai macam agama yang sudah ada sebelumnya. Mani mengakui Zoroaster, Budha, dan Isa selaku nabi sejati. Tapi, dia mengaku dapat "wahyu" yang lebih belakangan dan lebih komplit dari semua mereka yang disebut duluan.

melepaskan diri dari kelezatan-kelezatan fisik,¹²⁹ maka tampaklah kepada kita nur ilahi yang bantuannya tidak terputus dari diri kita.¹³⁰

Kesimpulannya, filsafat iluminasi (*isyraqiyah*) sebenarnya tidak jauh berbeda dengan teori emanasi yang telah dikembangkan para filosof sebelumnya, perbedaannya terletak pada wujud awal sebagai sumber iluminasi/emanasi.

4. Ikhwanu Shafa

Ikhwanu Shafa ialah suatu perkumpulan rahasia yang bergerak dalam lapangan ilmu pengetahuan, walaupun kadang-kadang tampaknya organisasi ini bertendensi politik. Sehingga ada orang yang beranggapan bahwa ia merupakan salah satu dari ormas kaum syi'ah. Dalam cara berpikir mereka memadukan antara doktrin agama-agama dengan pemikiran para filsuf.

Dalam hal penciptaan, mereka berpendapat bahwa alam ini terjadi dari satu materi. Terjadinya keragaman di alam ini disebabkan oleh bentuk dari materi yang satu. Jadi materi yang satu itu dapat saja berubah bentuk dan warna dalam berbagai ragam, namun demikian ia tetap zat yang itu juga. Demikianlah jagad raya ini beragam dalam bentuk dan warna seperti yang kita lihat dengan kornea mata kita setiap saat, tetapi keragaman pandangan mata itu tidak lain hanyalah kulit lahir, yang hakikatnya adalah satu zat saja.¹³¹

Lebih jauh Ikhwanu Shafa menyatakan bahwa melalui emanasi dari Tuhan memancar akal universal (akal aktif). Dari akal universal memancar jiwa universal, dan dari jiwa universal memancar materi

¹²⁹Teori yang dibangun oleh As-Suhrawardi Al-Maqtul ini di kemudian hari diadopsi oleh sufi Nusantara semisal Syaikh Yusuf Al-Makassari melalui konsep *tanazzul* dan *taraqi*. *Tanazzul* berarti Tuhan turun (emanasi), sedangkan *taraqi* bermakna manusia naik menuju Tuhan. Tetapi menurut sufi Nusantara ini, proses spiritual ini tidak sampai pada bentuk kesatuan wujud antara manusia dengan Tuhan, proses ini hanya membuat manusia semakin dengan dengan Tuhan.

Teori *tanazzul* dan *taraqi* ini juga digunakan oleh sufi Nusantara asal Garut, Hasan Musthafa untuk menjelaskan konsep martabat tujuhnya. Selain Hasan Musthafa, Syaikh Siti Jenar juga menggunakan teori ini dalam ajarannya *manunggaling kawula gusti*.

¹³⁰Ibrahim Madkour, *Filsafat Islam Metode Dan Penerapan*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:1996,hal.60.

¹³¹Yunasril Ali, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Bumi Aksara, Bandung: 1988,hal.23.

pertama, bentuk-bentuk, dan jiwa-jiwa individual. Pada materi pertama muncul tabiat-tabiat yang menyatu dengan jiwa-jiwa individual. Semua yang bersifat rohani (dari akal universal sampai dengan materi pertama) memancar sekaligus (*daf'ah wâhidah*), kendati urutan muncul tetap berawal dari akal universal dan berakhir dengan materi pertama. Bila diurutkan keberadaan wujud itu dari yang pertama sampai yang terakhir, maka urutannya adalah sebagai berikut:¹³²

(1). Tuhan, (2) Akal universal, (3). Jiwa universal, (4). Materi pertama dan bentuk, (5). Tabiat, (6). Tubuh mutlak, (7). Falak/langit, (8). Unsur yang empat, tanah, air, udara, dan api, (9). Wujud yang muncul dari empat unsur, tanpa atau dengan jiwa, mulai dari benda mineral, tumbuhan, binatang, dan terakhir manusia.

Pada puncak perkembangan alam binatang terdapat kera, yang banyak persamaannya dengan manusia. Melalui kera itulah terjadi transisi dari alam binatang ke alam manusia.¹³³

¹³² Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf Dalam Islam*, hal.137.

¹³³ Transisi dari alam binatang ke alam manusia ini mirip dengan teori evolusi. Meskipun berakar dari Yunani kuno, teori evolusi pertama kali menjadi perhatian dunia ilmiah pada abad ke-19. Pandangan tentang evolusi yang paling luas dikaji dikemukakan oleh ahli biologi Perancis Jean Baptiste Lamarck, dalam *Zoological Philosophy* (Filsafat Ilmu Hewan)-nya tahun 1809. Lamarck berpendapat bahwa semua makhluk hidup dilengkapi dengan kemampuan mendasar yang menyeter mereka untuk berevolusi (berubah) menjadi lebih kompleks. Teori Lamarck ini diteruskan oleh Charles Robert Darwin.

Charles Robert Darwin mengajukan teori bahwa manusia dan kera berasal dari satu nenek moyang yang sama dalam bukunya *The Descent of Man*, terbitan tahun 1871. Selama proses evolusi yang diduga telah dimulai dari 5 atau 6 juta tahun yang lalu, dinyatakan bahwa terdapat beberapa bentuk peralihan antara manusia moderen dan nenek moyangnya. Genus yang dianggap sebagai nenek moyang manusia yang mirip kera tersebut oleh evolusionis digolongkan sebagai *Australopithecus*, yang berarti "Kera dari selatan." *Australopithecus*, yang tidak lain adalah jenis kera purba yang telah punah, ditemukan dalam berbagai bentuk. Beberapa dari mereka lebih besar dan kuat (tegap), sementara yang lain lebih kecil dan rapuh (lemah). Darwinisme juga mengajukan teori bahwa kehidupan berkembang dari satu nenek moyang yang sama, dan berubah menjadi berbagai ragamnya melalui serangkaian perubahan-perubahan kecil. Jika seperti itu, kehidupan seharusnya pertama kali muncul dalam bentuk yang mirip dan sederhana. Dan menurut teori yang sama, perbedaan antara, dan kompleksitas yang berkembang pada makhluk hidup haruslah terjadi dalam waktu bersamaan sejalan dengan waktu. Singkatnya, menurut Darwinisme, kehidupan haruslah seperti pohon, dengan satu akar yang sama, kemudian terpisah menjadi cabang-cabang yang berbeda. Dan hipotesis ini terus ditekankan dalam sumber-sumber Darwinis, di mana gagasan "Pohon kehidupan" sering diterapkan. Menurut gagasan pohon ini, filum (unit mendasar dalam pengelompokan makhluk hidup) muncul secara bertahap. Menurut Darwinisme, pertama kali pasti satu filum muncul, dan kemudian filum-filum yang lain pastilah muncul secara perlahan

Bila menurut Al-Farabi emanasi alam merupakan akibat aktivitas berpikirnya Tuhan tentang diri-Nya, maka dalam filsafat Ikhwanu Shafa penciptaan alam oleh Tuhan adalah manifestasi kemurahan Tuhan.

5. Ibnu Rusyd

Nama lengkapnya Abu Walid Muhammad Ibnu Ahmad Ibnu Rusyd lahir di Kardova pada tahun 1126.¹³⁴ Beliau ahli filsafat yang paling agung pernah dilahirkan dalam sejarah Islam. Pengaruhnya bukan saja berkembang luas didunia Islam, tetapi juga di kalangan masyarakat di Eropa. Di Barat, beliau dikenal sebagai Averroes. Ia menguasai ilmu alam, fisika, kedokteran, biologi, dan astronomi.

Di awal bab ini penulis telah menjelaskan bahwa filsafat Ibnu Rusyd kelak banyak mempengaruhi filsafat Ibnu Arabi sekalipun tidak sama dengan falsafah tasawufnya. Ibnu Rusyd tidak mengemukakan teori emanasi ataupun iluminasi. Ibnu Rusyd hanya berpendapat bahwa alam itu azali, atau qadim, yakni tidak bermula dan tidak pernah ada. Paham bahwa alam itu qadim sedikit pun tidak dipahami mereka sebagai alam yang ada dengan sendirinya. Menurut mereka, alam itu qadim justru karena Tuhan menciptakannya sejak azali/qadim.¹³⁵

6. Pengaruh Sufi

Pada bab II penulis telah menjelaskan bahwa kebanyakan sufi berasal dari Persia di antaranya: Abu Sulaiman Ad-Darani (215 H), Bisyr Ibnu Harits Al-Hafi (227 H), Abu Bakar Asy-Syibli (234 H), Abu Turab (245 H), Al-Harits Al-Muhasibi (243 H), Dzun Nuun Al-Mishri (245 H), Wisri As-Saqathi Al-Farisi (257 H), Abu Yazid Al-Busthami (261 H)

dengan perubahan-perubahan kecil dalam jangka waktu yang lama. (Harun Yahya, *Menyanggah Darwinisme*, www.harunyahya.com/indo).

Menurut penulis, teori tentang “Pohon kehidupan” ini tidak jauh berbeda dengan teori emanasi yang dikembangkan oleh para filosof sejak zaman Yunani kuno sampai filosof muslim, perbedaan mereka hanya terletak pada wujud awal sebagai sumber emanasi.

¹³⁴Majid Fakhry, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, Mizan, Bandung:2001, hal.107.

¹³⁵Republika.co.id, Jakarta, *penciptaan alam Semesta Menurut Al Ghazali dan Ibnu Rusyd*, Rabu, 01 Desember 2010, <http://www.republika.co.id/berita/ensiklopedia-islam>.

terkenal dengan paham *fana'* nya, Junaid Al-Baghdadi (297 H), dan Husain Ibnu Mansur Al-Hallaj (309 H) yang mendakwahkan tentang *hulul*.

Dari sederetan nama sufi di atas, yang berperan penting membentuk pemikiran tasawuf Ibnu Arabi adalah Abu Yazid Al-Bushtami dan Husain Ibnu Mansur Al-Hallaj.

1. Abu Yazid Al-Busthami

Nama lengkapnya Abu Yazid bin Isa bin Syurusan Al-Busthami. Kakeknya Syurusan adalah seorang penganut agama Zoroaster, kemudian masuk Islam. Dalam sejarah perkembangan tasawuf, Abu Yazid Al-Busthami dipandang sebagai pembawa paham *fana'*, *baqa'*, dan *ittihad*.¹³⁶

Fana yaitu keluar dari tubuh yang kasar bersatu dalam perasaan dan kesatuan.¹³⁷ Atau lenyap diri sendiri dalam zikir dan istighara hati kepada Allah Ta'ala.¹³⁸

Definisi lain menyebutkan, *Fana* adalah meleburnya dzat hamba ke dalam dzat Allah, sehingga sifat-sifat kemanusiaannya sirna dan tinggallah sifat-sifat ilahi (*baqa*). *Ittihad* adalah kepercayaan bahwa Allah dapat menyatu dengan makhluk, apabila hal ini terjadi, maka makhluk itu menjadi tidak sadarkan diri.¹³⁹

Abu Yazid Al-Busthami mengambil ajaran *fana* dari Abu Ali As-Sindi yang mengajarkan kepadanya metode India yang dikenal sebagai pensucian jiwa atau di kalangan Budha dinamakan *semedi*,¹⁴⁰ dia juga menyebutkan bahwa *semedi* adalah ibadahnya orang yang tahu akan Allah.¹⁴¹

¹³⁶ Ahmadi Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan Kehidupan Yang Shaleh*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2000,hal.140.

¹³⁷ Abu Bakar Aceh, *Pengantar Sejarah Sufi Dan Tasawuf*, Ramadhani, Solo:1996,Cet.IX,hal.283.

¹³⁸ Abu Baiquni,dkk, *Kamus Istilah Agama Islam*, Arkola, Surabaya:tt,hal.5.

¹³⁹ Ihsan Ilahi Zahir, *Tasawuf Bualan Kaum Sufi Ataukah Sebuah Konspirasi*, Daarul Haq, Jakarta:2001,cet.I,hal.380 -381.

¹⁴⁰ Tentang *semedi* ini telah penulis jelaskan pada bagian pengaruh Budhisme terhadap pemikiran Ibnu Arabi.

¹⁴¹ Abdullah Mustofa Namsuk,dkk, *Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*,hal.63.

2. Husain Ibnu Mansur Al-Hallaj

Husain Ibnu Mansur Al-Hallaj kakeknya adalah seorang Majusi berkebangsaan Persia.¹⁴² Doktrin tasawuf Al-Hallaj meliputi tiga hal: *Hulul*, *Haqîqah Muhammadiyah*, dan *Wahdatul Adyân*.

Hulul adalah kepercayaan bahwa Allah mengambil tempat dalam tubuh seseorang karena pemurnian jiwa dan kesucian ruhnyanya.¹⁴³

Al-Hallaj mengajarkan bahwa dalam diri manusia terdapat sifat-sifat kemanusiaan (*nasut*) dan sifat-sifat ketuhanan (*lahut*). Bila manusia telah dapat menghilangkan sifat-sifat kemanusiaan dari dirinya dengan jalan *fana*, maka akan tinggallah di dalam dirinya sifat-sifat ketuhanan, Ketika itulah Tuhan akan masuk ke dalam dirinya yang disebut *hulul*.¹⁴⁴

Menurut At-Taftazani, *hulul* Al-Hallaj merupakan perkembangan dan bentuk lain dari paham *ittihad* yang diajarkan Abu Yazid Al-Busthami. Dalam paham *ittihad*, diri Abu Yazid Al-Busthami hancur dan yang ada hanya diri Allah, sedangkan dalam *hulul* diri Al-Hallaj tidak hancur. Dalam *ittihad* yang dilihat hanya satu wujud, sedangkan dalam *hulul* ada dua wujud tetapi bersatu dalam satu tubuh.¹⁴⁵

Haqîqah Muhammadiyah atau Nur Muhammad menurut Al-Hallaj merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan.¹⁴⁶ Dengan perantaraannya lah

¹⁴²Muhammad Al-Abduh, dkk, *Koreksi Bagi Kaum Sufi*, Kalam Mulia, Jakarta:1998, hal 144.

¹⁴³Ihsan Ilahi Zahir, *Tasawuf Bualan Kaum Sufi Ataukah Sebuah Konspirasi*, hal.380.

¹⁴⁴Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jakarta:2001, Jilid.V, hal.84.

¹⁴⁵Ahmadi Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan Kehidupan Yang Shaleh*, hal.163.

¹⁴⁶Prof. Sahabuddin menulis dalam bukunya *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Sufistik Atas Pemikiran Syeikh Yusuf Nabhani* bahwa Istilah Nur di dalam Al-Qur'an memberikan pemikiran, yaitu nilai yang diemban oleh kata itu berhubungan erat dengan konteks ayat dalam surat bersangkutan. Namun dari nuansa konsep Nur Muhammad secara faktual tidak disandarkan secara langsung adanya pada ayat yang bersangkutan. Akan tetapi dijumpai satu ayat yang dapat diduga, yakni pada surat Al-Maidah ayat 15 yang mewadahi makna Nur Muhammad itu. Nas Al-

Qur'an tersebut berbunyi sebagai berikut: *قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ* (Sesungguhnya telah datang kepadamu dari Allah cahaya dan kitab yang jelas). (Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Sufistik Atas Pemikiran Syaikh Yusuf Nabhani*, hal.30)

Banyak mufasir yang berpendapat bahwa kata “Nur” dalam ayat itu bermakna Muhammad di antaranya adalah Mahmud Al-Lusi (Mahmud Al-Lusi, *Rûhul Ma'âni fî Tafsîr Al-Qur'an Al-'Azhîm Wa Sab'i Al-Matsâni*, Darul Hadits, Kairo:2005, Jilid.V-VI, hal.378), Az-Zajaj (Abu Ishaq Ibrahim Az-Zajaj, *Ma'ânîl Qur'an Wa I'râbuhû*, Darul Hadits, Kairo:2005, Jilid.II, hal.130), Wahbah Az-Zuhaili (Wahbah Az-Zuhaili, *Tafsîr Al-Munîr*, Darul Fikr, Beirut: 2014, Jilid. III, hal.482), Mahmud An-Nasafi (Mahmud An-Nasafi, *Madâriku At-Tanzîl Wa Haqâ'iqu At-ta'wîl*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2008, Jilid.I, hal.313), Ibnu Abbas (Ibnu Abbas, *Tanwîrul Miqbâs Min Tafsîr Ibnu Abbas*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2011, hal.119), Ibnu Juzai (Ibnu Juzai Al-Kalbi, *At-Tashîl Li Ulûmi At-Tanzîl*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2007, Jilid.I, hal.230), Fakhruddin Ar-Razi (Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu Al-Ghaib*, Al-Maktabah At-Taufiqiyyah, Kairo:2003, Jilid.11-12, hal.163), Al-Qasimi (Jamaluddin Al-Qasimi, *Mahâsinu At-ta'wîl*, Darul Hadits, Kairo:2003, Jilid.4, hal.95) Al-Maraghi (*Maktabah Syamilah*), At-Thabari (*Maktabah Syamilah*), Al-Qurthubi (*Maktabah Syamilah*).

Tetapi yang perlu menjadi catatan di sini adalah bahwa seluruh mufasir yang namanya tercantum di atas memaknai kata “Nur” dalam ayat itu dengan makna Nabi Muhammad saw. sebagai manusia biasa utusan Allah swt. bukan bermakna Nur Muhammad sebagaimana yang disangkakan oleh kaum sufi.

Sebagai jalan keluar mengenai kata “Nur” agar tidak ditafsirkan dengan makna Nur Muhammad dan Nabi Muhammad saw. maka dalam hal ini Fakhruddin Ar-Razi memberikan alternatif penafsiran terhadap kata tersebut. Di samping kata “Nur” dimaknai dengan pengertian Nabi Muhammad saw. Ar-Razi juga memaknainya dengan makna Islam, atau nur dan kitab keduanya bermakna Al-Qur'an. Tetapi makna yang terakhir ini dianggapnya lemah karena huruf athaf “waw” pada ayat itu menghendaki perbedaan antara athaf dan yang di athafkan kepadanya. (Fakhruddin Ar-Razi, *Mafâtîhu Al-Ghaib*, hal.163)

Lain lagi halnya dengan Zamakhsyari, pakar balaghah Mu'tazilah ini sama sekali tidak menafsirkan kata “Nur” dalam ayat itu dengan makna Nabi Muhammad saw. atau Nur Muhammad, dia hanya menyebut satu penafsiran yaitu Al-Qur'an. Jadi kata “Nur” dan “Kitâbum-mubîn” dalam ayat itu mengacu kepada satu makna yaitu Al-Qur'an. Menurutnya, dinamai keduanya dengan Al-Qur'an karena sifat Al-Qur'an menyingkapkan kegelapan-kegelapan syirik dan menjelaskan keraguan, dan Al-Qur'an juga menampakkan kepada manusia apa yang tersembunyi berupa kebenaran, atau karena Al-Qur'an mempunyai *i'jaz* yang jelas. (Mahmud Ibnu Umar Az-Zamakhsyari, *Tafsîr Al-Kasysyâf 'An Haqâ'iqu Wa Ghawâmidhu At-Tanzîl Wa 'Uyûnil 'Aqâwil Fî Wujûhi At-ta'wîl*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2009, Jilid.I, hal.605).

Menurut penulis, penafsiran Zamakhsyari yang memaknai kata “Nur” dan “Kitâbum-mubîn” mengacu kepada satu makna yaitu Al-Qur'an, besar kemungkinan hal ini karena ia memahami huruf و yang menjadi athaf antara kata “Nur” dengan “Kitâbum-mubîn” bermakna و (atau). Hal ini bisa terjadi karena seperti yang ditulis oleh As-Sayuthi dalam *Al-Itqân*-nya bahwa huruf و bisa bermakna و sebagaimana pendapat Imam Malik ketika memaknai huruf athaf yang terdapat pada ayat *إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ*, menurut Imam Malik huruf athaf و dalam ayat itu bermakna و (atau). (Jalaluddin As-Sayuthi, *Al-Itqân fî Ulûmi Al-Qur'an*, Jilid.I, hal.258).

Di tempat lain dalam *Al-Itqân*-nya, As-Sayuthi juga menulis setiap kata “Zhulumât” dan “Nur” dalam Al-Qur'an bermakna ke kafiran dan keimanan, kecuali yang terdapat di awal surat Al-An'am. Di awal surat Al-An'am yang dimaksud dengan “Zhulumât” dan “Nur” adalah kegelapan malam dan cahaya siang. Hal ini termasuk dalam pembahasan tentang *wujûh wa nazhâ'ir*. (Jalaluddin As-Sayuthi, *Al-Itqân Fî Ulûmi Al-Qur'an*, Jilid.I, hal.205).

Secara kaidah ilmu balaghah, posisi kata “Nur” pada Q.S. Al-Maidah ayat 15 itu dinamakan dengan *Majaz Isti'arah*. Di mana makna yang dimaksud dalam ayat itu bukanlah makna asli kata “Nur” yaitu cahaya, melainkan makna lain yaitu petunjuk atau kebenaran. Di sini terjadi hubungan antara makna asal dengan makna yang dimaksud, hubungan itu adalah serupa menyerupai. Dinamakan cahaya dengan nama petunjuk/kebenaran karena sifat cahaya sama

dengan sifat petunjuk yaitu keduanya sama-sama menuntun atau menerangi kehidupan manusia. Oleh karena Nabi Muhammad saw. adalah orang yang menuntun/menunjukkan manusia ke jalan yang lurus maka dia disebut dengan “*Nur*” yaitu orang yang memberikan petunjuk sebagaimana cahaya memberikan penerangan.

Lalu bagaimana dengan penafsiran Ibnu Arabi mengenai kata “*Nur*” yang terdapat dalam Q.S. Al-Maidah ayat 15 itu?, tokoh yang menjadi pembahasan inti dalam tesis ini tidak menafsirkan kata “*Nur*” dalam penggalan ayat tersebut. Ia langsung berpindah dari penafsiran ayat ke-14 menuju ayat yang ke-17. Penulis tidak mengetahui kenapa *Syaikh Al-Akbar* melakukan hal itu. *Wallahu’alam*.

Apabila ditinjau dari pendekatan kebahasaan, kata “*Nur*” dalam Q.S. Al-Maidah ayat 15 itu mempunyai indikator yang kuat untuk membangun doktrin Nur Muhammad melalui proses emanasi. Dikatakan demikian karena kata “*Nur*” berbeda maknanya dengan kata “*Dhiyâ*” walaupun secara harfiah keduanya dapat diartikan cahaya.

Menurut pakar bahasa, kata “*Dhiyâ*” walaupun dapat diartikan dengan cahaya tetapi cahaya di sini adalah cahaya asli yang berasal dari dirinya sendiri. Misalnya cahaya matahari atau cahaya api. Sedangkan kata “*Nur*” walaupun dapat diartikan dengan cahaya tetapi bukanlah cahaya murni dari dirinya sendiri, melainkan cahaya pantulan atau pinjaman. Misalnya cahaya lampu yang dipantulkan oleh tabung kaca atau cahaya bulan yang menerima pantulan dari cahaya matahari yang menyebabkan bulan bersinar.

Penjelasan kata “*Nur*” seperti ini juga dijelaskan oleh ahli bedah berkebangsaan Perancis, dr. Maurice Bucaille. Bucaille menulis dalam bukunya *Bible, Qur’an, Dan Sains Modern* bahwa perbedaan arti antara kedua kata tersebut sangat kecil. “*Dhiyâ*” menurut kamus Arab Perancis karangan Kazimerski, berarti menyala, mengkilat, tetapi pengarang itu juga memberi arti terang di samping arti cahaya. Dan sekarang kita mengetahui bahwa matahari adalah suatu bintang yang menghasilkan panas yang hebat serta cahaya, karena terjadi pembakaran di dalamnya, dan kita mengetahui bahwa bulan yang tidak mempunyai cahaya dan dirinya sendiri, hanya memantulkan kembali cahaya yang ia terima dari matahari dan ia sendiri merupakan suatu bintang yang tidak berkegiatan, sedikitnya di lapisan-lapisannya yang di luar. (Maurice Bucaille, *Bible, Qur’an, Dan Sains Modern*, Bulan Bintang, Jakarta: 1979).

M. Quraish Shihab juga menjelaskan demikian dalam buku *Kaidah Tafsir* nya, ketika membedakan antara kata “*Dhiyâ*” dengan kata “*Nur*” yang digunakan oleh Q.S. Yunus ayat 5:

هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا (Dialah yang menjadikan matahari dhiya’ dan bulan nur) M. Quraish Shihab menulis, setelah memperhatikan hal-hal yang dilukiskan cahayanya dengan kata “*Dhiyâ*” ditemukan bahwa kesemuanya memiliki cahaya yang bersumber dari dirinya sendiri. Sebaliknya, hal-hal yang disifati dengan “*Nur*” merupakan pantulan cahaya Ilahi atau anugerah dari-Nya. Dengan kata lain, cahaya matahari bersumber dari dirinya sendiri sedangkan cahaya bulan adalah pantulan cahaya matahari. (M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal.132).

Kesimpulannya adalah kata “*Nur*” merupakan cahaya pantulan atau pinjaman. Oleh karena itu, dalam teori *wahdatul wujud* Ibnu Arabi dikatakan bahwa semua yang wujud adalah penampakan (*mazhar*), bayangan, atau pantulan dari wujud Al-Haq yakni Allah. Dengan kata lain, semua yang wujud bukanlah Al-Haq itu sendiri melainkan pantulan dari-Nya. Hal ini sama dengan sifat kata “*Nur*” yaitu cahaya pantulan sebagaimana yang telah dijelaskan.

Melalui penjelasan ini maka tidaklah mengherankan jika Ibnu Arabi sering mengumpamakan *wahdatul wujud* dengan penjelasan bahwa Tuhan ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya maka dijadikannyalah alam. Alam merupakan cermin bagi Tuhan. Pada benda-benda yang ada dalam alam karena esensinya adalah sifat ketuhanannya, Tuhan melihat dirinya. Oleh karena itu, yang banyak dalam alam ini hanya dalam penglihatan banyak, pada hakikatnya itu semua satu. Tak ubahnya sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia melihat dirinya. Dalam cermin-cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya hanya satu. Sebagaimana dijelaskan dalam *Fushûshu Al-Hikâm* bahwa wajah sebenarnya hanya satu, tetapi kalau cermin diperbanyak wajah kelihatannya banyak pula.

Sifat cermin yang bisa memantulkan kembali gambar/bentuk dari orang yang bercermin tidak ubahnya sama seperti sifat “*Nur*” memantulkan kembali cahaya yang datang dari luar

alam ini dijadikan. Al-Hallajlah orang yang pertama kali menyatakan bahwa kejadian alam ini pada mulanya dari *Haqîqah Muhammadiyah* atau Nur Muhammad. Di dalam kitab *At-Thawâsin*, Al-Hallaj menulis:

“*Thâ Sîn yaitu 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.*”

Untuk lebih jelasnya hal ini, lihatlah uraian penulis di bab III pada bagian *penafsiran huruf-huruf muqatha'ah dalam tafsir Ibnu Arabi*.

Menurut Al-Hallaj, kejadian Nabi Muhammad saw terbentuk dari dua rupa. *Pertama*, rupanya yang qadim dan azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada ini. *Kedua*, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai Nabi dan rasul yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang qadim akan tetap ada meliputi alam. Paham ini kemudian dikembangkan oleh Ibnu Arabi dan Abdul Karim Al-Jilli dalam ajaran tasawufnya tentang *Insan Kamil*.¹⁴⁷

Wahdatul Adyân adalah paham yang menyatakan bahwa semua agama yang ada ini pada hakikatnya adalah satu, karena semuanya mempunyai tujuan yang sama, yaitu mengakui dan menyembah Allah swt. Tuhan semesta alam, Tuhan semua agama. Nama agama berbagai macam, ada Islam, Kristen, Yahudi, dan lain-lain, semuanya hanyalah perbedaan nama, namun hakikatnya sama saja.

dirinya. Oleh karena itu, para sufi pantheistik juga sering mengumpamakan *wahdatul wujud* ibarat manusia dengan bayangan tubuhnya. Bayangan tidak akan ada jika tidak ada tubuh, sedangkan tubuh bisa ada tanpa harus adanya bayangan, hal ini seperti orang yang berada dalam gelap misalnya.

Selanjutnya dengan menggunakan sifat “*Nur*” (cahaya) As-Suhrawardi Al-Maqtul membangun teori *hikmah isyraqi* nya atau yang sering disebut dengan teori iluminasi. Tentang teori iluminasi ini lihat kembali penjelasan penulis pada bab III bagian pengaruh filosof terhadap pemikiran Ibnu Arabi.

Demikianlah pendekatan kebahasaan dari kata “*Nur*” (cahaya) yang mempunyai indikator kuat untuk membangun doktrin Nur Muhammad (*Haqîqah Muhammadiyah*) melalui proses emanasi dan *wahdatul wujud*.

¹⁴⁷ Ahmadi Isa, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan Kehidupan Yang Shaleh*, hal.163

Wahdatul Adyân ini muncul sebagai konsekuensi logis dari pemahamannya tentang Nur Muhammad. Yakni, pendapat Al-Hallaj tentang qadimnya Nur Muhammad telah mendorongnya berkesimpulan mengenai kesatuan semua agama, karena dalam kasus tersebut sumber agama adalah satu.

Dikatakan: Al-Hallaj pergi ke India dan mempelajari ilmu sihir di sana setelah mengembara di Khurasan dan Persia selama lima tahun.¹⁴⁸

Setelah Al-Hallaj wafat, tasawuf falsafi semakin tenggelam, sementara tasawuf sunni semakin mendapat tempat di hati masyarakat. Abad ke-V boleh dikatakan sebagai masa kemunduran tasawuf falsafi dan berjayanya tasawuf sunni. Hal ini terutama didukung oleh keunggulan aliran Asy'ariyah dalam teologi yang sejalan dengan tasawuf sunni.

Setelah menghilang di tengah-tengah masyarakat, maka pada awal abad ke-VI H tasawuf falsafi muncul kembali dalam bentuk yang lain. As-Suhrawardi Al-Maqtul mencetuskan teori *Hikmah Isyraqi* (filsafat iluminasi). Puncak perkembangan tasawuf falsafi terjadi pada abad ke-VI dan VII H yang dibawa oleh Syaikh Al-Akbar Mahyuddin Ibnu Arabi dengan teori tasawuf falsafinya *wahdatul wujûd*.¹⁴⁹

D. Kontroversi Terhadap Pemikiran Ibnu Arabi

Terdapat banyak buku yang membahas masalah kontroversi terhadap pemikiran Ibnu Arabi. Misalnya, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana, Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha, Kontroversi Pemikiran Ibnu Arabi Benarkah Fir'aun Beriman?*, buku yang terakhir ini adalah hasil kombinasi dari empat buah buku yaitu: *Risâlah fî Ar-Radd 'Alâ Ibni Arabi fî Da'wâ Îmâni Fir'aun* karya Ibnu Taimiyah, *Fatawâ As-Su'ûdi fî Ar-Raddi 'Alâ Ibni Arabi, Natîjatu At-Taufîq wa Al-'Aun Fî Ar-Raddi 'Alâ Al-Qailîna Bi Shihati Îmâni Fir'aun* karya Syaikh Badran Al-Khalili, dan

¹⁴⁸ Abdullah Mustofa Namsuk, dkk, *Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*, hal.63.

¹⁴⁹ Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ichtiar Baru Van Hoeve, hal.85.

Penjelasan Sayyid 'Arif Terhadap Risalah Ibnu Kamal Yang Menyucikan Ibnu Arabi.

Sebelum penulis memaparkan sejumlah kontroversi para ulama menyangkut pemikiran Ibnu Arabi, yang perlu menjadi catatan di sini bahwa seluruh pemikiran yang dibangun oleh Ibnu Arabi berangkat dari paham filsafat *wahdatul wujûd*.

Paham *wahdatul wujûd* dirumuskan dari sejumlah ungkapan Ibnu Arabi dan para pengikutnya. Di antaranya adalah ungkapan Ibnu Arabi sebagai berikut:

“*Kâna al-kullu lillâh wa billâhi wa huwa Allâh*” (semuanya adalah milik Allah, semuanya ada dengan Allah, dan semuanya itu adalah Allah).

“*Subhâna al-lladzî khalaqa asy-yâ'a, wa huwa 'ainuhâ*”. (Maha Suci Tuhan yang telah menciptakan segala sesuatu, sedangkan ia adalah 'ain sesuatu itu).

Di kalangan penganut *wahdatul wujûd* terjadi kontroversi dalam menafsirkan ungkapan-ungkapan di atas, ada dua pemahaman sebagai berikut:¹⁵⁰

1. Segenap alam adalah milik Allah, berwujud dengan wujud Allah, dan segenap alam itu adalah tajalli (penampakan tidak langsung) Allah, tapi bukan Allah.
2. Segenap alam adalah milik Allah, berwujud dengan wujud Allah, dan segenap alam itu adalah Allah. Jadi alam dan Allah adalah dua sebutan yang mengacu kepada satu diri.

Terhadap ungkapan kedua, juga dapat muncul dua pemahaman:

1. Tuhan adalah diri alam itu sendiri atau diri alam sendiri itu adalah Tuhan. Jadi Tuhan dan alam adalah dua sebutan untuk satu diri.
2. Tuhan adalah 'ain (prototif, pola dasar) bagi alam, alam memiliki bentuk atau sifat-sifat seperti bentuk atau sifat-sifat Tuhan, dengan catatan alam tidak sempurna, sedangkan Tuhan Maha Sempurna. jadi, Tuhan bukan alam atau alam bukan Tuhan.

¹⁵⁰ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf Dalam Islam*, hal.234.

Oleh sebab perbedaan inilah maka ada yang mengatakan bahwa istilah *wahdatul wujûd* itu belum muncul dari Ibnu Arabi sendiri, tapi dari para pengikutnya, dan dari kalangan ulama yang menyerang paham tersebut.¹⁵¹

Dalam filsafat *wahdatul wujûd*, *nasut* Al-Hallaj diubah menjadi *Al-Khalq* (mahluk) dan *lahut* menjadi *Al-Haq* (Tuhan). *Al-Khalq* dan *Al-Haq* merupakan dua aspek dari tiap mahluk. Aspek sebelah luar disebut *Al-Khalq* dan aspek dalam *Al-Haq*. Dengan demikian dalam tiap mahluk terdapat aspek ketuhanan, jadi bukan hanya dalam manusia sebagai disebut Al-Hallaj. Aspek dalam atau batin itulah yang terpenting dan itulah yang merupakan esensi dari tiap mahluk.¹⁵²

Menurut Ibnu Arabi, Tuhan ingin melihat diri-Nya dari luar diri-Nya maka dijadikannyalah alam. Alam merupakan cermin bagi Tuhan. Pada benda-benda yang ada dalam alam karena esensinya adalah sifat ketuhanannya, Tuhan melihat dirinya. Dari sini timbullah paham kesatuan wujud (*wahdatul wujûd*). Yang banyak dalam alam ini hanya dalam penglihatan banyak, pada hakikatnya itu semua satu. Tak ubahnya sebagai orang yang melihat dirinya dalam beberapa cermin yang diletakkan di sekelilingnya. Di dalam tiap cermin ia melihat dirinya. Dalam cermin-cermin itu dirinya kelihatan banyak, tetapi dirinya hanya satu. Sebagai dijelaskan dalam *Fushûshu Al-Hikâm* wajah sebenarnya hanya satu, tetapi kalau cermin diperbanyak wajah kelihatannya banyak pula. Atau sebagai kata Parmenedes, yang ada itu satu, yang banyak hanyalah ilusi.

Pemikiran Ibnu Arabi ini mirip dengan filsafat Ikhwanu Shafa, seperti yang telah penulis uraikan sebelumnya bahwa Ikhwanu Shafa berpendapat alam ini terjadi dari satu materi. Terjadinya keragaman di alam ini disebabkan

¹⁵¹Prof. Kautsar Azhari Noer menulis dalam bukunya *Ibnu Arabi Wahdatul Wujûd Dalam Perdebatan*, bahwa penyelidikan tentang sejarah istilah *wahdatul wujûd* dilakukan baru-baru ini ternyata hasilnya membatalkan anggapan lama. Istilah *wahdatul wujûd* tidak diciptakan oleh Ibnu Arabi wali dari Mursia ini. Ia sendiri tidak pernah menggunakan istilah ini. Istilah ini tidak pernah ditemukan dalam karya-karyanya. Hasil penelitian menunjukkan bahwa Al-Qunawi adalah orang pertama yang menggunakan istilah *wahdatul wujûd*. Pendapat ini membatalkan dugaan Ibrahim Madkur dan Su'ad Al-Hakim bahwa Ibnu Taimiyyah adalah orang pertama yang menggunakan istilah ini. (Kautsar Azhari Noer, *Ibnu Arabi Wahdatul Wujûd Dalam Perdebatan*, hal.34 dan 36)

¹⁵²Harun Nasution, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, UI-Press, Jakarta:2009, Jilid.II, hal.86.

oleh bentuk dari materi yang satu. Jadi materi yang satu itu dapat saja berubah bentuk dan warna dalam berbagai ragam, namun demikian ia tetap zat yang itu juga. Demikianlah jagad raya ini beragam dalam bentuk dan warna seperti yang kita lihat dengan kornea mata kita setiap saat, tetapi keragaman pandangan mata itu tidak lain hanyalah kulit lahir, yang hakikatnya adalah satu zat saja

Ringkasnya, dalam tasawuf Ibnu Arabi yang bersatu dengan Tuhan bukan hanya manusia tetapi semua makhluk. Semuanya mempunyai wujud satu dengan Tuhan. Oleh sebab itu ada orang yang menyebut filsafat Ibnu Arabi ini *pantheisme*.

Pemikiran tasawuf *wahdatul wujud* menyebutkan bahwa segala yang ada selain Tuhan hanyalah penampakan *zahir (mazhar)* dari Tuhan. Keberadaan yang banyak (makhluk) tergantung pada keberadaan Yang Satu ini yaitu Tuhan, sebagaimana keberadaan bayang-bayang tergantung pada keberadaan suatu benda. Tetapi keberadaan Yang Satu tidak harus ada bayang-bayangannya.

Martabat sufi tertinggi dalam tasawuf Ibnu Arabi ialah menjadi *mazhar* atau bayangan tertinggi dari Tuhan yang disebut "*Insan Kamil*" (manusia sempurna), misalnya "Bayangan" Tuhan yang paling ideal ialah Nabi Muhammad saw. Karena konsep *wahdatul wujud* inilah Ibnu Arabi dikafirkan oleh ulama lain. Tetapi pemikirannya ini mempengaruhi tasawuf di dunia Islam, termasuk di Indonesia. Hal ini terlihat misalnya pada pemikiran tasawuf Syeikh Hamzah Fansuri, Syamsuddin Sumatrani, Abdus Shamad Al-Palimbani, dan R. Ngabehi Ronggowarsito.¹⁵³

Dalam hal kenabian, Ibnu Arabi menulis dalam *Futuhâtu Al-Makiyah* bahwa pokok-pokok isi kenabian pada umumnya meliputi *Ummu Al-Kitâb* (Al-Qur'an) yang kunci-kuncinya hanya berupa bacaan basmallah. bacaan itu masa berlakunya tidak terputus sampai sebatas periode kenabian Muhammad saja, melainkan masih terus berlanjut pada manusia hingga hari kiamat nanti. Secara logika dan pemikiran sufi, jika syari'at terputus maka hal ini

¹⁵³Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ichtiar Baru Van Hoeve, Jilid.II, hal.151.

mengandung pengertian bahwa syari'at hanya merupakan bagian dari kenabian saja bukan bagian dari yang menganugerahkan kenabian itu (Allah). Padahal syari'at tidak lain adalah firman dan kalam ilahi yang tak akan habis bila dilukiskan dengan lautan tinta sebagai tanda atau bukti kekalnya keberadaan dan wujud Allah.¹⁵⁴

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا

“Katakanlah: “Kalau sekiranya lautan menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kami datangkan tambahan sebanyak itu pula”. (Al-Kahfi:109)

Padahal, apabila dikaji lebih jauh lagi, tentunya segala yang ada di dalam Al-Qur'an dan Hadits jauh lebih baik untuk dipakai sebagai pegangan dan pedoman hidup dibandingkan dengan fatwa-fatwa para imam sufi. Sebagai bahan renungan, perbandingan, dan jawaban, mari kita lihat sejenak firman Allah.¹⁵⁵

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

“Kami tidak mengutus kamu, melainkan kepada umat manusia seluruhnya sebagai pembawa berita gembira dan sebagai pemberi peringatan, tetapi kebanyakan manusia tiada mengetahui”. (Saba':28)

Sabda Nabi saw. yang berbunyi:

وَأَنَا خَاتَمُ النَّبِيِّينَ لَا نَبِيَّ بَعْدِي

“Aku adalah penutup para Nabi, tidak ada Nabi setelahku”. (H.R. Abu Daud dan At-Tirmizi)

Mengenai neraka, Abu Yazid Al-Busthami mengatakan seandainya salah seorang kaum sufi membuang ludahnya di atas api neraka, niscaya akan

¹⁵⁴Abdurrahman Abdul Khaliq, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*, Amzah, Jakarta:2000, hal.25.

¹⁵⁵Abdurrahman Abdul Khaliq, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*, hal.26.

menjadi padam seluruh kobaran api neraka itu. Sedangkan Ibnu Arabi mengatakan jika seorang sufi masuk ke neraka, maka akan menjadi berubahlah kepedihan azab neraka itu menjadi kenikmatan yang luar biasa yang tidak berkurang sedikitpun dari kenikmatan yang ada di dalam surga.

Pemahaman seperti ini jelas sekali bertolak belakang dengan banyak ayat Al-Qur'an dan Hadits yang menyebutkan sifat-sifat neraka.

فَأَمُّهُ هَاوِيَةٌ وَمَا أَدْرَاكَ مَا هِيَةٌ نَارُ حَامِيَةٌ

“Maka tempat kembalinya adalah neraka hawiyah, dan tahukah engkau apa neraka hawiyah itu, yaitu api yang sangat panas”. (Al-Qari'ah:9-11)

كَلَّا لَيُنْبَذَنَّ فِي الْحُطَمَةِ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْحُطَمَةُ نَارُ اللَّهِ الْمَوْقِدَةُ الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْنِدَةِ

“Sekali-kali tidak, sesungguhnya dia benar-benar akan dilemparkan ke dalam huthamah, dan tahukah kamu apa huthamah itu, yaitu api yang disediakan Allah yang dinyalakan, yang membakar sampai ke hati.”(Al-Humazah:4-7)

Syaikh Ahmad Sirhindi salah seorang mujaddid besar Islam India mengatakan: “Sebagian kaum *wujudi* (orang-orang sufi yang berpegang teguh kepada doktrin *Al-Wujud*) menganggap shalat kurang berguna, karena shalat dasarnya menurut pandangan mereka diletakkan pada pandangan akan yang lain dan keberlainan diri. Oleh sebab itu mereka memuji puasa di atas shalat.” Penulis kitab *Futuhâtu Al-Makîyah* (Ibnu Arabi) berkata bahwa di dalam puasa ketika manusia menjauhi makanan dan minuman sesungguhnya ia sedang berada di dalam kesucian Tuhan. Sedang di dalam shalat, seseorang itu tengah menjadi yang lain dan berada dalam keberlainan, serta membedakan antara yang beribadah dan yang diibadahi.

Orang-orang sufi yang menganut doktrin *wahdatul wujud* memandang syari'at Islam tidak membeda-bedakan antara hukum halal dan haram, karena di dalam *wahdatul wujud* semua hukum pada hakikatnya dipandang dan dianggap satu.

Bahkan lebih dari itu, sebagian besar dari mereka berkeyakinan Allah telah menghalalkan bagi kaum sufi apa yang diharamkan untuk kalangan

awam, dan mereka mengharamkan apa yang diharamkan untuk orang awam, hal ini karena mereka mempunyai akidah dan syari'at tersendiri yang tidak sama dengan akidah dan syari'atnya Nabi saw. yang dipandang sebagai akidah dan syari'atnya orang awam.

As-Sya'rani menyebutkan dari Ibnu Arabi bahwa jalan untuk dapat memahami segala yang tersirat dan tersurat di balik kalam Allah, sabda-sabda Rasul-Nya, dan kata-kata hikmah para wali-Nya adalah dengan cara hidup dalam kemiskinan.

Ibnu Arabi juga berpendapat bahwa Fir'aun lebih alim dalam bermakrifat kepada Allah daripada Musa, ketika Fir'aun mengatakan "*Akulah tuhan kalian yang maha tinggi*"¹⁵⁶ ini adalah ucapan yang benar dan haq. Ucapan Fir'aun ini telah memberikan suatu isyarat yang jelas bahwa dialah sebenarnya yang telah mengetahui dalamnya ilmu hakikat. Di antara teorinya menyatakan bahwa pada hakikatnya setiap sesuatu itu hanyalah Allah.¹⁵⁷ Bahkan menurutnya, orang-orang yang menyembah patung anak sapi jantan pada zaman Musa as. pada hakikatnya menyembah Allah, karena menurut aqidah *wahdatul wujûd*, patung anak sapi jantan itu dipandang sebagai manifestasi Allah, sehingga mempunyai nilai kedudukan yang tinggi dan agung.

Oleh karena itu, tidak berlebihan jika Dr. Abdurrahman Abdul Khaliq dalam salah satu karyanya *Fadhâihu Shufiyah* mengatakan "Tiada satu pun dari ajaran akidah syirik yang berada di atas permukaan bumi ini, kecuali pasti diambil dan dimasukkan ke dalam ajaran tasawuf. Selanjutnya ajaran tersebut dicampuradukkan dengan ayat-ayat Al-Qur'an dan hadits. Mengenai iblis *la'natullâhi 'alaihi* tetap konsisten mengatakan bahwa dia adalah kafir dan termasuk golongan ahli neraka. Demikian pula dengan Fir'aun. Sedangkan orang-orang yang menyembah patung anak sapi jantan adalah sesat dan keliru. Demikian pula dengan penyembah sapi pada zaman sekarang juga tidak ada bedanya, tetap kafir.

¹⁵⁶ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمُ الْأَعْلَى (An-Nazi'at:24)

¹⁵⁷ Abdurrahman Abdul Khaliq, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*, hal.32.

Pemikiran-pemikiran Ibnu Arabi yang kontroversial ini banyak ditentang oleh para ulama, ada yang menilainya telah zindik, bahkan beberapa ulama besar ada yang mengkafirkannya, di antaranya Ibnu Taimiyah dan Ibnu Qayyim Al-Jauziyah.¹⁵⁸

Di antara ulama-ulama yang menghukumi Ibnu Arabi menjadi kafir, mulhid atau murtad adalah: Ibnu Sayyid An-Nas, Ibnu Daqieq Al-'Ied, Ibnu Taimiyah, Ibnu Al-Qayyim, Al-Qadhi 'Iyyadh, Al-'Iraqi, Ibnu hajar Al-'Asqalani, Alauddin Al-Bukhari, Abu Zur'ah, Al-Udh, Al-Jurjani, At-Taftazani, Muhammad ibnu Ali bin Yaqub, Abi Hayyan, Taqiyuddin As-Subki, Isa Ibnu Mas'ud Az-Zawawi, Ali Ibnu Yaqub Al-Bakri, Al-Balisi, Ibnu Nuqas, Ibnu Hisyam, Syamsuddin Ibnu Muhammad Al-Aizari, Lisanuddin Ibnul Khatib, Muhammad Ibnu Ahmad Al-Bishati, Ibnu Khayyath, Ismail Ibn Abi Bakri Al-Muqri, Izzuddin Ibn Abdissalam, Ibrahim Ibnu Daud Al-'Amidi, Abu Bakar Ibnu 'Ashim Al-Kinani, Sulaiman Ibnu Yusuf Al-Yusufi, Ali Ibnu Abdillah Al-Ardabili, Musa Ibnu Muhammad Al-Anshari, Burhanuddin Al-Biq'a'i, Ibnu Khaldun, An-Nawawi, Az-Zahabi, Al-Bulqini, Al-Maushili.¹⁵⁹

Dari konsep *wahdatul wujûd* muncul lagi dua konsep yang sekaligus merupakan lanjutan atau cabang dari konsep *wahdatul wujûd*, yaitu konsep *Haqîqah Muhammadiyah* dan konsep *wahdatul adyân* (kesatuan agama-agama). Menurut Ibnu Arabi, Tuhan adalah pencipta alam semesta. Adapun proses penciptaannya adalah sebagai berikut:¹⁶⁰

1. *Tajalli* dzat Tuhan dalam bentuk *a'yan tsabitah*
2. *Tanazzul* dzat Tuhan dari alam ma'ani ke alam (*ta'ayyunat*) realitas-realitas rohaniah, yaitu alam arwah yang mujarrad
3. *Tanazzul* kepada realitas-realitas *nafsiah*, yaitu alam *nafsiah* berpikir
4. *Tanazzul* Tuhan dalam bentuk ide materi yang bukan materi, yaitu alam *mitsal* (ide) atau khayal.

¹⁵⁸Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ihtiar baru Van Hoeve, Jilid.2, hal.150

¹⁵⁹Hartono Ahmad Jaiz, *Tasawuf Belitan Iblis*, Pustaka Kautsar, Jakarta:1999, MCB Swaramuslim.

¹⁶⁰Sholihin, dkk, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung:2011, cet.II, hal.182.

5. Alam materi, yaitu alam indrawi.

Selain itu, Ibnu Arabi juga menjelaskan bahwa terjadinya alam ini tidak bisa dipisahkan dari ajaran *Ḥaqîqah Muhammadiyah* atau Nur Muhammad. Menurutnya, tahapan-tahapan kejadian proses penciptaan alam dan hubungannya dengan kedua ajaran itu dapat dijelaskan sebagai berikut:

Pertama, Wujud Tuhan sebagai wujud mutlak, yaitu dzat yang mandiri dan tidak berhajat kepada sesuatu pun.

Kedua, Wujud *Ḥaqîqah Muhammadiyah* sebagai emanasi pertama dari wujud Tuhan dan dari sini muncul segala yang wujud dengan proses tahapan-tahapan sebagaimana dikemukakan di atas.¹⁶¹

Ibnu Arabi mengatakan bahwa Nur Muhammad itu qadim dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi *insan kamil* (manusia sempurna). Ibnu Arabi kadang-kadang menyebut *Ḥaqîqah Muhammadiyah* dengan *Quthb*, *Rûh Al-Khatam*, *Akal Pertama*, *Hakikat Insaniyah*, dan *Insan Kamil*.

Di sinilah letak persamaan Ibnu Arabi dengan gurunya Ibnu Rusyd, Ibnu Arabi mengatakan bahwa Nur Muhammad itu qadim dan merupakan sumber emanasi. Sedangkan Ibnu Rusyd berpendapat bahwa alam itu azali, atau qadim, yakni tidak bermula dan tidak pernah ada. Maksudnya adalah alam itu qadim sedikit pun tidak dipahami mereka sebagai alam yang ada dengan sendirinya. Menurutnya, alam itu qadim justru karena Tuhan menciptakannya sejak azali/qadim.

Teori penciptaan alam Ibnu Arabi tampaknya adalah kelanjutan dari teori *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang dibangun oleh Mansur Al-Hallaj.

¹⁶¹Menurut Syekh Abdul Qadir Al-Jailani dalam bukunya "*Rahasia Sufi*" Allah swt. mula-mula menjadikan cahaya atau nur yang digelar Nur Muhammad saw. dari nur sifat *jamal-Nya* (keindahan-Nya). Nabi besar Muhammad saw. pernah bersabda bahwa yang awal atau yang mula-mula dijadikan Allah ialah Roh Muhammad. Ia dijadikan dari cahaya ketuhanan. Selanjutnya Nabi bersabda, bahwa yang mula-mula dijadikan ialah *Qalam* (pena) dan juga sabdanya bahwa yang paling awal dijadikan ialah akal. (Abdul Qadir Al-Jailani, *Rahasia Sufi*, Pustaka Nasional PTE LTD, Singapura:1999,cet.II,hal.7) (terj. Abdul Majid Hj. Khatib)

Ḥaqîqah Muhammadiyah atau Nur Muhammad menurut Al-Hallaj merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan. Dengan perantaraannya lah alam ini dijadikan.

Adapun mengenai konsep *wahdatul adyân* (kesatuan agama-agama), Ibnu Arabi memandang bahwa sumber agama adalah satu, yaitu *Ḥaqîqah Muhammadiyah*. Konsekuensinya menjadikan semua agama adalah tunggal dan semua itu kepunyaan Allah. Seorang yang benar-benar arif adalah orang yang menyembah Allah dalam setiap bidang kehidupannya. Dengan kata lain, dapat dinyatakan bahwa ibadah yang benar hendaknya seorang ‘*abid* memandang semua apa saja sebagai bagian dari ruang lingkup realitas dzat Tuhan yang tunggal sebagaimana yang dikemukakan dalam sya’irnya:

“Kini kalbuku bisa menampung semua ilalang perburuan kijang atau biara pendeta kuil pemuja berhala atau ka’bah lauh taurah dan mushaf Al-Qur’an. Aku hanya memeluk agama cinta ke mana pun kendaraan-kendaraanku menghadap. Karena cinta adalah agamaku dan imanku”.

Menurut banyak penulis, pernyataan Ibnu Arabi ini terlalu berlebihan dan tidak punya landasan yang kuat, sebab agama-agama berbeda satu sama lain.¹⁶²

Suatu tanggapan positif terhadap Ibnu Arabi muncul dari buku yang berjudul *Pluralisme Agama: Telaah Kritis Cendikiwan Muslim*, dalam buku itu salah seorang penulisnya merekonstruksi kembali pemikiran sebagian orang yang mengatakan Ibnu Arabi mengajarkan *wahdatul adyân*. menurutnya, Ibnu Arabi tidak mengajarkan *wahdatul adyân* tetapi itu datang dari kelompok pluralis yang mencatat nama Ibnu Arabi sebagai pengagas pluralisme agama.

Dalam buku tersebut penulisnya mencatat bahwa Ibnu Arabi akan menolak pendapat yang menyatakan bahwa semua manusia menuju Allah dengan jalan masing-masing. Bagi Ibnu Arabi, sabil Allah yang tertera dalam

¹⁶² Sholihin,dkk, *Ilmu Tasawuf*,hal.185.

Q.S. Shad ayat 26 adalah syari'at Allah secara khusus kepada seseorang Nabi untuk umatnya demi kebahagiaan mereka di akhirat.¹⁶³

Ibnu Arabi meyakini bahwa hanya Islam agama yang sempurna, dan agama lain tidak. Kesempurnaan merujuk kepada kesempurnaan nash, dalil, atau teks agama. Ibnu Arabi menegaskan firman Allah “*Pada hari ini telah Aku sempurnakan untuk kamu agamamu*”¹⁶⁴ sebagai satu ketetapan mengenai kesempurnaan Agama Islam yang tidak perlu penambahan.¹⁶⁵

E. Pendekatan (*Manhâj*), Teknik (*Tharîqah*), dan Corak (*Laun*) Tafsir Ibnu Arabi

Ada beberapa istilah yang harus diketahui dalam kajian tafsir, yaitu: *manhâj*, *ittijah*, *corak*, *metode*, dan *madzhab*.¹⁶⁶

1. *Manhâj* adalah langkah-langkah penafsiran yang ditempuh seorang mufasir.
2. *Ittijah* adalah sumber penafsiran atau madrasah tafsir.
3. *Corak* adalah kecenderungan seorang mufasir.
4. *Metode* adalah bentuk penyajian tafsir secara operasional yang dipilih oleh seorang mufasir dalam menyusun pembahasan tafsirnya.
5. *Madzhab* adalah aliran yang berkaitan dengan ilmu kalam, fiqh, politik yang dipegang oleh seorang mufasir.

Lima istilah dan pengertiannya di atas bukanlah sesuatu yang final, karena pakar tafsir dan ilmu-ilmu Al-Qur'an berbeda pendapat mengenai definisi-definisinya.

¹⁶³ يَا دَاوُدُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ الدَّيْنَ يُضِلُّونَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ بِمَا نَسُوا يَوْمَ الْحِسَابِ

“Hai Daud, sesungguhnya Kami menjadikan kamu khalifah (penguasa) di muka bumi, maka berilah keputusan (perkara) di antara manusia dengan adil dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu, karena ia akan menyesatkan kamu dari jalan Allah. Sesungguhnya orang-orang sesat dari jalan Allah akan mendapat azab yang berat karena mereka melupakan hari perhitungan”

¹⁶⁴ الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (Q.S. Al-Maidah:3)

¹⁶⁵ INSISTS, *Pluralisme Agama Telaah Kritis Cendekiawan Muslim*, Jakarta 2013, cet.I, hal.43.

¹⁶⁶ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, hal.76.

Pertama, ada yang menambahkan istilah *qism* (pembagian) yang merupakan istilah dari Az-Zarqani. Ini bukanlah suatu term ilmu pengetahuan karena tidak dapat dijadikan sebagai suatu istilah dalam metodologi penafsiran Al-Qur'an. *Kedua*, *ittijah* (kecenderungan). Bagi Shubhi Shalih ini meliputi tafsir *bi al-ma'tsur* dan tafsir *bi ar-ra'yi*. Bagi Adz-Dzahabi ini berkenaan dengan *tafsir kalami*, *tafsir shufi*, *tafsir falsafi*, *tafsir fiqhi*, dan *tafsir ilmi*. Bagi Al-Farmawi ini diterapkan pada tafsir *al-ma'tsur*, tafsir *bi ar-ra'yi*, *tafsir shufi*, *tafsir fiqhi*, *tafsir falsafi*, dan *tafsir ilmi*. Sementara itu, bagi Iyazi ini meliputi mazhab-mazhab Sunni, Syi'ah, Mu'tazilah, dan Asy'ariyah. *Ketiga*, *mashdar* (sumber). Bagi Adz-Dzahabi diterapkan pada *tafsir bi al-ma'tsur* dan *tafsir bi ar-ra'yi*. *Keempat*, *manhâj* (pendekatan). oleh Iyazi ini meliputi *tafsir adabi*, *tafsir lughawi*, *tafsir bayani*, *tafsir haraki*, *tafsir falsafi*, dan *tafsir tarakhi*. *Kelima*, *tharîqah* (metode) yang oleh Al-Farmawi dibagi menjadi empat yaitu: *tahlili*, *ijmali*, *muqaran*, dan *maudhu'i*. *Keenam*, *laun* (corak) yang dicetuskan oleh Iyazi, tetapi ia tidak memberikan contoh.¹⁶⁷

Jika dilihat dari sumber (*mashdar*) pengambilan atau orientasi penafsirannya, tafsir dapat dibedakan ke dalam tiga aliran besar yakni *tafsir bi al-riwayah*, *tafsir bi al-dirayah*, dan *tafsir bi al-isyarah*. Ketiga pendekatan tafsir ini timbul dan berkembang seiring dengan kebutuhan umat dan tuntutan zaman. Pada mulanya lahir *tafsir al-riwayah*, kemudian diikuti dengan *tafsir al-dirayah* dan akhirnya *tafsir bi al-isyarah*. Kelahiran *tafsir al-dirayah* selain karena kebutuhan mendesak pada zamannya, juga sebagai kritik terhadap aliran *tafsir al-riwayah* yang dianggap terlalu sedikit. Demikian pula dengan *tafsir bi al-isyarah*, lahir sebagai reaksi atas aliran *tafsir bi al-dirayah* yang dianggap terlalu mendewakan akal dengan mengabaikan peranan intuisi.¹⁶⁸

¹⁶⁷Hasani Ahmad Said, *Diskusur Munasabah Dalam Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta:2015, cet.I,hal.121.

¹⁶⁸Hasani, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Fathu Al-Qadîr:Teleah Atas Pemikiran Al-Syaukani Dalam Teologi Islam*, Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta:2007, hal.63.

Al-Farmawi menyatakan bahwa para ulama tafsir belakangan memilih kitab-kitab tafsir berdasarkan metode penulisannya ke dalam empat bentuk tafsir, yaitu metode *tahlili*, *ijmali*, *muqaran*, dan *maudhu'i*.¹⁶⁹

1. Metode tahlili

Secara harfiah tahlili berarti menjadi lepas atau terurai. Adapun arti tafsir tahlili ialah metode penafsiran ayat-ayat Al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mendeskripsikan uraian-uraian makna yang terkandung di dalam ayat-ayat Al-Qur'an itu sendiri dengan sedikit banyak melakukan analisa di dalamnya.

Kelebihan metode ini adalah pembahasannya luas mencakup aspek kebahasaan, sejarah, hukum, dan lain-lain. Sedangkan kelemahannya adalah kajiannya tidak mendalam, tidak detail, dan tidak tuntas dalam menyelesaikan topik-topik yang dibicarakan.¹⁷⁰

2. Metode ijmali

Secara bahasa ijmali artinya ringkas, global, dan penjumlahan. Dengan demikian, arti metode ijmali ialah metode penafsiran Al-Qur'an yang dilakukan dengan cara mengemukakan makna umum (global). Dengan metode ini, mufasir menjelaskan makna ayat-ayat Al-Qur'an secara garis besar. Sistematisnya mengikuti surat-surat Al-Qur'an sehingga makna-maknanya saling berhubungan. Dalam menyajikan makna-makna ini, mufasir menggunakan ungkapan-ungkapan yang diambil dari Al-Qur'an dengan menambahkan kata-kata atau kalimat-kalimat penghubung sehingga memudahkan para pembaca untuk memahaminya. Dengan metode ini, mufasir juga meneliti asbab nuzul, peristiwa yang melatar belakanginya ayat, atau hadits-hadits yang berhubungan dengannya.

Namun menurut M. Quraish Shihab, seorang penafsir ijmali tidak perlu menyinggung asbab nuzul atau munasabah, apalagi makna-makna kosakata dan segi-segi keindahan bahasa Al-Qur'an. Tetapi langsung

¹⁶⁹ Hasani Ahmad Said, *Diskurus Munasabah Dalam Tafsir Al-Mishbah*, hal.122.

¹⁷⁰ Muhammad Amin Suma, *Ulumu Al-Qur'an*, hal.381.

menjelaskan kandungan ayat secara umum atau hukum dan hikmah yang dapat ditarik.¹⁷¹

3. Metode muqaran

Secara bahasa muqaran artinya perbandingan. Metode ini dilakukan dengan cara membandingkan ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki redaksi berbeda tetapi isi kandungannya sama, atau membandingkan antara ayat-ayat yang memiliki redaksi yang mirip tetapi isi kandungannya berbeda.

4. Metode maudhu'i

Secara bahasa maudhu'i berarti tematis. Metode ini dibagi menjadi dua. *Pertama*, tafsir yang membahas satu surat Al-Qur'an secara menyeluruh, memperkenalkan, serta menjelaskan maksud-maksud umum dan khususnya secara garis besar dengan cara menghubungkan ayat yang satu dengan ayat yang lainnya, atau menghubungkan satu pokok masalah dengan pokok masalah lainnya. *Kedua*, tafsir yang menghimpun dan menyusun ayat-ayat Al-Qur'an yang memiliki kesamaan arah dan tema kemudian memberikan penjelasan dan mengambil kesimpulan di bawah bahasan satu tema tertentu.

Dari empat metode tersebut, metode tahlili diperinci kembali menjadi enam corak (*laun*), yaitu: *tafsir shufi*, *tafsir fiqhi*, *tafsir falsafi*, *tafsir ilmi*, *tafsir adabi*, dan *tafsir ijtima'i*.¹⁷²

Setelah mengetahui istilah-istilah yang digunakan dalam kajian tafsir di atas, selanjutnya kita masuk dalam objek kajian tesis ini yaitu tafsir Ibnu Arabi.

Menurut sebagian pakar, tafsir Ibnu Arabi tidak ditulis oleh tangannya sendiri tetapi ditulis oleh muridnya Abdul Razzaq Al-Kasyani dan diterbitkan di Kairo atas nama Ibnu Arabi.¹⁷³ Oleh sebab itu, Muhammad Husein Adz-Dzahabi mengatakan "*Kami membaca tentang Ibnu Arabi dalam kitab yang masih diragukan berasal darinya, seperti tafsir yang masyhur atas nama Ibnu Arabi, dan dalam kitab yang diyakini berasal dari Ibnu Arabi sendiri semisal*

¹⁷¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal.381.

¹⁷² Hasani Ahmad Said, *Diskurus Munasabah Dalam Tafsir Al-Mishbah*, hal.123.

¹⁷³ Sayyed Hossein Nasr, *Tiga mazhab Utama Filsafat Islam*, hal.181.

Al-Futuhâtu Al-Makiyah, Al-Fushûsh, maka kami melihat banyak penyesuaian yang dilakukannya antara ayat-ayat Al-Qur'an dengan teori-teori sufi falsafi."¹⁷⁴

Muhammad Amin Suma menulis dalam buku *Ulumu Al-Qur'an*-nya nama lain tafsir Ibnu Arabi adalah *Tafsîr Wa Isyârat Al-Qur'an* (tafsir dan isyarat Al-Qur'an),¹⁷⁵ tetapi pada sampul pertama tafsir ini tertulis *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm*.¹⁷⁶

Dalam buku *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, Anshori menulis bahwa di antara corak tafsir *bi ar-ra'yi* adalah corak sufi dan falsafi.¹⁷⁷ Apabila kita menggunakan teori ini maka dapat dikatakan bahwa tafsir Ibnu Arabi bermanhaj *bi ar-ra'yi*, bercorak sufi falsafi,¹⁷⁸ dan ber-thariqah tahlili.

Di sisi lain, M. Quraish Shihab menulis bahwa selama ini para ulama membagi penafsiran Al-Qur'an pada tiga cara populer, yaitu *bi al-ma'tsur*, *bi ar-ra'yi*, dan *isyari*.¹⁷⁹ Apabila kita menggunakan teori ini maka dapat dikatakan bahwa tafsir Ibnu Arabi bermanhaj isyari, bercorak sufi falsafi, dan ter-thariqah tahlili.

Kesulitan yang penulis hadapi dalam mengelompokkan *manhâj*, *tharîqah*, dan *laun* tafsir Ibnu Arabi dikarenakan belum duduknya pengertian-pengertian yang diajukan oleh para ulama tentang istilah *manhâj*, *tharîqah*, dan *laun*. Ada ulama yang memasukkan *manhâj* ke dalam *laun*, dan ada yang memasukkan *laun* ke dalam *manhâj* seperti yang telah penulis uraikan sebelumnya.

Dalam hal ini, penulis cenderung mengikuti teori yang dikemukakan oleh M. Quraish Shihab yang mengemukakan bahwa penafsiran Al-Qur'an terdiri atas tiga cara populer, yaitu *bi al-ma'tsur*, *bi ar-ra'yi*, dan *isyari*. Namun dengan catatan untuk tafsir isyari harus dibedakan dengan tafsir sufi.

¹⁷⁴ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsir Wal Mufasssirun*, Juz.II, hal.83

¹⁷⁵ Muhammad Amin Suma, *Ulumu Al-Qur'an*, hal.372.

¹⁷⁶ Mahyuddin Ibnu Arabi, *Tafsir Ibnu Arabi*, Jilid.I, hal.1.

¹⁷⁷ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, hal.88.

¹⁷⁸ Dengan menggabungkan corak sufi-falsafi maka tafsir pun menjadi corak kombinasi yaitu perpaduan dari dua bentuk corak yang mendominasi tafsir tersebut.

¹⁷⁹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal.349.

Hal ini karena tafsir isyari ada yang menggunakan pola penafsiran falsafi seperti yang dilakukan oleh Ibnu Arabi, di sisi lain ada pula tafsir isyari yang dihasilkan melalui latihan-latihan suluk pensucian jiwa. Dan inilah yang pantas disebut tafsir sufi isyari murni, seperti *tafsir Rûh Al-Ma'âni*, *tafsir As-Silmi*, *tafsir At-Tusturi*, dan *tafsir An-Naisaburi*.

Ringkasnya, untuk tafsir isyari hendaknya tidak disamakan dengan tafsir sufi. Tafsir isyari terbagi atas dua: yaitu tafsir sufi isyari (sufi yang melalui latihan suluk) dan tafsir sufi falsafi (sufi yang menggunakan pola pikir filsafat) seperti tafsir Ibnu Arabi. Muhammad Husain Adz-Dzahabi menulis dalam *Tafsîr Wal Mufasssîrûn* bahwa Ibnu Arabi menggunakan pengaruh filsafat dalam tafsirnya.¹⁸⁰

Oleh sebab itu, pada bab II penulis telah menjelaskan bahwa tafsir sufi terbagi kepada dua kelompok: tafsir sufi aliran teoritis yang dipelopori oleh Ibnu Arabi dan tafsir sufi aliran praktis yang dipelopori oleh tasawuf salaf. Untuk jelasnya masalah ini silahkan rujuk kembali ke pembahasan tafsir sufi pada bab II, dan penjelasan Manna' Khalil Al-Qaththan yang keberatan menyamakan antara tafsir sufi dengan tafsir isyari dalam *Mabâhith fî Ulûmi Al-Qur'an*-nya.

Walaupun terjadi perbedaan mengenai definisi tafsir sufi dan isyari, namun sejumlah ulama yang menulis kitab-kitab *Ulumu Al-Qur'an* memasukkan Ibnu Arabi ke dalam kelompok penafsir isyari. Muhammad Ali Ash-Shabuni misalnya di dalam *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an* menulis yang termasuk kelompok tafsir isyari adalah Tafsir At-Tusturi, Tafsir As-Silmi, Tafsir An-Naisaburi, Tafsir Ibnu Arabi, dan Tafsir Al-Lusi.¹⁸¹ Hal yang sama juga terdapat dalam tafsir Ibnu Arabi sendiri, di bagian pendahuluan tafsirnya.¹⁸² Demikian pula dengan Az-Zarqani, ia memasukkan Ibnu Arabi dalam kelompok penafsir Isyari.

¹⁸⁰ Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *At-Tafsîr Wal Mufasssîrûn*, Juz.II,hal.83

¹⁸¹ Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an*, hal.201.

¹⁸² Mahyuddin Ibnu 'Arabi, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu 'Arabi*, hal. 21.

F. Penafsiran Huruf-Huruf Muqatha'ah Dalam Tafsir Ibnu Arabi

Huruf-huruf yang terpisah dalam dua puluh sembilan surat Al-Qur'an telah mengilhami para sufi dengan gagasan-gagasan yang aneh dan mencengangkan. Bagi para ahli mistik, tidak ada sebuah huruf pun yang tidak memuji Allah dalam suatu bahasa.

Berlandaskan pada penafsiran mistik dalam huruf-huruf abjad Arab, para sufi mengembangkan bahasa rahasia untuk menyembunyikan buah pikiran mereka dari jangkauan orang banyak, yang disebut bahasa *balabailan* yang telah lama menarik perhatian kaum orientalis.¹⁸³

Bagi kalangan orientalis huruf-huruf abjad di awal surat Al-Qur'an dinamakan huruf misterius, sedangkan dalam kajian tafsir huruf-huruf itu disebut mutasyabihat.

Sebelum kita masuk dalam kajian mistik *huruf-huruf muqatha'ah* menurut Ibnu Arabi, yang perlu digaris bawahi adalah metode Ibnu Arabi menafsirkan Al-Qur'an. Dalam menafsirkan Al-Qur'an Ibnu Arabi menggunakan dua cara:

1. Ayat-ayat Al-Qur'an yang peka terhadap penafsiran secara pantheistik
2. Ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diberlakukan secara pentheistik

Ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diberlakukan secara pentheistik oleh Ibnu Arabi diinterpretasikan sedemikian rupa agar cocok dengan doktrin pantheistiknya yang bahkan sampai merusak bahasa dan gramatikanya. Kadang-kadang ke dalam filsafat lainnya, dan jarang sekali kepada pemahaman Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana yang umum telah kita kenal.¹⁸⁴

Dengan kata lain, Jika Ibnu Arabi melihat ayat-ayat yang memberikan gambaran tentang Tuhan, ia sangat bersuka cita, karena ia mengambil nilai permukaan ayat itu untuk kemudian dirajut ke dalam pemikiran pantheistiknya. Sebaliknya, jika makna harfiah ayat tidak memberikan manfaat baginya, maka

¹⁸³ Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta:2009, hal.520.

¹⁸⁴ A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta:1995,hal.268. (ter. Nandi Rahman, dkk)

ayat tersebut diinterpretasikan dengan bantuan beberapa alat filologis sedemikian rupa agar diperoleh doktrin yang diinginkannya.

Selain itu, Ibnu Arabi juga sering mengungkapkan pemikirannya melalui bahasa simbolis¹⁸⁵ atau metaforis.¹⁸⁶ Syekh Siraj Al-Balqini Al-Mahzumi mengatakan, “Kata-katanya penuh rumus dan kode-kode.” Jika dia bicara dengan kata-kata simbolis, maka sebagaimana yang namanya simbol, ia menyimpan rahasia-rahasia tersendiri yang tentu saja tidak mudah untuk menemukan apa yang ada dalam pikirannya.¹⁸⁷

Sebagai bukti pernyataan di atas, di bawah ini adalah penafsiran Ibnu Arabi terhadap *huruf-huruf muqatha'ah* yang terdapat pada dua puluh sembilan

¹⁸⁵Penggunaan bahasa simbolis oleh Ibnu Arabi ini membuktikan bahwa ia dipengaruhi oleh Filsafat Yunani dan Hellenisme Romawi. Hal ini bukanlah sesuatu yang tidak beralasan, karena seperti yang ditulis oleh Prof. Ahmad Fuad Basya dalam bukunya *Sumbangan Keilmuan Islam Pada Dunia*, bahasa simbolis dengan menggunakan huruf-huruf telah digunakan oleh bangsa Yunani dan Romawi untuk menyusun bilangan dan angka-angka. Dengan demikian itu, mereka menambah kerumitannya. Kemudian bangsa Mesir, Babilonia, Sumeria, Cina, dan juga India sangat dipengaruhi dan saling berinteraksi dengan bangsa Yunani dan Romawi. Hanya saja para ilmuwan Yunani memiliki keistimewaan dengan pandangan filosofis mereka yang bertumpu pada penggunaan akal dan logika. (Ahmad Fuad Basya, *Sumbangan Keilmuan Islam Pada Dunia*, Pustaka Kautsar, Jakarta:2015,hal.128).

Kemudian Prof. Fuad mencantumkan simbol-simbol huruf dengan menggunakan bilangan, yaitu huruf $\bar{ا}=1$, $ب=2$, $ج=3$, $د=4$, $ه=5$, $و=6$, dan lain sebagainya. (Ahmad Fuad Basya, *Sumbangan Keilmuan Islam Pada Dunia*,hal.131). Berdasarkan rumus simbolis huruf ini, maka tidak mengherankan bila kita temukan dalam tafsir Ibnu Arabi ketika ia menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* selalu menggunakan istilah bilangan/angka yang dilambangkan dengan huruf abjad Arab, seperti huruf *alif* ($\bar{ا}$) adalah “*Aḥadiyyah*.”

Oleh karena itu, di kalangan sufi juga kita temukan penggunaan simbol-simbol huruf untuk mengisyaratkan pada bilangan. Ibnu Arabi sendiri telah menulis kitab yang ia beri nama *Kitab Al-Alif* (Kesatuan), *Al-Ba'*, dan *kitab Al-Ya'* (atau *ipseiti*), dan sebagainya. Kitab-kitab ini adalah karya ringkas yang menggunakan sistem penomoran alfabetis.

Sahl At-Tustari berkata: “Huruf pertama dan paling anggun dan menunjuk ke *alif*, yakni Allah, yang telah menghubungkan (*allafa*) segala-galanya namun tetap terpisahkan dari segalanya.” (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*,hal.529).

Sebagain kaum sufi ada yang mengatakan kandungan *basmallah* terdapat di huruf *ba'*. Selanjutnya diterangkan bahwa makna huruf *ba'* adalah penghubung, yaitu segala sesuatu menghubungkan seorang hamba kepada Allah swt. inti *ba'* adalah titiknya. Titik tersebut bermakna *wahdaniyah* (sifat kemahaesaan Allah swt). Dalam istilah, titik merupakan sesuatu yang tidak dapat dibagi lagi (tunggal/esa). (Muhammad Zakariyya Al-Kandahlawi, *Kitab Fadha'il 'Amal*, Ash-Shaff, Yogyakarta:2011, hal.654)

¹⁸⁶Penggunaan bahasa metaforis dapat kita lihat ketika Ibnu Arabi menafsirkan surat Al-Qalam (Nun). Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya bahwa huruf $ن$ dan kata *القلم* menggunakan bentuk kinayah dan tasybih. Untuk lebih jelasnya hal ini dapat dilihat dalam tesis ini pada bagian penafsiran *huruf-huruf muqatha'ah* dalam Ibnu Arabi, khususnya yang terdapat dalam surat Al-Qalam.

¹⁸⁷Husein Muhammad, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Al-Mizan, Bandung:2011,hal.136.

surat Al-Qur'an. Penafsiran Ibnu Arabi terhadap *huruf-huruf muqatha'ah* ini menggunakan bahasa simbolis dan isyarat yang mengandung doktrin pantheistik serta dikemas melalui *wahdatul wujud*.

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

“Dengan¹⁸⁸ menyebut nama Allah Yang Maha Pemurah¹⁸⁹ lagi Maha Penyayang”¹⁹⁰

1. Surat Al-Baqarah¹⁹¹

Surat ini terdiri dari 286 ayat diturunkan di Madinah yang sebagian besar diturunkan pada permulaan tahun hijrah, kecuali ayat 281 diturunkan di Mina pada haji wada' (haji Nabi Muhammad saw. yang terakhir). Seluruh ayat dari surat Al-Baqarah termasuk golongan Madaniyyah, merupakan surat terpanjang di antara surat-surat Al-Qur'an, yang di dalamnya terdapat pula ayat yang terpanjang (ayat 282). Awal surat Al-Baqarah adalah:

الم ذٰلِكَ الْكِتٰبُ لَا رَيْبَ فِيْهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِيْنَ

¹⁸⁸Huruf **ب** pada lafazh *basmallah* dimaknai oleh pakar bahasa semisal Sibawaihi dengan makna *Al-Ilshâq*, yaitu suatu keadaan di mana terjadinya kedekatan (menempel) antara dua benda seperti menempelnya pena di atas kertas saat menulis. As-Sayuthi juga menulis penjelasan ini dalam kitabnya *Al-Itqân*, demikian pula Az-Zajaj dalam *Ma'âni Al-Qur'an*. Dengan kata lain, makna *Al-Ilshâq* dalam lafazh *basmallah* hanya mengisyaratkan kedekatan seorang hamba kepada Allah, kedekatan ini tidak sampai pada tingkat menyatu (*wahdatul wujud*).

¹⁸⁹Menurut Ibnu Arabi, *rahmat* berlaku pada dua arah. Secara lahiriah menciptakan objek penting cinta ilahi di mana *rahmat* disebut *rahmân*. Dan secara batiniah *rahmat* bermakna menegaskan kembali sintesis azali realitas yang disebut *rahîm*. (Ibnu Arabi, *Fushûshu Al-Hikâm*, hal.34). (terj. Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti).

¹⁹⁰Paham *wahdatul wujud* dalam *basmallah* dijelaskan oleh sebagian ahli tasawuf dengan mengatakan bahwa isi kitab-kitab yang terdahulu telah terkandung di dalam Al-Qur'an, dan seluruh kandungan Al-Qur'an terdapat di dalam Al-Fatihah, dan kandungan surat Al-Fatihah terdapat dalam *basmallah*, dan kandungan *basmallah* terdapat di huruf *ba'*. Selanjutnya diterangkan bahwa makna huruf *ba'* adalah penghubung, yaitu segala sesuatu menghubungkan seorang hamba kepada Allah swt.

Ada juga yang menambahkan bahwa inti *ba'* adalah titiknya. Titik tersebut bermakna *wahdaniyah* (sifat kemahaesaan Allah swt). Dalam istilah, titik merupakan sesuatu yang tidak dapat dibagi lagi. (Muhammad Zakariyya Al-Kandahlawi, *Kitab Fadhâ'ilul 'Amal*, Ash-Shaff, Yogyakarta:2011, hal.654). (terj. Tim penerjemah masjid jami' kebon jeruk, Jakarta).

¹⁹¹Terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang nama-nama surat seperti surat Al-Baqarah (surat sapi betina), surat Ali Imran (surat keluarga Imran), surat An-Nisa (surat perempuan), dan lain-lain. Ada yang membolehkan disebut langsung seperti yang tertera dalam banyak buku, dan ada yang mengatakan tidak boleh disebut langsung, tetapi harus dengan lafaz “Surat yang di dalamnya disebutkan sapi betina, atau keluarga Imran, atau perempuan) dan lain-lain. (Jalaluddin As-Sayuthi, *At-Tahbîr fî Ilmi Tafsîr*, Darul Kutub, Beirut:2013,hal.171)

“*Alif lâm mîm. Kitab (Al-Qur’an) ini tidak ada keraguan padanya, petunjuk bagi mereka yang bertakwa*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

lafaz **الم** yang terletak di awal surat Al-Baqarah merupakan isyarat kepada semua yang wujud, yang mana semua yang wujud itu huruf (ا) isyarat kepada Dzat yang merupakan wujud awal.¹⁹² Huruf (ل) isyarat kepada akal fa'al yang dinamakan Jibril,¹⁹³ ia adalah wujud pertengahan yang merupakan awal dari emanasi dan ia sendiri beremanasi hingga akhir.¹⁹⁴ Huruf (م) adalah isyarat kepada Muhammad yang merupakan akhir wujud sebagai penyempurnaan proses emanasi dan ia berhubungan dengan wujud awal.¹⁹⁵ Inilah wujud penutup. ia berkata: “Sesungguhnya zaman beredar sebagaimana bentuknya hari Allah menciptakan langit dan bumi”.

2. Surat Ali Imran

Surat Al-Baqarah dan Ali Imran dinamakan “*Az-Zahrawâni*” (dua yang cemerlang), karena kedua surat ini menyingkapkan hal-hal yang disembunyikan oleh para Ahli Kitab. Seperti, kejadian dan kelahiran Nabi Isa as., kedatangan Nabi Muhammad saw, dan lain-lain.

Surat ini semuanya Madaniyah, terdiri dari 200 ayat, 3.460 kata, dan hurufnya berjumlah 14.525 huruf.¹⁹⁶ Awal surat Ali Imran adalah:

الم الله لا إله إلا هو الحي القيوم

¹⁹² Di kalangan filosof muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina) wujud awal dinamakan *wajibul wujud li zatihî* (wajib ada karena diri-Nya sendiri).

¹⁹³ Filsuf kuno (Leukippos dan Demokritos) mengatakan bahwa awal penciptaan adalah *haba'*/ debu (atom), dan pertama-tama yang wujud adalah akal awal yang dinamakan “*akal creator*”. Teori filsafat kuno ini kemudian oleh Ibnu Arabi dinukil ke pemikiran sufi dengan nama “*akal fa'al*”, sedangkan yang disebut filosof kuno sebelumnya ia namai “*Haqiqah Muhammadiyah*.” Selanjutnya Ibnu Arabi mengatakan bahwa “*Haqiqah Muhammadiyah*” inilah yang bersemayam di atas arsy Tuhan. Dan dari nur (cahaya) dzat inilah Allah menciptakan makhluk semuanya setelah itu. (Hartono Ahmad Jaiz, *Tasawuf Belitan Iblis*, Pustaka Kautsar, Jakarta).

¹⁹⁴ Di kalangan filosof muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina) emanasi dari *wajibul wujud li zatihî* dinamakan *mumkinul wujud li zatihî*, *wajibul wujud li ghairihî* (boleh ada dilihat dari dirinya, mesti ada karena sebab di luar dirinya).

¹⁹⁵ Dalam tasawuf Ibnu Arabi, martabat sufi tertinggi ialah menjadi *mazhar* atau bayangan tertinggi dari Tuhan yang disebut “*Insan kamil*” (manusia sempurna). Oleh karena itu, bayangan Tuhan yang paling tinggi sebagai sosok insan kamil ialah Nabi Muhammad saw. yang disimbolkan dengan huruf “*mim*” sebagai akhir wujud dan penyempurna proses emanasi.

¹⁹⁶ Abdullah bin Abbas, *Tanwîrul Miqbâs Min Tafsîr Ibn Abbas*, Beirut:2011,hal.55.

“*Alif lâm mîm.*¹⁹⁷ Allah, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) melainkan Dia. Yang Hidup kekal lagi terus menerus mengurus makhluknya”

Ibnu Arabi ketika menafsirkan ayat pertama dan kedua surat Ali Imran ini hanya menulis *مر تأويله* (penafsirannya telah dijelaskan sebelumnya), maksud pernyataan ini adalah penafsirannya sama dengan yang tertera dalam surat Al-Baqarah.¹⁹⁸

3. Surat Al-A'raf

Surat Al-A'raf merupakan surat yang ke-7 dalam Al-Qur'an yang dimulai dengan huruf-huruf muqatha'ah. Surat ini terdiri dari 206 ayat, dan termasuk golongan surat Makiyah. Selain itu, surat Al-A'raf diturunkan sebelum surat Al-An'am dan termasuk golongan *as-sab'uth thiwâl* (tujuh surat yang panjang) selain Al-Baqarah. Surat ini dinamai Al-A'raf karena di dalamnya terdapat perkataan Al-A'raf dalam ayat ke-46 yang mengemukakan tentang keadaan orang-orang yang berada di atas Al-A'raf, yaitu tempat yang tertinggi di batas surga dan neraka.¹⁹⁹ Awal surat Al-A'raf adalah:

المص كِتَابٌ أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُنْ فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِنْهُ لِتُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ

“*Alif lâm mîm shâd. Ini adalah sebuah kitab yang diturunkan kepadamu, maka janganlah ada kesempatan di dalam dadamu karenanya, supaya kamu memberi peringatan dengan kitab itu (kepada orang-orang kafir), dan menjadi pelajaran bagi orang-orang yang beriman.*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

¹⁹⁷Dalam pengertian mistik selain Ibnu Arabi, ada sufi yang berpendapat huruf *alif* adalah Allah, huruf *mim* adalah Muhammad, dan huruf *lam* adalah simbol Jibril perantara yang menyampaikan Al-Qur'an kepada Nabi Muhammad saw. (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, hal.528)

¹⁹⁸Ibnu Arabi telah mengarang kitab yang ia diberi nama *Kitab Al-Alif* (Kesatuan), *Al-Ba'*, dan *kitab Al-Ya'* (atau *ipseiti*), dan sebagainya. Kitab-kitab ini adalah karya ringkas yang menggunakan sistem penomoran alfabetis. Penulisannya dimulai di Yerusalem tahun 1204 (601 H) dan disusun selama lebih dari tiga tahun. Seri kitab ini membahas prinsip-prinsip ilahiah yang berbeda-beda seperti ketunggalan (*ahadiyah*), Kasih (*rahmân*), dan cahaya (*nûr*). (keterangan ini telah penulis cantumkan ketika membahas karya-karya Ibnu Arabi pada bab III).

¹⁹⁹Salman Rusydie Anwar, *29 Sandi Al-Qur'an Mengurai Misteri Di Balik Huruf-Huruf Muqatha'ah*, Najah, Jogjakarta:2012,hal.63.

Lafaz **المص** yang terletak di awal surat Al-A'raf, bahwa huruf (ا)²⁰⁰ isyarat kepada *Dzat Ahadiyah*,²⁰¹ huruf (ل) isyarat kepada dzat bersama sifat mengetahui seperti yang telah dijelaskan sebelumnya,²⁰² huruf (م) adalah isyarat kepada seluruh kesempurnaan yaitu bermakna Muhammad, dalam hal ini adalah jiwanya dan hakikatnya.²⁰³ Sedangkan huruf (ص) isyarat kepada bentuk/rupa Muhammad secara jasad dan zahirnya.²⁰⁴

Dari Ibnu Abbas, Rasulullah saw. bersabda: “*Gunung Mekah di atasnya arsy Ar-Rahman ketika tidak malam dan tidak siang*”. Gunung adalah isyarat kepada jasad Muhammad, dan arsy Ar-Rahman isyarat kepada hatinya sebagaimana disebutkan dalam sebuah hadits “*Hati orang mu'min arsy Allah*”. Dan maksud ungkapan *ketika tidak malam dan tidak siang*, ini merupakan isyarat kepada kesatuan, dikarenakan hati apabila telah

²⁰⁰*Alif* merupakan huruf *ahadiyyah*, kesatuan dan kebersatuan, dan sekaligus merupakan huruf transendensi. Kebanyakan renungan para sufi adalah mengenai huruf *alif*, huruf pertama dalam abjad Arab. Garis tegak yang ramping itu (ا) sering digunakan sebagai perbandingan sosok ramping sang kekasih.

Bagi para sufi, mengerti *alif* berarti mengerti kesatuan dan kebersatuan ilahi. Dalam *alif*, semua ciptaan bisa dipahami, seperti yang dikatakan oleh Sahl At-Tustari, “Huruf pertama dan paling anggun dan menunjuk ke *alif*, yakni Allah, yang telah menghubungkan (*allafa*) segala-galanya namun tetap terpisahkan dari segalanya.” (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, hal.529).

Hakikat perkataan ialah *alif*, hakikat *alif* ialah noktah, hakikat noktah ialah dakwat. Hakikat dakwat ialah cecair, hakikat cecair ialah debu-debuan (atom), hakikat debu-debuan (atom) ialah unsur dan hakikat unsur ialah cahaya Allah. (Khan Sahib Khaja Khan, *Ana Al-Haq*, Pustaka Aman Press SDN.BHD, Kelantan:1996, hal.1,Cet.VI). (terj.Abdul Majid Haji Khatib)

Ibnu Arabi telah mengarang kitab yang ia diberi nama *Kitab Al-Alif* (Kesatuan), *Al-Ba'*, dan *kitab Al-Ya'* (atau *ipseiti*), dan sebagainya. Kitab-kitab ini adalah karya ringkas yang menggunakan sistem penomoran alfabetis. Penulisannya dimulai di Yerusalem tahun 1204 (601 H) dan disusun selama lebih dari tiga tahun. Seri kitab ini membahas prinsip-prinsip ilahiah yang berbeda-beda seperti ketunggalan (*ahadiyyah*), Kasih (*rahmân*), dan cahaya (*nûr*). (keterangan ini telah penulis cantumkan ketika membahas karya-karya Ibnu Arabi pada bab III).

²⁰¹Istilah *ahadiyyah* juga digunakan oleh sufi nusantara yang terpengaruh oleh Ibnu Arabi untuk menjelaskan proses kejadian alam, seperti Syamsuddin Sumatrani, Abdul Rauf Singkili, Abdul Shamad Palimbani, dan lain-lain.

²⁰²Dengan mengutip pendapat sebagian ulama salaf, Ibnu Arabi mengatakan huruf *lam* (ل) tersusun atas dua satuan, yaitu berupa zat bersama sifat ilmu. Karena Jibril adalah bayangan ilmu maka ia dinamai '*alim*'. (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

²⁰³Dalam hal ini tampaknya Ibnu Arabi menggunakan ajaran *Haqiqah Muhammadiyah* Al-Hallaj. Menurut Al-Hallaj, kejadian Nabi Muhammad saw terbentuk dari dua rupa. *Pertama*, rupanya yang qadim dan azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada ini. *Kedua*, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai Nabi dan rasul yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang qadim akan tetap ada meliputi alam.

²⁰⁴Yang dimaksud dengan bentuk/rupa Muhammad secara jasad dan zahirnya adalah pribadi *insan kamil* yang merupakan realisasi dari Nur Muhammad yang qadim.

jatuh ke dalam bumi jiwa dan terhibung dengan kegelapan sifat-sifatnya maka dia menjadi gelap (malam), dan apabila terbit atasnya cahaya matahari ruh dan menerangi dengan cahayanya maka ia menjadi siang. Dan bila telah sampai pada kesatuan hakikat dengan ma'rifah dan penyaksian dzat serta telah naik darinya cahaya dan kegelapan maka pada waktu itu tidak malam dan tidak siang, dan tidak terjadi arsy Ar-Rahman kecuali pada waktu ini.²⁰⁵

4. Surat Yunus as.

Al-Qurthubi mengatakan bahwa surat ini Makiyah menurut pendapat Al-Hasan, Ikrimah, Atha, dan Jabir. Sementara Ibnu Abbas mengatakan kecuali tiga ayat: dari firman-Nya *فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍّ* hingga akhir tiga ayat berikutnya. Terdiri dari 109 ayat.²⁰⁶ Awal surat Yunus adalah:

الرَّ تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ

“*Alif lâm râ. Inilah ayat-ayat Al-Qur'an yang mengandung hikmah.*”

Ibnu Arabi menafsirkan huruf (ر) adalah isyarat kepada rahmat yang merupakan *Dzat Muhammadiyah*,²⁰⁷ karena Allah berfirman:

وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ

“*Dan Kami tidak mengutusmu melainkan untuk rahmat semesta alam.*” (Al-Anbiya:107).

Huruf *alif* (ا) dan *lam* (ل) telah dijelaskan pada uraian sebelumnya.

5. Surat Hud as.

Awal surat Hud adalah:

²⁰⁵ Mahyuddin Ibnu Arabi, *Tafsîr Al-Qur'an Al-Karîm Ibnu Arabi*, Jilid.I, hal.251.

²⁰⁶ Jalaluddin As-Sayuthi, *Asbabun Nuzul*, Gema Insani, Jakarta:2013, hal.310.

²⁰⁷ Yang dimaksud Dzat Muhammadiyah adalah Hakikat Muhammadiyah atau Nur Muhammad. Dalam teorinya Ibnu Arabi mengatakan bahwa Nur Muhammad itu qadim dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi *insan kamil* (manusia sempurna).

Sedangkan dalam teori Al-Hallaj, kejadian Nabi Muhammad saw terbentuk dari dua rupa. *Pertama*, rupanya yang qadim dan azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada ini. *Kedua*, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai Nabi dan rasul yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang qadim akan tetap ada meliputi alam.

الر كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ

“Alif lâm râ. (Inilah) suatu kitab yang ayat-ayatnya disusun dengan rapi serta dijelaskan secara terperinci, yang diturunkan dari sisi Allah Yang Maha Bijaksana lagi Maha Mengetahui.”

Terhadap surat ini Ibnu Arabi hanya memberi komentar penafsirannya telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Yakni pada surat Yunus as.

6. Surat Yusuf as.

Awal surat Yusuf as. adalah:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ

“Alif lâm râ. Ini adalah ayat-ayat kitab (Al-Qur’an) yang nyata (dari Allah).

Terhadap surat ini Ibnu Arabi hanya memberi komentar penafsirannya telah dijelaskan pada bagian sebelumnya. Yakni pada surat Yunus as.

7. Surat Ar-Ra’ad

Surat ini terdiri atas 43 ayat termasuk kelompok surat Madaniyyah. Surat ini dinamakan Ar-Ra’ad yang berarti guruh, karena dalam ayat 13 Allah berfirman yang artinya “Dan guruh itu bertasbih sambil memujinya”. Ini menunjukkan sifat kesucian dan kesempurnaan Allah swt. Dan lagi sesuai dengan sifat Al-Qur’an yang mengandung ancaman dan harapan, maka demikian pula halnya bunyi guruh itu menimbulkan kecemasan dan harapan kepada manusia.²⁰⁸ Awal surat Ar-Ra’ad adalah:

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَالَّذِي أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ

“Alif lâm mîm râ. Ini adalah ayat-ayat Al-Kitab (Al-Qur’an). Dan kitab yang diturunkan kepadamu daripada Tuhanmu itu adalah benar, akan tetapi kebanyakan manusia tidak beriman (kepadanya).”

²⁰⁸ Khadim Haramain Syarifain, *Al-Qur’an Dan Terjemahnya*, hal.368.

Ibnu Arabi menafsirkan *alif lâm mîm râ* (المر) yaitu, *Dzat Ahadiyah*,²⁰⁹ dan nama-Nya ‘*alîm* (Yang Maha Mengetahui),²¹⁰ dan nama-Nya *a’zham* (Yang Maha Agung),²¹¹ serta bayangan-Nya yaitu rahmat yang sempurna sebagaimana yang telah dijelaskan sebelumnya.²¹²

8. Surat Ibrahim as.

Awal surat Ibrahim adalah:

الر كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ

“*Alif lâm râ. (ini adalah) Kitab yang kami turunkan kepadamu supaya kamu mengeluarkan manusia dari gelap gulita kepada cahaya terang benderang dengan izin Tuhan mereka.*

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini, keberadaan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini sama dengan yang ada pada surat lain.

9. Surat Al-Hijr

Awal surat Al-Hijr adalah:

²⁰⁹*Alif* merupakan huruf *ahadiyah*, kesatuan dan kebersatuan, dan sekaligus merupakan huruf transendensi. Kebanyakan renungan para sufi adalah mengenai huruf *alif*, huruf pertama dalam abjad Arab. Garis tegak yang ramping itu () sering digunakan sebagai perbandingan sosok ramping sang kekasih.

Bagi para sufi, mengerti *alif* berarti mengerti kesatuan dan kebersatuan ilahi. Dalam *alif*, semua ciptaan bisa dipahami, seperti yang dikatakan oleh Sahl At-Tustari, “Huruf pertama dan paling anggun dan menunjuk ke *alif*, yakni Allah, yang telah menghubungkan (*allafa*) segala-galanya namun tetap terpisahkan dari segalanya.” (Annemarie Schimmel, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, hal.529).

Istilah *ahadiyah* juga digunakan oleh sufi nusantara yang terpengaruh oleh Ibnu Arabi untuk menjelaskan proses kejadian alam, seperti Syamsuddin Sumatrani, Abdul Rauf Singkili, Abdul Shamad Palimbani, dan lain-lain

²¹⁰Dengan mengutip pendapat sebagian ulama salaf, Ibnu Arabi mengatakan huruf *lam* (ل) tersusun atas dua satuan, yaitu berupa zat bersama sifat ilmu. Karena Jibril adalah bayangan ilmu maka ia dinamai ‘*alîm*. (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

²¹¹Dengan mengutip pendapat sebagian ulama salaf, Ibnu Arabi mengatakan huruf *mim* (م) adalah isyarat kepada dzat bersama seluruh sifat dan perbuatannya yang dengannya terhibab dalam bentuk/rupa Muhammad, yaitu nama Allah yang agung (*a’zham*). (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31).

Dengan demikian, menurut Ibnu Arabi Nabi Muhammad saw. adalah realisasi dari dzat dan sifat Allah yang agung (*a’zham*). Maka Ibnu Arabi mengatakan dalam tafsirnya “Tiap-tiap nama ia gambaran tentang dzat bersama sifat.”

²¹²Rahmat yang sempurna adalah Dzat Muhammadiyah (nur Muhammad) sebagaimana firman Allah, “Dan Kami tidak mengutusmu melainkan untuk rahmat semesta alam.” (Al-Anbiya:107).

الر تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ

“*Alif lâm râ. (surat) ini adalah (sebagian dari) ayat-ayat Al-Kitab (yang sempurna), yaitu (ayat-ayat) Al-Qur’an yang memberi penjelasan.*”

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini, keberadaan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini sama dengan yang ada pada surat lain.

10. Surat Maryam

Awal surat Maryam adalah:

كَهَيْعِصَ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُ زَكَّرِيَّا إِذْ نَادَى رَبَّهُ نِدَاءً خَفِيًّا

“*Kâf hâ yâ aîn shâd. (yang dibacakan ini adalah) Penjelasan tentang rahmat Tuhan kamu kepada hamba-Nya, Zakariya. Yaitu tatkala ia berdoa kepada Tuhannya dengan suara yang lembut.*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

Sebelumnya telah dijelaskan bahwa seorang yang memohon, memanggil Tuhannya dan meminta kepada-Nya maka layak dikabulkan permintaannya jika ia memohon kepada-Nya dengan bahasa keadaan, dan menyeru-Nya dengan nama-Nya yang merupakan sumber apa yang dimintainya dengan memperhatikan permintaan, dan kehadirannya dalam keadaan meminta itu apakah ia mengetahui atau tidak mengetahui. Ketika itu pemberian dan limpahan tidak terjadi kecuali dengan memperhatikan kehadiran tersebut. Dan kehadiran tidaklah dituntut kecuali cocok dengan nama itu. Maka Dia pun mengabulkannya dengan *tajalli* nama itu yang menutup kekurangannya dan mengabulkan keinginannya dengan memberi faidah kepada nama yang disebut dalam permintaannya. Seperti orang yang sedang sakit bila berdo’a: “*Ya Rabbi*”, maka maksudnya adalah “*Ya Syâfi*” (Yang Maha Menyembuhkan). Demikian pula orang yang faqir bila berdo’a kepada-Nya maka Dia akan menjawabnya dengan nama-Nya Al-Mughni (Yang Maha kaya), ketika itu Dialah Tuhan-Nya.²¹³

²¹³Inilah maksud ungkapan Ibnu Arabi “Tiap-tiap nama merupakan gambaran tentang dzat bersama sifat.” (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

11. Surat Thaha

Awal surat Thaha adalah:

طه مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى

“*Thâ hâ. Kami tidak menurunkan Al-Qur’an ini kepadamu agar kamu menjadi susah.*”

Dalam tafsirnya Ibnu Arabi menulis:

Huruf *tha* isyarat kepada *At-Thâhir* (Yang Maha Suci) dan huruf *ha* isyarat kepada *Al-Hâdi* (Yang Memberi Petunjuk). Hal ini dikarenakan Nabi saw. sangat mencintai dan belas kasih kepada kaumnya disebabkan kejadiannya dari rupa/bentuk rahmat dan bayangan kasih sayang. Nabi saw. merasakan duka cita karena tidak ada pengaruh Al-Qur’an pada keimanan kaumnya dan mereka tidak merasakan bekas Al-Qur’an dalam dirinya, sebagaimana disebutkan dalam firman-Nya: *فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ* (Al-Kahfi:6). Maka Nabi saw. menambah dengan melakukan *riyadhah* yaitu menghidupkan malam-malam untuk melakukan shalat tahajud dan lama berdiri sampai-sampai bengkak kakinya. Lalu Allah memberitakan bahwa ketiadaan iman kaumnya bukanlah atas kehendakmu melainkan kehendak mereka sendiri, tebalnya hijab mereka, dan ketiadaan persiapan mereka, bukan karena pengaruh sifat-sifat dirimu atau tampilanmu atau wujud kekuranganmu atau ketidak sempurnaanmu dalam hidayah sebagaimana yang kamu rasakan, maka janganlah kamu memberatkan dirimu sendiri. Oleh sebab itu dipanggillah dengan dua nama di antara nama-nama Allah, keduanya menunjukkan kesuciannya dari dua hal yang disebutkan yaitu *al-baqiyyah* (sifat, tampilan, dan kekurangan) dan ketidak sempurnaan dari hidayah. Maka dikatakan: “*Yâ Thâhir* (yang suci) dari kotoran *al-baqiyyah*, *Yâ Hâdi* (yang memberi petunjuk).²¹⁴

²¹⁴Ibnu Abbas memberikan penafsiran lain mengenai ayat ini. Ia menulis, dikarenakan Nabi merasa berat dengan Al-Qur’an maka diturunkan ayat ini. Sebelum itu Nabi bertahajud dengan shalat malam sampai-sampai bengkak kakinya. Maka Allah meringankan kepada Nabi dengan ayat ini. Allah berfirman: “*Thâhâ* (Hai seorang laki-laki),” dalam bahasa Makah artinya “Ya Muhammad”. (Ibnu Abbas, *Tanwîrul Miqbâs Min Tafsîr Ibni Abbas*, hal.328).

12. Surat Asy-Syu'arâ

Awal surat Asy-Syu'araa adalah:

طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ

“*Thâ sîn mîm. Inilah ayat-ayat Al-Qur'an yang menerangkan.*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

Huruf *tha* isyarat kepada *Ath-Thâhir*,²¹⁵ huruf *sin* isyarat kepada *As-Salâm*,²¹⁶ huruf *mim* isyarat kepada *Al-Muhîth bil Asy-yâ' bil 'Ilmi*²¹⁷ (yang meliputi segala sesuatu dengan ilmu).²¹⁸

الْكِتَابِ الْمُبِينِ Inilah nama-nama dan sifat-sifat ayat-Nya yaitu wujud Muhammad yang sempurna yang padanyalah penjelasan dan hikmah,²¹⁹ sebagaimana yang dikatakan oleh amirul mu'minin: “*Padamu lah kitab yang jelas yang dengan huruf-hurufnya memperlihatkan yang tersembunyi*”

Makna ayat ini seperti yang telah dijelaskan pada surat Thaha: Tat kala Nabi saw. melihat tidak ada petunjuk dengan cahaya-Nya dan kaumnya tidak menerima dakwahnya, Nabi merasa hal ini disebabkan oleh dirinya sendiri bukan dari mereka. Maka Nabi menambah *riyadhah*, *mujahadah*, dan *fana* dalam *musyahadah*. Lalu diwahyukan kepada Nabi bahwa sifat-sifat yang ada padamu itu suci/bersih dari aib dan kekurangan,

Sebagai komentar atas penafsiran Ibnu Arabi tampaknya ia membawa pemahaman ayat tersebut ke ranah tasawuf walaupun permasalahannya sama dengan yang dikemukakan oleh Ibnu Abbas. Dalam hal ini Ibnu Abbas tampaknya lebih netral.

²¹⁵ Penafsiran huruf ط seperti yang terdapat dalam surat Thaha yaitu isyarat kepada suci/bersih dari aib dan kekurangan.

²¹⁶ Huruf س isyarat kepada terbebas dari cela yang disangkakan berupa kekurangan yang mereka (orang-orang kafir) contohkan.

²¹⁷ Huruf م isyarat kepada Hakikat Muhammadiyah (nur Muhammad) yang merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan. Dengan perantaraannya lah alam ini dijadikan.

²¹⁸ Dengan menggunakan simbol huruf طسم Ibnu Arabi tampaknya memberikan isyarat kepada insan kamil yang merupakan realisasi dari nama-nama dan sifat Allah. Hal ini terlihat pada penjelasannya yang menunjuk kepada Nabi Muhammad saw.

²¹⁹ Ibnu Arabi memberi banyak nama untuk Hakikat Muhammadiyah, di antaranya ruh sempurna, ruh murni, dan kitab yang nyata. (Reno Azwir, Hikmah Perennial Institute Lembaga Penelitian Tradisi dan Ulayat di Indonesia, <http://hikmahperennial.blogspot.co.id>)

terpelihara dari pengaruh nafsu, dan terbebas dari cela yang disangkakan berupa kekurangan yang mereka contohkan.

Kesempurnaan yang meliputi seluruh tingkatan-tingkatan dengan ilmu itulah sifat kitab, yaitu dzat-mu (Hakikat Muhammadiyah). Yang menjelaskan semua kesempurnaan dan tingkatan beserta sifat-sifatnya dengan seluruh sifat-sifat ilahiah serta meliputinya dengan makna-makna seluruh nama-Nya. Oleh sebab itu janganlah kamu mencelakakan dirimu sendiri karena mereka dengan memperkeras *riyadhah* disebabkan ketiadaan iman mereka dan keengganannya.

13. Surat An-Naml

Awal surat An-Naml adalah:

طس تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ

“*Thâ sîn. (surat) ini adalah ayat-ayat Al-Qur’an , dan (ayat-ayat) kitab yang menjelaskan.*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

طس yaitu:²²⁰ (تِلْكَ) Itulah sifat-sifat keagungan yang disebutkan dalam طسم yang asalnya suci dari sifat-sifat nafsu dan pada asalnya terbebas pula dari cela yang disangkakan yaitu berupa kekurangan.²²¹

14. Surat Al-Qashash

Awal surat Al-Qashash adalah:

طسم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ

“*Thâ sîn mîm. Ini adalah ayat-ayat kitab (Al-Qur’an) yang nyata (dari Allah).*”

²²⁰Menurut Al-Hallaj dalam kitab At-Tawasin, “*Thâ sîn*” adalah suatu pelita (*sirâj*) dari nur ghaib (cahaya kehampaan), maka teranglah alam kegelapan. Pelita tersebut terus menguasai satelit (bulan) yang tampak di antara beberapa bulan serta bintang-bintang di angkasa. Namun, saat itu asma *Al-Haq* (Allah) masih *ummi* (belum terlihat jelas).

Kemudian bagaimana cahaya-cahaya kenabian (*anwâru an-nubuwwah*) bisa mereduksi cahaya azali?, menurut Al-Hallaj, cahaya-cahaya kenabian memang terlahir dari nur azali qadim, namun tiada yang lebih bercahaya, lebih tampak, lebih dahulu di antara cahaya-cahaya tersebut kecuali Nur Muhammad. (Sahabuddin, Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Atas Pemikiran Sufistik Syeikh Yusuf An-Nabhani, Logos Wacana Ilmu, Jakarta:2002, hal.39).

²²¹Dengan menggunakan simbol huruf طس Ibnu Arabi tampaknya memberikan isyarat kepada insan kamil yang merupakan realisasi dari nama-nama dan sifat Allah.

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha'ah* dalam surat ini, karena penafsiran huruf *muqatha'ah* dalam surat ini sama dengan penafsirannya di surat lain.

15. Surat Al-Ankabut

Awal surat Al-Ankabut adalah:

الم أَحْسِبَ النَّاسُ أَنْ يُتْرَكُوا أَنْ يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ

“Alif lâm mîm. Apakah manusia itu mengira bahwa mereka dibiarkan (saja) mengatakan: “Kami telah beriman”, sedang mereka tidak diuji lagi.”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

الم yaitu Dzat Ilahiah²²² dan sifat-sifat hakiki yang merupakan asal dan permulaan karena kedudukannya sebagai sumber ilmu/pengetahuan²²³ serta wujud idhafi yang awalnya bersumber dari sifat-sifat hakiki yang pertama²²⁴ menyatakan bahwa Dia tidak meninggalkan manusia dalam kekurangan mereka, kelalaian mereka, dan hijab-hijab mereka dengan

²²²Dzat Ilahiyah adalah nama lain dari Allah, karena Dialah wujud yang mutlak. (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.28).

²²³Dengan mengutip pendapat sebagian ulama salaf, Ibnu Arabi mengatakan huruf *lam* (ل) tersusun atas dua satuan, yaitu berupa zat bersama sifat ilmu. Karena Jibril adalah bayangan ilmu maka ia dinamai *'alîm*. (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

²²⁴Dengan ayat ini Ibnu Arabi bermaksud menjelaskan konsep martabat tiga. Yaitu martabat *ahadiyah*, martabat *wahidiyah* dan martabat *tajallî syuhudi*. Martabat *Ahadiyah*, merupakan tempat bersemayamnya Al-Haq sebagai Dzat Mutlak. Tak dikenal lagi asing, kecuali dengan diri-Nya sendiri. Ia belum dapat dibahasakan kerana keabsolutan absolut yang menjadi kondisi utamanya. Di dalam martabat ini, Al-Haq belum lagi memiliki nama dan sifat-sifat. Ia Tunggal dalam ketunggalan. Sebagai harta karun tersembunyi, maka Al-Haq benar-benar tidak dapat diketahui keberadaan-Nya, meski Ia adalah keadaan yang paling jelas. Rahasia terpendam al-Haq ini baru terungkap pada penampakan pertama di martabat *wahidiyah* (*ta'ayyun awwal*) atau *faidh al-Aqdas* (emanasi paling suci). Dalam martabat ini, Al-Haq telah menjadi Ilah untuk segala potensi yang terkandung di dalam diri-Nya. Potensi-potensi dasar (*'a'yan tsâbitah*) itu, adalah hakikat yang dikumpulkan oleh Allah bersama nama dan sifat-sifat yang diperolehnya dari Al-Haq. Pada martabat inilah, Allah berfungsi sebagai pengikat dan pengandung awal dari manifestasi berikutnya Al-Haq. Keberlangsungan dari martabat *wahidiyyah* adalah martabat *tajallî syuhudi* yang juga disebut *faidh al-Muqaddas* (emanasi suci) dan *ta'ayyun tsâni* (entifikasi kedua, atau penampakan diri peringkat kedua). Kata *tajallî* merupakan istilah tasawuf yang berarti penampakan diri Tuhan yang bersifat absolut dalam bentuk alam yang bersifat terbatas. Istilah ini berasal dari kata *tajallâ* atau *yatajallâ*, yang artinya menyatakan diri. (Reno Azwir , Hikmah Perennial Institute Lembaga Penelitian Tradisi dan Ulayat di Indonesia, <http://hikmahperennial.blogspot.co.id>)

membiarkan ucapan-ucapan mereka yang sesuai dengan kebenaran dan zahirnya amal-amal mereka, bahkan mereka diuji dengan bermacam-macam ujian dan mereka dicoba dengan kesulitan-kesulitan serta latihan-latihan sampai jelas apa yang tersembunyi dalam keadaan mereka dan meninggalkan apa yang menjadi tabi'at mereka. Dzat Ilahiah suka memperlihatkan kesempurnaan-Nya yang tersembunyi pada 'ain jam'i (unsur segala sesuatu) seperti Dia mengeluarkannya barang tambang di mata manusia, Dia menjadikan barang tambang di alam nyata, sebagaimana Dia berkata : Aku adalah harta yang tersembunyi"²²⁵ (Hadits Qudsi).²²⁶ Maka Dia mencintai mereka dengan memberikan ujian-ujian berupa nikmat dan balasan agar mereka mengetahui-Nya sehingga jelas sifat-Nya atas mereka maka mereka menjadi penampakan dari sifat-Nya dalam batasan tertentu kepada Nya. Sebagaimana keadaan mereka sebagai barang tambang dan harta karun ketika berawal dari-Nya.

16. Surat Ar-Rum

Awal surat Ar-Rum adalah:

الم غُلِبَتِ الرُّومُ

“Alif lām mîm. Telah dikalahkan bangsa Rumawi”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

²²⁵Muhammad Abu Syahbah mengomentari hadits ini dengan mengatakan bahwa hadits ini adalah hadits maudhu' yang berasal dari perkataan sufi. (Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, hal.6)

²²⁶Hadits Qudsi ini sering dipakai oleh Ibnu Arabi sebagai landasan utama membangun doktrin *wahdatul wujud*. Dalam penjelasannya, yang dimaksud harta tersembunyi adalah *Tajalli ahadiyyah*. Pada tahap ini Tuhan dengan kemutlakan-Nya baru keluar dari *al-'ama* atau *kanzan makhfiyyan* (kabut gelap tanpa nama dan sifat). Atau dalam penjelasan lain yang dimaksud harta tersembunyi adalah martabat *ahadiyah* yang merupakan tempat bersemayamnya Al-Haq sebagai Dzat Mutlak. Tak dikenal lagi asing, kecuali dengan diri-Nya sendiri. Ia belum dapat dibahasakan karena keabsolutan absolut yang menjadi kondisi utamanya. Di dalam martabat ini, Al-Haq belum lagi memiliki nama dan sifat-sifat. Ia Tunggal dalam ketunggalan. Sebagai harta karun tersembunyi, maka Al-Haq benar-benar tidak dapat diketahui keberadaan-Nya, meski Ia adalah keadaan yang paling jelas.

الم adalah *Dzat Ahadiyah*²²⁷ bersama sifat ilmu²²⁸ dan asal yang pertama kali dijadikan,²²⁹ hal ini telah dijelaskan pada surat sebelumnya.

17. Surat Lukman

Awal surat Lukman adalah:

الم تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ

“*Alif lâm mîm. Inilah ayat-ayat Al-Qur’an yang mengandung hikmah*”

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini, karena penafsiran huruf *muqatha’ah* dalam surat ini sama dengan penafsirannya pada surat lain.

18. Surat As-Sajdah

Awal surat As-Sajdah adalah:

الم تَنْزِيلُ الْكِتَابِ لِأَرْبَبٍ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“*Alif lâm mîm. Turunnya Al-Qur’an yang tidak ada keraguan padanya (adalah) dari Tuhan semesta alam*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

الم adalah *Dzat Ahadiyah*, sifat-sifat, dan keberadaan nama-nama yang jelas/nyata,²³⁰ yaitu تَنْزِيلُ kitab berupa akal furqani yang mutlak atas

²²⁷Istilah *ahadiyah* juga digunakan oleh sufi nusantara yang terpengaruh oleh Ibnu Arabi untuk menjelaskan proses kejadian alam, seperti Syamsuddin Sumatrani, Abdul Rauf Singkili, Abdul Shamad Palimbani, dan lain-lain

²²⁸Dengan mengutip pendapat sebagian ulama salaf, Ibnu Arabi mengatakan huruf *lam* (ل) tersusun atas dua satuan, yaitu berupa zat bersama sifat ilmu. Karena Jibril adalah bayangan ilmu maka ia dinamai ‘*alîm*. (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

²²⁹Huruf م isyarat kepada *Haqiqah Muhammadiyah* (Nur Muhammad) yang merupakan asal atau sumber dari segala sesuatu, segala kejadian, amal perbuatan, dan ilmu pengetahuan. Dengan perantaraannya lah alam ini dijadikan.

²³⁰Inilah maksud ungkapan Ibnu Arabi “Tiap-tiap nama merupakan gambaran tentang dzat bersama sifat.” (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

Dengan ayat ini Ibnu Arabi bermaksud menggambarkan Nabi Muhammad saw. adalah realisasi dari sifat-sifat dan nama Allah dalam wujud sosok insan kamil. Dalam teori *wahdatul wujud*, sifat dan nama Allah terealisasikan dalam diri tiap makhluk. Dalam hal ini, jika manusia mampu meninggalkan sifat kemanusiaannya dan mengekalkan sifat-sifat Allah dalam dirinya maka manusia akan fana, dan selanjutnya akan sampai pada tingkat *wahdatul wujud*. Untuk lebih jelasnya tentang hal ini lihat kembali penjelasan kontroversi terhadap pemikiran Ibnu Arabi.

wujud Muhammad,²³¹ **مِن رَّبِّ الْعَالَمِينَ** Dengan penampakkannya sebagai bayangan dalam rupa/bentuk rahmat yang sempurna.²³²

19. Surat Yasin

Awal surat Yasin adalah:

يس وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ

“Yâ sîn. Demi Al-Qur’an yang penuh hikmah”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

Dia bersumpah dengan dua sifat yang keduanya menunjukkan atas kesempurnaan keberadaannya (Muhammad) sebagaimana yang telah disebutkan pada surat Thaha.

Huruf **ي** isyarat kepada nama-Nya **الوَاقِي** (Yang Maha Menjaga/Memelihara) dan huruf **س** isyarat kepada nama-Nya **السَّلَام** yang memelihara keselamatan. Dia telah menjadikan kamu orang yang selamat dari kekurangan sejak azali dan dari perbuatan serta kebiasaan yang merusak hijab.²³³ Yang menjadi inti dan pokoknya adalah **السَّلَام**

20. Surat Shad

Awal surat Shad adalah:

ص وَالْقُرْآنِ ذِي الذِّكْرِ

“Shâd. Demi Al-Qur’an yang mempunyai keagungan”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

Dia bersumpah dengan rupa/bentuk Muhammad, disebut kesempurnaan karena kemulyaan dan kemasyhurannya, sesungguhnya dia

²³¹Ibnu Arabi terkadang menyebut Hakikat Muhammadiyah dengan kitab yang nyata. (Reno Azwir , Hikmah Perennial Institute Lembaga Penelitian Tradisi dan Ulayat di Indonesia, <http://hikmahperennial.blogspot.co.id>)

²³²Penafsiran ini berdasarkan ayat *“Tidaklah kami mengutusmu melainkan untuk rahmat semesta alam”* (Al-Anbiya:107). Lihat pada penafsiran **الر** surat Yunus sebelumnya.

²³³Melalui ayat ini tampaknya Ibnu Arabi bermaksud menunjukkan kesempurnaan insan kamil (Nabi Muhammad saw) yang merupakan realisasi dari nama Allah **الوَاقِي** dan **السَّلَام**. Hal ini sesuai dengan pendapatnya bahwa *“Tiap-tiap nama merupakan gambaran tentang dzat bersama sifat.”* (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31), Oleh karena itu ia merujuk penafsiran **يس** kepada surat **طه**

yang paling sempurna di antara yang sempurna,²³⁴ yaitu akal Qur'ani yang menghimpun seluruh hikmah dan hakikat dari segala yang sempurna, sifat seperti ini sesuai dengan rupa/bentuk yang mulia itu (Muhammad).²³⁵ Sebagaimana diriwayatkan dari Ibnu Abbas: “*Shad gunung di Makkah, di atasnya arsy Ar-Rahman seluruhnya*”

21. Surat Al-Mu'min

Awal surat Al-Mu'min adalah:

ح م تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ

“*Hâ mîm. Diturunkan kitab ini (Al-Qur'an) dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

ح yaitu Al-Haq (Allah)²³⁶ yang terhibab oleh Muhammad, maka Dialah Haq yang hakiki. Muhammad adalah ciptaan. Dia menyukainya (Muhammad) maka Dia menampakkan diri-Nya dalam rupa/bentuk Muhammad sehingga Dia pun tampak dengan wujud Muhammad.²³⁷

²³⁴Ibnu Arabi memberikan banyak nama untuk Hakikat Muhammadiyah, di antaranya ruh sempurna, ruh murni, dan kitab yang nyata.

²³⁵Dengan ayat ini Ibnu Arabi bermaksud menjelaskan Hakikat Muhammadiyah. Dalam pendapatnya, ia mengatakan bahwa Nur Muhammad itu qadim dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi *insan kamil* (manusia sempurna). Ibnu Arabi kadang-kadang menyebut Hakikat Muhammadiyah dengan *Quthb, Rûh Al-Khatam, Akal Pertama, Hakikat Insaniyah*, dan *Insan Kamil*.

Untuk menguatkan pendapatnya ini, ia meminjam makna (*isti'arah*) ucapan Ibnu Abbas “*Shad gunung di Makkah, di atasnya arsy Ar-Rahman seluruhnya.*”

²³⁶Ibnu Arabi menggunakan kata “*Al-Haq*” untuk mengisyaratkan kepada wujud Tuhan sebagai wujud mutlak, yaitu dzat yang mandiri dan tidak berhajat kepada sesuatu pun. Pada tahap ini Tuhan dengan kemutlakan-Nya baru keluar dari *al-'ama* atau *kanzan makhfiyyan* (kabut gelap tanpa nama dan sifat).

Atau dalam penjelasan lain Ibnu Arabi mengibaratkan keadaan ini dengan Hadits Qudsi “*Aku adalah harta yang tersembunyi,*” yang dimaksud harta tersembunyi adalah martabat *ahadiyah* yang merupakan tempat bersemayamnya Al-Haq sebagai Dzat Mutlak. Tak dikenal lagi asing, kecuali dengan diri-Nya sendiri. Ia belum dapat dibahasakan kerana keabsolutan absolut yang menjadi kondisi utamanya. Di dalam martabat ini, Al-Haq belum lagi memiliki nama dan sifat-sifat. Ia Tunggal dalam ketunggalan. Sebagai harta karun tersembunyi, maka Al-Haq benar-benar tidak dapat diketahui keberadaan-Nya, meski Ia adalah keadaan yang paling jelas.

²³⁷Penjelasan ayat ini dapat kita lihat dalam pendapat Ibnu Arabi sebagai berikut: *Pertama*, Wujud Tuhan sebagai wujud mutlak, yaitu dzat yang mandiri dan tidak berhajat kepada

22. Surat Fushshilat

Awal surat Al-Fushshilat adalah:

ح م تَنْزِيلٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

“*Hâ mîm. Diturunkan dari Tuhan yang Maha Pemurah lagi Maha Penyayang*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

ح م adalah bayangan/tampaknya Al-Haq dalam rupa/bentuk Muhammad.²³⁸

23. Surat Asy-Syuuraa

Awal surat Asy-Syura adalah:

ح م عَسَقَ كَذَلِكَ يُوحَىٰ إِلَيْكَ وَإِلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكَ اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

Hâ mîm ‘aîn sîn qâf. Demikianlah Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana mewahyukan kepada kamu dan kepada orang-orang yang sebelum kamu

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

ح م عَسَقَ Adalah Al-Haq yang dijelaskan/ditampilkan dalam rupa Muhammad, Al-Haq menampilkan ilmu-Nya dengan menyelamatkan hatinya (Muhammad) dari segala kekurangan dan kebinasaan.²³⁹

sesuatu pun. *Kedua*, Wujud Hakikat Muhammadiyah sebagai emanasi pertama dari wujud Tuhan dan dari sini muncul segala yang wujud.

Dengan demikian, fungsi Hakikat Muhammadiyah adalah sebagai sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi *insan kamil* (manusia sempurna).

Pada perkembangan selanjutnya teori penciptaan alam model ini diadopsi oleh sufi nusantara dengan beberapa modifikasi dari yang telah dikembangkan oleh Ibnu Arabi. Tentang hal ini akan dijelaskan pada bab IV.

²³⁸ Penafsiran *huruf muqatha'ah* ini telah dijelaskan dalam surat Al-Mu'min.

²³⁹ Dengan huruf-huruf ini Ibnu Arabi bermaksud memberikan isyarat bahwa huruf ح isyarat kepada Al-Haq, huruf م isyarat kepada Muhammad, huruf ع isyarat kepada ilmu, huruf س isyarat kepada keselamatan, dan huruf ق isyarat kepada hati.

Jika demikian, maka huruf عَسَقَ adalah sifat huruf ح yang melekat pada huruf م, dan huruf م adalah rupa/bayangan dari huruf ح (Al-Haq). Inilah maksud ungkapan Ibnu Arabi

Maka Al-Haq adalah wujud Muhammad secara zahir dan batin. Sedangkan Ilmu menyelamatkan hatinya dari kekurangan dan kebinasaan, penyelamatan ini berupa kesempurnaannya dan ia bebas dari hijab tatkala terbebasnya hati dari kekurangan dan kebinasaan disebabkan keberadaan ilmu.

24. Surat Az-Zukhruf

Awal surat Az-Zukhruf adalah:

ح م وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ

“*Hâ mîm. Demi Kitab (Al-Qur’an) yang menerangkan*”

Ibnu Arabi Menulis dalam tafsirnya:

Dia bersumpah dengan wujud awal yaitu Al-Haq,²⁴⁰ dan wujud akhir yaitu Muhammad.²⁴¹

25. Surat Ad-Dukhan

Awal Surat Ad-Dukhan adalah:

ح م وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ

“*Hâ mîm. Demi kitab (Al-Qur’an) yang menjelaskan*”

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini, karena penafsiran huruf *muqatha’ah* dalam surat ini sama dengan penafsiran pada surat lain.

26. Surat Al-Jatsiyah

Awal surat Al-Jatsiyah adalah:

ح م تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

“Tiap-tiap nama merupakan gambaran tentang dzat bersama sifat.” (Mahyuddin Ibnu Arabi, Tafsir Ibnu Arabi, Jilid.I,hal.31)

²⁴⁰Penjelasan ayat ini dapat kita lihat dalam pendapat Ibnu Arabi sebagai berikut: *Pertama*, Wujud Tuhan sebagai wujud mutlak, yaitu dzat yang mandiri dan tidak berhajat kepada sesuatu pun. Dalam ayat ini disebut Al-Haq.

²⁴¹ *Kedua*, Wujud Hakikat Muhammadiyah sebagai emanasi pertama dari wujud Tuhan dan dari sini muncul segala yang wujud. Dengan demikian, Hakikat Muhammadiyah adalah sebagai sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi insan kamil (manusia sempurna).

“*Hâ mîm. Kitab (ini) diturunkan dari Allah yang Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

حم . تنزيلُ الْكِتَابِ .
 Jawab qasam dihapus karena ditunjukkan oleh .
 Yaitu, Dia bersumpah dengan hakikat *huwiyah*,²⁴² yaitu wujud mutlak yang merupakan asal seluruhnya dan ‘ain segala sesuatu.²⁴³ Dan dengan Muhammad yaitu, wujud idhafi (wujud sandaran/kedua) yang mengandung seluruh kesempurnaan dan merupakan bentuk yang jelas,²⁴⁴ sungguh Dia telah menurunkan pada keduanya kitab yang jelas. Atau menjadikan حم mubtada’ dan تنزيلُ الْكِتَابِ khabarnya dengan mentakdirkan hadzaf mudhaf, yaitu: ظهور حقيقة الحق المفصلة:

27. Surat Al-Ahqaf

Awal surat Al-Ahqaf adalah:

حم تنزيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ

“*Hâ mîm. Diturunkan kitab ini dari Allah Yang Maha Perkasa lagi Maha bijaksana*”

Ibnu Arabi tidak menafsirkan huruf *muqatha’ah* dalam surat ini, karena penafsiran huruf *muqatha’ah* dalam surat ini sama dengan penafsirannya pada surat lain.

28. Surat Qaf

Awal surat Qaf adalah:

²⁴²Untuk memperoleh Nur Muhammad sebagai pencapaian derajat insan kamil yang merupakan penampakan diri (*tajallî*) Tuhan, ada tiga tingkatan *tanazzul* (turun), yaitu: (1). *Tajallî ahadiyah*. Pada tahap ini Tuhan dengan kemutlakan-Nya baru keluar dari *al-‘ama* atau *kanzan makhfiyyan* (kabut gelap tanpa nama dan sifat). (2). *Tajallî huwiyah*. Dalam tahap ini nama dan sifat Tuhan telah mulai menampakkan diri. (3). *Tajallî ‘Aniyah*. Dalam tahap ini Tuhan menampakkan diri dengan nama-nama dan sifat-sifat-Nya pada segala makhluk-Nya. Namun, Tuhan bertajalli terbatas pada insan kamil. (Tim Ensiklopedi Islam, Ensiklopedi Islam, Jilid.IV, hal.47)

²⁴³Yang dimaksud asal seluruhnya dan ‘ain segala sesuatu adalah Hakikat Muhammadiyah (Nur Muhammad). Nur Muhammad adalah emanasi pertama dari wujud Tuhan dan dari sini muncul segala yang wujud. Ia adalah sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah.

²⁴⁴Nabi Muhammad saw. disebut wujud idhafi karena menjadi realisasi dari Hakikat Muhammadiyah dalam bentuk insan kamil (manusia sempurna).

ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ

“*Qâf. Demi Al-Qur’an yang sangat mulia*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

ق isyarat kepada hati Muhammad yang merupakan arsy ilahi²⁴⁵ yang melingkupi segala sesuatu sebagaimana huruf ص merupakan isyarat kepada bentuk/rupanya, hal ini yang disimbolkan oleh Ibnu Abbas dalam ucapannya: “ص adalah gunung di Makkah di atasnya arsy Ar-Rahman ketika tidak malam dan tidak siang”. Dan karena kejadiannya adalah arsy Ar-Rahman, dia berkata: “Hati orang mu’min arsy Allah”, dan dia berkata: “Tidaklah membuat aku sibuk bumiku dan langitku, tetapi yang menyibukkan aku adalah hati hamba yang mu’min”.²⁴⁶

Dikatakan ق adalah gunung yang meliputi orang berilmu dan dibelakangnya ada bahaya-bahaya yang melingkupinya dan dia menjadi hijab Tuhan. Tidak ada yang mengetahuinya siapa yang tidak sampai kepada maqam hati, ia hanya akan tampak di atasnya siapa yang tampak di atas gunung ini.

Dia bersumpah dengan *Qaf* dan *Al-Qur’an Al-Majîd* yaitu: akal Qur’ani yang sempurna padanyalah keberadaan pertama seluruh rincian-rincian yang ada semuanya.

29. Surat Al-Qalam

Awal surat Al-Qalam adalah:

ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ

“*Nûn. Demi kalam dan apa yang mereka tulis*”

Ibnu Arabi menulis dalam tafsirnya:

²⁴⁵Sufi nusantara Abdus Shamad Al-Palimbani menyatakan bahwa esensi wujud sejati Tuhan dapat diketahui melalui ma’rifah yang terpusat dalam *qalb* (secara harfiah, hati= intuisi). (Azyumardi Azra, Jaringan Ulama Timur Tengan Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII,hal.366)

²⁴⁶Ibnu Taimiyyah berkata, “Riwayat ini berasal dari Israiliyyat dan tidak memiliki sumber yang diketahui dari Nabi saw. (Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyyat dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur’an*,hal.6)

ن adalah isyarat kepada seluruh nafs, dan وَالْقَلَمُ adalah isyarat kepada seluruh akal.²⁴⁷

Yang pertama, termasuk dalam bab kinayah²⁴⁸ yang cukup menggambarkan kata hanya dengan menggunakan awal hurufnya.²⁴⁹ *Yang kedua*, bagian dari bab tasybih, di mana digambarkan dalam nafs bentuk-bentuk yang ada oleh pengaruh akal ibarat melukis gambar di papan dengan qalam.²⁵⁰

²⁴⁷Terdapat banyak riwayat Israiliyat mengenai tafsir ayat ini, Ibnu Jarir dan As-Sayuthi menyebutkan banyak riwayat dari Ibnu Abbas. Di antaranya, bahwa yang pertama kali diciptakan Allah adalah pena. Maka ditulislah semua apa yang akan terjadi. Kemudian Allah mengangkat uap air, dari uap air ini diciptakan langit. Lalu Allah menciptakan Nun, dan bumi dibentangkan di atasnya. lalu Nun bergoncang, hingga bumi menjadi bergerak dan miring, maka Allah mengokohkannya dengan gunung-gunung. (Muhammad Abu Syahbah, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Tafsir Al-Qur'an*, hal.434)

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas juga bahwa Nun adalah tinta. Barangkali inilah yang lebih mendekati kebenaran dan sesuai dengan penyebutan kata pena. Namu Zamakhsyari mengingkari diartikan Nun dengan tinta dalam bahasa.

Diriwayatkan dari Ibnu Abbas juga bahwa Nun adalah huruf pada akhir kata rahman, dan bahwa nama yang agung ini dibagi-bagi ke dalam: *alif* (ا), *lam* (ل), *ra* (ر), *ha* (ح), *mim* (م), *nun* (ن). Jika huruf-huruf ini digabungkan maka akan menjadi الرَّحْمٰن

Ada lagi riwayat lain yang menyatakan bahwa *Nûn. Wal Qalami* adalah ikan paus yang di atasnya bumi berada, dan yang dinamakan Yahmut.

²⁴⁸Menurut penulis, jika Ibnu Arabi berpendapat huruf ن adalah kinayah dari kata نَفْس, maka untuk seluruh *huruf-huruf muqatha'ah* dalam Al-Qur'an juga berlaku demikian, yaitu kinayah terhadapnya. Dalam pengertian ini, maka benar pendapat yang mengatakan bahwa Ibnu Arabi sering berbicara dengan bahasa simbolis dan metaforis.

²⁴⁹Dalam hal ini As-Sayuthi juga menulis bahwa huruf-huruf muqatha'ah adalah huruf yang diambil dari nama di antara nama-nama Allah Ta'ala yang disingkat dengan sebagian kalimat yang dikenal di daerah Arab. Berkata orang Arab: "Berbicara dengan satu huruf menunjukkan kalimat yang terdapat di dalamnya." (Jalaluddin As-Sayuthi, *Al-Itqan Fi Ulumi Al-Qur'an*, Jilid.II, Hal.309).

²⁵⁰Dalam pemahaman kaum sufi, hasrat (*hawa*) dan akal sama-sama memikat *nafs*. Jika akal yang mendominasi maka hasilnya adalah suatu perkembangan dan kemajuan spiritual. Jika hasrat (*hawa*) yang mendominasi akibatnya adalah tindakan-tindakan buruk, penyimpangan dan perusakan.

Ali Ibnu Sahl Al-Isfahani mengatakan "Akal dan hasrat (*hawa*) saling bertentangan satu dengan lainnya. Keberhasilan spiritual merupakan buah tangan dari akal, sedangkan kegagalan spiritual adalah buah tangan dari hasrat (*hawa*). *Nafs* terletak antara keduanya, tunduk kepada siapa yang memenangkan pertentangan antara keduanya. (Javad Nurbakhsy, *Psikologi Sufi*, Fajar Baru Pustaka, Yogyakarta:1992, hal.45) (terj. Arif Rahmat)

BAB IV

ANALISA TERHADAP PENAFSIRAN SUFISTIK IBNU ARABI

A. Subjektivitas Penafsiran Ibnu Arabi Atas Makna Al-Qur'an

Subjektivitas adalah kesaksian atau tafsiran yang merupakan gambaran hasil perasaan atau pikiran manusia. Jadi, subjektivitas adalah suatu sikap yang memihak dipengaruhi oleh pendapat pribadi atau golongan, dan dipengaruhi oleh nilai-nilai yang melingkupinya.²⁵¹

Dengan demikian, jika kita berbicara tentang subjektivitas berarti kita masuk ke dalam ranah batin yang mempengaruhi kejiwaan manusia. Oleh sebab itu, tidak mengherankan bila Ibnu Arabi ketika menafsirkan Al-Qur'an selalu dipengaruhi pengalaman ruhani dan suasana batinnya. Dalam hal ini, doktrin *wahdatul wujud* serta bagiannya yaitu *Haqîqah Muhammadiyah* dan *insan kamil*.

Sikap subjektivitas Ibnu Arabi tampak jelas ketika ia menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* dengan menggunakan doktrin *wahdatul wujud* untuk mengurai keberadaan huruf-huruf tersebut. Sebagai contoh, lafaz **الم** yang terletak di awal surat Al-Baqarah, Ibnu Arabi mengatakan bahwa lafaz **الم** merupakan isyarat kepada semua yang wujud. Di mana huruf (ا) isyarat kepada Dzat yang merupakan wujud awal.²⁵² Huruf (ل) isyarat kepada akal fa'al yang dinamakan Jibril, ia adalah wujud pertengahan yang merupakan

²⁵¹ <http://fbs9.blogspot.co.id>

²⁵² Di kalangan filsuf muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina) wujud awal dinamakan *wajibul wujud li zatihî* (wajib ada karena diri-Nya sendiri).

awal dari emanasi dan ia sendiri beremanasi hingga akhir.²⁵³ Huruf (م) adalah isyarat kepada Muhammad yang merupakan akhir wujud sebagai penyempurnaan proses emanasi dan ia berhubungan dengan wujud awal. Inilah wujud penutup.

Doktrin *wahdatul wujûd* dalam penafsiran ini dijelaskan melalui *huruf-huruf muqatha'ah* dengan menggunakan filsafat emanasi Al-Farabi dan Ibnu Sina. Dengan demikian, tampak jelas dalam diri Ibnu Arabi berkumpul pengalaman ruhani tasawuf dan pemikiran filsafat. Oleh sebab itu, tidak mengherankan bila Ibnu Arabi selalu menggunakan filsafat terutama filsafat alam untuk mendeskripsikan pengalaman ruhani tasawufnya. Pada tingkatan inilah ia dikatakan sesat, zindik, mulhid, bahkan kafir oleh kebanyakan ulama.

Berangkat dari pemikiran falsafi dan pengalaman mistis tasawufnya, Ibnu Arabi masuk ke dalam ranah tafsir. Di sinilah awal masuknya penafsiran bathiniyah yang diolah melalui pemikiran falsafi terhadap ayat-ayat Al-Qur'an, maka tidak mengherankan bila kita temukan contoh-contoh penafsiran Ibnu Arabi yang aneh dan terlihat ganjil. Untuk lebih jelasnya hal ini silahkan rujuk kembali bab II tentang tafsir sufi.

Menyikapi doktrin *wahdatul wujûd* Ibnu Arabi, izinkan penulis memberikan beberapa catatan atas pemikirannya.

Dalam doktrin *wahdatul wujûd* disebutkan bahwa asal dari segala yang wujud dan sebab tiap yang ada adalah limpahan Tuhan yang terus menerus tak henti-hentinya yang disebut juga dengan *khalqun jadîd*. Sebagaimana yang difirmankan Allah dalam Q.S. Qaaf ayat 15:²⁵⁴

أَفَعَيْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ

“Maka apakah kami letih dengan penciptaan yang pertama?, Sebenarnya mereka dalam keadaan ragu-ragu tentang penciptaan yang baru”

²⁵³ Di kalangan filsuf muslim (Al-Farabi dan Ibnu Sina) emanasi dari *wajibul wujûd li zatihî* dinamakan *mumkinul wujûd li zatihî*, *wajibul wujûd li ghairihî* (boleh ada dilihat dari dirinya, mesti ada karena sebab di luar dirinya).

²⁵⁴ Farid Abdullah, dkk, *Kisah Kehidupan Para Sufi Terkemuka*, Bintang Usaha Jaya, Surabaya:1998, hal.196.

Pendekatan doktrin *wahdatul wujûd* dengan menggunakan Q.S. Qaaf ayat 15 ini tidaklah tepat, karena ayat itu berbicara tentang kebangkitan setelah kematian, bukan tentang emanasi²⁵⁵

Wahdatul wujûd mengajarkan bahwa segala yang wujud (alam) adalah emanasi dari Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah Tuhan itu sendiri.

Pemikiran ini disanggah dengan menggunakan ayat kedua Q.S. Al-Fatihah.

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

“Segala puji bagi Allah, Tuhan semesta alam”

Tuhan, sebagaimana yang kita ketahui adalah Dzat yang Maha Suci, Maha Berkehendak, dan tidak terikat oleh ruang dan waktu. Sedangkan alam semesta adalah unsur-unsur yang terikat oleh ruang dan waktu. Selain itu, materi menjadi ada, mengambil bentuk dan tempat bersamaan dengan pengambilan ruang dan waktu.

Oleh karena Allah adalah Tuhan semesta alam, maka Allah (Tuhan) berbeda dengan alam yang terikat oleh ruang dan waktu. Tuhan adalah pencipta Alam yang tidak terikat oleh ruang dan waktu.²⁵⁶ Pencipta haruslah Dzat yang telah menciptakan materi dan waktu, namun tidak terikat oleh keduanya. Ahli astrofisika terkenal Hugh Ross mengatakan:²⁵⁷

²⁵⁵Ibnu Juzai Al-Kalbi, *At-Tashîl Li Ulûmi At-Tanzîl*, Darul Kutub Ilmiah, Beirut: 2007, Jilid.I, hal.364. dan lihat juga Tafsir Baidhawi.

²⁵⁶Secara jujur harus penulis akui, ketika penulis membaca buku yang berjudul *Revolusi Shalat Ibnu Arabi* yang merupakan terjemahan dari kitab *Futuhâtu Al-Makîyah* karya Ibnu Arabi, penulis menemukan penjelasan Ibnu Arabi menyangkut perbedaan istilah *azali* dengan *zaman* (waktu).

Menurut Ibnu Arabi, istilah *azali* hanya dipakai untuk Sang Pencipta (Allah), sedangkan kata *zaman* (waktu) digunakan untuk ciptaan. *Azali* bagi Allah adalah penegasian keberawalan bagi Allah swt, yakni tidak ada permulaan bagi eksistensi-Nya. Dia adalah *Al-Awwal* itu sendiri tetapi bukan dengan keberawalan yang diberlakukan kepada-Nya sehingga Dia berada dalam cakupan dan menjadi penyebab keberadaan-Nya. Sedangkan *zaman* (waktu) adalah asumsi abstrak dalam entitas maujud yaitu bumi dan matahari. Gerakan bumi dan matahari tersebut ditetapkan dengan asumsi yang dibuat dalam perkara abstrak yang tidak ada wujudnya, inilah yang dinamakan *zaman*. (Ibnu Arabi, *Revolusi Shalat Ibnu Arabi*, Pustaka Hidayah, Bandung:2010, cet.II, hal.26). (terj.Irwan Kurniawan).

Dengan demikian, berdasarkan penjelasan Ibnu Arabi mengenai perbedaan *azali* dan *zaman* (waktu) maka argumen yang penulis ajukan untuk membantah doktrin *wahdatul wujûd* soal *zaman* (waktu) telah terbantahkan dengan sendirinya oleh penjelasan Ibnu Arabi ini.

²⁵⁷Harun Yahya, *Kumpulan Artikel Harun Yahya*, www.harunyahya.com/Indo

“Jika permulaan waktu terjadi bersamaan dengan permulaan alam semesta, sebagaimana pernyataan teorema ruang, maka penyebab terbentuknya alam semesta pastilah sesuatu yang bekerja pada dimensi waktu yang sama sekali tak tergantung dan lebih dulu ada dari dimensi waktu alam semesta. Kesimpulan ini memberitahu kita bahwa Tuhan bukanlah alam semesta itu sendiri, Tuhan tidak pula berada di dalam alam semesta.”

Selain argumen filosofis di atas, Allah swt. juga berfirman dalam Q.S. Al-Ikhlash ayat 1:

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ

Katakanlah: “Dia-lah Allah Yang Maha Esa”

Kata **احد** berarti esa atau satu berbeda dengan kata **واحد** yang juga berarti satu. Kata **احد** yang berarti satu tidak menerima penambahan, misalnya hitungan 1,2,3, dan seterusnya. Oleh sebab itu kata **احد** juga diartikan esa (tunggal). Dalam Q.S. Al-Ikhlash ayat 1 di atas kata **احد** berkenaan dengan dzat, karenanya banyak mufasir yang mengatakan kata **احد** dalam Q.S. Al-Ikhlash itu adalah Dzat Allah yang bersifat esa, tunggal, tidak terdiri dari unsur-unsur, dan tidak dapat terbagi. Karena Dia-lah dzat yang **احد** (Esa).²⁵⁸

Dari sini kita menuju ke teori *wahdatul wujûd* yang menyatakan bahwa alam adalah emanasi dari Tuhan. Dengan kata lain, alam adalah Tuhan itu sendiri. Jika teori ini kita bandingkan dengan kata **احد** pada ayat di atas, maka tampaklah kerancuan dan kelemahan *wahdatul wujûd*. Kelemahannya adalah, di mana Dzat Tuhan yang **احد** bersifat esa, tunggal, tidak terdiri dari unsur-unsur, dan tidak dapat terbagi tiba-tiba saja menjadi alam semesta yang terdiri dari unsur-unsur, jamak, dapat terbagi dan tersusun. Bahkan dalam tafsir Ibnu Arabi sendiri kata **احد** sering digunakan untuk istilah Allah swt.²⁵⁹

Di antara pengikut doktrin *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujûd* ada yang mengemukakan contoh untuk menjelaskan ketiga doktrin tersebut, mereka mengatakan terjadinya *ittihad*, *hulul*, dan *wahdatul wujûd* diibaratkan seperti meleburnya gula di dalam air. Tetapi penjelasan seperti ini tidak kedap

²⁵⁸ M. Quraish Shihab, dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosakata*, Jilid.I, hal.61.

²⁵⁹ Misalnya di awal surat Al-A'raf tafsir Ibnu Arabi menjelaskan bahwa huruf (ا) isyarat kepada *Dzat Ahadiyah*, demikian pula lafazh **المر** di awal surat Ar-Ra'ad.

kritik, bukankah dalam teori fisika yang menyatu adalah yang sejenis?, sedangkan Allah swt. tidak berjenis sama sekali, Dia-lah dzat yang *ahad*.

Selain itu, gula yang melebur dalam air hingga tidak terlihat lagi akan membuat air itu berubah bentuk dan rasanya. Sedangkan Allah swt. tidak pernah berubah, bertambah, dan berkurang sedikitpun. Sebab, jika Allah berubah, bertambah dan berkurang berarti Dia adalah baru (*jadid*) dan mempunyai tandingan. Karena sesuatu yang bertambah dan berkurang berarti mempunyai tandingan sebagai pembandingnya.

Lalu apakah keberadaan alam/materi merupakan realisasi dari *wahdatul wujud* ?, untuk menjawab pertanyaan ini kita akan merujuk kepada tinjauan sains berkenaan dengan hakikat keberadaan materi. Adnan Oktar atau yang populer dipanggil Harun Yahya telah menjelaskan hal ini dalam salah satu tulisannya.²⁶⁰

“Segala sesuatu diciptakan oleh Allah, dan wujud asli segala sesuatu ini terlihat oleh-Nya sedangkan manusia hanya melihat bayangan atau penampakan segala sesuatu ini yang terbentuk dalam otak mereka. Gunung, dataran, bunga, manusia, lautan, singkatnya segala sesuatu yang kita saksikan dan segala sesuatu yang Allah beritakan kepada kita dalam Al Qur'an sebagai wujud yang ada dan yang Dia ciptakan dari ketiadaan, adalah diciptakan dan benar-benar ada. Akan tetapi, manusia tidak dapat melihat, merasakan atau mendengarkan sifat dasar hakiki dari segala ciptaan ini melalui indra mereka. Apa yang mereka lihat dan rasakan hanyalah salinan dari apa yang muncul dalam otak mereka. Ini adalah fakta ilmiah yang diajarkan di seluruh sekolah kedokteran. Hal yang sama berlaku pula dengan tulisan yang kini sedang anda baca, anda tidak dapat melihat atau menyentuh sifat dasar atau wujud sesungguhnya dari tulisan ini. Cahaya yang datang dari tulisan asli diubah oleh sejumlah sel-sel pada mata anda menjadi sinyal-sinyal listrik, yang kemudian dibawa dan diteruskan ke pusat penglihatan di bagian belakang otak anda. Di sinilah penampakan tulisan ini terbentuk. Dengan kata lain, anda tidak sedang membaca sebuah tulisan di depan mata anda melalui mata anda, kenyataan yang sesungguhnya adalah tulisan ini terbentuk di dalam pusat penglihatan di bagian belakang otak anda. Tulisan yang sedang anda baca sekarang adalah "salinan tulisan" di dalam otak anda. Tulisan yang asli terlihat oleh Allah. Kesimpulannya, fakta bahwa materi (benda) adalah sebuah ilusi (bayangan/penampakan) yang terbentuk di dalam otak kita bukan berarti "menolak" keberadaan materi, akan tetapi justru memberi kita pengetahuan tentang sifat-dasar

²⁶⁰Harun Yahya, *Rahasia Di Balik Materi Tidak Sama Dengan Wahdatul Wujud*, www.harunyahya.com/Indo.

sesungguhnya tentang materi, bahwa tak seorang pun mampu berhubungan langsung dengan wujud asli materi.”

Tulisan Harun Yahya ini dengan jelas menyatakan bahwa tak seorang pun mampu berhubungan langsung dengan wujud asli materi. Jika demikian, maka apa yang dikemukakan oleh Ibnu Arabi tentang *wahdatul wujûd* perlu dipertimbangkan kembali keshahihannya. Karena Ibnu Arabi sendiri sebagai seorang manusia tidak mampu menyentuh/berhubungan langsung dengan keberadaan materi. Bagaimana mungkin orang yang tidak dapat menyentuh/berhubungan langsung dengan setiap yang wujud lalu berpendapat bahwa semua yang wujud adalah *wahdatul wujûd*?. Dzat yang mampu berhubungan langsung dengan segala yang wujud hanyalah Allah swt. Dia-lah wujud yang melihat segala yang wujud sedangkan wujud-Nya tidak dapat dicapai/dilihat oleh wujud lain selain diri-Nya. Dia berfirman dalam Q.S. Al-An'am 103:

لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ

“Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata, sedang Dia dapat melihat segala penglihatan itu. Dan Dialah Yang Maha Halus lagi Maha Mengetahui.”

Terlepas dari sikap setuju atau tidak terhadap pemikiran Ibnu Arabi ini, secara hermeneutika penafsiran seluruh teori yang dibangun oleh Ibnu Arabi berangkat dari pemahamannya sendiri terhadap realitas yang dilihatnya dan dipikirkannya. Oleh sebab itu, tidak menutup kemungkinan teori yang dibangunnya bisa berbeda dengan realitas atau hakikat yang dilihatnya secara kenyataan. Hal ini tak ubahnya seperti orang yang melihat tongkat di dalam air, tongkat itu akan terlihat bengkok secara realitas penglihatan mata orang yang melihatnya, akan tetapi secara hakikat eksistensi itu hanyalah gambaran yang diperoleh mata secara pengamatan yang disebabkan oleh sifat fisika benda. Padahal tongkat itu tetap lurus secara hakikat eksistensinya. Atau seperti orang yang memandang langit, langit terlihat biru jika dipandang dari bumi. Hal ini disebabkan pengaruh hukum fisika tertentu pada gejala alam.

Padahal yang sesungguhnya di langit sendiri tidaklah berwarna biru. Demikian pula halnya dengan teori *wahdatul wujud* Ibnu Arabi, apa yang dikemukakan oleh Ibnu Arabi tentang eksistensi keberadaan Allah swt. baik itu proses emanasi (*tanazzul*), Hakikat Muhammadiyah, insan kamil, wujud mutlak, dan lain sebagainya, itu semua adalah pendapat yang berasal dari pemikiran Ibnu Arabi sendiri, hasil pengamatannya terhadap realitas dan teks, bukan pernyataan langsung dari Allah swt. Karena itu, apa yang dikemukakan oleh Ibnu Arabi belum tentu sesuai dengan hakikat eksistensi wujud Allah swt. sendiri. Hanya Allah lah Yang Maha Mengetahui eksistensi keberadaan-Nya. Dia berfirman sebagaimana yang diucapkan oleh Nabi Isa as. dalam Al-Qur'an:

تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ

“Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku, dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri Engkau. Sesungguhnya Engkau Maha Mengetahui perkara yang ghaib-ghaib” (Q.S. Al-Maidah:116).

Firman-Nya lagi:

لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ ۚ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

“Tidak ada sesuatupun yang serupa dengan Dia, dan Dia-lah Yang Maha Mendengar lagi Maha Melihat” (Q.S. Asy-Syura:11)

M. Quraish Shihab menafsirkan ayat ini dengan pemahaman bahwa yang serupa dengan serupa-Nya saja tidak ada wujudnya, apalagi yang serupa dengan-Nya. Dan lebih mustahil lagi yang sama dengan-Nya.²⁶¹

Oleh karena itu, dalam menjelaskan hakikat ketuhanan tidak ada satupun yang dapat dijadikan contoh untuk menggambarkan dan mendefinisikannya. Hal ini seperti yang dikatakan oleh Al-Farabi bahwa Tuhan tidak dapat dirumuskan sama sekali dengan batasan yang akan memberi pengertian pada manusia, sebab suatu batasan berarti suatu penyusunan yang akan menggunakan golongan dan perbedaan atau digunakan pengertian zat dan bentuk. Seperti memberi definisi kepada sesuatu

²⁶¹ M. Quraish Shihab, *Kaidah Tafsir*, hal.132.

benda atau barang. Lain halnya dengan benda sebagaimana juga manusia, yang dapat diberi definisi sehingga dapat diketahui pengertian tentang manusia. Sebagai contoh dalam definisi lama manusia didefinisikan sebagai hewan yang berakal, *hewan menunjukkan golongannya*. Sedangkan *berakal menunjukkan perbedaan yang ada dari golongannya*. Tidak demikian dengan Tuhan yang Mutlak, sebagai substansi oleh sebab itu definisi tentang Tuhan mustahillah dapat dirumuskan. Suatu rumusan definisi tentang Tuhan berarti akan menghilangkan keesaan Tuhan, hal ini dikemukakan oleh Al-Farabi dalam pendapatnya.²⁶²

Demikianlah beberapa catatan penting atas teori *wahdatul wujud* yang dapat penulis kemukakan, teori yang telah mendominasi seluruh pemikiran Ibnu Arabi yang diperoleh melalui pengalaman mistis tasawufnya. Selanjutnya paham *wahdatul wujud* dimasukkan ke dalam Tafsir melalui penafsiran falsafi dengan menggunakan subjektivitas pengarangnya. Di kemudian hari tafsir ini dikenal dengan nama Tafsir Ibnu Arabi.

B. Rekonstruksi Tafsir Ibnu Arabi Antara Tafsir Sufi Isyari, Sufi Falsafi, Atau Bathiniyah

Sebelum menempatkan posisi tafsir Ibnu Arabi apakah termasuk kelompok tafsir sufi isyari, sufi falsafi, atau bathiniyah, maka kita harus melihat terlebih dahulu definisi yang dikemukakan oleh ulama mengenai tafsir sufi.

Banyak ulama yang berpendapat bahwa tafsir sufi sama dengan tafsir isyari. Menurut penulis, pendapat ini perlu dipertimbangkan kembali keshahihannya, karena pada kenyataannya ada di antara kaum sufi yang menafsirkan Al-Qur'an dengan melampaui batas teks/lafazh sebagai akibat bercampurnya ajaran sufi dengan pemikiran filsafat.

Oleh karena itu, untuk menilai suatu tafsir apakah termasuk kelompok sufi isyari atau sufi falsafi seorang peneliti selain melihat dari kaca mata tafsir ia juga harus melihat dari sudut pandang tasawuf. Hal ini sangat penting

²⁶² Sudarsono, *Filsafat Islam*, hal. 34

sekali, mengingat terdapat perbedaan tafsir ditinjau dari aspek pengambilan dalil (*istidlal*).

Ibnu Taimiyah menulis, dalam ber-*istidlal* terdapat kelompok yang menitikberatkan pada makna yang ditangkap tanpa menghiraukan konsekuensi dari sebuah teks Al-Qur'an dari sisi semantik dan stilistika. Dalam hal ini mufasirnya terbagi menjadi dua bagian:²⁶³

- a. Mereka yang memperhatikan makna namun berusaha untuk menjadikan makna itu sesuai kehendaknya.
- b. Mereka yang memperhatikan redaksi, tanpa melihat konsep sebelumnya. Mereka semata hanya mencermati teks tanpa memperhatikan berbagai kondisi dan indikator di luar teks.

Dengan demikian, perbedaan tafsir ditinjau dari aspek pengambilan dalil (*istidlal*) yang nantinya akan menentukan bentuk dan corak tafsir sangat dipengaruhi oleh latar belakang mufasir itu sendiri.

Sosok Ibnu Arabi yang menjadi pembahasan inti dalam tesis ini digolongkan oleh para ulama dalam kelompok sufi falsafi walupun di satu sisi ia juga adalah seorang ahli tafsir. Akan tetapi oleh para ulama semisal, Az-Zarqani,²⁶⁴ Muhammad Ali Ash-Shabuni,²⁶⁵ Muhammad Amin Suma,²⁶⁶ dan Ibnu Arabi sendiri memasukkan tafsir Ibnu Arabi ke dalam kelompok tafsir isyari.

Sedangkan Muhammad Husain Adz-Dzahabi dan Abdul Hayy Al-Farmawi membagi tafsir sufi dalam dua kategori, yaitu tafsir sufi aliran teoritis dan tafsir sufi aliran praktis. Tafsir Ibnu Arabi mereka golongan sebagai tafsir sufi aliran teoritis. Untuk lebih jelasnya pembagian tafsir sufi silahkan rujuk kembali pada bab II tentang tafsir sufi.

Berbeda lagi dengan pendapat Manna Khalil Al-Qaththan, Ulama ini keberatan menyamakan antara tafsir sufi dengan tafsir isyari. Menurutnya,

²⁶³Muhammad Shalih Al-Utsaimin, dkk, *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta:2014,hal.266.

²⁶⁴Abdul Azhim Az-Zarqani, *Manâhilul 'Urfan fî Ulûmi Al-Qur'an*,Jilid.II,hal.70.

²⁶⁵Muhammad Ali Ash-Shabuni, *At-Tibyân fî Ulûmi Al-Qur'an*,hal.201.

²⁶⁶Muhammad Amin Suma, *Ulumu Al-Qur'an*,hal.372.

tafsir sufi adakalanya bercampur dengan teori-teori filsafat yang tidak ada hubungannya dengan wara' dan taqwa serta bercampur dengan pemikiran yang tidak sesuai akidah islam, termasuk dalam model ini adalah penafsiran Ibnu Arabi. Sedangkan tafsir isyari adalah penafsiran yang diperoleh sebagai akibat dari latihan-latihan ruhani melalui ajaran tasawuf sehingga tersingkapnya makna-makna suci di balik teks Qur'ani. Al-Qur'an bagi kelompok ini mempunyai makna lahir dan batin.

Untuk mendudukan berbagai pendapat di atas, kita harus melihat dari banyak sisi yaitu, sisi tafsir, tasawuf, dan istilah istilah yang digunakan oleh para ahli di atas.

Menurut penulis, Manna' Khalil Al-Qaththan membedakan antara tafsir sufi dengan tafsir isyari karena ia melihat dari sisi materi tafsir itu sendiri. Yaitu, jika masuknya teori-teori filsafat ke dalam tafsir. Hal ini dapat kita lihat ketika ia memberikan contoh penafsiran Ibnu Arabi ia mengutip ayat tentang posisi Nabi Idris as. Q.S. Maryam ayat 57 yang dimasuki oleh teori filsafat alam.

وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا

“Dan Kami telah mengangkatnya (Idris as) ke tempat yang tinggi”

Ibnu Arabi berkata “Posisi tempat yang tinggi adalah tempat yang beredar di atasnya perputaran garis-garis edar planet alam semesta, yaitu garis edar matahari dan di sanalah maqam ruhaniah Idris as. Di bawahnya ada tujuh planet, di atasnya juga ada tujuh planet, maka jumlah semuanya ada lima belas.”

Lalu dia menyebutkan planet-planet yang berada di bawahnya dan yang ada di atasnya, kemudian berkata “Adapun posisi tempat yang tinggi itu adalah untuk kita, yakni pengikut Nabi Muhammad saw sebagaimana firman Allah dalam surat Muhammad ayat 35:

وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ

“Padahal kamulah yang di atas dan Allah bersama kamu”

Maksud tinggi di sini adalah ketinggian kedudukan bukan tentang ketinggian posisi.

Jika Manna' Khalil Al-Qaththan melihat dari sisi materi tafsir, berbeda lagi dengan Muhammad Husein Adz-Dzahabi dan Abdul Hayy Al-Farmawi, kedua ulama asal Mesir ini membedakan tafsir sufi menjadi dua aliran, yaitu tafsir sufi aliran teoritis dan tafsir sufi aliran praktis, keduanya dilihat dari sisi tasawuf. Jika tasawufnya dipengaruhi oleh teori filsafat maka dikatakan ia tafsir sufi aliran teoritis, sedangkan jika tasawufnya tidak dipengaruhi oleh teori filsafat ia disebut tafsir sufi aliran praktis. Kemudian, kedua ulama ini mengemukakan contoh penafsiran Ibnu Arabi yang sama dengan contoh yang dikemukakan oleh Manna' Khalil Al-Qaththan di atas.

Jika demikian, di sinilah titik temu antara tafsir sufi isyari, tafsir sufi falsafi, sufi aliran praktis, dan sufi aliran teoritis. Dengan melihat contoh di atas, maka istilah tafsir sufi yang dikemukakan oleh Al-Qaththan pada hakikatnya sama dengan tafsir sufi aliran teoritis yang dikemukakan oleh Husein Adz-Dzahabi dan Al-Farmawi. Sedangkan istilah tafsir isyari yang dikemukakan Al-Qaththan sama dengan tafsir sufi aliran praktis yang dikemukakan oleh Husein Adz-Dzahabi dan Al-Farmawi. Perbedaan istilah disebabkan perbedaan sudut pandang masing-masing pihak.

Dengan demikian, berdasarkan penggunaan istilah di atas maka tafsir Ibnu Arabi digolongkan dalam kelompok tafsir sufi falsafi atau tafsir sufi aliran teoritis, bukan kelompok tafsir isyari atau tafsir sufi aliran praktis.

Lalu bagaimana dengan pendapat ulama yang mengatakan bahwa tafsir Ibnu Arabi termasuk tafsir isyari?. Dalam hal ini, para ulama yang berpendapat bahwa tafsir Ibnu Arabi adalah tafsir isyari berdalil dengan ayat-ayat yang tidak dimasuki teori filsafat. Sebaliknya ayat-ayat itu ditafsirkan oleh Ibnu Arabi sesuai dengan teori tasawuf. Sebagai contoh Q.S. Al-Baqarah ayat 67.

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً

Yang dimaksud dengan *بَقْرَةٌ* adalah nafsu kebinatangan.

Q.S. At-Taubah ayat 123:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً

Yang dimaksud orang-orang kafir di sekitarmu adalah hawa nafsu karena ia adalah musuh terdekat kepada seseorang.

Di sinilah letak kelebihan tafsir Ibnu Arabi, dalam tafsirnya berkumpul antara falsafi dan isyari. Ini bukanlah sesuatu yang asing lagi, karena Ibnu Arabi sendiri selain sebagai seorang sufi ia juga seorang filosof.

Tetapi, karena tesis ini fokusnya mengenai penafsiran *huruf-huruf muqatha'ah* menurut Ibnu Arabi, dan dalam penafsiran tersebut hampir seluruhnya dimasuki oleh pemikiran falsafi maka dapat dikatakan bahwa dalam tafsir Ibnu Arabi tidak semuanya isyari dan tidak pula falsafi, tetapi bercampur antara falsafi dengan isyari.

Penafsiran falsafi dilakukan oleh Ibnu Arabi terhadap *huruf-huruf muqatha'ah* karena ia memandang setiap huruf mempunyai makna zahir dan batin, berdasarkan hadits:

لكل اية ظهر و بطن و لكل حرف حد و لكل حد مطلع

“Setiap ayat memiliki makna lahir dan bathin, setiap huruf memiliki batasan-batasan tertentu. Dan setiap batasan memiliki tempat untuk melihatnya.”

Menurut Ibnu Arabi yang dimaksud dengan makna batin dalam hadits ini adalah ta'wil.²⁶⁷

Oleh karena itu, khusus untuk *huruf-huruf muqatha'ah* yang menjadi pokok masalah dalam tesis ini, Ibnu Arabi menta'wilnya dengan cara falsafi.

Sebagai solusi/jalan tengah yang penulis tawarkan dalam rangka membedakan satu tafsir apakah termasuk isyari ataukah falsafi batini, selain pengakuan mufasir atas makna tekstual/zahir ayat juga hendaknya dalam sistematika penyusunan tafsir isyari mufasir harus menampilkan terlebih dahulu makna/maksud tekstual ayat, lalu setelah itu menampilkan makna

²⁶⁷ Abdul Azhim Az-Zarqani, *Manâhilul 'Urfan fi Ulûmi Al-Qur'an*, Jilid.II,hal.74.

isyari. Hal ini diperlukan dalam rangka menjaga batasan antara tafsir isyari dengan tafsir falsafi batini. Karena bagi tafsir bathiniyah menampilkan maksud tekstual/zahir ayat tidak perlu sama sekali.

Selain itu, tafsir isyari juga mempunyai kelemahan. Tafsir isyari lebih mengutamakan intuisi (*wijdan*) sehingga mengakibatkan ada kesulitan untuk membedakan mana yang benar-benar ilham dari Allah swt. dan mana pula yang merupakan kecenderungan hawa nafsu.²⁶⁸

Jika dalam tafsir isyari penggunaan intuisi bertujuan menghasilkan makna isyari, maka dalam filsafat ilmu intuisi merupakan sarana terjadinya pengetahuan. Intuisi adalah kemampuan yang ada pada diri manusia yang berupa proses kejiwaan dengan tanpa suatu rangsangan atau stimulus mampu untuk membuat pernyataan yang berupa pengetahuan.²⁶⁹

Dengan demikian, maka seorang mufasir isyari ketika menggunakan intuisi haruslah berhati-hati karena bisa jadi yang datang dalam intuisinya bukan makna isyari melainkan bisikan setan yang biasa tersembunyi.

مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ

“Dari kejahatan (bisikan) syaitan yang biasa bersembunyi”.(Q.S. An-Nas:4)

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورًا

“Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusian dan (dari jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia).”(Q.S. Al-An’am:112).

²⁶⁸Muhammad Amin Suma, *Ulumu Al-Qur’an*, hal.374.

²⁶⁹Tantang intuisi telah penulis sampaikan dalam makalah filsafat ilmu semester II dengan dosen pembimbing Prof. Dr. Zainun Kamal di Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta.

C. Pengaruh Penafsiran Ibnu Arabi Terhadap Pemikiran Tokoh Tasawuf Nusantara

Sebelum penulis memaparkan pengaruh penafsiran Ibnu Arabi terhadap pemikiran sufi nusantara, yang perlu menjadi catatan di sini bahwa seluruh pemikiran yang dibangun oleh sufi nusantara lebih didominasi doktrin *wahdatul wujud* Ibnu Arabi di bidang tasawuf, bukan di bidang tafsir.

Hal ini disebabkan Ibnu Arabi lebih dikenal sebagai guru besar bidang tasawuf (misticisme) ketimbang dia sebagai seorang mufasir. Walaupun demikian, antara pemikiran tasawuf dan penafsirannya terutama terhadap *huruf-huruf muqatha'ah* dapat kita jumpai titik persamaannya, yaitu keduanya sama-sama dibangun atas filsafat *wahdatul wujud* terutama dengan teori Nur Muhammad atau *Ḥaqîqah Muhammadiyah*.

Oleh sebab itu, ketika menafsirkan *huruf-huruf muqatha'ah* Ibnu Arabi sering menggunakan istilah yang berhubungan dengan *wahdatul wujud* seperti: *Dzat Ahadiyah*, *Ḥaqîqah Muhammadiyah*, *wujud mutlak*, *mazhar (dalam hal ini insan kamil)*, *wujud idhafî*, dan lain-lain. Istilah-istilah ini kemudian dipakai oleh sufi nusantara untuk menjelaskan proses terjadinya alam serta hubungannya dengan Tuhan.

Untuk diketahui, bahwa masuknya paham *wahdatul wujud* ke Indonesia tidak terlepas dari sosok Syekh Muhammad Isa Sindhi Al-Burhanpuri (ulama India abad ke-16 M).²⁷⁰ Dalam kitab *At-Tuhfatu Al-Mursalah*, Al-Burhanpuri mengembangkan teori martabat tujuh yang sebelumnya berasal dari teori martabat tiga Ibnu Arabi.²⁷¹ Selanjutnya kitab *At-Tuhfatu Al-Mursalah* yang berisi penjelasan martabat tujuh itu diajarkan kepada muridnya Syamsuddin Sumatrani.²⁷²

²⁷⁰Reno Azwir, Hikmah Perennial Institute Lembaga Penelitian Tradisi dan Ulayat di Indonesia, <http://hikmahperennial.blogspot.co.id>

²⁷¹ Martabat tiga Ibnu Arabi adalah martabat *ahadiyah*, martabat *wahidiyah* dan martabat *tajallî syuhudi*. Kemudian Al-Burhanpuri mengembangkan menjadi martabat tujuh dengan menambah empat martabat, yaitu martabat *alam arwah*, martabat *alam mitsal*, martabat *alam ajsam*, dan martabat *insan kamil*.

²⁷²Sangidu, *Konsep Martabat Tujuh Dalam Tuhfatu Mursalah Karya Syaikh Fadhlullah Al-Burhanpuri Kajian Filologis Dan Analisis Resepsi*, Humaniora Volume 14 No.1 Februari 2002.

Untuk lebih jelasnya tentang konsep martabat tujuh, berikut ini adalah sederetan nama sufi nusantara yang dipengaruhi oleh pemikiran martabat tujuh.

a. Hamzah Fansuri

Konsep *wahdatul wujud* Hamzah Fansuri dapat terlihat dari ilustrasinya mengenai posisi Tuhan dalam alam semesta. Dalam *Asrâr Al-Ârifîn* Hamzah Fansuri menjelaskan hubungan antara Tuhan dan alam dengan mengatakan bahwa alam itu adalah cermin Tuhan (*mazhar*). Meski secara lahir alam berwujud, sesungguhnya wujud itu adalah wujud *wahmi* bukan wujud yang sesungguhnya. Wujud hakiki hanyalah Tuhan. Di bagian yang lain Hamzah Fansuri mengumpamakan Allah swt. dan alam ibarat laut dengan ombak, seperti dijelaskannya “*Laut tiada bercerai dengan ombaknya, ombak tiada bercerai dengan lautnya. Demikian juga Allah swt. tiada bercerai dengan alam.*”²⁷³

Di bagian yang lain, Hamzah Fansuri juga menyatakan bahwasannya jika demikian sama-sama dengan Tuhannya, karena hamba tiada bercerai dengan Tuhannya, dan Tuhan pun tiada bercerai dengan hamba-Nya. Ungkapan ini menunjukkan adanya ajaran *wahdatul wujud*.

b. Syamsuddin Sumatrani

Syaikh Syamsuddin Ibn Abdullah As-Sumatrani dalam lapangan fiqih ia bermazhab Syafi’i dan ini tidaklah aneh, tidak ada halangan bagi penganut tasawuf *wahdatul wujud* atau tasawuf yang bukan *wahdatul wujud* untuk bermazhab Syafi’i atau mazhab lainnya dalam lapangan fiqih.²⁷⁴

Dalam hal penciptaan, sufi ini menggambarkan tentang penciptaan dari Dzat yang mutlak dengan melalui tahap tingkatan, mulai dari *aḥadiyah*, *wahdah*, *wahidiyah*, *alam arwah*, *alam mitsal*, *alam ajsam*, dan *alam insan*.²⁷⁵

²⁷³Miftah Arifin, *Sufi Nusantara, Biografi, Karya Intelektual, Dan Pemikiran Tasawuf*, Ar-Ruzz Media, Jogjakarta:2013,hal.40.

²⁷⁴Abdul Aziz Dahlan, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdatul Wujud Tuhan, Alam, Manusia Dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, IAIN-IB Press, Padang:1999, hal.13.

²⁷⁵Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Kencana, Jakarta:2006,hal.81.

Penjelasan tahap-tahap penciptaan sebagai berikut:²⁷⁶

1. *Aḥadiyah*.

Pada tahap pertama ini Syamsuddin membahas keesaan Allah swt. bahwa tidak ada yang serupa dengan wujud Allah swt. Wujud-Nya menjangkau segala hakikat tanpa terjadi perubahan pada zat dan sifat-Nya. Tuhan dalam martabat ini dinamakan juga *la ta'ayyun*, suci dari segala macam sifat, nama, batasan, dan lain sebagainya. Tuhan dalam martabat ini tidak bisa dikenal oleh siapa pun.

2. *Waḥdah*.

Pada tahap ini apabila Allah swt. hendak menjelaskan diri-Nya dengan ilmu mutlak maka lahirlah wujud-Nya Yang Mutlak dengan segala keadaan ketuhanan dan kealaman tanpa ada perbedaan dan pemisah antara bagian yang satu dan bagian yang lain sehingga ia dinamakan *Al-Waḥdah Al-Ḥaḳīqah Muhammadiyah* (kesatuan hakikat Muhammad).

3. *Waḥidiyah*.

Pada tahap ini ketika Tuhan hendak menjelaskan diri-Nya dengan ilmu-Nya, lahirlah wujud-Nya yang mutlak dengan segala nama dan sifat ketuhanan yang berbeda-beda antara yang satu dengan yang lainnya. Hal ini dinamakan dengan *Al-Waḥidiyah wa Al-Ḥaḳīqah Al-Insaniyah*. Pada tahap ini, Syamsuddin menegaskan bahwa tidak ada sesuatu dalam wujud kecuali Allah swt.

Tiga tahapan (martabat) yang pertama ini adalah qadim dan tetap dalam ilmu Allah, belum keluar dari ilmu-Nya. Wujud alam belum lahir secara actual maka kerinduan Tuhan untuk dikenal hamba-Nya belum terlaksana. Tajalli Tuhan pada tahap-tahap ini masih berlangsung dalam diri-Nya (*tajallî fî nafsihî*).

Pada tahap ketiga ini Tuhan bertajalli lagi yang dinamakan martabat *alam arwah*.

²⁷⁶Miftah Arifin, *Sufi Nusantara, Biografi, Karya Intelektual, Dan Pemikiran Tasawuf*, hal.57.

4. Tajalli pada *Alam arwah*.

Menurut Syamsuddin tidak lagi berlangsung di dalam diri-Nya tetapi pada luar diri-Nya (*tajallî fî ghairihî*). Ketika Tuhan bertajalli di luar diri-Nya terwujudlah nur yang disebut juga Nur Muhammad, Ruh Muhammad, dan *Al-Qalamu Al-A'âlâ* (pena tertinggi). Ruh dalam martabat ini bersifat sederhana (*basîth*) dan bersifat sunyi dari materi dan bentuk (*mujarrad*).

5. *Alam mitsal*.

Ini adalah kelanjutan dari ruh dalam alam arwah, tetapi sudah tersusun-susun dan terbagi-bagi meskipun masih secara halus (*lathîf*) dan bersifat imateriel.

6. *Alam ajsam*.

Dinamakan juga alam syahadah. Pada tahap ini tajalli Tuhan sudah tercipta dalam bentuk tubuh yang tebal, bisa dibagi dan dipecah, tersusun, sudah terkumpul di dalamnya segala nama dan sifat dari yang Mutlak.

7. *Alam Insan*.

Tahap ini adalah titik sentral pembahasan Syamsuddin mengenai alam. Pada martabat ini terhimpun segala martabat tajalli sebelumnya, yaitu wahdah, wahidiyah, ruh nurani, dan tubuh yang gelap, semua terhimpun menjadi satu dan menjadi manusia.

Manusia dalam pengajaran Syamsuddin Sumatrani secara lahir terdiri dari empat unsur, yaitu tanah, air, udara, dan api yang disebut *Al-Insânu Al-Basyari*. Sedangkan bila dilihat dari unsur batin maka mengandung *wujud, ilm, nur, dan syuhud*. *Wujud* adalah zat, *ilm* adalah sifat, *nur* adalah nama, dan *syuhud* adalah perbuatan.

Maka dalam pengajaran Syamsuddin Sumatrani sebagaimana mazhab Ibnu Arabi, manusia merupakan tajalli Tuhan (*mazhar*) yang paling jelas, karena padanyalah terhimpun segala martabat tajalli Tuhan. Namun demikian, Syamsuddin membedakan secara tegas Tuhan dan manusia. Seperti dikutip Dahlan sebagai berikut:

“Bermula adapun perbedaannya itu, sifat Allah Ta’ala itu qadim. Adapun sekalian sifat kita itupun muhdats ia. Karena sekalian dzat Allah Ta’ala itu qadim maka sekalian sifat-Nya juga qadim, maka demikian lagi zat kita muhdats maka sifat kita itu pun muhdats juga. Itulah perbedaannya, jangan ragu lagi.”

c. Abdul Rauf Singkili

Ajaran tasawuf Singkili adalah bertalian dengan martabat perwujudan. Menurutnya, ada tiga martabat perwujudan: *pertama*, martabat *aḥadiyah* atau *la ta’ayyun*, yang mana alam pada waktu itu masih merupakan hakikat ghaib yang masih berada dalam ilmu Tuhan. *Kedua*, martabat *wahdah* atau *ta’ayyun awwal*, yang mana sudah tercipta *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang potensial bagi terciptanya alam. *Ketiga*, martabat *wahdiyah* atau *ta’ayyun tsani*, yang disebut juga dengan *a’yan ats-tsâbitah*, dan dari sinilah alam tercipta. Menurutnya, tingkatan itulah yang dimaksud Ibnu Arabi dalam syair-syairnya. Tetapi pada tingkatan *wahidiyah* atau *ta’ayyun tsani*, alam sudah memiliki sifatnya sendiri, tetapi Tuhan adalah cermin bagi insan kamil dan sebaliknya. Namun, ia bukan pula yang lainnya. Bagi Singkili, jalan untuk mengesakan Tuhan adalah dengan dzikir *“Lâ ilâha illallâh”* sampai tercipta kondisi fana.²⁷⁷

Ajaran tasawuf Singkili mirip dengan Syamsuddin Sumatrani dan Nuruddin Ar-Raniri, yaitu menganut paham satu-satunya wujud hakikat yakni Allah. Sedangkan alam ciptaannya bukanlah merupakan wujud hakiki, tetapi bayangan (*mazhar*) dari yang hakiki.

d. Abdus Shamad Al-Palimbani

Untuk menjelaskan kemajemukan alam semesta, Al-Palimbani mengadopsi konsep martabat tujuh Al-Burhanpuri dengan beberapa modifikasi.

Menurut Al-Palimbani, wujud Allah yang Esa tersebut dapat dikenal dengan tujuh tahapan. Martabat yang pertama adalah martabat *aḥadiyah*

²⁷⁷Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Di Nusantara*, Rajagrafindo Persada, Jakarta: 2005, hal.63.

yang dinamakan juga dengan *la ta'ayyun* dan martabat *Al-Ithlâq*, yaitu ibarat dari semata-mata esensi-Nya, yakni memandang dengan hatinya akan wujud Allah dengan tiada iktibar sifat, af'al, dan asma-Nya. Martabat kedua adalah martabat *wahidah* yang disebut juga *ta'ayyun awwal*, dan *Haqîqah Muhammadiyah*, yaitu ilmu Tuhan mengenai esensi dan sifat-Nya serta alam semesta ini secara global. Martabat ketiga adalah *wahidiyah*, dinamakan juga *hakikat insaniyah* yakni ilmu Tuhan atas diri-Nya dan alam semesta secara terperinci. Ketiga martabat ini menurut Al-Palimbani adalah *qadîm* dan *azali* karena ketika itu belum ada yang maujud kecuali zat Allah semata, sementara alam semesta sudah ada dalam ilmu Allah tetapi belum zahir di dalam wujud luar.

Martabat keempat, adalah *alam arwah*, yakni *Nur Muhammad* yang dijadikan dari Nur-Nya yang merupakan asal segala ruh di alam ini. Martabat kelima adalah *alam mitsal*, pemisahan atau diferensiasi atas ruh tunggal ke dalam ruh-ruh perseorangan. Martabat keenam adalah *alam ajsam*, yaitu alam-alam benda yang terdiri dari empat unsur: api, angin, tanah, air. Martabat ketujuh adalah martabat *insan*, yaitu kesatuan dari keseluruhan martabat yang terdahulu, yang disebut juga martabat *al-jami'ah*. Disebut juga martabat *ta'ayyun akhir*, yaitu penampakan zhahir Allah.²⁷⁸

e. Muhammad Nafis Al-Banjari

Dalam membahas tentang Martabat Tujuh Syekh Muhammad Nafis Al-Banjari sama persis dengan keterangan Abdus Shamad Al-Palimbani, demikian tulis Sri Mulyati dalam bukunya *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*.²⁷⁹

f. Abdul Muhyi Pamijahan

Dalam penjelasan martabat tujuhnya, Abdul Muhyi pertama-tama menggaris bawahi perbedaan antara Tuhan dan hamba. Ia mengatakan bahwa wujud Tuhan itu *qadîm* (azali dan abadi), sementara keadaan hamba

²⁷⁸ Miftah Arifin, *Sufi Nusantara, Biografi, Karya Intelektual, Dan Pemikiran Tasawuf*, hal.100.

²⁷⁹ Sri Mulyati, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, hal.123.

adalah *muhdats* (baru). dari tujuh martabat itu, yang *qadîm* adalah martabat *aḥadiyah*, *waḥdah*, dan *waḥidiyah*, semuanya merupakan martabat-martabat keesaan Allah swt. yang tersembunyi dari pengetahuan manusia. Inilah yang disebut *wujudiyah*. Sedangkan empat martabat lainnya termasuk dalam apa yang disebut *muhdats*, yaitu martabat-martabat yang serba mungkin, yang baru berwujud setelah Allah swt. memfirmankan *kun* (jadilah).²⁸⁰

Martabat ketiga yaitu *waḥidiyah* diistilahkan juga dengan *kunhi dzatullâh*, *ma'lumat ilhami*, *waḥdatul jam'i*, dan *wujud idhafi*. Jadi martabat *waḥidiyah* adalah ketika Allah mulai mengadakan segala-galanya tanpa memerlukan sarana. Allah hanya memfirmankan *Kun!*.

Selanjutnya diikuti martabat *alam arwah*, *alam mitsal*, *alam ajsam*, dan terakhir *alam insan kamil*. Pada alam insan kamil di mana Allah meniupkan nyawa yang dinamakan *roh idhafi*, roh yang telah bersaksi (*syahadah*) kepada Tuhan, ke dalam jasmani adam.

g. R. Ngabehi Ronggowarsito

Ajaran tentang penciptaan manusia beserta alam semesta dalam wirid hidayat jati Ronggowarsito digubah dari konsep tajalli Tuhan sebanyak tujuh martabat dari kitab *Tuhfatul Mursalah* karya Al-Burhanpuri. Konsep tajalli bersumber dari falsafah monis Ibnu Arabi.

Dalam wirid hidayat jati-nya diterangkan bahwa Tuhan sebagai zat mutlak bertajalli melalui tujuh martabat, yaitu: *syajaratul yaqîn*, lalu keluar *Nur Muhammad*, *mir'atul haya'i*, *ruh idhafi*, *kandil*, *darrah*, dan kemudian *hijab*. Penjelasannya sebagai berikut:²⁸¹

Syajaratul yaqîn dalam martabat tujuh sama dengan martabat *aḥadiyah*, *Nur Muhammad* merupakan martabat *waḥdah*, *mir'atul haya'i* adalah martabat *waḥidiyah*, *nyawa* adalah maratabat *alam arwah* atau disebut juga *roh idhafi*, *kandil* adalah martabat *alam mitsal* atau disebut juga *nafsu*, *darrah* adalah martabat *alam ajsam*, *hijab* adalah martabat *insan kamil* dipersamakan dengan jasad.

²⁸⁰ Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Di Nusantara*, hal.139.

²⁸¹ Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Di Nusantara*, hal.148.

h. Syaikh Siti Jenar

Syaikh Siti Jenar dianggap sebagai tokoh yang mengembangkan paham *manunggaling kawula gusti*. Menurut Soesilo, paham *manunggaling* yang dibawa oleh Syaikh Siti Jenar mengajarkan semua makhluk dan alam semesta ini tersusun dalam suatu susunan yang hierarkis atau bangunan yang bertingkat. Sedang puncak bangunan itu adalah Allah.²⁸²

Setiap tingkatan atau bangunan itu berasal dari taraf atau tingkatan yang lebih tinggi. Pentarapan ini terjadi kebawah dan ke atas melalui jalan emanasi. Hanya manusialah yang memiliki kemampuan melakukan kenaikan taraf hingga taraf yang tertinggi, yaitu Allah.²⁸³

Menurut Syaikh Siti Jenar, Tuhan adalah ruh yang tertinggi, ruh maulana yang tinggi dan suci menjelma menjadi diri manusia. Ruh maulana ada pada diri manusia. Jika manusia itu mati, maka ruhnya kembali bersatu ke asalnya, yaitu ruh maulana yang bebas dari segala penderitaan.²⁸⁴

Berkenaan dengan ajaran Syaikh Siti Jenar ini, menurut Sudirman Tebba, kelihatannya Al-Hallajlah yang paling berpengaruh terhadap pemikirannya. Asumsi ini didasarkan pada kenyataan bahwa Al-Hallaj pernah mengunjungi India untuk menyebarkan pahamnya, dan dalam salah satu teori tentang masuknya Islam ke Nusantara, termasuk Jawa, dijelaskan bahwa Islam masuk ke Nusantara dibawa oleh para pedagang India, khususnya Gujarat.

i. Ahmad Mutamakin

Pengaruh Ibnu Arabi dan ataupun Al-Jilli serta Al-Burhanpuri terlihat ketika Mutamakin mencoba menjelaskan Tuhan dengan

²⁸²Sudirman Tebba, *Syaikh Siti Jenar*, Pustaka Hidayah, Bandung:2004,cet.III,hal.86.

²⁸³Ajaran yang dikembangkan oleh Siti Jenar ini dalam istilah sufi disebut *tanazzul* dan *taraqi*. *Tanazzul* adalah proses pencarian asal-usul atau jati diri manusia, tentang eksistensi dirinya di alam maujud ini. Ajaran *tanazzul* mirip dengan teori emanasi dan filsafat isyraqi As-Suhrawardi.

Sedangkan *taraqi* adalah proses kesadaran rohani yang harus dicapai oleh manusia sebagai upaya untuk mengenal Tuhan dan mengenal dirinya dalam bentuk pengenalan diri dan rasa dekat dengan Tuhan. Dalam pandangan sufi secara umum, proses kesadaran rohani ini bisa berupa proses kembali atau naik (*taraqi*) yang dilakukan dengan melewati *maqamat*.

²⁸⁴Rahimsyah, *Kisah Syaikh Siti Jenar Perdebatan Antara Paham Wahdatul Wujûd Dengan Ahlussunah Wal Jama'ah*, Gali Ilmu, Surabaya:2006,hal.38.

menggunakan metode tajalli Tuhan dalam tiga tahap penciptaan lewat sifat dan asma-Nya dalam alam batin seperti yang ditunjukkan dalam deskripsinya tentang ibadah shalat maghrib yang berjumlah tiga raka'at, tiga raka'at mengisyaratkan kepada *aḥadiyah*, *wahdah*, dan *wahidiyah*. Setelah itu, muncullah alam arwah atau disebut juga alam jabarut, ruh insan, hewan, dan tumbuh-tumbuhan masih berada dalam kesatuannya. Setelah terjadi klasifikasi atas ruh-ruh tersebut maka dari alam arwah turun ke alam mitsal yang disebut juga dengan alam malakut. Setelah itu, turun ke alam ajsam atau alam syahadah, yaitu alam segala jasad yang terdiri dari anasir yang halus yang tidak teramati. Dari alam ajsam, turun ke alam insan kamil. Proses tajalli dari alam ajsam ke alam insan kamil terjadi setelah para arwah dan ruh Muhammad berikrar kepada Allah swt.²⁸⁵

j. Wirid Tarekat Naqsyabandi

Pada bagian ini sengaja penulis masukkan pengaruh *wahdatul wujud* dalam ajaran Tarekat Naqsyabandi. Hartono Ahmad Jaiz menulis dalam bukunya *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, bahwa ia pernah menanyakan kepada pelaku Tarekat Naqsyabandi yang telah mencapai tingkat guru mursyid atau mencapai tingkat *muraqabah*. Apa amalan atau wirid harian bagi pengikut Tarekat Naqsyabandi yang telah mencapai tingkat puncak yaitu *muraqabah*?²⁸⁶

Jawaban yang diperoleh adalah membaca lafazh “Allah” sekian ribu kali, membaca “*Lâ ilâha illallâh*” sekian ribu kali, dan membaca kalimat “*Lâ maujûd illallâh*” (tidak ada wujud kecuali Allah) sekian ribu kali. Bacaan-bacaan itu dirasakan atau ditujukan di dada kanan/hati kanan sekian ribu kali, dada kiri/hati kiri sekian ribu kali dan seterusnya.

Jawaban yang didapatkan Hartono Ahmad Jaiz ini berupa lafazh wirid “*Lâ maujûd illallâh*” tampaknya adalah wirid bagi orang yang telah sampai pada tingkatan *Yad Dasyt*. *Yad Dasyt* adalah ajaran dasar yang

²⁸⁵Miftah Arifin, *Sufi Nusantara, Biografi, Karya Intelektual, Dan Pemikiran Tasawuf*, hal.112.

²⁸⁶Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, Pustaka Kautsar, Jakarta:2014, hal.264.

dirumuskan oleh Abdul Khaliq Ghujdwani yang menjadi teknik dan ritual Tarekat Naqsyabandiyah.

Dalam pengertiannya, *Yad Dasyt* berarti mengingat kembali. Dengan cara *tawajuh* (menghadapkan diri) kepada nur dzat Allah Yang Maha Esa, tanpa berkata-kata. Pada hakikatnya menghadapkan diri dan mencurahkan perhatian kepada nur dzat Allah itu tiada lurus, kecuali sesudah *fana* (hilang kesadaran diri) yang sempurna. Tampaknya hal ini semula dikaitkan pada pengalaman langsung kesatuan yang ada (*wahdatul wujûd*). Ahmad Sirhindi dan pengikut-pengikutnya bahkan mengemukakan dalil adanya tingkat yang lebih tinggi, yakni seorang sufi sadar bahwa kesatuan (*kemanunggalan*) ini hanyalah bersifat fenomenal, bukan ontologism (*wahdatu syuhûd*).²⁸⁷

Sebagai kesimpulan pembahasan ini, penulis mengutip apa yang dikemukakan oleh Azyumardi Azra bahwa kenyataan para ulama Melayu-Indonesia pada abad ke-18 terus berpegang pada doktrin pokok Ibnu Arabi tidaklah begitu mengherankan. Sebab, meski ada kecaman atas konsep *wahdatul wujûd*, sesungguhnya ia merupakan doktrin dasar dan utama dari segala jenis tasawuf. Kecaman terhadap doktrin ini oleh para ulama seperti Ibnu Taimiyah, As-Subki, dan Ibnu Khaldun pada dasarnya dilandaskan atas kenyataan bahwa doktrin tersebut dapat dipahami secara keliru. Ia dapat menuntun pada keyakinan, bahwa ada kesinambungan atau kesatuan penuh antara makhluk dengan Tuhannya. Dengan kata lain, ia dapat membawa seseorang pada paham pantheisme yang dilaknat para ulama hukum.²⁸⁸

Kekeliruan yang dimaksud oleh Azyumardi Azra di sini menurut penulis adalah banyaknya orang yang memahami *wahdatul wujûd* dengan pemahaman bahwa segenap alam adalah milik Allah, berwujud dengan wujud Allah, dan segenap alam itu adalah Allah. Jadi alam dan Allah adalah dua sebutan yang mengacu kepada satu diri.

²⁸⁷Sri Mulyati, dkk, *Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia*, Kencana, Jakarta: 2011, cet.IV, hal.105.

²⁸⁸Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, Kencana, Jakarta:2013,hal.370.

Sedangkan kalangan sufi nusantara mayoritas memahami *wahdatul wujûd* dengan pemahaman yang lain, yaitu segenap alam adalah milik Allah, berwujud dengan wujud Allah, dan segenap alam itu adalah *tajallî* (penampakan tidak langsung) Allah, tapi bukan Allah.

D. Dampak Pemikiran Ibnu Arabi Dan Penafsiran Bathiniyah Terhadap Perkembangan Berbagai Aliran Di Nusantara

Di bawah ini penulis akan menyinggung secara garis besar beberapa aliran dan paham yang berkembang di Nusantara. Aliran dan paham ini mempunyai kemiripan, kesamaan, bahkan ada yang berasal langsung dari penafsiran *bathiniyah*, *wahdatul wujûd*, *wahdatul adyân*, *Haqîqah Muhammadiyah*, dan *insan kamil* yang dikembangkan oleh Ibnu Arabi.

Tentang berbagai aliran sesat di Indonesia telah disampaikan oleh M. Amin Djamaludin sebagai saksi ahli atas nama Majelis Ulama Indonesia (MUI) pada sidang di Mahkamah Konstitusi RI tanggal 3 Maret 2010.²⁸⁹ Di antara aliran-aliran sesat tersebut adalah:

1. Lia Aminuddin (Lia Eden)

Di antara ajaran sesat Lia Eden adalah mengaku mendapat wahyu dari Tuhan dalam bahasa Indonesia, dia juga membuat agama baru yaitu agama *Salamullah*/agama perenialisme yang menghimpun seluruh agama. Hartono Ahmad Jaiz menambahkan, bahwa Lia juga mengaku sebagai Nabi dan Rasul.

Ajaran Lia Eden tentang agama *Salamullah*/agama perenialisme yang menghimpun seluruh agama tampaknya mirip dengan ajaran *Wahdatul Adyân* (kesatuan agama-agama) yang dicetuskan oleh Al-Hallaj dan Ibnu Arabi. Menghimpun seluruh agama (perenialisme) dapat mengakibatkan pluralisme agama, yang oleh sementara pakar disebut *wahdatul adyân* dan ini berawal dari *wahdatul wujûd*.

²⁸⁹ Aliran-aliran sesat di Indonesia disampaikan oleh M. Amin Djamaludin sebagai saksi ahli atas nama Majelis Ulama Indonesia pada sidang di Mahkamah Konstitusi RI tanggal 3 Maret 2010.

2. HMA Bijak Bestari

HMA adalah singkatan dari, H= *Huwa*, M= *Mu'jizat*, A= *A'lâ*

Huwa Mu'jizatul A'lâ Bijak Bestari atau Tuhan Tertinggi di atas *Allâhu Akbar*. *Allâhu Akbar* setingkat di bawah HMA Bijak Bestari. Sewaktu diwawancarai oleh wartawan Panji Masyarakat 11 Juli 2001, HMA Bijak Bestari menjawab :

(Panji Masyarakat/PM) bertanya: “HMA itu sendiri Tuhan?”

HMA Bijak Bestari menjawab: “*Huwa* itu artinya dia. Tuhan tertinggi. Tuhan tertinggi itu HMA.

Allâhu Akbar masih di bawahnya, *bismillâhirrahmânirrahîm*, Al-Fatihah masih di bawahnya. Untuk turunnya Al-Qur`an harus minta izin HMA. Lihat ayat Kursi, *bi idznihî* dengan izinnya HMA. *Ilmihî* (ilmunya Dia), kemudian akhir surah Yasin, *biyadihî* (Maha Suci Allah di tangannya ada sesuatu).”

(Panji Masyarakat/PM) bertanya: “Jadi, HMA itu Allah?”

HMA Bijak Bestari menjawab: “Allah, Allah tertinggi. Jadi, Allah itu zat yang menyeluruh. Pada Allah itu ada jabatan-jabatan. Ada *Allâhu Akbar*, ada *Ar-Rahmân*, ada Ayat Kursi-Nya. Ada fungsi-fungsinya. Apa fungsi Ayat Kursi, apa fungsi *Allâhu Akbar*. Di antara fungsi-fungsi itu, yang tertinggi adalah HMA.”

Mengomentari penafsiran ayat kursi di atas, tafsiran seperti ini jelas sekali memperlihatkan kerancuan berpikir penafsirnya dan mengarah ke penafsiran bathiniyah. Kata *bi idznihî* yang dihubungkannya dengan proses turunnya Al-Qur`an harus minta izin HMA adalah penafsiran yang sangat dipaksakan dan dipengaruhi oleh subjektifitas penafsirnya. Padahal

penggalan ayat yang memuat kata *bi idznihî* itu berbicara dalam konteks memberi syafaat.

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ

“Tiada yang dapat memberi syafaat di sisi Allah tanpa izin-Nya”

Dhamir pada kata *bi idznihî* kembali ke dhamir pada kata *indahû*, dan dhamir pada kata *indahû* kembali kepada lafazh Allah yang disebut sebelumnya.

Lalu kata *ilmihî* dipahaminya dengan ilmunya Dia (HMA), kemudian akhir surah Yasin, *biyadihî* (Maha Suci Allah di tangannya ada sesuatu).”

Ini adalah penafsiran yang batil lagi bathiniyah. Penafsirnya telah merubah dhamir dari HMA di ayat kursi menjadi Allah di surat Yasin dengan kata *biyadihî* (Maha Suci Allah di tangannya ada sesuatu).”

Di sinilah sang penafsir mencoba memasukkan doktrin *wahdatul wujûd* melalui perubahan dhamir. Dari dhamir HMA di ayat kursi menjadi dhamir Allah di surat Yasin. HMA dan Allah sama saja. Hal ini tampak pada jawaban wawancara selanjutnya.

(Panji Masyarakat/PM) bertanya: “Jadi, HMA itu Allah?”

HMA Bijak Bestari menjawab: “Allah, Allah tertinggi. Jadi, Allah itu zat yang menyeluruh.

3. Muhammad Abdurrahman

Muhammad Abdurrahman (alumni UIN Syarif Hidayatullah Ciputat) dijadikan sebagai nabi (reinkarnasi dari Nabi Muhammad SAW) dan istrinya yang bernama Sudiati dianggap sebagai reinkarnasi dari Siti Khadijah, istri Nabi Muhammad SAW oleh Lia Eden. Muhammad Abdurrahman yang diklaim sebagai nabi ini telah divonis 3 tahun penjara oleh Pengadilan Negeri Jakarta Pusat dengan dakwaan telah melakukan penodaan terhadap agama Islam, dengan PNPS No. 1 Tahun 1965 tersebut.

Ajaran reinkarnasi dari Nabi Muhammad saw. mempunyai kemiripan dengan ajaran *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang dicetuskan oleh Mansur Al Hallaj dan Ibnu Arabi.

Dalam pengertiannya, itu *Ḥaqîqah Muhammadiyah qadim* dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi insan kamil (manusia sempurna).

Sedangkan menurut Al-Hallaj, kejadian Nabi Muhammad saw terbentuk dari dua rupa. *Pertama*, rupanya yang qadim dan azali, yaitu dia telah terjadi sebelum terjadinya segala yang ada ini. *Kedua*, ialah rupanya sebagai manusia, sebagai Nabi dan rasul yang diutus Tuhan. Rupanya sebagai manusia akan mengalami maut, tetapi rupanya yang qadim akan tetap ada meliputi alam.

4. “Rasul” Ahmad Moshaddeq

Nama aslinya adalah Abdul Salam. Dia mengaku dirinya sebagai Rasul dan mengganti namanya menjadi: *Ahmad Moshaddeq*. Dia juga mengaku dirinya sebagai *Al-Masih Al-Maw’ud* (Al-Masih yang dijanjikan). Mushaddeq membuat syahadat baru untuk para pengikutnya, yaitu:

أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ الْمَسِيحَ الْمَوْعُودَ رَسُولُ اللَّهِ

“Aku bersaksi bahwa tiada Tuhan yang disembah melainkan Allah dan aku bersaksi bahwa Al-Masih Al-Maw’ud adalah utusan Allah.”

Dia mengaku menerima wahyu dari Allah di Gunung Bunder, Bogor, Jawa Barat. Pokok ajaran Ahmad Moshaddeq dan para pengikutnya adalah perjuangan untuk mendirikan Negara Islam versi mereka dengan menggunakan 6 tahap, yaitu:

- *Sirrun* = Gerakkan rahasia. Berdakwah secara rahasia, mengaji secara rahasia, merekrut anggota secara rahasia. Pendeknya semuanya serba rahasia.

- *Jahrûn* = Terang-terangan. Berdakwah secara terang-terangan, mengaji secara terang-terangan, merekrut anggota secara terang-terangan. Karena mereka sudah mempunyai kekuatan untuk menghancurkan orang-orang kafir. Dalam ajaran Moshaddeq, orang-orang yang tidak mau bersyahadat kepada “Nabi” Mushadeq, maka mereka dicap sebagai orang-orang kafir, dan kalau sudah mempunyai kekuatan, maka mereka harus diperangi dan ditumpas.
- *Hijrah* = Berpindah dari Makkah ke Madinah. Indonesia ini Makkah (dianggap kafir) dan wajib pindah ke Madinah (negara Islam). Ibu kota negara mereka dinamakan Ummul Qura’.
- *Qitâl* = Perang terbuka antara pasukan Islam versi mereka dengan orang-orang kafir (orang-orang Makkah = Indonesia).
- *Futûh* = Menang dari peperangan melawan orang-orang kafir.
- *Khilafah* = Membentuk pemerintahan Negara Islam versi mereka setelah orang-orang kafir dilumpuhkan (dihancurkan).

Ahmad Moshaddeq menafsirkan Al-Qur`an dengan cara yang sangat menyimpang serta sesat-menyesatkan. Penafsiran lafazh *hijrah*, *qitâl*, dan *futûh* di atas telah keluar dari makna kata dan konteks ayat. Apa yang dilakukan Ahmad Mushaddeq memperlihatkan sikap subjektivitas atas pengakuannya sebagai Rasul yang dipengaruhi oleh ambisinya. inilah salah satu ciri penafsiran bathiniyah.

5. Agus Imam Solihin atau Satrio Paningit

Koran *Rakyat Merdeka*, Rabu 20 Januari 2009 memuat berita yang berjudul: “*Kebagusan Dicemari Aliran Berbugil Ria, Tiap Malam Jum’at Gelar Ritual Dengan Telanjang Dan Tidak Mejalankan Rukun Islam,*” dan lain-lainnya.

Koran *Berita Kota*, Jum’at 30 Januari 2009 memberitakan bangunan rumahnya sebagai istana surga dan juga menganggap dirinya sebagai Tuhan, dan lain-lain. Koran *Tempo*, Jum’at 30 Januari 2009 memberitakan bahwa dia (Satrio Paningit) melarang shalat, puasa, berzakat, haji dan

membebaskan pengikutnya untuk melakukan hubungan seks bersama-sama dan lain-lainnya.

Pengakuan Agus Imam Solihin yang menganggap dirinya sebagai Tuhan tidak jauh berbeda dengan sikap Fir'aun yang mengaku dirinya sebagai Tuhan. Dalam hal ini, menurut Ibnu Arabi Fir'aun lebih alim dalam bermakrifat kepada Allah daripada Musa, ketika Fir'aun mengatakan “*Akulah tuhan kalian yang maha tinggi*”²⁹⁰ ini adalah ucapan yang benar dan haq. Ucapan Fir'aun ini telah memberikan suatu isyarat yang jelas bahwa dialah sebenarnya yang telah mengetahui dalamnya ilmu hakikat. Di antara teorinya menyatakan bahwa pada hakikatnya setiap sesuatu itu hanyalah Allah.²⁹¹

6. Surga Eden Di Cirebon dan Tuhannya Ahmad Tantowi

Pada tanggal 4 Januari 2010 ketua GARIS (Gerakan Reformasi Islam) Jawa Barat, Ust. Suryana Nurfatwa dan beberapa anggotanya datang ke kantor LPPI, serta meminta petunjuk bagaimana caranya menghadapi seseorang yang mengaku dirinya “Tuhan” yang bernama Ahmad Tantowi yang hidup di Surga Eden bersama malaikat serta para bidadarinya. Mereka mengaku hidup di Surga Eden dan melakukan hubungan seks bebas dan kalau menghadap kepada “tuhan” (Ahmad Tantowi), maka para bidadari itu harus bertelanjang bulat.

Bidadari-bidadari itu bebas disetubuhi oleh “tuhan” Ahmad Tantowi. Para bidadari yang sudah disetubuhinya itu dinamakan keluarga Maryam, seperti yang tercantum di dalam Al-Qur`an. Kemudian, apabila ada di antara para bidadari yang telah disetubuhinya itu melahirkan anak, maka para bidadari itu merasa bangga karena mereka telah melahirkan anak “tuhan” dan anak anak “tuhan” ini dinamakan keluarga Imran (seperti yang tercantum di dalam Al-Qur`an).

Menurut penulis, Ahmad Tantowi yang menganggap dirinya Tuhan tidak jauh berbeda dengan sikap Fir'aun yang mengaku dirinya sebagai

²⁹⁰ فَقَالَ أَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى (An-Nazi`at:24)

²⁹¹Abdurrahman Abdul Khaliq, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*, hal.32.

Tuhan. Dan ini telah penulis singgung pada pembahasan Agus Imam Solihin di atas.

Mengenai ajarannya yang menyebutkan bidadari itu bebas disetubuhi, dinamakan keluarga Maryam, lalu yang melahirkan anak berarti telah melahirkan anak “tuhan” dan anak anak “tuhan” ini dinamakan keluarga Imran. Ini semua jelas sekali ajaran yang sesat lagi menyesatkan.

Ahmad Tantowi yang mengaku dirinya tuhan tersebut telah menginterpretasikan ayat-ayat Al-Qur’an yang berbicara tentang keluarga Imran melalui subjektifitas hawa nafsunya sendiri. Ia telah keluar dari konteks pembicaraan ayat, dan mengarah kepada penafsiran bathiniyah yang diselimuti hawa nafsu.

7. Ahmadiyah

Aliran sesat Ahmadiyah mempunyai Nabi dan Rasul sendiri yaitu Mirza Ghulam Ahmad di India. Nabinya mengaku menerima wahyu di Qadian dan Rabwah. Kumpulan wahyu-wahyu yang dia terima tersebut menjadi kitab suci *Tadzkirah*. Ahmadiyah juga mempunyai tempat suci sendiri yaitu Qadian di India dan Rabwah di Pakistan. Selain itu, Mirza Ghulam Ahmad juga berkeyakinan wahyu tetap turun sampai hari kiamat begitu juga Nabi dan Rasul tetap diutus sampai hari kiamat juga.²⁹²

Jika demikian, ajaran Ahmadiyah ini tidak jauh berbeda dengan apa yang dikemukakan Ibnu Arabi dalam *Futuhâtu Al-Makiyah*, Ibnu Arabi menulis dalam *Futuhâtu Al-Makiyah* bahwa pokok-pokok isi kenabian pada umumnya meliputi *Ummu Al-Kitab* (Al-Qur’an) yang kunci-kuncinya hanya berupa bacaan basmallah. Bacaan itu masa berlakunya tidak terputus sampai sebatas periode kenabian Muhammad saja, melainkan masih terus berlanjut pada manusia hingga hari kiamat nanti. Secara logika dan pemikiran sufi, jika syari’at terputus maka hal ini mengandung pengertian bahwa syari’at hanya merupakan bagian dari kenabian saja bukan bagian dari yang menganugerahkan kenabian itu (Allah). Padahal syari’at tidak lain adalah

²⁹²Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, hal.57.

firman dan kalam ilahi yang tak akan habis bila dilukiskan dengan lautan tinta sebagai tanda atau bukti kekalnya keberadaan dan wujud Allah.²⁹³

قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا
بِمِثْلِهِ مَدَدًا

“Katakanlah: “Kalau sekiranya lautan menjadi tinta untuk menulis kalimat-kalimat Tuhanku, sungguh habislah lautan itu sebelum habis (ditulis) kalimat-kalimat Tuhanku, meskipun kami datangkan tambahan sebanyak itu pula”. (Al-Kahfi:109)

Selain aliran-aliran yang dikemukakan M. Amin Djamaludin di atas, ada beberapa aliran tambahan yang penulis temukan dalam buku *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia* karya Hartono Ahmad Jaiz. Aliran-aliran tersebut adalah:

1. Aliran Baha’i

Prof. Dr. M. Abu Zuhrah, ulama Mesir dalam bukunya *Tarikh Al-Madzâhibil Islamiyyah fî Siyâsah Wal Aqâ'id* menjelaskan secara rinci penyimpangan dan kesesatan Baha’iyah, dan Ia menyatakan sebagai aliran bukan Islam, berasal dari *Syi’ah Itsna ‘Asyariyah*.

Pendiri aliran Baha’i adalah Mirza Ali Muhammad Asy-Syairazi lahir di Iran 1820 M. Ia mengumumkan tidak percaya pada hari kiamat, surga, dan neraka setelah hisab. Ia menyerukan bahwa dirinya adalah potret dari Nabi-Nabi terdahulu, Tuhan pun menyatu dalam dirinya (*hulul*), risalah Muhammad bukan risalah terakhir, dan mereka menakwilkan Al-Qur’an dengan makna batin.

Baha’i juga menganggap agamanya universal, semua agama dan ras menyatu di dalamnya. Selain itu, ka’bah bukanlah kiblat yang diakui oleh mereka. Kiblat menurut mereka adalah tempat Baha’ullah tinggal. Karena selama Tuhan menyatu dalam dirinya, maka di situlah kiblat mereka berada. Ini sama dengan pandangan sufi sesat bahwa hati mu’min itu baitullah.

²⁹³Abdurrahman Abdul Khaliq, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*,hal.25.

Ketika tokoh Baha'i, KS 68 tahun meninggal dunia di Bandung, Senin 10 Februari 1997. Para pelayat yang Baha'i mengatakan, mayat ini mau dikubur di kuburan Islam, Kristen, atau lainnya sama saja, boleh-boleh saja.

Ajaran Baha'i masuk ke Indonesia sekitar tahun 1878 melalui Sulawesi yang dibawa dua orang pedagang, Jamal Effendi dan Mustafa Rumi. Melihat namanya tentu berasal dari Persia dan Turki. Mereka berkunjung ke Batavia, Surabaya, dan Bali.

Berdasarkan penjelasan ini, jelaslah bahwa pengakuan Baha'i dirinya menyatu dengan Tuhan (*hulul*) dan istilah agama universal dimana semua agama dan ras menyatu di dalamnya merupakan bagian dari ajaran tasawuf Al-Hallaj dan Ibnu Arabi yang dikembangkan melalui doktrin *wahdatul wujûd* ke *wahdatul adyân*. Tentang hal ini telah penulis jelaskan pada bab III ketika membahas pemikiran Ibnu Arabi.

2. Aliran Pembaru Isa Bugis

Isa Bugis lahir tahun 1926 di kota Bhakti Aceh Pidie. Ia berusaha untuk mengilmiahkan agama dan kekuasaan Tuhan dan akan menolak semua hal-hal yang tidak dapat diilmiahkan atau tidak bisa diterima oleh akal. Oleh karena itu ajaran Isa Bugis ini banyak diikuti oleh para intelektual yang cenderung lebih menggunakan akal dan pikiran. Banyak sarjana yang tertarik dengan ajaran Isa Bugis sebelum tahun 1990-an. Banyak dosen agama Islam di Universitas Negeri Jakarta (UNJ) Rawamangun yang menjadi pengikut ajaran Isa Bugis.

Di antara ajaran Isa Bugis yang menyentuh pembahasan tesis ini adalah setiap orang yang intelektual diberi kebebasan untuk menafsirkan Al-Qur'an walau tidak mengerti bahasa Arab. Contoh penafsiran mereka adalah:

أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

Kata *fil* yang biasa diartikan gajah oleh para mufasir tidak masuk akal sehat, karena tidak mungkin gajah bisa hidup di daerah Arab Saudi yang tandus, tidak ada daun-daunan, rumput-rumputan untuk makanan gajah. Oleh karena itu penafsiran yang benar untuk kata *fil* adalah meriam/tank baja/panser.

Kalimat *Yaumul Qiyâmah* dalam Al-Qur'an artinya hari maju pembangunan (zaman pembangunan).

Kalimat *Allâhu Aḥad* artinya Allah pemersatu kehidupan, *Allâhu Ash-Shamad* artinya semuanya (*zhulumât* dan *nûr*) tergantung kepada kepastian Allah, *lam yalid wa lam yûlad* artinya *zhulumât* itu bukan pemersatu melainkan pemecah belah, *wa lam yakun lahû kufuwan aḥad* artinya oleh karena itu *zhulumât* tidak mempan mempersatukan kehidupan.

Penafsiran-penafsiran di atas jelas sekali memperlihatkan unsur-unsur tafsir bathiniyah, atau setidaknya-tidaknya unsur falsafi yang mengarah kepada bathiniyah. Pada bab II penulis telah menjelaskan bahwa setidaknya tafsir yang bercorak falsafi ada dua model:²⁹⁴

- a. Sebagian filosof menggunakan akal semata dalam menafsirkan Al-Qur'an. Mereka menyamakan antara filsafat Yunani dengan Al-Qur'an, mereka menyandarkan pikiran filsafatnya terhadap ayat-ayat Al-Qur'an yang awal mulanya jauh tidak ada hubungannya dengan ilmu tafsir. Sebagian mereka menduga bahwa filsafat merupakan filsafat akal yang benar, sekalipun pembahasannya banyak yang tidak sesuai dengan akidah Islam dan keluar dari lingkup akidah. Oleh karena itu pembahasannya merupakan pembahasan akal semata.
- b. Langkah-langkah falsafi untuk menjangkau maksud-maksud dasar dan menjadikan sebuah metode untuk mendalami, menganalisa secara detail makna ayat Al-Qur'an sesuai dengan ketentuan-ketentuan tafsir. Ini sebagaimana usaha akal untuk mengerti makna-makna Al-Qur'an tunduk

²⁹⁴ Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, hal. 90.

pada kaidah-kaidah filsafat. Sebagai contohnya adalah tafsir karya Shadrudin As-Syairazi yang dikenal dengan tafsir *صدر المتألهين*, tafsir ini mengharmonikan antara hikmah dan pemikiran yang bersifat isyari, serta menggunakan akal untuk mengurai makna-makna Al-Qur'an.

Selain itu, ajaran Isa Bugis yang menyatakan setiap orang intelek diberi kebebasan untuk menafsirkan Al-Qur'an walau tidak mengerti bahasa Arab tampaknya sejalan dengan corak tafsir falsafi model pertama di atas. Hal ini terbukti di tengah masyarakat, seperti lahirnya berbagai aliran dan paham yang disebabkan ketidaktahuan mereka tentang Bahasa Arab, Ulumu Al-Qur'an, dan Tafsir. Dan ini didominasi oleh masyarakat awam.

MUI telah menetapkan pada tanggal 6 Nopember 2007, salah satu pedoman dalam identifikasi aliran sesat yaitu melakukan penafsiran Al-Quran yang tidak berdasarkan kaedah-kaedah tafsir.

3. NII-Ma'had Az-Zaitun

Negara Islam Indonesia atau NII-Ma'had Az-Zaitun meyakini kerasulan dan kenabian tidak akan berakhir selama masih ada orang yang menyampaikan da'wah Islam kepada manusia.

Mereka menciptakan ajaran adanya otoritas nubuwah pada diri dan kelompok mereka dalam menerima, memahami, menjelaskan, dan melaksanakan /memperjuangkan Al-Qur'an dan Sunnah Rasulullah hingga tegaknya syari'ah dan kekhalifahan di muka bumi. Mereka juga berpendapat Allah swt. telah menurunkan Al-Qur'an untuk menata dunia, bagaimana mereka memahami Al-Qur'an itu terserah manusia, yakni bebas melakukan ta'wil maupun tafsir baik terhadap ayat yang muhkam maupun yang mutasyabih. Contohnya penafsiran mereka tentang berqurban:

Qurban adalah apa saja yang bisa mendekatkan diri kepada Allah dengan cara menyembelih atau dengan yang lainnya. Jadi, berqurban tidak selamanya dengan menyembelih hewan, menyembelih hewan hanyalah lambing dari pengorbanan.

Manfaat zakat dan qurban ditinjau dari aspek sosial adalah untuk memberi makan faqir dan miskin. Memberi makan dalam arti luas bukan

hanya memberi makan pada jasmani (perut) tetapi termasuk juga di dalamnya memberi makan rohani (akal dan bashirah). Makanan otak manusia bukanlah daging tapi ilmu.

Ilmu secara formal bisa didapatkan lewat pendidikan, maka jika qurban dikeluarkan dalam bentuk uang, lalu digunakan membangun sarana pendidikan dan sebagainya yang menunjang pendidikan, itu berarti qurban yang kita keluarkan akan lebih abadi pahala/manfaatnya bagi Islam dan umatnya.

Menurut penulis, penafsiran kata qurban seperti ini memperlihatkan kedalaman analisa penafsirnya. Sebenarnya hal ini tidak menjadi persoalan selama makna lahiriah lafazh masih tetap dipertahankan/diterima. Karena perbedaan antara tafsir isyari dan bathiniyah terletak pada penerimaan tekstual/lafazh ayat. Dengan menafikan makna kata qurban secara syari'at yaitu menyembelih hewan, dan beralih ke makna qurban yang lebih luas maka sang mufasir telah mengarah ke penafsiran bathiniyah.

4. Bentuk penafsiran *bathiniyah waḥdatul wujūd* muncul dari Nurcholish Madjid di Tabloid *Tekad* yang diterbitkan *Harian Republika* No.44/th II, 4-10 September 2000, yang berjudul *Jalan Lurus*.

Nurcholish Madjid menjelaskan tentang ayat **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** . Nurcholish Madjid menulis: “Kalau kita baru sampai pada **إِيَّاكَ نَعْبُدُ** berarti kita masih mengklaim diri kita mampu dan aktif menyembah. Tetapi kalau sudah **إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** maka kita lebur, menyatu dengan Tuhan.”²⁹⁵

Pada tanggal 23 Januari 1987 di pengajian Paramadina Jakarta salah seorang peserta pengajian, Lukman Hakim bertanya kepada Nurcholish Madjid. “Salahkah Iblis ketika ia tidak mau sujud kepada Adam saat Allah perintahkan?, bukankah sujud hanya boleh kepada Allah?.” Nurcholis Madjid menjawab dengan satu kutipan dari pendapat Ibnu Arabi, dari salah satu majalah yang terbit di Damaskus, Syiria:

²⁹⁵ Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, hal.193.

“Iblis kelak akan masuk surga, bahkan di tempat yang tertinggi karena dia tidak mau sujud kecuali kepada Allah saja, dan inilah tauhid yang murni.”

Menurut penulis, di sini terjadi kerancuan dalam teori *wahdatul wujûd*. Pada kesempatan lain dikatakan bahwa Adam adalah manifestasi keberadaan Tuhan, oleh sebab itu Iblis diperintahkan sujud kepada Adam. Namun di sini dikatakan Iblis enggan sujud kepada Adam, dia hanya ingin sujud kepada Allah saja, dan inilah tauhid yang murni. Semoga saja para pengikut *wahdatul wujûd* bisa mendudukkan dua masalah ini.

5. Jaringan Islam Liberal (JIL)

JIL di Indonesia sudah sampai pada pemahaman pluralisme. Pluralisme dalam bahasa kekinian merupakan nama lain dari *wahdatul adyân* (kesatuan agama-agama)²⁹⁶ yang dipelopori oleh Ibnu Arabi bahwa semua agama itu sama, paralel, sejajar, dan sama-sama mencari keselamatan.²⁹⁷

Pluralisme telah menimbulkan pro-kontra, terutama di kalangan agamawan. Yang paling mutakhir Majelis Ulama Indonesia (MUI) mengeluarkan sebuah fatwa bahwa pluralisme hukumnya adalah haram.

²⁹⁶Pada bab sebelumnya penulis telah menguraikan bahwa paham *wahdatul adyân* pada awalnya berasal dari *wahdatul wujûd* yang dikembangkan oleh Ibnu Arabi melalui teori Hakikat Muhammadiyah. Menurut Hartono Ahmad Jaiz dalam bukunya *Tasawuf Belitan Iblis*, paham Hakikat Muhammadiyah sebenarnya berasal dari filsuf atomis kuno (Leukippos dan Demokritos) yang mengatakan bahwa awal penciptaan adalah *haba'* / debu (atom), dan pertamanya yang wujud adalah akal awal yang dinamakan “*akal creator*”. Teori filsafat kuno ini kemudian oleh Ibnu Arabi dinukil ke pemikiran sufi dengan nama “*akal fa'al*”, sedangkan yang disebut filsuf kuno sebelumnya ia namai *Ḥaqîqah Muhammadiyah*. Selanjutnya Ibnu Arabi mengatakan bahwa *Ḥaqîqah Muhammadiyah* inilah yang bersemayam di atas arsy Tuhan. Dan dari nur (cahaya) dzat inilah Allah menciptakan makhluk semuanya. (Hartono Ahmad Jaiz, *Tasawuf Belitan Iblis*, Pustaka Kautsar, Jakarta).

Oleh karena itu, maka menurut Bertrand Russel dalam bukunya *Sejarah Filsafat Barat Kaitannya Dengan Kondisi Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Leukippos dan Demokritos yang melahirkan gagasan atomisme telah menjembatani kepercayaan monisme ke pluralisme yang masing-masing diwakili oleh Parmenides dan Empidokles. (Bertrand Russel, *Sejarah Filsafat Barat Kaitannya Dengan Kondisi Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta:2007, cet.III, hal.89).

Jika demikian, maka Al-Hallaj dan Ibnu Arabi telah berhasil mewujudkan cita-cita Leukippos dan Demokritos yaitu mendamaikan antara ajaran monisme dengan pluralisme melalui teori *wahdatul adyân* (pluralisme agama) yang sebelumnya berasal dari doktrin *Ḥaqîqah Muhammadiyah*.

²⁹⁷Hartono Ahmad Jaiz, *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, hal.171.

Alasan yang digunakan adalah pandangan bahwa pluralisme merupakan paham yang mengajarkan semua agama adalah sama, dan karenanya kebenaran setiap agama adalah relatif. Pluralisme juga mengajarkan bahwa setiap pemeluk agama tidak boleh mengklaim bahwa hanya agamanya saja yang benar, sedangkan agama yang lain salah. Pluralisme juga mengajarkan bahwa semua pemeluk agama akan masuk dan hidup berdampingan di surga.²⁹⁸

Dalam konteks inilah terdapat hubungan antara tasawuf dengan pluralisme. Seorang penulis bernama Umi Khusnul Khotimah telah membahas hal ini dalam tulisannya yang berjudul *Tasawuf Islam Dan Pluralisme*. Di bagian awal tulisannya ia mengutip perkataan Jalaluddin Rumi:²⁹⁹

“Meskipun bermacam-macam, tujuannya adalah satu. Apakah anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju Ka’bah?... Oleh karena itu, apabila yang anda pertimbangkan adalah jalannya maka sangat beraneka ragam dan sangat tidak terbatas jumlahnya. Namun apabila yang anda pertimbangkan adalah tujuannya, maka semuanya terarah hanya pada satu tujuan”

Ucapan Jalaluddin Rumi ini- menurut penulis -memperlihatkan bahwa ia adalah pendukung gigih doktrin *wahdatul wujud*. Betapa tidak, sufi-sufi lain yang muncul pada abad ke-6 dan ke-7 umumnya mempunyai pandangan yang mirip dengan konsep *wahdatul wujud* Ibnu Arabi. Di antara mereka ialah Ibnu Saba’in (614-669 H), Ibnu Farid (579-632 H), dan Jalaluddin Rumi (604-672 H).³⁰⁰

Selain itu, ucapan Jalaluddin Rumi di atas lebih mendekati paham inklusivisme bukan pluralisme. Karena seperti yang ditulis oleh Zuhairi Misrawi bahwa inklusivisme mengajarkan semua agama adalah sama, harus diletakkan dalam kerangka teologis, bahwa Tuhan telah menciptakan keragaman agama dalam rangka untuk mencari titik temu, bukan mencari

²⁹⁸Zuhairi Misrawi, *Al-Qur’an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme, Dan Multikulturalisme*, Penerbit Fitrah, Jakarta:2007,hal.205.

²⁹⁹Umi Khusnul Khotimah,dkk, *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam Bingkai Gagasan Yang Berserak*, Penerbit Nuansa, Bandung:2005,hal.209.

³⁰⁰Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Jilid.V,hal.85.

titik beda, apalagi titik tengkar. Titik temu semua agama tersebut bisa dipahami dari paham ketauhidan, hari akhir dan amal saleh. Sejauh agama-agama tersebut mengusung ketiga pesan tersebut, maka sesungguhnya agama-agama telah membawa misi yang sama. Tuhan pun berjanji akan memberikan tempat yang sama di akhirat nanti, yaitu sebuah tempat yang tidak ada kesedihan dan ketakutan sedikitpun. (Q.S. Al-Baqarah:62)

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ

*“Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati.”*³⁰¹

Kemudian Zuhairi Misrawi menjelaskan bahwa tujuan pluralisme adalah dalam rangka membangun toleransi di tengah perbedaan dan keragaman tersebut. Pluralisme memandang, karena perbedaanlah pada umumnya manusia lebih mungkin untuk berseteru antara satu komunitas dengan komunitas yang lain. Karena itu, diperlukan pluralisme untuk menjadikan perbedaan sebagai potensi toleransi, bahkan lebih dari itu untuk memajukan masyarakat dari keterbelakangan dan keterpurukan.³⁰²

³⁰¹Diriwayatkan dari Ali Bin Abi Thalhah, dari Ibnu Abbas bahwa dia berkata: “Ayat ini telah dimansukh oleh surat Ali Imran ayat 85: وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ (Siapa yang mencari agama selain agama Islam, maka sekali-kali tidak akan diterima agama itu daripadanya).

Kemudian Al-Makki memberikan komentar, yang benar adalah bahwa ayat itu (Q.S. Al-Baqarah:61) bersifat *muhkam*. Karena ayat itu adalah khabar dari Allah swt. atas apa yang dilakukan oleh hamba-hamba-Nya di dalam agama mereka sebelum diutusnya Nabi Muhammad saw. Oleh karena itu ayat ini tidaklah dimansukh, karena sesungguhnya Allah tidak menyangka pahala siapa saja yang berbuat baik dari kalangan orang-orang terdahulu dan orang-orang yang kemudian. (Makki bin Abi Thalib, *Al-Idhah Li Nāsikhi Al-Qur'an Wa Mansūkhīhi Wa Ma'rifati Ushūlihī Wa Ikhtilāfi An-Nās Fihī*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2012,hal.181).

³⁰²Zuhairi Misrawi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inkusivisme, Pluralisme, Dan Multikulturalisme*,hal.206.

Mengomentari dalil inklusivisme yang dikemukakan saudara Zuhairi Misrawi di atas, yang mengutip Q.S. Al-Baqarah ayat 62. Penulis merasa ada baiknya kita meninjau kembali sebab turun ayat tersebut.

Terdapat banyak jalur riwayat yang menyebutkan bahwa Q.S. Al-Baqarah ayat 62 diturunkan berkenaan dengan Salman Al-Farisi yang menanyakan keadaan teman-temannya sebelum dia masuk Islam. Tetapi kebanyakan riwayat tersebut tidak lengkap dari awal sampai akhir, seperti riwayat-riwayat yang dikemukakan oleh As-Sayuthi dalam Asbabun Nuzulnya.

Salah satu riwayat yang lengkap mengenai kisah Salman Al-Farisi adalah apa yang dikemukakan oleh Al-Wahidi An-Naisaburi dalam Asbabun Nuzulnya. Al-Wahidi menulis:³⁰³

Muhammad bin Abdul Aziz Al-Marwahzi memberitahukan kepada kami, Muhammad bin Al-Hasan Al-Haddadi memberitahukan kepada kami, Abu Yazid memberitahukan kepada kami, Ishaq bin Ibrahim memberitahukan kepada kami, Amr memberi tahu kami, dari Asbath, dari As-Suddiy mengenai ayat: *“Sesungguhnya orang-orang mu’min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi’in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati.”*(Q.S. Al-Baqarah:62).

Ia berkata, ayat ini turun sehubungan dengan sahabat-sahabat Salman Al-Farisi. Ketika Salman datang ke Madinah menghadap kepada Nabi saw. ia mengabarkan tentang ibadah dan ijtihad mereka. Ia berkata, “Wahai Rasulallah, mereka melaksanakan shalat, berpuasa, beriman kepadamu, dan bersaksi bahwa engkau diutus menjadi Nabi.” Setelah Salman selesai memuji mereka, Rasulallah saw. bersabda:

يا سلمان هم من أهل النار

³⁰³Al-Wahidi An-Naisaburi, *Asbabun Nuzul*, Amelia, Surabaya:2014,cet.I,hal.37. (terj.Moh. Syamsi)

“Wahai Salman, mereka termasuk ahli neraka”

Lalu Allah menurunkan ayat: *“Sesungguhnya orang-orang mu'min, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani, dan orang-orang Shabi'in, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian, dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran pada mereka dan tidak pula mereka bersedih hati.”*(Q.S. Al-Baqarah:62).

Riwayat di atas jelas menunjukkan bahwa keberagaman agama sebelum kedatangan Islam ditinjau dari titik temu akan terlihat dari sisi ketauhidan, hari akhir dan amal saleh yang terealisasikan dalam bentuk pelaksanaan shalat, berpuasa, beriman kepada Nabi Muhammad saw., dan bersaksi bahwa Muhammad diutus menjadi Nabi. Oleh karena itu, Q.S. Al-Baqarah ayat 62 di atas terikat dengan sebab turunnya, tidak bisa dijadikan dalil/landasan untuk mendukung paham inklusivisme. Di sini berlaku kaidah asbabun nuzul yang menyatakan: *“Ketentuan (Al-Ibrah) berlaku untuk kekhususan sebab, bukan keumuman lafaznya.”*

Jadi yang dimaksud dengan semua agama membawa misi yang sama, dan janji Tuhan akan memberikan tempat yang sama di akhirat nanti yaitu surga, hal ini dapat terwujud jika agama itu merealisasikan ketauhidan, iman kepada hari akhir dan amal saleh dengan melaksanakan shalat, berpuasa, beriman kepada Nabi Muhammad saw., dan bersaksi bahwa Muhammad diutus menjadi Nabi sesuai dengan sebab turun Q.S. Al-Baqarah ayat 62 di atas.

Selanjutnya apabila tujuan daripada pluralisme untuk membangun toleransi, dalam hal ini Al-Qur'an lebih dahulu mengisyaratkan melalui firman-Nya:

لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِن بِاللَّهِ فَقَدْ
اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ

“Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, siapa yang

*ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada ikatan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.” (Q.S. Al-Baqarah:256).*³⁰⁴

³⁰⁴Untuk menunjukkan bentuk toleransi beragama yang terdapat dalam cakupan ayat ini, penulis akan menampilkan banyak riwayat mengenai sebab turunnya. Dalam hal ini, Al-Wahidi telah menulis banyak riwayat mengenai sebab turun ayat ini dalam kitab Asbabun Nuzulnya. (Al-Wahidi An-Naisaburi, *Asbabun Nuzul*, hal.121-123).

Dari Sa’id bin Jubair, dari Ibnu Abbas, ia berkata: “Pernah ada seorang wanita dari kalangan kaum wanita Anshar. Setiap anak yang dilahirkannya selalu mati. Lalu ia berjanji pada dirinya sendiri, jika anak yang dilahirkannya hidup, ia akan menjadikannya Yahudi. Ketika Bani Nadhir (salah satu suku Yahudi Madinah) diusir dari Madinah, bersama mereka terdapat anak-anak Anshar. Mereka berkata, “Kita tidak akan meninggalkan anak-anak kita.” Lalu Allah menurunkan ayat: “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, siapa yang ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada ikatan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*” (Q.S. Al-Baqarah:256). (Riwayat ini juga terdapat dalam kitab Asbabun Nuzul As-Sayuthi).

Dari jalur riwayat yang lain diriwayatkan mengenai firman Allah swt. “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)*, Q.S. Al-Baqarah:256). Ibnu Abbas berkata, pernah ada seorang wanita dari kalangan kaum Anshar. Anak-anaknya tidak ada yang hidup alias selalu mati. Lalu ia bersumpah, jika anaknya hidup, ia akan menjadikannya Yahudi. Ketika Bani Nadhir terusir, ternyata di antara mereka terdapat pula anak-anak kaum Anshar. Maka sahabat Anshar berkata, “Wahai Rasulallah, anak-anak kami?!” lalu Allah menurunkan ayat, “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)*, Q.S. Al-Baqarah:256). Sa’id bin Jubair berkata, “Siapa yang hendak bergabung dengan mereka, dan siapa yang berkehendak masuk Islam (silahkan tidak ada paksaan dalam beragama).

As-Suddiy berkata, ayat ini turun mengenai seorang laki-laki dari sahabat Anshar yang dijuluki Abu Al-Husain. Ia mempunyai dua orang anak. Para pedagang dari Syiria datang ke Madinah dengan membawa barang dagangan, mentega. Ketika hendak kembali pulang dari Madinah, dua anak Abu Al-Husain datang kepada mereka. Lalu mereka mengajaknya masuk agama Nasrani. Kedua anak itu menjadi Nasrani dan ikut mereka pergi ke Syiria. Abu Al-Husain memberitahukan hal itu kepada Rasulallah saw. beliau bersabda, “Carilah keduanya.” lalu Allah menurunkan ayat, “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)*. Q.S. Al-Baqarah:256. Beliau bersabda, “Keduanya telah dijauhkan dari Islam.” Keduanya sebagai orang pertama yang menjadi kafir. As-Suddiy berkata, “Peristiwa ini sebelum Rasulallah saw. menyuruh memerangi Ahli Kitab. Kemudian ayat tersebut dinasakh dan beliau menyuruh memerangi Ahli Kitab di dalam surat Al-Bara’ah. (Sedikit tambahan dari penulis, riwayat ini juga terdapat dalam kitab Asbabun Nuzul As-Sayuthi. Sedangkan yang dimaksud oleh As-Suddiy dengan surat Al-Bara’ah dalam riwayat ini adalah ayat yang berbunyi *يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ* (Hai Nabi berjihadlah melawan orang-orang kafir dan munafik itu, dan bersikap keraslah terhadap mereka), surat Al-Bara’ah:73. Tetapi Al-Makki telah mengomentari ayat ini dalam kitabnya *Al-Idhah Li Nāsikhi Al-Qur’an Wa Mansūkhīhī Wa Ma’rifati Ushūlihī Wa Ikhtilāfi An-Nās Fihī*, bahwa ayat ini khusus diturunkan pada Ahli Kitab. Mereka tidak dipaksa apabila mereka menunaikan/membayar jizyah. Kemudian Al-Makki mengemukakan pendapat lain dari Asy-Sya’bi bahwa ayat ini turun berkenaan dengan satu kabilah dari kaum Anshar. Anak-anak mereka menjadi Yahudi sebelum datangnya agama Islam. Ketika itu mereka tidak mengetahui agama yang lebih mulia dari pada agama Yahudi. Maka tatkala Allah mendatangkan agama Islam, bapak-bapak mereka masuk Islam. Lalu bapak-bapak mereka ingin memaksa anak-anaknya masuk agama Islam, maka Allah menurunkan ayat “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam)*,” Q.S. Al-Baqarah:256. Selanjutnya Al-Makki juga mengemukakan pendapat dari Abu Ubaid bahwa ayat ini terjadi pada Ahli Dzimmah, yakni mereka tidak dipaksa masuk Islam apabila mereka

Menurut hemat penulis, yang dimaksud dengan paksaan dalam ayat ini bukan hanya berbentuk kekerasan atau tekanan, tetapi bisa juga mengandung makna memperlihatkan sikap tidak suka, memutuskan silaturahmi, mencaci, mencela, bermuka masam, tidak bertoleransi, dan lain sebagainya.

Dan Fiman-Nya lagi:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

“*Untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku*” (Q.S. Al-Kafirun:6)

Imam Fakhruddin Ar-Razi ketika menafsirkan ayat ini menulis:³⁰⁵

Yang dimaksud dengan “*Untukmulah agamamu, dan untukkulah agamaku*” bukan memberi izin atas kekafiran mereka, tetapi ungkapan ini bertujuan mengancam.

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

mambayar jizyah). (Makki bin Abi Thalib, *Al-Idhah Li Nâsikhi Al-Qur'an Wa Mansûkhihi Wa Ma'rifati Ushûlihî Wa Ikhtilâfi An-Nâs Fihî*. hal.248-249).

Dalam Asbabun Nuzul Al-Wahidi juga disebutkan riwayat dari Masruq, bahwa seorang laki-laki dari sahabat Anshar Bani Salamah bin Auf mempunyai dua orang putera. Keduanya beragama Nasrani sebelum Nabi saw. diutus. Kemudian keduanya datang ke Madinah bersama sekelompok orang-orang Nasrani dengan membawa makanan. Mengetahui anaknya datang ke Madinah, orang tuanya datang menemuinya dan berkata, “Demi Allah, aku tidak akan membiarkan kamu berdua sampai kamu masuk agama Islam.” Tetapi keduanya menolak dan tidak mau masuk Islam. Mereka mengadukan hal itu kepada rasulallah saw. Ia berkata, “Wahai Rasulallah, apakah sebagian dari belahan jiwaku (anakku) masuk neraka, sedang aku melihatnya.” Lalu Allah menurunkan ayat, “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, siapa yang ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada ikatan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*” (Q.S. Al-Baqarah:256). Maka ia pun berlepas tangan membiarkan keduanya menempuh jalannya.

Al-Wahidi juga menyebutkan riwayat dari Mujahid, bahwa orang-orang biasa menyusukan anaknya pada Yahudi Quraizhah dan Nadhir. Ketika Rasulallah saw. menyuruh mengusir Bani Nadhir, anak-anak mereka dari kalangan Bani Aus yang menyusukan pada mereka berkata, “Kita pergi bersama mereka dan mengikuti agama mereka pula.” Keluarganya mencegah dan hendak memaksa mereka memeluk agama Islam. Lalu turunlah ayat “*Tidak ada paksaan untuk (memasuki) agama (Islam), sesungguhnya telah jelas jalan yang benar daripada jalan yang sesat. Karena itu, siapa yang ingkar kepada Thagut dan beriman kepada Allah, maka sesungguhnya ia telah berpegang kepada ikatan tali yang amat kuat yang tidak akan putus. Dan Allah Maha Mendengar lagi Maha Mengetahui.*” (Q.S. Al-Baqarah:256).

³⁰⁵Fakhruddin Ar-Razi, *Tafsir Mafâtihul Ghaib*, Maktabah Taufiqiyyah, Kairo:2003, Jilid.32, hal.148.

Tafsir ayat ini, bahwa kata **دين** bisa bermakna hisab. Yaitu, untukmulah hisabmu dan untukkulah hisabku, tidak akan diberikan kepada seorang pun amal sahabatnya.

Sebelum menutup uraian mengenai JIL ini, penulis menambahkan bahwa pluralisme agama yang sesungguhnya adalah kesatuan agama-agama samawi (Islam, Yahudi, dan Nasrani) sebelum terjadinya penyimpangan.

كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ

“Manusia itu adalah umat yang satu. (setelah timbul perselisihan), maka Allah mengutus para Nabi sebagai pemberi kabar gembira dan pemberi peringatan, dan Allah menurunkan bersama mereka kitab dengan benar untuk memberi keputusan di antara manusia tentang perkara yang mereka perselisihkan. Tidaklah berselisih tentang kitab itu melainkan orang yang telah didatangkan kepada mereka kitab, yaitu setelah datang kepada mereka keterangan-keterangan yang nyata, karena dengki di antara mereka sendiri. Maka Allah memberi petunjuk orang-orang yang beriman kepada kebenaran tentang hal yang mereka perselisihkan itu dengan kehendak-Nya. Dan Allah selalu memberi petunjuk orang yang dikehendaki-Nya kepada jalan yang lurus.” (Q.S. Al-Baqarah:213)

Atas dasar ini, maka Islam, Yahudi, dan Kristen secara esensial memiliki titik kesamaan, yaitu sebagai agama kedamaian yang berlandaskan pada kepasrahan kepada Tuhan. Bahkan ketiga agama samawi tersebut kerap digolongkan sebagai saudara, satu keluarga beda ibu. Sebagai risalah yang diwariskan pendahulunya mulai dari Nuh, Ibrahim, Musa, dan Isa, Allah mewasiatkan kepada para nabi-nabi tersebut, juga kepada Muhammad sebagai penerus nabi sebelumnya, untuk menegakkan *al-dîn* dan melarang untuk mempertentangkannya. Fenomena ini yang menggambarkan adanya kesinambungan risalah Tuhan. Ketiga agama tersebut masih dalam satu induk yang bermuara pada Nabi Ibrahim as. sehingga secara prinsipil, ketiga

agama Ibrahimite tersebut dapat menjalin sebuah ikatan emosional yang kokoh. Dalam istilah Frithjof Schoun, kesatuan adikodrati dari tiga agama besar ini disebut agama monoteisme (percaya pada satu Tuhan).³⁰⁶

Ajakan kepada monoteisme sering kita jumpai dalam buku-buku yang membicarakan tentang dakwah Nabi saw. kepada masyarakat Mekah dan Yahudi Madinah. Sebagai contoh, Ibnu Abi Hatim dan Ibnu Mundzir meriwayatkan dari Ikrimah dari Ibnu Abbas, dia berkata: Pada suatu hari Rasulullah saw. masuk ke rumah Midras yang di dalamnya terdapat orang-orang Yahudi. Kemudian beliau mengajak mereka kepada Allah. Lalu Nu'aim bin Amr dan Al-Harits bin Zaid berkata: “Engkau sendiri beragama apa wahai Muhammad?” Beliau menjawab: “Agama Ibrahim.” Mereka berkata: “Sesungguhnya Ibrahim beragama Yahudi.” Maka Rasulullah saw. bersabda kepada mereka: “Mari kita membaca Taurat karena ia ada bersama kita saat ini.” Namun mereka tidak mau melakukannya, maka Allah swt. menurunkan firman-Nya:³⁰⁷

أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُدْعُونَ إِلَى كِتَابِ اللَّهِ لِيَحْكُمَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ يَتَوَلَّوْا فَرِيقًا مِّنْهُمْ وَهُمْ مُّعْرِضُونَ

“Tidakkah Engkau memperhatikan orang-orang yang telah diberi bagian Kitab (Taurat)?, mereka diajak berpegang pada kitab Allah untuk memutuskan perkara di antara mereka. Kemudian sebagian dari mereka berpaling seraya menolak kebenaran.” (Q.S. Ali Imran:23).

Seruan Nabi Muhammad saw. untuk mengikuti agama Ibrahim as. yang monoteisme juga digambarkan Al-Qur'an sebagai berikut:

قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَى كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّنْ دُونِ اللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا فَقُولُوا اشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ

³⁰⁶Sa'dullah Affandy, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, Mizan, Bandung:2015, hal.49.

³⁰⁷Jalaluddin As-Sayuthi, *Asbabun Nuzul*, Gema Insani, Jakarta:2013, cet. VI, hal.117. (terj. Tim Abdul Hayyie)

Katakanlah: “Hai Ahli Kitab, marilah kita berpegang pada satu kalimat (ketetapan) yang tidak ada perselisihan antara kami dan kamu, bahwa kita tidak menyembah kecuali hanya kepada Allah dan kita tidak pula mempersekutukan Dia dengan sesuatu pun, dan tidak pula sebagian kita menjadikan sebagian yang lain sebagai Tuhan selain Allah.” Jika mereka berpaling maka katakanlah kepada mereka: “Saksikanlah, bahwa kami adalah orang-orang yang berserah diri kepada Allah.”(Q.S. Ali Imran:64).

Dari semua uraian di atas, maka jelaslah bahwa pluralisme agama yang sesungguhnya adalah mata rantai yang saling bersambung sejak Adam as. sampai Nabi terakhir Muhammad saw. Ajaran monoteisme yang diwariskan dari generasi ke generasi pada akhirnya mengalami penyimpangan setelah kematian Nabi yang membawanya.

Di kemudian hari, untuk membedakan antara agama monoteisme dengan politeisme muncullah istilah agama samawi (langit) dan agama ardhi (bumi). Agama samawi adalah ajaran yang berdasarkan wahyu ilahi termaktub di dalam kitab suci Taurat, Zabur, Injil, dan Al-Qur’an.³⁰⁸ Sedangkan agama ardhi (bumi) adalah hasil budaya/pemikiran manusia.³⁰⁹

6. Aliran Jami’atul Islamiyah

Aliran ini khusus penulis letakkan di bagian akhir pembahasan karena aliran ini berkembang pesat di daerah tempat asal penulis, yaitu Kabupaten Kerinci, Provinsi Jambi.

Buya Abdul Karim Jamak, beliau di lahirkan di desa Tanjung Rawang, Kecamatan Hamparan Rawang, Kabupaten Kerinci, Provinsi Jambi pada tahun 1906 M, dari pasangan kedua orang tuanya Tenku H. Muhammad Jumat dan Hj. Sa’minah binti Muhammad. Beliau adalah anak pertama/sulung dari 8 orang bersaudara. Karena beliau anak yang tertua,

³⁰⁸Sinopsis buku *Sejarah Kitab-Kitab Suci* Karya Mukhlisin Purnomo terbitan Forum, Yogyakarta:2012.

³⁰⁹Sami’ bin Abdullah Al-Maghlouth dalam bukunya *Atlas Agama-Agama* membagi agama menjadi dua bagian yaitu, agama samawi dan agama bumi. Menurutnya, yang termasuk agama samawi adalah Agama Hanifiyah, Agama Yahudi, Agama Sabeen, Agama Nasrani, dan Agama Islam. Selain agama-agama ini semuanya masuk dalam kelompok agama ardhi (bumi).

maka beliau lebih akrab di panggil *Woo* (dalam bahasa Kerinci untuk anak sulung).³¹⁰

Aliran Jami'atul Islamiyah sudah berkembang di kota-kota besar seperti Jakarta, Jawa Barat, Sumatra Barat, Nusa Tenggara Barat, Riau, Lampung, Jambi dan lain-lainnya. Ulama panutannya adalah Buya Abdul Karim Jamak (alm). M. Amin Djamaludin mengatakan Buya Abdul Karim Jamak bukan seorang ulama, tetapi seorang guru silat yang banyak muridnya. Pokok-pokok ajarannya adalah:³¹¹

1. Pergi hajinya ke gunung Kerinci. (*Harian Terbit*, Rabu 12 Juli 1995).³¹²

Di dalam bukunya yang berjudul: "*Mengenal diri dan mengenal Tuhan*" yang diterbitkan oleh Jami'atul Islamiyah, antara lain mengatakan:

- a. Antara Muhammad bin Abdullah dengan Muhammad Rasulullah berbeda.³¹³
- b. Muhammad *Nabiyyil Ummiy*, Muhammad yang bodoh yang tidak bisa membaca dan menulis, ada anak laki-laki dan ada anak perempuan, telah wafat di Madinah pada usia 63 tahun 10 hari.³¹⁴

³¹⁰<http://studi-center.blogspot.co.id/>, Rabu, 26 Januari 2011 tulisan atas nama Ahmad Zuhdi, MA.

³¹¹Aliran-aliran sesat di Indonesia disampaikan oleh M. Amin Djamaludin sebagai saksi ahli atas nama Majelis Ulama Indonesia pada sidang di Mahkamah Konstitusi RI tanggal 3 Maret 2010.

³¹²MUI telah menetapkan pada tanggal 6 Nopember 2007, salah satu pedoman dalam identifikasi aliran sesat yaitu mengubah, menambah dan atau mengurangi pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan oleh syariat, seperti haji tidak ke Baitullah, shalat fardu tidak lima waktu.

³¹³ Bandingkan dengan doktrin *Haqîqah Muhammadiyah* (Nur Muhammad) yang *qadîm/azali* dan Nabi Muhammad saw. sebagai manusia biasa yang *hadats* (baru). Sesuai dengan teori Ibnu Arabi, Nur Muhammad yang *qadîm/azali* bersifat kekal dan meliputi seluruh alam, sedangkan Nabi Muhammad saw. sebagai manusia biasa mengalami kematian.

³¹⁴Dalam kitab-kitab Sirah dikisahkan bahwa ketika Nabi Muhammad saw. wafat, Umar bin Khatthab tidak percaya akan kematian Rasulullah saw. sampai-sampai Umar mengancam akan memotong tangan dan kaki siapa pun yang menyatakan bahwa Rasul telah wafat. Umar menyangka Nabi saw. hanya pergi menemui Allah sebagaimana Nabi Musa as. pergi selama empat puluh hari, lalu kembali lagi menemui kaumnya. Rasul pun demikian. Beliau akan kembali.

Dengan lemah lembut Abu Bakar ra. menghampiri Umar memintanya tenang, dan mendengar. Tetapi Umar tetap tegar dengan dugaannya. maka Abu Bakar menghadapkan wajah kepada hadirin dan berkata "Siapa yang menyembah Muhammad, maka sesungguhnya Muhammad telah wafat, dan siapa yang menyembah Allah, maka sesungguhnya Allah hidup, tidak akan mati", lalu Abu Bakar membaca firman Allah:

2. Tidak dapat mengikuti Rasul kalau tidak di Baitullah, sebab Rasul tidak mati, dia abadi. Jadi mengikuti Rasul itu amat penting.³¹⁵
3. Maka Tuhan berfirman di dalam surah Thaha ayat 5 yang berbunyi:

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى

“Allah dan Rasul bersemayam di ‘Arasy”³¹⁶

4. Empat fasal dijadikan Allah dari Muhammad:³¹⁷
 - Arasy (sekarang disebut Baitullah), disebabkan oleh 13 pembinaannya. 13 Pembinaan itu adalah:
 - (1) Arasy (2) Baitul Makmur (3) Baitur Rahman (4) Baitur Rahim (5) Baitul Atiq (Rumah Lama/Kuno) (6) Batu besar tempat keluar onta

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَنْ يَنْقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَنْ يَضُرَّ اللَّهَ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ

“Muhammad itu tidak lain hanyalah seorang Rasul, sungguh telah berlalu sebelumnya beberapa Rasul. Apakah jika dia wafat atau dibunuh kamu berbalik ke belakang (murtad)?, Siapa yang berbalik ke belakang maka ia tidak dapat mendatangkan mudharat kepada Allah sedikitpun. Dan Allah akan memberi balasan kepada orang-orang yang bersyukur. (Q.S. Ali Imran:144). (M. Quraish Shihab, Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. Dalam Sorotan Al-Qur’an Dan Hadits-Hadits Shahih, hal.1114)

³¹⁵Penulis pernah suatu kali berdiskusi dengan salah seorang pengikut aliran JI. Dalam diskusi itu pengikut JI mengatakan bahwa baitullah bukan di Mekah, dengan alasan logika dia berargumen bahwa Allah tidak bisa dilihat maka rumah-Nya (baitullah) seharusnya juga tidak kelihatan. Dengan kata lain, maksud ajaran JI yang menyatakan bahwa tidak bisa mengikuti Rasul kecuali di baitullah, pernyataan ini tidak bisa dipahami dalam pengertian biasa yang telah kita kenal selama ini.

³¹⁶Filsuf kuno (Leukippos dan Demokritos) mengatakan bahwa awal penciptaan adalah *haba’/* debu (atom), dan pertama-tama yang wujud adalah akal awal yang dinamakan “*akal creator*”. Teori filsafat kuno ini kemudian oleh Ibnu Arabi dinukil ke dalam pemikiran sufi dengan nama “*akal fa’al*”, sedangkan yang disebut filsuf kuno sebelumnya ia namai “*Haqîqah Muhammadiyah*.” Selanjutnya Ibnu Arabi mengatakan bahwa “*Haqîqah Muhammadiyah*” inilah yang bersemayam di atas arsy Tuhan. Dan dari nur (cahaya) dzat inilah Allah menciptakan makhluk semuanya setelah itu. (Hartono Ahmad Jaiz, *Tasawuf Belitan Iblis*, Darul Falah, Jakarta:2001,cet.III,hal.62).

³¹⁷Seperti yang telah penulis uraikan pada bab sebelumnya, bahwa bagi Al-Hallaj Nabi Muhammad saw. memiliki dua hakikat, yaitu *qadimah* dan *haditsah*. Hakikat *qadimah* merupakan nur azali yang telah ada sebelum terjadinya alam semesta. Hakikat inilah yang menjadi sumber ilmu dan ‘irfan serta sebagai titik tolak munculnya semua para Nabi, para Auliya Allah swt. dan segala sesuatu. Sedangkan hakikat *haditsah* adalah eksistensinya sebagai Ibnu Abdullah yang menjadi Nabi dan Rasul. Hakikat ini terbatas dengan ruang dan waktu, meskipun munculnya berasal dari nur azali yang *qadîm*.

Teori Al-Hallaj ini sangat mirip dengan ajaran JI yang tercantum pada poin ke-5 yang menyatakan bahwa Muhammad Abdi Rasulullah (Muhammad pesuruh Allah yang dirasulkan) itu tidak wafat. Dia tidak ada anak laki-laki dan tidak ada anak perempuan, seperti firman Tuhan dalam surah Al-Ahzab ayat 40.

pada zaman Nabi Luth (7) Terbit air dari tiga tungku, semasa kiamat Nuh (8) Kayu tempat Musa munajat kepada Allah (9) Di dalam Taurat disebut Jantung Alam (10) Di dalam Zabur disebut Pusat Dunia (11) Di dalam Injil disebut Sumbu Alam 12. Di dalam Al- Qur`an disebut Baitullah (13) Khdza ‘Indallah (Istana Allah), inilah pembinaan terakhir.

5. Muhammad Abdi Rasulullah (Muhammad pesuruh Allah yang dirasulkan) itu tidak wafat. Dia tidak ada anak laki-laki dan tidak ada anak perempuan, seperti firman Tuhan dalam surah Al-Ahzab ayat 40.³¹⁸

Tahun 1981, Kejaksaan Tinggi Sumatra Barat mengeluarkan keputusan yang menyatakan ajaran Jami’atul Islamiyah (JI) sesat dan menyesatkan. Muchlis menjelaskan, dalam ajaran JI manusia itu terdiri dari badan dan roh. Badan tersebut dapat mati dan bersifat kafir. Selain itu, jasad Nabi Muhammad saw. setelah wafat dimakamkan di Madinah. Kemudian, roh Muhammad dianggap sama dengan roh Allah dan tetap hidup di Mekkah.³¹⁹ Setelah kurun ke-14, roh Rasul digantikan dengan Buya Abdul

مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا³¹⁸

“Muhammad itu sekali-kali bukanlah bapak dari seorang laki-laki di antara kamu, tetapi dia adalah Rasulullah dan penutup nabi-nabi. Dan adalah Allah Maha Mengetahui segala sesuatu” (Q.S. Al-Ahzab:40)

³¹⁹Tidak dapat disangkal lagi bahwa kepercayaan tentang keberadaan ruh dan kemampuannya untuk bersatu dengan Tuhan, benda-benda alam, dan manusia lain (reinkarnasi) adalah ajaran yang berasal dari Hinduisme dan Budhaisme. Pada bab III penulis telah menjelaskan bahwa salah seorang sufi phanteistik yang terpengaruh oleh ajaran Hinduisme dan Budhaisme adalah Ibnu Arabi. Ia lah yang mengajarkan filsafat ruh melalui teori *wahdatul wujud*. Sebagai bukti pernyataan ini, menurut Sadruddin Al-Qunawi (anak tiri dan murid Ibnu Arabi) bahwa Ibnu Arabi memiliki kemampuan untuk bertemu dengan ruh siapa saja di antara para Nabi dan para wali di masa lalu yang ia inginkan dalam tiga cara: *Pertama*, Ibnu Arabi menjadikan mereka yang menghuni dunia tersebut untuk hadir dalam dunia fisik. *Kedua*, Ibnu Arabi menjadikan mereka hadir dalam mimpinya. *Ketiga*, Ibnu Arabi sendiri yang melepaskan dirinya dari bentuk fisik kepada bentuk ruh. Ini terbukti dari tulisan-tulisan Ibnu Arabi yang berbicara tentang banyak sekali peristiwa ketika ia bertemu dengan para Nabi ataupun para wali dari masa lalu yang ia tulis dalam kitab *At-Tajalliyyât*. (Michel Chodkiewicz, *Konsep Ibnu Arabi Tentang Kenabian Dan Auliya*, Raja Grafindo Persada, Jakarta:1999,hal.3) (terj. Dwi Surya Atmaja).

Jika demikian, dapat dikatakan bahwa Abdul Karim Jamak selain dipengaruhi oleh ajaran Hakikat Muhammadiyah dan insan kamil-nya Ibnu Arabi, ia juga dipengaruhi oleh ajaran menghadirkan ruh/reinkarnasi Ibnu Arabi. Oleh karena ajaran JI yang dipimpin Abdul Karim Jamak berkembang pesat di Kerinci (Prov. Jambi) maka dengan serta merta kepercayaan menghadirkan ruh juga berkembang pesat di Kerinci. Hal ini terbukti dan dapat kita lihat pada upacara adat yang dilakukan oleh sebagian masyarakat kerinci. Salah satu upacara adat yang terkenal adalah “*Asyik*.”

Karim Jamak. Bagi jamaah JI, Abdul Karim Jamak pada hakekatnya Rasul Allah, Muhammad akhir zaman, dan Imam Mahdi.³²⁰

Penjelasan di atas diperkuat dengan tulisan Jambi NU Online Jum'at, 14 Desember 2007 yang berjudul *Aliran Sesat Jam'iyah Islamiyah Di Jambi Masih Eksis*, dalam tulisan itu diterangkan bahwa kegiatan Jam'iyah Islamiyah yang dinyatakan sesat oleh Majelis Ulama Indonesia (MUI) masih eksis di Jambi dan dijalankan oleh pengikutnya, kendati Abdul Karim Jamak sebagai pimpinan ajaran itu sudah meninggal dunia beberapa tahun lalu.³²¹

Ketua MUI Jambi saat itu, Prof. Dr. Sulaiman Abdullah mengatakan aliran Jam'iyah Islamiyah dinyatakan sesat karena beberapa ajaran dan kegiatannya meyimpang dari ajaran Islam yang diwahyukan kepada Nabi Muhammad saw.

Sebagian dari penyimpangan mereka adalah mengakui yang meninggal itu adalah Muhammad bin Abdullah, sementara Muhammad

Asyik adalah sejenis upacara adat yang melibatkan dukun-dukun (*kahin/a'raf*) untuk memanggil arwah nenek moyang yang telah lama meninggal dunia. Biasanya ritual ini dilakukan di kuburan nenek moyang, rumah gadang, dan lapangan. Prosesi ritual *asyik* ini juga banyak mengandung unsur mistik dan syirik seperti menyembelih hewan atas nama nenek moyang, membuat sesajen, menganggap keramat benda-benda bersejarah peninggalan nenek moyang, dan lain-lain. Oleh karena ajaran menghadirkan ruh didukung oleh aliran JI di Kerinci, maka kebanyakan yang menjadi pengikut aliran JI adalah orang-orang yang menekuni ritual kebatinan. Maka tidak heran jika M. Amin Djamaluddin mengatakan bahwa Abdul Karim Jamak bukanlah seorang ulama melainkan seorang guru silat.

Penulis pernah suatu kali menyaksikan prosesi ritual *asyik* ini, setelah penulis mengamati dengan seksama maka dapat dikatakan ritual *asyik* ini mirip dengan apa yang ditulis oleh Dr. Ibrahim Kamal Adham tentang tata cara orang menghadirkan arwah. Beliau menulis dalam bukunya *Kupas Tuntas Masalah Jin Dan Sihir* bahwa salah satu teknik menghadirkan ruh dengan cara berjoget dan nyanyian "*Az-Zar*." Cara ini diadakan dengan ritual joget serta diiringi suara-suara gendang dan rebana, gerakan miring ke kanan dan ke kiri dari peserta yang hadir, kekuatan badan dihilangkan, dupa dan kemenyan dibakar, kepala diputar-putar, segala kemauan disimpan, akal pikiran dikosongkan, dalam situasi yang dipengaruhi oleh berbagai faktor pengaruh muncul isyarat dari dukun bahwa ruh telah hadir. (Ibrahim Kamal Adham, *Kupas Tuntas Masalah Jin Dan Sihir*, Darus Sunnah Press, Jakarta:2009, hal.189). (terj. Mohammad Syuaib Al-Faiz).

³²⁰Liputan6.com, Padang.

³²⁰ <http://selamatkanbangsa.blogspot.co.id> , Jum'at, 14 Desember 2007.

Rasullallah sampai saat ini masih hidup dan bersemayam di jiwa pengikutnya, atau setiap pengikut aliran itu adalah Rasul Allah.

Penyimpangan lainnya adalah pengikut ajaran JI menunaikan ibadah haji tidak ke Mekah, namun cukup mendatangi suatu tempat di Kabupaten Kerinci, 410 km dari Kota Jambi sebanyak tujuh kali, maka yang bersangkutan sudah dinyatakan haji.

Tetapi keterangan di atas kemudian dibantah oleh Dr. H. Syarif Satimen, MA dosen tafsir STAIN Pontianak. Dengan mengutip pernyataan Faisal Karim beliau menulis, yang menjadi sorotan masyarakat pada Jami'atul Islamiyah yaitu ketika bulan haji. Seluruh anggota dari berbagai provinsi di Indonesia, dan bahkan dari luar negeri seperti Singapura, Malaysia, dan Arab Saudi, datang ke masjid untuk ziarah ke makam Buya Abdul Karim Jamak. Saat itu anggota Jami'atul Islamiyah berkumpul dan menginap selama dua hari di pemondokan masjid yang berada di sebelah kanan-kiri masjid. Para anggota Jami'atul Islamiyah juga mengadakan jamuan makan bersama saat itu. Jadi kegiatan ziarah dan menginap di masjid hijau³²² dimanfaatkan oknum tertentu yang menuding di masjid hijau dilaksanakan ibadah haji. "Padahal kenyataannya tidak benar sama sekali." Ajaran Jami'atul Islamiyah tetap mewajibkan haji ke Baitullah sesuai pokok ajaran Buya Abdul Karim Jamak, yakni rukun Islam kelima adalah naik haji ke Mekah bagi yang mampu.

Terlepas dari semua kontroversi ini, penulis sendiri pernah suatu kali berdiskusi dengan salah seorang pengikut aliran JI. Dalam diskusi itu pengikut JI mengatakan Baitullah bukan di Mekah, dengan alasan logika dia berargumen bahwa Allah tidak bisa dilihat maka rumah-Nya (Baitullah) seharusnya juga tidak kelihatan. Dengan argumen ini, penulis merasa pengikut JI tersebut bermaksud mengajukan dalil aqli agar berhaji ke mesjid hijau atau mesjid Jami'atul Islamiyah di Kerinci, Jambi.

³²²Masjid hijau adalah sebutan untuk masjid Jami'atul Islamiyah (JI) yang berlokasi di kerinci, dinamakan masjid hijau karena seluruh bagian masjid ini berwarna hijau.

Pada kesempatan yang lain, salah seorang pengikut JI pernah menyampaikan penafsiran surat Al-Muddatsir ayat 1 dan 2 kepada penulis. Dia mengatakan yang dimaksud orang berselimut dalam ayat 1 itu adalah orang yang berselimutkan kemewahan dan harta dunia yang melalaikan, karenanya maka perintah bangun dan berilah peringatan pada ayat ke 2 maksudnya adalah tinggalkanlah kemewahan dunia.

Mengomentari semua penjelasan di atas -menurut penulis- ajaran Abdul Karim Jamak tentang Muhammad bin Abdullah dengan Muhammad Rasulullah berbeda jelas merujuk kepada doktrin *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang dikembangkan oleh Ibnu Arabi. Dalam paham *wahdatul wujud* disebutkan bahwa Nur Muhammad (*Ḥaqîqah Muhammadiyah*) bersifat *qadîm* dan merupakan sumber emanasi dengan berbagai macam kesempurnaan ilmiah dan amaliah yang terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad dan terealisasikan dari Muhammad pada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi insan kamil (manusia sempurna).

Oleh karena itu, seperti yang dikatakan oleh Muchlis sebelumnya bahwa dalam ajaran JI jasad Nabi Muhammad saw. setelah wafat dimakamkan di Madinah sedangkan ruhnya hidup di Mekah. Lalu setelah kurun ke-14 ruh Muhammad digantikan dengan Buya Abdul Karim Jamak. Maka bagi jamaah JI, Abdul Karim Jamak pada hakekatnya Rasul Allah, Muhammad akhir zaman.

Ajaran kelompok JI juga mempunyai kesamaan dengan doktrin *insan kamil* yang dikemukakan oleh Ibnu Arabi, di mana *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang *qadîm* terealisasikan pada diri nabi sejak Adam sampai Muhammad, selanjutnya terealisasikan dari Muhammad kepada diri para pengikutnya dari kalangan para wali dan pribadi *insan kamil* (manusia sempurna). Dengan demikian, berdasarkan teori *Ḥaqîqah Muhammadiyah*, bagi kelompok JI Abdul Karim Jamak adalah sosok *insan kamil* yang merupakan realisasi *Ḥaqîqah Muhammadiyah*.

Oleh karena Abdul Karim Jamak adalah sosok *insan kamil* yang merupakan manifestasi dari *Ḥaqîqah Muhammadiyah*, maka tidak salah jika

ada jamaah JI yang menganggap Abdul Karim Jamak adalah Rasul Allah, Muhammad akhir zaman.

Di sini, apa yang dikatakan oleh ketua MUI Jambi, Prof. Dr. Sulaiman Abdullah bahwa pengikut ajaran JI menunaikan ibadah haji tidak ke Mekkah, namun cukup mendatangi suatu tempat di Kabupaten Kerinci sebanyak tujuh kali sama dengan haji. Pernyataan ini benar adanya.

Hal ini diperkuat dengan bantahan dari Dr. H. Syarif Satimen, MA di atas yang menulis, ketika bulan haji, seluruh anggota dari berbagai provinsi di Indonesia, dan bahkan dari luar negeri seperti Singapura, Malaysia, dan Arab Saudi, datang ke masjid untuk ziarah ke makam Buya Abdul Karim Jamak.

Kesimpulannya adalah, bagi kelompok JI mengunjungi/menziarahi makam imam/pemimpin -dalam hal ini Abdul Karim Jamak- adalah sama dengan melakukan ibadah haji, karena menurut mereka Abdul Karim Jamak adalah sosok *insan kamil* realisasi dari *Ḥaqîqah Muhammadiyah* yang *qadîm*.

Ajaran seperti ini sama dengan ajaran Syi'ah Isma'iliyah, dalam salah satu ajaran mereka disebutkan bahwa Al-Qur'an memiliki makna lahir yang dapat diketahui oleh orang awam dan makna batin yang hanya diketahui oleh para imam. Ibadah haji misalnya, makna haji secara lahir adalah berkunjung ke tanah suci Mekah dan sekitarnya untuk melaksanakan sejumlah ibadah yang ditentukan, sedangkan maknanya secara batin adalah mengunjungi imam.³²³ Aliran Syi'ah Isma'iliyah lah yang memberikan sebutan *insan kamil* untuk imam-imam mereka.

Ajaran Syi'ah Isma'iliyah yang menyatakan Al-Qur'an memiliki makna lahir yang dapat diketahui oleh orang awam dan makna batin yang hanya diketahui oleh para imam jelas sekali menunjukkan mereka adalah kelompok bathiniyah. Oleh sebab itu, tidak berlebihan jika Muhammad Husain Adz-Dzahabi menulis dalam *Tafsîr Wal Mufasssirûn* bahwa kelompok Bathiniyah adalah aliran Syi'ah Isma'iliyah, dan Syi'ah

³²³ Abdul Aziz Dahlan, *Teologi, Filsafat, Tasawuf Dalam Islam*, hal.250.

Isma'iliyah berasal dari sekte Syi'ah Imamiyah. Nama Isma'iliyah disandarkan kepada Ismail bin Ja'far Shadiq.³²⁴

Selain keterangan ini, penjelasan yang serupa juga disampaikan oleh ulama Syi'ah terkemuka, Muhammad Husain Thabathaba'i. Thabathaba'i mengakui aspek bathiniyah Al-Qur'an. Menurutnya, di balik ungkapan-ungkapan Al-Qur'an terdapat level-level makna yang lebih dalam dan luas, serta hanya elit spiritual yang memiliki hati-hati suci yang dapat memahami.³²⁵

Dengan melihat adanya kesamaan ajaran antara Ibnu Arabi dengan aliran JI, serta aliran JI dengan Syi'ah, maka tidak diragukan lagi bahwa Ibnu Arabi juga memiliki hubungan dengan Syi'ah. Dalam hal ini, Sayyed Hossein Nasr melalui bukunya *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam* menjelaskan hubungan Ibnu Arabi dengan aliran Syi'ah, Hossen Nasr menulis bahwa di tahun 595 H/1198 M Ibnu Arabi menghabiskan hidupnya di berbagai kota di Andalusia dan Afrika Utara dengan menemui kaum sufi dan para sarjana. Pada periode ini ia melakukan lawatan ke tempat jauh seperti Tunisia di mana ia mempelajari kitab *Khal'u An-Na'laini* (melepas sandal) karya Ibnu Qisi, dan ia menulis komentar atau ulasan atas karya tersebut. Ketertarikan Ibnu Arabi pada karya asal Syi'ah yang nyata ini memiliki makna penting mengingat pengaruh besar yang ia miliki dalam dunia Syi'ah, dan kecepatan doktrin-doktrinnya masuk ke dalam gnostik Syi'ah.³²⁶

Sebagai akhir dari pembahasan ini, penulis menyimpulkan terdapat hubungan yang erat antara doktrin *Haqîqah Muhammadiyah* Ibnu Arabi dengan aliran Syi'ah Isma'iliyah, aliran Jami'atul Islamiyah (JI), dan penafsiran bathiniyah Al-Qur'an. Oleh karena itu, tidak mengherankan jika salah seorang pengikut JI saat berdiskusi dengan penulis tentang Baitullah mengatakan bahwa Baitullah bukan di Mekah, dengan alasan logika dia

³²⁴Muhammad Husain Adz-Dzahabi, *Tafsîr Wal Mufasirûn*, Juz.II,hal.5

³²⁵Muhammad Husain Thabathaba'i, *Mazhab Kelima, Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya*,Nur Al-Huda,Jakarta: 2013,hal.127. (terj.Ali Yahya)

³²⁶Sayyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, hal. 172.

berargumen Allah tidak bisa dilihat maka rumah-Nya (Baitullah) seharusnya juga tidak kelihatan.

Setelah membaca dan melakukan analisa mendalam terhadap berbagai aliran yang mengaku nabi palsu, maka penulis menyimpulkan terdapat hubungan sebab-akibat antara orang-orang yang mengaku nabi dengan ajaran Nur Muhammad (*Haqîqah Muhammadiyah*) yang dicetuskan oleh Al-Hallaj dan dikembangkan oleh Ibnu Arabi.

Nur Muhammad yang *qadîm* dan meliputi alam dalam teori Al-Hallaj pada perkembangan selanjutnya dalam teori Ibnu Arabi diubah menjadi *insan kamil* yang mengambil tempat (*hulul*) dalam diri manusia, yaitu para pengikut Nabi Muhammad saw. Oleh sebab itu, tidak mengherankan jika di kemudian hari dan sampai hari ini banyak orang yang mengaku sebagai Nabi/Rasul.

Hal ini diperkuat oleh penjelasan Ibnu Arabi dalam *Futuhâtu Al-Makîyah*, Ibnu Arabi menulis bahwa pokok-pokok isi kenabian pada umumnya meliputi *Ummu Al-Kitab* (Al-Qur'an) yang kunci-kuncinya hanya berupa bacaan basmallah. Bacaan itu masa berlakunya tidak terputus sampai sebatas periode kenabian Muhammad saja, melainkan masih terus berlanjut pada manusia hingga hari kiamat nanti. Secara logika dan pemikiran sufi, jika syari'at terputus maka hal ini mengandung pengertian bahwa syari'at hanya merupakan bagian dari kenabian saja bukan bagian dari yang menganugerahkan kenabian itu (Allah).

Keadaan ini diperparah lagi dengan pengakuan sebagian mereka telah mendapat wahyu/isyarat dari malaikat Jibril melalui intuisi. Padahal penggunaan intuisi haruslah berhati-hati karena bisa jadi yang datang dalam intuisinya bukan wahyu/isyarat dari malaikat Jibril melainkan bisikan setan yang biasa tersembunyi.

مِن شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ

“Dari kejahatan (bisikan) syaitan yang biasa bersembunyi”.(Q.S. An-Nas:4)

وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ
الْقَوْلِ غُرُورًا

“Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan (dari jenis) jin, sebahagian mereka membisikkan kepada sebahagian yang lain perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia).”(Q.S. Al-An’am:112).

BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Berlandaskan penelitian dan pembahasan yang dilakukan penulis terhadap penafsiran sufistik pada *huruf-huruf muqatha'ah*, Ibnu Arabi telah mengembangkan bahasa rahasia berupa isyarat, simbol, dan kode-kode untuk menyembunyikan buah pikirannya dari jangkauan orang banyak.

Menurut Ibnu Arabi yang dimaksud dengan makna batin/isyari adalah *ta'wil*. Proses *ta'wil* atau hermeneutika spiritual bermaksud berangkat dari *dzahir* teks menuju *bathin* teks, dari realitas luar menuju realitas dalam. Melalui *ta'wil* makna isyarat, simbol, dan kode dari ayat Al-Qur'an bisa ditangkap. Maka dalam menafsirkan Al-Qur'an Ibnu Arabi menggunakan *ta'wil* untuk mengungkapkan pemikiran mistiknya. Dalam hal ini Ibnu Arabi menggunakan dua cara:

- Ayat-ayat Al-Qur'an yang peka terhadap penafsiran secara pantheistik
- Ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diberlakukan secara pentheistik

Ayat-ayat Al-Qur'an yang tidak bisa diberlakukan secara pentheistik oleh Ibnu Arabi diinterpretasikan sedemikian rupa agar cocok dengan doktrin pantheistiknya yang bahkan sampai merusak bahasa dan grammatikanya. Kadang-kadang ke dalam filsafat lainnya, dan jarang sekali kepada pemahaman Al-Qur'an itu sendiri sebagaimana yang umum telah kita kenal.

Akibat cara penafsiran yang seperti ini, maka Ibnu Arabi banyak sekali menggunakan istilah-istilah yang dipinjam dari berbagai sumber, yang kadang-kadang ditambahnya dari makna aslinya, dan kadang-kadang ia menggunakan istilah-istilah itu secara metaforik. Misalnya, ia menggunakan istilah “The Good” nya Plato, “The One” nya Platinus, “Substansi Universal” nya Asy’ari, dan Allah-nya Islam, Awal Wujud, Al-Haq, dan Dzat Ahadiyyah. Semua istilah ini digunakannya untuk obyek yang satu dan sama. Ia juga menggunakan istilah “Pena” dari Al-Qur’an, “Ideas of ideas” nya Plato, Realitas Muhammad, akal fa’al, ruh sempurna, ruh murni, kitab nyata, insan kamil, dan lain sebagainya.

Melalui istilah-istilah itu Ibnu Arabi menjelaskan proses emanasi/pemancaran dengan menggunakan *huruf-huruf muqatha’ah* yang terdapat pada dua puluh sembilan surat Al-Qur’an, penafsiran yang mengandung doktrin pantheistik dan dikemas melalui paham *wahdatul wujud*.

Teori *wahdatul wujud* telah mendominasi seluruh pemikiran Ibnu Arabi yang diperoleh melalui pengalaman mistis tasawufnya. Selanjutnya paham *wahdatul wujud* dimasukkannya ke dalam tafsir melalui penafsiran falsafi dengan menggunakan subjektivitas pengarangnya. Di kemudian hari tafsir ini dikenal dengan nama Tafsir Ibnu Arabi.

B. Saran-Saran

Dikarenakan kajian sufistik Al-Qur’an tergolong sulit, maka perlu dibentuk sebuah lembaga tafsir sebagai sarana yang dapat memberikan kemudahan bagi orang-orang yang ingin menekuni kajian tafsir yang bercorak sufistik. Karena penafsiran Al-Qur’an adalah dalam rangka memudahkan pemahaman orang terhadap Al-Qur’an sebagai kitab petunjuk, bukan justru penafsiran menjadikan Al-Qur’an semakin sulit untuk dipahami.

Kiranya ada penafsiran Al-Qur’an yang lebih spesifik pada ayat-ayat yang berkaitan dengan makna sufi/isyari. Hal ini agar memberikan konsumsi ruhani dalam rangka melaksanakan fungsinya sebagai obat penawar dari Allah swt. bagi penyakit yang berada di dalam dada.

Terakhir, penulis tesis ini bukanlah seorang mufasir apalagi seorang filosof, maka oleh sebab itu tidak ada hak baginya dengan penulisan tesis ini ia telah mengemukakan semua hal-hal yang baru. Kalaupun ada pendapat penulis yang tertera dalam makalah ini maka hal itu merupakan bagian dari usaha penyempurnaan dan perbaikan ke bahasa yang lebih mudah dipahami oleh pembaca yang hal itu masih membutuhkan kritik dan saran dari para pembaca dan komentator yang bersifat membangun.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

- Al-Qur'an Dan Terjemahan, Khadim Al-Haramain Asy-Syarifain Abdullah Bin Abdul Aziz ali Sa'ud.
- Asy-Syahrastani, *Al-Milal Wa Al-Nihal*, Bina Ilmu, Surabaya:2006.
- Al-Badrawi, Rusydi, dkk, *Isa Putra Maria Dalam Injil Dan Al-Qur'an*, Lentera Hati, Jakarta:2011.
- Ash-Shabuni, Muhammad Ali, *At-Tibyan Fi Ulum Al-Qur'an*, Alim Al-Kitab, Makkah Al-Muakarramah:1985.
- _____, *Shafwatu At-Tafasir*, Maktabah Syamilah:2011.
- Abi Thalib, Makki bin, *Al-Idhah Li Nasikhi Al-Qur'an Wa Mansukhihi Wa ma'rifati Ushulih Wa Ikhtilafi An-Nas Fihi*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2012.
- As-Shanhaji, *Matan Jurumiyah*, Maktabah Al-Barakah, Tamboro:
- Adz-Dzahabi, Muhammad Husain, *At-Tafsir Wal Mufasssirun*, Maktabah Mush'ab bin Umair Al-Islamiyyah, :2004.
- Ad-Duwaisy, Musa Bin Sulaiman, *Kontroversi Pemikiran Ibnu Arabi Benarkah fir'aun Beriman*, Pustaka As-Sunnah, Surabaya:2003.
- Arabi, Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an Al-Karim Ibnu 'Arabi*, Darul Kutub Al-Ilmiyyah, Beirut:2011.
- _____, *Revolusi Shalat Ibnu Arabi*, Pustaka Hidayah, Bandung:2010.
- _____, *Fusus Al-Hikam*, Diadit Media, Jakarta:2014.
- Al-Khatib, M. Syarbaini, *As-Siraju Al-Munir Fi Al-I'annah Ala Ma'rifati Ba'dh Ma'ani Kalam Rabbina Al-Hakim Al-Khabir*, Maktabah Syamilah:2011.

- An-Nasafi, Mahmud, *Tafsir Madariku At-Tanzil Wa Haqa'iqu At-Ta'wil*, Darul Kutub Ilmiyah, Libanon:2008.
- As-Sayuthi, Jalaluddin, *Al-Itqan fi Ulum Al-Qur'an*, Darul Fikr, Beirut:2005.
- _____, *At-Tahbir Fi Ilmi Tafsir*, Darul Kutub, Beirut:2013.
- _____, *Asbabun Nuzul*, Gema Insani, Jakarta:2013.
- Al-Azami, M. Musthafa, *Sejarah Teks Al-Qur'an Dari Wahyu Sampai Kompilasi Kajian Perbandingan Dengan Perjanjian Lama Dan Perjanjian Baru*, Jakarta:Gema Insani, 2008.
- Az-Zarkasyi, Badruddin, *Al-Burhan Fi Ulum Al-Qur'an*, Darul Turats, Kairo:2008.
- Amin, Samsul Munir, *Ilmu Tasawuf*, Amzah, Jakarta:2012.
- Al-Hujwiri, Ali bin Utsman, *Kasyful Mahjub*, Mizan, Bandung:1993.
- Al-Farmawi, Abdul Hayy, *Metode Tafsir Maudhu'i Dan Cara Penerapannya*, Bandung, Pustaka Setia:2002.
- Anshori, *Menafsirkan Al-Qur'an Dengan Ijtihad*, Referensi, Jakarta:2012.
- Al-Qatthan, Manna' Khalil, *Mabahits Fi Ulumi Al-Qur'an*, Maktabah Al-Ma'arif, Riyadh:2000.
- Al-Qasimi, Jamaluddin, *Mahasinu At-Ta'wil*, Darul Hadits, Kairo:2003.
- Al-Kalbi, Ibnu Juzai, *At-Tashil Li Ulumi At-Tanzil*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2007.
- Al-Hafni, Abdul Mun'im, *Ensiklopedia Golongan, Kelompok, Aliran, Mazhab, Partai, Dan Gerakan Islam Seluruh Dunia*, Grafindo Khazanah Ilmu, Jakarta:2009.
- An-Nuhas, Abu Ja'far, *I'rabu Al-Qur'an*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2009.

- Al-Lusi, Mahmud, *Ruhu Al-Ma'ani Fi Tafsir Al-Qur'an Al-'Azhim Wa Sab'i Al-Matsani*, Darul Hadits, Kairo:2005.
- Az-Zajaj, Abu Ishaq Ibrahim, *Ma'anil Qur'an Wa I'rabuhu*, Darul Hadits, Kairo:2005.
- Az-Zuhaili, Wahbah, *Tafsir Al-Munir*, Darul Fikr, Beirut: 2014.
- Al-Maghluth, Sami Abdullah, *Atlas Agama-Agama*, Almahira, Jakarta:2011.
- Al-Maliki, Muhammad bin Alawi, *Zubdatu Al-Itqan Fi Ulumi Al-Qur'an*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2011.
- Al-Anbari, Muhammad bin Basyar, *Idhah Al-Waqaf Wa Al-Ibtida' Fi Kitabi Allahi Azza Wa Jalla*, Darul Hadits, Kairo:2007.
- Ali, Yunasril, *Perkembangan Pemikiran Falsafi dalam Islam*, Bumi Aksara, Bandung:1988.
- Aceh, Abu Bakar, *Pengantar Sejarah Sufi Dan Tasawuf*, Ramadhani, Solo:1996.
- Al-Abduh, Muhammad, dkk, *Koreksi Bagi Kaum Sufi*, Kalam Mulia, Jakarta:1998.
- Abdul Khaliq, Abdurrahman, dkk, *Pemikiran Sufisme Di Bawah Bayang-Bayang Fatamorgana*, Amzah, Jakarta:2000.
- Ahmad Jaiz, Hartono, *Tasawuf Belitan Iblis*, Darul Falah, Jakarta:2001.
- _____, *Aliran Dan Paham Sesat Di Indonesia*, Pustaka Kautsar, Jakarta:2014.
- Al-Khayyath, Muhammad Jamil Ibnu Ali, *Kaidah-Kaidah Metodologi Dan Etika-Etika Penelitian Dalam Al-Qur'an Dan Sunnah*, LP2M UIA, Bekasi:2011.
- Ahmad Said, Hasani, *Diskurus Munasabah Dalam Tafsir Al-Mishbah*, Jakarta:2015.
- Abbas, Abdullah bin, *Tanwiru Al-Miqbas Min Tafsir Ibn Abbas*, Beirut: 2011.

- Abdullah, Farid, dkk, *Kisah Kehidupan Para Sufi Terkemuka*, Bintang Usaha Jaya, Surabaya:1998.
- Al-Utsaimin, Muhammad Shalih, dkk, *Syarah Pengantar Studi Ilmu Tafsir Ibnu Taimiyah*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta:20014.
- Azwir , Reno, *Hikmah Perennial Institute Lembaga Penelitian Tradisi dan Ulayat di Indonesia*, <http://hikmahperennial.blogspot.co.id>.
- Arifin, Miftah, *Sufi Nusantara, Biografi, Karya Intelektual, Dan Pemikiran Tasawuf*, Ar-Ruzz Media, Jogjakarta:2013.
- Azra, Azyumardi, *Jaringan Ulama Timur Tengah Dan Kepulauan Nusantara Abad XVII Dan XVIII*, Kencana, Jakarta:2013.
- An-Naisaburi, Al-Wahidi, *Asbabun Nuzul*, Amelia, Surabaya:2014.
- Ar-Razi, Fakhrudin, *Tafsir Mafatihul Ghaib*, Maktabah Taufiqiyah, Kairo:2003.
- Affandy, Sa'dullah, *Menyoal Status Agama-Agama Pra-Islam*, Mizan, Bandung:2015.
- Al-Qadhi, Abdul Fattah , *Al-Buduru Az-Zahirah Fi Al-Qira'ati Al-'Asyri Al-Mutawatirah*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2013.
- A.E. Affifi, *Filsafat Mistis Ibnu Arabi*, Gaya Media Pratama, Jakarta: 2009.
- Abdul Halim Mahmud, Mani', *Metodologi Tafsir kajian Komprehensif Metode Para Ahli Tafsir*, Rajagrafindo Persada, Jakarta:2006.
- Al-Fayyadl, Muhammad, *Teologi Negatif Ibnu Arabi Sebuah Kritik Atas Metafisika Ketuhanan*, Skripsi UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta:2009.
- Anwar, Rosihon, dkk, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung:2011.

- Az-Zamakhsyari, *Mahmud Ibnu Umar, Tafsir Al-Kasysyaf 'An Haqa'iqu Wa Ghawamidhu At-Tanzil Wa 'Uyuni Al-Aqawil Fi Wujuhi At-Ta'wil*, Darul Kutub Ilmiyyah, Beirut:2009.
- AM, Suhar, *Filsafat Umum Konsepsi, Sejarah, Dan Aliran*, GP Press, Jakarta:2010.
- Bell, Richard, *Pengantar Qur'an*, INIS, Jakarta:1998.
- Basya, Ahmad Fuad, *Sumbangan Keilmuan Islam Pada Dunia*, Pustaka Kautsar, Jakarta:2015
- Baidan, Nashiruddin, *Wawasan Baru Ilmu Tafsir*, Pustaka Pelajar, Yogyakarta: 2005.
- Bagir, Haidar, *Buku Saku Filsafat Islam*, Mizan Pustaka, Bandung:2006.
- Baiquni, Abu, dkk, *Kamus Istilah Agama Islam*, Arkola, Surabaya:tt.
- Bucaille, Maurice, *Bible, Qur'an, Dan Sains Modern*, Bulan Bintang, Jakarta: 1979.
- Chodkiewicz, Michel, *Konsep Ibnu Arabi Tentang Kenabian Dan Auliya*, Raja Grafindo Persada, Jakarta:1999.
- Dahlan, Abdul Aziz, *Pemikiran Falsafi Dalam Islam*, Djambatan, Jakarta:2003.
- _____, *Penilaian Teologis Atas Paham Wahdatul Wujud Tuhan, Alam, Manusia Dalam Tasawuf Syamsuddin Sumatrani*, IAIN-IB Press, Padang:1999.
- Fathoni, Ahmad, *Metode Maisura*, Institut PTIQ Jakarta dan Pesantren Takhasus IIQ Jakarta, Jakarta:2015.
- Fath, Amir Faishol, *The Unity Of Al-Qur'an*, Pustaka Al-Kautsar, Jakarta:2010.
- Fakhry, Majid, *Sejarah Filsafat Islam Sebuah Peta Kronologis*, Mizan, Bandung:2001.

- Humam, As'ad, *Buku Iqra'*, Balai Litbang LPTQ Nasional dan Team Tadarus "AMM" Yogyakarta, Yogyakarta:2000.
- Hilal, Ibrahim, *Tasawuf Antara Agama Dan Filsafat*, Pustaka Hidayah, Bandung:2002.
- Hossein Nasr, Sayyed, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam*, IRCiSod, Jogjakarta:2014.
- Hirtenstein, Stephen, *Dari Keragaman Ke Kesatuan Wujud: Ajaran Dan Kehidupan Spritual Syaikh Al-Akbar Ibnu Arabi*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2001.
- Hakim, Husnul .A, IMZI, *Ensiklopedi Kitab-Kitab Tafsir*, Lingkar Studi al-Qur'an Jawa Barat
- Hasani, *Corak Pemikiran Kalam Tafsir Fathu Al-Qadir: Teleah Atas Pemikiran Al-Syaukani Dalam Teologi Islam*, Tesis UIN Syarif Hidayatullah, Jakarta:2007.
- Hadiwijono, Harun, *Agama Hindu Dan Budha*, Gunung Mulia, Jakarta:2013.
- _____, *Sari Sejarah Filsafat Barat I*, Kanisius, Yogyakarta:2015.
- Hakim, Muhammad Baqir, *Ulumu Al-Qur'an*, Al-Huda, Jakarta:2012.
- Hart, Michael H, *Seratus Tokoh Yang Paling Berpengaruh Dalam Sejarah*, PT. Dunia Pustaka Jaya, Jakarta Pusat: 1978.
- <http://fbs9.blogspot.co.id>
- <http://selamatkanbangsa.blogspot.co.id> , Jum'at, 14 Desember 2007.
- Isa, Ahmadi, *Tokoh-Tokoh Sufi Tauladan Kehidupan Yang Shaleh*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2000.
- Ishaq, Ibnu, *As-Sirah An-Nabawiyah*, Akbarmedia, Jakarta:2013.
- INSISTS, *Pluralisme Agama Telaah Kritis Cendekiawan Muslim*, Jakarta:2013.
- Katsir, Ibnu, *Tafsir Al-Qur'an Al-Azhim*, Darl Fikr, Beirut:1997.

- Kamal Adham, Ibrahim, *Kupas Tuntas Masalah Jin Dan Sihir*, Darus Sunnah Press, Jakarta:2009
- Kurnaedi, Abu Ya'la, *Metode Asy-Syafi'i*, Pustaka Imam Asy-Syafi'i, Jakarta:2010.
- Khotimah, Umi Khusnul, dkk, *Nilai-Nilai Pluralisme Dalam Islam Bingkai Gagasan Yang Berserak*, Penerbit Nuansa, Bandung:2005.
- Liputan6.com, Padang.
- Mulyati, Sri, dkk, *Tarekat-Tarekat Muktabarah Di Indonesia*, Kencana, Jakarta: 2011.
- _____, *Tasawuf Nusantara Rangkaian Mutiara Sufi Terkemuka*, Kencana, Jakarta:2006.
- Misrawi, Zuhairi, *Al-Qur'an Kitab Toleransi Inklusivisme, Pluralisme, Dan Multikulturalisme*, Penerbit Fitrah, Jakarta:2007.
- Mahjuddin, *Akhlak Tasawuf II Pencarian Ma'rifah Bagi Sufi Klasik Dan Penemuan Kebahagiaan Batin Bagi Sufi kontemporer*, Kalam Mulia, Jakarta:2010.
- Munawwir, Imam, *Kebangkitan Islam Dan Tantangan-Tantangan Yang Dihadapi Dari Masa Ke Masa*, Bina Ilmu, Surabaya:1985.
- Mu'min, Abdullah Ibn Abdul, *Al-Kanzu Fi Qira'ati Al-'Asyri*, Darus Shahabah, Kairo:2002.
- Muhammad, Husein, *Mengaji Pluralisme Kepada Mahaguru Pencerahan*, Al-Mizan, Bandung:2011
- Manzhur, Ibnu, *Lisanu Al-Arab*, Darul Hadits, Kairo:2013.
- Moh. Fajrun Niam Dan Moh.Bahri, *Tugas makalah Ilmu Fawatih As-Suwar*, STAIN Pamekasan.

- Munir, H.S., *Dialog Seputar Trinitas Menapaktisasi Asal-Usul Dogma Ketuhanan Kristen*, html: nono –2005.
- Madkour, Ibrahim, *Filsafat Islam Metode Dan Penerapan*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:1996.
- Mansur, Laily, *Ajaran Dan Teladan Para Sufi*,RajaGrafindo Persada,Jakarta:1996.
- Namsuk, Abdullah Musthafa, dkk, *Kesesatan Sufi Tasawuf Ajaran Budha*, Pustaka As-Sunnah, Jakarta:2013.
- Nasution, Hasyimasyah, *Filsafat Islam*, Gaya Media Pratama, Jakarta:1999.
- Nasution, Harun, *Islam Ditinjau Dari Berbagai Aspeknya*, UI-Press, Jakarta:2009.
- Nurbakhsy, Javad, *Psikologi Sufi*, Fajar Baru Pustaka, Yogyakarta:1992.
- Purnomo, Mukhlisin,*Sejarah Kitab-Kitab Suci*, Forum, Yogyakarta:2012.
- Qadir Al-Jailani, Abdul, *Rahasia Sufi*, Pustaka Nasional PTE LTD, Singapura:1999.
- Rahimsyah, *Kisah Syaikh Siti Jenar Perdebatan Antara Paham Wahdatul Wujud Dengan Ahlussunah Wal Jama'ah*, Gali Ilmu, Surabaya:2006.
- Russel, Bertrand, *Sejarah Filsafat Barat Kaitannya Dengan Kondisi Sosio-Politik Zaman Kuno Hingga Sekarang*,Pustaka Pelajar, Yogyakarta:2007.
- Republika.co.id, Jakarta, *Penciptaan Alam Semesta Menurut Al Ghazali dan Ibnu Rusyd*, Rabu, 01 Desember 2010, <http://www.republika.co.id>.
- Rusydie Anwar, Salman, *29 Sandi Al-Qur'an Mengurai Misteri Di Balik Huruf-Huruf Muqatha'ah*, Najah, Jogjakarta:2012.
- Sangidu, *Konsep Martabat Tujuh Dalam Tuhfatu Mursalah Karya Syaikh Fadhlullah Al-Burhanpuri Kajian Filologis Dan Analisis Resepsi*, Humaniora Volume 14 No.1 Februari 2002.

- Solihin, *Melacak Pemikiran Tasawuf Di Nusantara*, Rajagrafindo Persada, Jakarta:2005.
- Siregar, Rivay, *Tasawuf Dari Sufisme Klasik Ke Neo-Sufisme*, Rajagrafindo Persada, Jakarta:1999.
- Sudarsono, *Filsafat Islam*, Rineka Cipta, Jakarta:2010.
- Sahib Khaja Khan, Khan, *Ana Al-Haq*, Pustaka Aman Press SDN.BHD, Kelantan:1996.
- Soleh, Khudri, *Filsafat Islam Dari Klasik Hingga Kontemporer*, Ar-Ruzz Media, Jogjakarta:2013.
- Schimmel, Annemarie, *Dimensi Mistik Dalam Islam*, Pustaka Firdaus, Jakarta:2009.
- Sholihin, dkk, *Ilmu Tasawuf*, Pustaka Setia, Bandung:2011.
- Samad, Duski, *Lebih Dekat Dengan Tasawuf*, IAIN Press, tt
- Syahbah, Muhammad Abu, *Israiliyat Dan Hadits-Hadits Palsu Dalam Tafsir Al-Qur'an*, Keira Publishing, Depok:2014.
- Salim, Muhsin, *Ilmu Qira'at Sepuluh Bacaan Al-Qur'an Menurut Sepuluh Imam Qira'at Dalam Thariq Asy-Syathibiyyah Dan Ad-Durrah*, Majelis Kajian Ilmu-Ilmu Al-Qur'an, Jakarta:2007.
- Suharyo, Didik, *Mukjizat Huruf-Huruf Al-Qur'an Memahami Makna Al-Qur'an Melalui Kode Dan Tinjauan Sains*, Salima, Ciputat:2012.
- Shalih, Shubhi, *Mabahits Fi Ulumi Al-Qur'an*, Darul Ilmi Malayin, Beirut:1988.
- Suma, Muhammad Amin, *Ulumul Qur'an*, RajaGrafindo Persada, Jakarta:2014.
- Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Atas Pemikiran Sufistik Syeikh Yusuf An-Nabhani*, Logos Wacana Ilmu, Jakarta:2002.
- Shihab, M.Quraish, *Kaidah Tafsir*, Lentera Hati, Jakarta:2013.
- _____, *Wawasan Al-Qur'an*, Mizan, Bandung:2007.

- _____,dkk, *Ensiklopedi Al-Qur'an Kajian Kosakata*, Lentera Hati, Jakarta:2007.
- _____, *Tafsir Al-Misbah*, Lentera Hati, Jakarta:2011.
- _____,*Membaca Sirah Nabi Muhammad saw. Dalam Sorotan Al-Qur'an Dan Hadits-Hadits Shahih*, Lentera Hati, Jakarta:2014.
- Tim Penulis MUI, *Mengenal Dan Mewaspadaai Penyimpangan Syiah Di Indonesia*, Nashir Sunnah, Jakarta:2013.
- Thabathaba'i, *Muhammad Husain, Mazhab Kelima, Sejarah, Ajaran, Dan Perkembangannya*,Nur Al-Huda,Jakarta: 2013.
- Tebba, Sudirman, *Syaikh Siti Jenar*, Pustaka Hidayah, Bandung:2004.
- Tim Ensiklopedi Islam, *Ensiklopedi Islam*, Ichtiar baru Van Hoeve, Jakarta:2001.
- Umar, Nasaruddin,dkk,*Panduan Penyusunan Tesis Dan Disertasi:Pascasarjana Institut PTIQ Jakarta*,2014.
- Ushama, Thameem, *Metodologi Tafsir Al-Qur'an Kajian Kritis, Objektif, Dan Komprehensif*, Riora Cipta,Jakarta:2000.
- Witnesses, Jehovah's, *Menolak Mitos Trinitas*, Ahmad Deedat Publishing, Jakarta:2005.
- Yahya, Harun, *Kumpulan Artikel Harun Yahya*,www.harunyahya.com/Indo
- _____, *Rahasia Di Balik Materi Tidak Sama Dengan Wahdatul Wujud*, www.harunyahya.com/Indo.
- Zahir, Ihsan Ilahi, *Tasawuf Bualan Kaum Sufi Ataukah Sebuah Konspirasi*, Daarul Haq, Jakarta:2001.
- Zuhdi, Ahmad, <http://studi-center.blogspot.co.id/>, Rabu, 26 Januari 2011.
- Zakariyya Al-Kandahlawi, Muhammad, *Kitab Fadha'il 'Amal*, Ash-Shaff, Yogyakarta:2011.