

Dr. H. M. Ruslan, MA.

MENYINGKAP RAHASIA
SPIRITUALITAS
IBN 'ARABI

Editor:
Waspada Santing

alZikra PUSTAKA

Ruslan, H. M.

Menyingkap rahasia spiritualitas Ibn 'Arabi/
H.M. Ruslan; Editor : Waspada Santing. --
Makassar : Pustaka Al-Zikra, 2008.
XXI + 271 hlm. ; 14 x 21 cm.

Bibliografi : Hal. XXI + 271
ISBN : 978-979-15038-2-2

1. Spiritualisme I. Judul.
II. Waspada Santing

133.9

Cetakan I: Februari 2008

Penata Isi
Qomar, NS

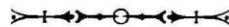
Desain Sampul
Baso Marannu

Penerbit
Pustaka *AL-ZIKRA*
Kompleks Perumahan UMI
Jl. Racing Centre Blok C No. 17 Makassar 90231
Telp/Fax: (0411) 440911

Distribusi
Dzikran Pustaka
Jl. Sultan Alauddin NO. 20 Makassar
Telp/Fax: (0411) 862571



PENGANTAR PENERBIT



Spiritualitas adalah gerakan psikologis yang berorientasi ke-Ilahi-an. Orientasi ke-Ilahi-an menjadi sumber, sekaligus objek inspirasi dalam upaya memahami dan menghayati ke-Esa-an Allah swt. yang Maha Mutlak. Pemahaman dan penghayatan itu akan memperkokoh aqidah yang ikhlas dan sungguh-sungguh melakukan "olah" batin; dalam setiap denyut nadi kehidupannya. Dengan demikian, "perjalanan" spiritual, sesungguhnya, adalah "penempahan" diri untuk "kembali" ke kodrat kemanusiaannya yang hakiki sebagai makhluk ciptaan-Nya.

Disebut kembali ke kodrat kemanusiaan, karena pada dasarnya, sejak awal manusia telah melakukan ikrar dan pengakuan ke-Mahatunggal-an Allah swt. menjelang "penganugrahan" tugas mengatur tata kehidupan di dunia

Inti Perjanjian dan sumpah suci itu adalah satu kesatuan yang tidak terpecahkan dengan ayat-ayat Tuhan dalam berbagai bentuknya.

Manusia yang menjadikan spirit ke-Tuhan-an sebagai acuan dalam setiap langkah hidup dan kehidupannya, akan selalu merasa tenang dan tenteram. Tetapi mereka yang memperturukkan hawa nafsunya; menjalani hidup di luar "patron" Ilahi, jiwanya akan "gersang" dan hidupnya akan terasa hampa.

Buku ini, yang semula adalah disertasi penulis di Program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar, mengupas secara sangat mendalam konsep pemikiran spiritualitas Muhyiddin Ibn 'Arabi, seorang mufassir besar dan spiritualis Islam. Penulis memaparkan hasil kajian yang dilakukan secara jeli, tajam, dan sangat kritis terhadap *Tafsir Ibn 'Arabi* yang memfokuskan penafsirannya pada aspek spiritualitas kandungan setiap ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya.

Secara lugas, buku ini memaparkan pandangan Ibn 'Arabi bahwa, spiritualitas adalah pengerahan segenap potensi rohaniyah dalam diri manusia untuk tunduk dan patuh pada tuntunan syar'i. Ketundukan itu, bukan hanya dalam bentuk kepatuhan batin (dunia non empiris), melainkan juga dalam bentuk ketaatan totalitas terhadap realitas zahir (dunia empiris).

Penulis juga membahas respon dan bantahan Ibn 'Arabi yang sangat tegas terhadap paham yang berkembang dalam masyarakat muslim selama ini, yang meng-

identikkan ajaran tasawuf dengan kekumuhan, kemiskinan dan keterbelakangan. Spiritualitas Ibn 'Arabi adalah spiritualitas yang rasional. Dia tidak hanya mengutamakan ketenangan dan ketentraman batin, melainkan juga mengajarkan kebahagiaan fisik yang menuntut pemenuhan kebutuhan yang bersifat materil. Konsep spiritualitas Ibn 'Arabi patut menjadi alternatif yang sangat aplikatif; sebagai "obat" penenang terhadap jiwa yang "gersang" dan "hampa" di tengah hiruk-pikuk kehidupan era kontemporer.

Kami mengucapkan terima kasih kepada Dr. H. M. Ruslan, MA., yang telah mempercayakan menerbitkan buku ini kepada *Pustaka Al-Zikra*. Melalui penerbitan buku ini, kami berharap dapat turut memberi kontribusi terhadap kajian dan pengembangan pengetahuan keislaman, khususnya dalam bidang spiritualitas. *Pustaka Al-Zikra* adalah salah satu penerbit yang selama ini senantiasa berusaha menyajikan buku-buku bermutu dari berbagai tema, baik tema umum maupun tema religius, yang merekam informasi, gagasan, ide, dan pemikiran yang bermanfaat bagi masyarakat.

Kepada pembaca yang budiman, lebih spesifik kepada para peminat kajian-kajian keislaman dan para "pengembara" spiritual, kami ucapkan selamat "berkelana". Semoga mendapatkan ketenangan dan ketentraman batin yang hakiki di tengah "kegersangan" nurani manusia modern.[]

DAFTAR ISI



- Pengantar Penerbit ____ ix
- Pengantar Penulis ____ xiii
- Daftar Isi ____ xix

PENDAHULUAN ____ 1

Bab I Bagian Pertama

BIOGRAFI IBN 'ARABI ____ 35

- A. Latar Belakang Eksternal ____ 36
 - 1. Kondisi Religio-Politik pada Masa Ibn 'Arabi ____ 36
 - 2. Perhelatan Intektual pada Masa Ibn 'Arabi ____ 39

B. Latar Belakang Internal ____ 41

1. Perjalanan Studi 'Ibn 'Arabi ____ 41
2. Kiprah dan Kontribusi Ibn 'Arabi dalam Bidang Tafsir dan Tasawwuf ____ 49

Bagian Kedua**METODE PENAFSIRAN IBN 'ARABI ____ 71**

- A. Tafsir dan Perbedaannya dengan Takwil ____ 71
- B. Historisitas Penafsiran dan Penakwilan Esoterik al-Qur'an ____ 86
- C. Metode Penafsiran Ibn 'Arabi ____ 94

Bagian Ketiga**ANALISIS SPIRITUALITAS IBN 'ARABI ____ 109**

- A. Metode Spiritualitas Ibn 'Arabi ____ 109
 1. Zikir ____ 112
 2. Tafaakur ____ 127
 3. Al-Suhbah ____ 134
- B. Aspek Spiritualitas Ibn 'Arabi ____ 141
 1. Spritualitas Uluhiyyah ____
 - a. Musyahadah ____ 141
 - b. Mukasyafah ____ 179
 - c. Mujahadah ____ 194
 2. Spiritualitas Syar'iiyyah (Norma) ____ 211
 3. Spiritualitas Khuluqiyah (Nilai) ____ 222

Bagian Keempat**SPIRITUALITAS IBN 'ARABI DALAM KEHIDUPAN MODERN ____ 237**

- A. Krisis Spiritualitas Manusia Modern ____ 240
- B. Kehampaan Spiritualitas ____ 246
- B. Spiritualitas Ibn 'Arabi; Alternatif Spiritualitas Masa Depan ____ 247

PENUTUP ____ 253**DAFTAR PUSTAKA ____ 261**

PENGANTAR PENULIS



Alhamdulillah, dengan rahmat Allah penulis dapat merampungkan penulisan buku ini. Salawat dan salam terkirim kepada Nabi Besar Muhammad saw., yang telah mengajarkan Islam untuk menerangi kehidupan dunia ini.

Buku ini, pada mulanya adalah disertasi penulis pada program Pascasarjana Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar. Berkat dorongan dan desakan berbagai pihak yang merasa tertarik dengan tema yang kami kaji, akhirnya naskah ini diterbitkan dalam bentuk buku.

Minat penulis untuk menyusun karya ilmiah yang bertalian dengan kajian spiritualitas, berawal dari adanya

fenomena dalam masyarakat muslim di era globalisasi yang memandang "sebelah mata" kepada mereka yang menemukannya spiritual. Bahkan, mereka dikesampingkan dan cenderung diabaikan, karena dianggap sebagai komunitas yang menghambat kemajuan dan tidak mampu memberi kontribusi dalam menghadapi kehidupan dunia modern. Padahal, sesungguhnya ahli spiritual justru berusaha merefleksikan keseluruhan aspek dan dimensi ajaran Islam, baik aspek literal maupun kiasan, aspek teoritikal dan praktikal, dimensi luar dan dalam, serta dimensi lahiriyah dan batiniah. Semua yang mereka refleksikan tidak berbeda dengan ajaran Islam yang dilaksanakan oleh mereka yang tidak bersentuhan dengan aktivitas dunia spiritual.

Pilihan untuk mengkaji konsep spiritualitas pemikiran Muhyiddin Ibn 'Arabi dalam kitab Tafsir Ibn 'Arabi, karena penulis menilai mufasssir dan spiritualis Islam itu, mempunyai karakteristik tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an. Berdasarkan hasil kajian penulis, Ibn 'Arabi adalah salah seorang —untuk tidak mengatakan satu-satunya— ahli tafsir yang memberikan perhatian khusus pada aspek-aspek dan nilai-nilai spiritual dibalik kandungan ayat-ayat al-Qur'an yang ditafsirkannya. Kenyataan tersebut membedakan Ibn 'Arabi dengan mufasssir lainnya.

Penulisan buku ini berusaha merekonstruksi konsep, persepsi, dan karakteristik pemikiran spiritualitas Ibn 'Arabi sebagaimana terurai dalam karya masterpeaceny, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*.

Untuk penulisan karya ini, penulis mendapat dorongan dan bantuan dari berbagai pihak. Kepada mereka, sepantasnya penulis mengucapkan terima kasih dan penghargaan yang setinggi-tingginya. Secara khusus penulis sampaikan penghargaan dan sembah sujud setulus-tulusnya kepada kedua orang tua penulis; Ayahanda tercinta, H. Abdul Wahhab (*rahimahullah*) dan Ibunda tersayang, Hj. Andi Sitti Aisyah (*rahimahallah*), yang telah melahirkan dan membesarkan penulis, sekaligus menanamkan nilai-nilai agama dan spiritual. Segala jasa yang telah dilimpahkan, sungguh sangat berharga dan berarti bagi kehidupan penulis. Kepada Prof. Dr. H. Azhar Arsyad, MA., selaku Rektor, Prof. Dr. H. Ahmad M. Sewang, MA., selaku Direktur, dan Prof. Dr. Hj. Andi Rasdiyanah selaku Ketua Program Studi pada Program Pascasarjana UIN Alauddin Makassar. Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Prof. Dr. H. Abdul Muin Salim, Prof. Dr. H. M. Galib, M. MA., dan Prof. Dr. H. Muhammadiyah Amin, MA., yang telah meluangkan waktunya memberikan arahan dan bimbingan, sehingga karya tulis ini dapat kami selesaikan.

Penulis juga menyampaikan terima kasih dan penghormatan kepada H.M. Amin Syam, selaku Gubernur Sulawesi Selatan yang telah banyak memberi perhatian, baik berupa dorongan moril maupun bantuan materil. Demikian pula kepada al-Syekh al-Akbar H. Muhammad Shaleh dan H. Andi Syajaruddin Malik, pengemban dan pemegang amanah "Tarekat Khalwatiah Samman" yang telah memberi banyak sentuhan spiritual dalam meniti jalan menuju ke khadirat Yang Maha Mutlak.

Terima kasih juga penulis sampaikan kepada Kepala Perpustakaan dan segenap civitas akademika UIN Alauddin, serta teman-teman di Dewan Perwakilan Rakyat Daerah (DPRD) Sulawesi Selatan, yang tidak henti-hentinya memberikan dorongan dan memotivasi.

Penghargaan yang istimewa kepada istri tercinta, Andi Hartawati, serta putra-putri: Zulfah, Dzulqiyah Farhanah, Fikran, Dzikan, dan Rayhan yang terus memberikan dukungan. Berkat ketabahan, kesabaran, dan pengorbanan, serta kesetiaan merekalah yang terus mendampingi dan menyemangati penulis dalam menyelesaikan karya ini.

Secara khusus, penulis mengucapkan terima kasih kepada Waspada Santing yang di sela-sela kesibukannya, masih bersedia meluangkan waktunya untuk membaca, mencermati, dan mengedit buku ini sehingga bisa diterbitkan. Kepada *Pustaka Al-Zikra*, kami ucapkan pula terima kasih atas kesediaannya menerbitkan buku ini. Kepada para pembaca yang budiman, khususnya kepada para peminat kajian-kajian tafsir dan dunia spiritual, kami sampaikan: "Selamat Menjelajah".

Betapapun penulis menyiapkan buku ini, berbagai kekurangan dan kelemahan tetap menyertainya. Oleh karena itu, dengan lapang dada penulis mengharapkan kritik, saran, dan masukan dari berbagai pihak untuk menambah nilai dan bobot karya ini di masa-masa mendatang. Kepada semua pihak yang memberi apresiasi, dengan penuh keikhlasan kami ucapkan terima kasih pula.*-

PEDOMAN TRANSLITERASI

A. Konsonan

Arab	Indonesia	Arab	Indonesia	Arab	Indonesia
ا	= a	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	ه	= h
خ	= kh	ظ	= zh	و	= w
د	= d	ع	= ' (ayin)	ء	= ' (hamza)
ذ	= dz	غ	= gh	ي	= y
ر	= r	ف	= f		

A. Vokal

Mad dan vokal panjang

û = a panjang

î = i panjang

â = u panjang

PENDAHULUAN



Spiritualitas salah satu tema yang selalu menarik diperbincangkan. Tema ini semakin menarik manakala dikolerasikan dengan dunia modern yang berpijak pada tataran nilai-nilai sekuler, materialistik-hedonis dan mekanistik. Dunia modern saat ini dirasakan sebagai proses dehumanisasi. Manusia kehilangan élan vitalnya dan tidak “diperlakukan” lagi sebagai manusia. Akhirnya, dunia modern melahirkan berbagai penyakit peradaban yang sulit disembuhkan.

Kondisi itu adalah konsekwensi logis dari sikap hidup manusia yang mulai bergeser dari dan meninggalkan dunia spiritualitas. Padahal, spiritualitas adalah bahagian yang sangat esensial dalam kehidupan manusia. Spiritualitas merupakan fitrah manusia yang sangat terkait dengan dunia ruh.

Islam memberi perhatian yang sangat besar kepada dunia spiritual. Islam juga memberi apresiasi sepenuhnya kepada mereka yang sungguh-sungguh menjalani spiritualitas, hingga mencapai puncak gnostiknya. Ruh (*spirit*) memanifestasikan dirinya dalam setiap alam keagamaan, tempat firman Ilahi masih digaungkan dan didengarkan. Proses manifestasi ruh itu berbeda dalam setiap agama.¹ Dalam Islam, ruh menjalar melalui segala sesuatu yang mengungkapkan Yang Maha Esa dan menuntun kepada Yang Maha Esa. Tujuan tertinggi Islam adalah mengungkapkan keesaan dari prinsip Ilahi dan menyatukan dunia keragaman dalam cahaya keesaan itu.

Spiritualitas dalam Islam tidak dapat dipisahkan dari kesadaran akan Yang Maha Esa yaitu Allah swt. dan kehidupan yang dijalani sesuai dengan kehendak-Nya. Prinsip keesaan (*al-tawhîd*) terdapat dalam inti pesan Islam dan menentukan spiritualitas Islam dalam seluruh dimensi dan dalam bentuknya yang beragam. Spiritualitas adalah tauhid. Tingkat pencapaian tertinggi yang dapat dicapai oleh setiap manusia adalah kesadarannya akan tauhid. Firman Ilahi mewujudkan dirinya dalam apa yang menjadi alam Islam untuk memaklumkan kemuliaan Yang Maha Esa dalam menuntun manusia menuju kesadaran akan Yang Maha Esa (kesadaran Ilahiyah).

¹Sayyed Hossein Nasr, *Islamic Spirituality Foundations*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2002), h. xix.

Al-Qur'an adalah sumber *par excellence* dari seluruh spiritualitas Islam. Al-Qur'an adalah firman Tuhan yang mewujudkan dalam bahasa manusia.² Melalui al-Qur'an, pengetahuan tentang Yang Maha Esa dan jalan-jalan menuju kekharibaan-Nya bisa dijangkau dan dimasuki dalam bagian kosmos yang ditakdirkan untuk menjadi rumah Islam.³ Demikian juga, jiwa dan substansi-batiniah Nabi adalah sumber pelengkap dari spiritualitas Islam. Tersembunyi secara lahiriah, tetapi hidup sebagai sebuah kehadiran dan pemberi karunia dalam hati mereka yang menempuh jalan kesadaran.

² Menurut versi Nasr Hamid Abu Zayd bahwa prosesi firman Tuhan untuk sampai kepada manusia melalui tiga loncatan kebahasaan yaitu: *Pertama*, bahasa malaikat Jibril, *Kedua*, bahasa Nabi Muhammad saw dan *ketiga*, bahasa Arab. Beliau mengatakan:

إِنَّ الْقُرْآنَ الَّذِي تَقْرَأُونَ كُلَّ يَوْمٍ بِاللِّسَانِ وَتَسْمَعُهُ بِأَذَانِنَا وَتَرَاهُ بِأَعْيُنِنَا لَيْسَ إِلَّا بِمُحَاكَأٍ لِّلْكَلَامِ الْإِلَهِيِّ الْوُجُودِيِّ . وَقَدْ مَرَّ هَذَا الْكَلَامُ الْإِلَهِيُّ بِمَرَاجِلَ ثَلَاثٍ أَوَّلَاهَا : لُغَةُ الْمَلَكِ جِبْرِيلَ ، وَثَانِيهَا : لُغَةُ الرَّسُولِ الْخَاصَّةُ ، وَثَالِثُهَا : وَآخِرُهَا اللُّغَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْأَصْطِلَاحِيَّةُ

Lihat: Nashr Hâmid Ab- Zayd, *Falsafat al-Ta'wîl; Dirâsat fi Ta'wîl al-Qur'ân 'Inda Muhyiddîn Ibn 'Arabî* (Cet. II; Beirut: Dâr al-Tanwîr li al-Thiba'at wa al-Nasyr, 1993), h. 286.

³Al-Qur'an menyatakan dirinya sebagai *hudan* (petunjuk) bagi manusia pada umumnya dan kepada orang yang bertaqwa pada khususnya, *furqân* (pembeda antara yang baik dan buruk, antara yang nyata dan abstrak, antara yang mutlak dengan nisbi), *syifa'* (obat penawar khususnya untuk hati yang resah dan gelisah, *muw'izat* (nasehat, wejangan dan petuah), *dzikr li al-alâmin* (peringatan bagi seluruh alam. Nama-nama dan atribut ini secara eksplisit memberi indikasi bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang berdimensi banyak dan berwawasan luas dan semua dimensi ini bermuara kepada kehadiran Yang Maha Mutlak. (selengkapnya: Lihat: I Inrifuddin Cawidu, *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an* (Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1991), h. 4.

Pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an, melalui penafsiran-penafsirannya, memiliki andil dan peranan yang sangat urgen bagi pribadi muslim untuk memahami inti spiritualitas itu dalam berbagai lini kehidupannya.

Sebenarnya, sejak awal umat Islam telah mengalami pergulatan intelektual yang sangat serius untuk memahami kebenaran al-Qur'an. Pergulatan tersebut menyangkut persepsi atau aspek metodologis pemahaman serta hasil pemahamannya, bukan kesangsian pada kebenaran al-Qur'an. Debat panjang memahami dan mengapresiasi al-Qur'an dalam kehidupan nyata, terus terjadi. Namun, keyakinan umat Islam bahwa al-Qur'an adalah petunjuk final bagi hidup manusia tidak bisa dieliminasi. Setiap metode berhak hidup dan berkembang, meskipun tentunya masing-masing metode -karena merupakan hasil karya manusia- tidak bersih dari kelemahan dan kekurangan.⁴

Syekh Akbar Muhyiddin Ibn 'Arabi adalah salah seorang tokoh yang kental dengan nuansa spiritualitas dalam upayanya memberikan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an. Beliau tokoh pemikir Islam yang fenomenal dalam sejarah peradaban Islam. Pemikiran-pemikiran spiritualis kelahiran Murcia, Spanyol, ini seringkali menghentak-hentak kesadaran dan kemapanan. Tema-tema yang beliau usung memang menarik karena menyangkut hakikat dan makna hidup yang menjadi

⁴ Lihat: Fakhruddin Faiz, *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002), h. 5.

perhatian dan problem manusia dari zaman ke zaman yang tak pernah henti hingga sekarang. Bahkan, mungkin sampai akhir hayat.

Pendekatan pemikiran yang ditempuh Ibn 'Arabi dalam melihat dimensi ajaran Islam, juga menarik, didasarkan pada kerangka pikir dan pandangan dunia (*world view*) yang bersifat kontemplatif dan batiniah. Pendekatan kontemplatif dan batiniah yang digunakan bukan dalam ekspresi parsialitas, melainkan pembuktian terhadap komprehensifitas pemikirannya pada setiap masalah. Dalam kaitannya dengan ajaran Islam, pendekatan kontemplatif Ibn 'Arabi, terefleksikan dari kesamaan penekanan dan penerimaannya terhadap keseluruhan aspek dan dimensi ajaran Islam, baik pada aspek literal dan kiasan, teoritikal dan praktikal, dimensi luar dan dalam, maupun lahiriah dan batiniah. Ibn 'Arabi diakui memiliki jawaban terhadap semua isu dan permasalahan yang memungkinkannya didekati dan dipahami dari berbagai arah, sehingga mengesankan dualitas kesimpulan pada setiap poin pemikirannya.

Namun, hasil pemikiran beliau termarginalkan. Bahkan, tereliminasi dari kancah pergulatan intelektual.⁵

⁵ Ada beberapa hal yang menyebabkan terpinggirkannya pemikiran dan ajaran Ibn Arabi yaitu; *Pertama*, karena terbatasnya para pengikut dan literatur yang tersebar. Pada hal pemikiran Ibn 'Arabi penuh dengan daya pesona sekaligus memiliki kritisisme tingkat tinggi karena kajiannya masuk pada wilayah mendasar, filsafat dan agama yakni bidang metafisis-ontologis. Melakukan ekspolarasi secara kontemplatif dan rasional demonstratif tentang hakekat keberadaan Tuhan dan alam raya dan bagaimana manusia harus memahami antara keduanya. *Kedua*, faktor karakteristik bahasa agama, ketika bahasa budaya dipakai dalam mengekspresikan

Meskipun demikian, ada kalangan intelektual dan cendekiawan -baik intelektual Timur maupun Barat- yang mencoba menguak dan merevitalisasi hasil-hasil penemuan dan buah pikiran Ibn 'Arabi. Di antaranya: Nasr Hamid Abu Zaid, Abu Al-Alaa Afifi, Henry Corbin, William C. Chittick, Kautsar Azhari Noer. Mereka melihat ada sisi kebenaran pemikiran Ibn 'Arabi. Bahkan, Ibn 'Arabi menjadi ikon tersendiri bagi mereka dan generasi yang ada di belakangnya yang gandrung pada kreatifitas, kebebasan, kemerdekaan dan pencerahan.

Kemunculan tafsir esoteris -seperti yang dilakukan Ibn 'Arabi- dari segi historisitasnya, merupakan reaksi terhadap tafsir eksoteris dan tafsir ahkam para hakim. Tafsir ini muncul ketika kalangan oposisi gagal mengubah *status quo*. Para pengkaji tasawwuf tidak mau menyerah. Mereka mencoba menyelamatkan diri dari dunia ketika mereka tidak mampu menyelamatkan dunia. Penafsiran ini memulai dari pengalaman subyektif tertentu. Kemudian wahyu ditafsirkan diperkuat untuk mendukung pengalaman sufistiknya.⁶

pengalaman, penghayatan, komitmen dan konsep keberagamaan yang berdimensi metafisis-transendental. Bahasa merupakan fenomena budaya, ketika nalar dan bahasa manusia digunakan untuk menjelaskan dan menghadirkan realitas absolut dan transenden, maka realitas tidak mungkin "dihadirkan" secara tuntas dan persis sama. Ketiga, perspektif yang digunakan dalam berbagai kajiannya adalah perpaduan tradisi tasawwuf-falsafi. Perspektif seperti ini dikhawatirkan terutama oleh jurisdiktor Islam (*fugaha*) dan para teolog (mutakallimun) akan menggoncangkan iman umat. Lihat: Henry Corbin: *Creative Imagination in The Sufism Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Moh. Khozim dan Suhadi dengan judul: *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi* (Cet. I; Yogyakarta: LKis, 2002), h. vi.

⁶ Lihat: Hasan Hanafi, *Qadhāyā Mu'āsharat fi Fikrinā al-Mu'ashir*, dalam sub judul "Hal Ladaynā Nazhariyat al-Tafsir", Juz I (Cet. II; Cairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, 1976), h. 176-177.

Pendekatan penafsiran Ibn 'Arabi menuai antipati dan kecaman dari berbagai pemikir. Abu Al-Alaa Afifi, seorang sarjana tafsir dari Mesir, misalnya, mengatakan bahwa dalam teori, Ibn 'Arabi menyalahkan *ta'wil*, tetapi dalam praktek memperturutkan hatinya menggunakan metode - untuk memahami al-Qur'an- yang jauh lebih buruk dari *ta'wil*. Ia menafsirkan al-Qur'an dengan cara seperti itu agar cocok dengan doktrin panteistiknya, sekalipun melanggar bahasa dan tata bahasa Kitab Suci ini.⁷ Mahmud Basy-ni Fawdhah, salah seorang sarjana tafsir terkemuka abad XX, memandang bahwa Ibn 'Arabi telah menjadikan al-Qur'an mengikuti ajaran-ajarannya. Pakar tafsir ini menilai bahwa cara seperti ini tidak melayani kepentingan al-Qur'an dan merupakan bentuk tafsir yang terlarang karena tafsir yang tidak didasarkan pada kaedah-kaedah al-Qur'an seperti itu adalah tafsir yang sesat dan menyesatkan.⁸ Hal senada diungkapkan Muhammad Husain al-Dzahabī bahwa mayoritas penafsiran yang dilakukan kaum sufi-nazharī, sebagaimana layaknya Ibn 'Arabi, melenceng dari tujuan utama yang dimaksudkan al-Qur'an.⁹

Pandangan para pakar al-Qur'an di atas, menurut hemat penulis, tidaklah tepat. Ibn 'Arabi tidak pernah

⁷ Ab- al-'Alaa Afifi, *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964), h. 192

⁸ Mahmūd Basyūnī Fawdhah, *Al-Tafsīr wa Manāhijuhū* (Cet. II; Cairo: Al-Matba'at al-'Ammāh, 1977), h. 125.

⁹ Muḥammad Husain al-Dzahabī, *Al-Tafsīr wa Al-Mufasssīrūn*, Jilid II (Cet. VIII; Cairo: Maktabat Wahbah, 2003), h. 295. Lihat pula: Muḥammad Husain al-Dzahabī, *Al-Ittijāhāt al-Munḥarifat fi Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm; Daf'uha wa Dawāfi'uha* (Cet. II; Cairo: Dār al-'Itizām, 1978), h. 77.

menolak makna literal dan zhahir dari sebuah teks (*nash*) dan tidak pernah melenceng penafsirannya dari makna zhahirnya.¹⁰ Namun, dia senantiasa menambahkan pada pengertian literal suatu penafsiran yang didasarkan pada sebuah "pencerahan" yang mengatasi berbagai pembatasan kognitif yang sangat fatal. Dia seringkali menyatakan bahwa Tuhan menyingkapkan tabir rahasia makna-makna

¹⁰ Ibn 'Arabi dalam menafsirkan ayat 60 dari surat al-Baqarah beliau tidak keluar dari makna zhahir dari sebuah teks itu. Ketika beliau –misalnya– menafsirkan kata "*istasqa*", beliau mengatakan bahwa arti dari kata "*istasqa*" itu adalah meminta diturunkan hujan, namun beliau memaknai hujan itu dengan ilmu pengetahuan, hikmah-hikmah dan makna-makna baik tersirat maupun tersurat. Di sisi lain ketika beliau menafsirkan "*itsnata' asyrate ayna*", beliau tidak keluar dari jumlah 12 itu dalam artian bahwa tidak menambah dan mengurangi dari jumlah yang sudah ditentukan, namun beliau memaknai "*itsnata' asyrate ayna* / dua belas mata air" yaitu 12 mata air ilmu pengetahuan sesuai dengan jumlah penginderaan manusia yaitu 5 indera zhahir, 5 indera batin ditambah 2 al-'*âqilah* yaitu: al-'*âqilah* al-nazhariyah dan al-'*âqilah* al-'*amaliyah*. Teks selengkapnya yaitu sebagai berikut:

وَإِذِ اسْتَسْقَىٰ مُوسَىٰ " طَلَبَ لُزُومَ أَمْطَارِ الْعُلُومِ وَالْحِكَمِ وَالْمَعَانِي مِنْ سَمَاءِ الرُّوحِ ، فَأَمَرْنَا بِضَرْبِ عَصَا النَّفْسِ الَّتِي نَزَعْنَا عَنْهَا فِي تَعْلِقِهَا بِالْبَدَنِ وَنَبَاتِهَا عَلَى أَرْضِهِ بِالْفِكْرِ عَلَى حَجَرِ الدَّمَاعِ الَّذِي هُوَ مَنشَأُ الْعَقْلِ " فَأَنْفَحَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا " مِنْ مِيَاهِ الْعُلُومِ عَلَى عَدَدِ مَشَاعِرِ الْإِنْسَانِيَةِ الَّتِي هِيَ الْخَوَاسُ الْخَمْسُ الظَّاهِرَةُ ، وَالْخَمْسُ الْبَاطِنَةُ ، وَالْعَاقِلَةُ النَّظَرِيَّةُ وَالْعَمَلِيَّةُ . وَلِهَذَا قَالَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : " مَنْ فَقَدَ حِسًّا فَقَدَ عِلْمًا " . " قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ " أَيِ : أَهْلُ كُلِّ عِلْمٍ مَشْرَبُهُمْ مِنْ ذَلِكَ الْعِلْمِ ، كَأَهْلِ الصَّنَاعَاتِ ، وَالْعِلْمِ الْعَامِلِينَ مِنْ مَشْرَبِ الْعَقْلِ الْعَمَلِيِّ ، وَالْحُكَمَاءِ الْعَارِفِينَ مِنَ النَّظَرِيِّ وَالصَّبَاحِينَ مِنْ عِلْمِ الْأَلْوَانِ الْبَصِيرَةِ ، وَأَهْلِ صِنَاعَةِ الْمُوسِيقِيِّ مِنْ عِلْمِ الْأَصْوَاتِ وَغَيْرِ ذَلِكَ .

Lihat: Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Jilid I (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 55-56.

suatu teks (al-Qur'an) kepada seorang gnostis (*ârif*) yang tidak pernah dilakukan-Nya kepada yang lain. "Penyingkapan" tersebut dapat dipercaya selama tidak bertentangan dan berseberangan dengan makna literal. Semua itu merupakan penafsiran "tambahan" yang dapat memperluas pemahaman terhadap penyingkapan diri dari Realitas Ketuhanan.¹¹

Menurut Ibn 'Arabi, *ta'wil* tidak boleh menyangkal dan menghapuskan makna harfiah sebuah teks. Baginya, penyingkapan makna esoterik (*ta'wil*) tidak pernah mengubah, apalagi menyangkal perintah-perintah dan larangan-larangan syariat. Ia menegaskan bahwa spiritualisme tasawwuf harus berpedoman pada syariat. Syariat adalah timbangan (*mîzân*) dan pemimpin (*imâm*) yang harus ditaati oleh siapapun yang menginginkan keberhasilan dalam dunia spiritualisme tasawwuf.¹²

Tuduhan bahwa spiritualisme tasawwuf Ibn 'Arabi adalah tasawwuf yang tidak berpegang pada, serta menyimpang dari, al-Qur'an dan Sunnah yang sering disebut dengan "*tashawwûf falsafî*", disebabkan kesalahpahaman atau ketidakmampuan mamami tasawwuf Ibn 'Arabi yang justru senantiasa merujuk pada al-Qur'an dan

¹¹ Willian C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dengan judul; *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabi* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001), 18.

¹² *Ibid*

Sunnah. Seluruh karya Sang *Grand Syaikh* dipenuhi kutipan-kutipan ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an selalu hadir dalam setiap tulisan Ibn 'Arabi.¹³ Para pengkaji Ibn 'Arabi, seperti William C. Chittik dan Michael Chodkiewicz, secara jujur menilai bahwa semua karya sufi ini, sesungguhnya, tidak lain dari tafsir al-Qur'an. Tafsirnya tentang ayat-ayat al-Qur'an memang sering berbeda –untuk tidak mengatakan bertentangan– dengan tafsir para ulama pada umumnya. Penfasirannya itulah yang menyebabkan syaikh ini sering disalahpahami dan dituduh sebagai orang yang sesat dan pembawa bid'ah.¹⁴

Menurut Quraish Shihab, bila disadari bahwa hasil pemikiran seseorang dipengaruhi, bukan saja tingkat kecerdasannya, tetapi juga disiplin ilmu yang ditekuninya, pengalamannya, penemuan-penemuan ilmiahnya, kondisi sosialnya, serta kondisi politik dan sebagainya, maka tentu hasil pemikiran seseorang akan berbeda satu dengan yang lainnya. Dari sini tidak dapat dihalangi dan dibendung untuk merenungkan, memahami dan menafsirkan al-Qur'an sesuai dengan disiplin ilmu yang digelutinya. Hal ini merupakan perintah al-Qur'an sendiri. Setiap pendapat yang diajukan seseorang, walaupun berbeda dengan pendapat-pendapat lain, harus ditampung karena

¹³ Kautsar Azhari Noer, *Tempat al-Qur'an dalam Tafsir Ibn 'Arabi* "Pengantar" dalam buku, *Isyarat Ilahi; Tafsir Juz Amma Ibn 'Arabi* terjemahan: Cecep Bihar Anwar (Cet. I; Bandung: Penerbit IIMAN, 2002), h. xxii-xxiii.

¹⁴ *Ibid.*

merupakan sebuah konsekwensi logis selama penafsiran dan pemahaman tersebut dilakukan secara sadar dan penuh tanggung jawab.¹⁵

Karya tafsir Ibn 'Arabi sarat dengan konsep-konsep spiritualitas. Konsep spiritualitas yang diperkenalkan Ibn 'Arabi –sejauh penelaahan penulis– sangat berbeda dengan konsep spiritualitas yang ditawarkan dan dikembangkan oleh ulama-ulama pendahulunya. Salah satu konsep spiritualitasnya yaitu konsep keimanan yang termaktub dalam Q.S. al-Baqarah (2): 3. Allah swt. berfirman:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ

Terjemahnya:

(Yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib, yang mendirikan shalat dan menafkahkan sebagian rezki yang Kami anugerahkan kepada mereka.¹⁶

Ibn 'Arabi dalam menafsirkan ayat ini, membagi keimanan dalam dua bagian yaitu: *al-Imân al-Taqlîdî* dan *al-Imân al-Tahqîqî*. *Al-Imân al-Tahqîqî* dibagi lagi dalam dua bagian yaitu: *Istidlâlî* dan *Kasyfî*.¹⁷ Konsep tersebut sejauh

¹⁵ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an* (Cet. XX; Bandung: Mizan, 1999), h. 77.

¹⁶ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya* (Madinah al-Munawwarah: Majma al-Malik Fahd li Thiba'at al-Qur'an, 1418 H.), h. 8.

¹⁷ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, *op.cit.*, h. 33.

pembacaan penulis, belum ada yang menawarkannya dan berbagai macam konsep spiritualitas lain yang dikembangkan. Walaupun demikian, harus diakui bahwa sedalam apapun tafsir Ibn Arabi, tetaplah merupakan hasil kreasi ijtihad lahir batin yang hanya Allah swt. saja yang maha tahu kebenaran dan kesalahannya.

Kajian ini berusaha untuk menguak sosok pribadi Ibn 'Arabi sebagai seorangs mufassir dan spiritualis, metode penafsirannya dan konsep-konsep spiritual yang dianut dan dikembangkan dalam memperdalam pemahaman dan pengetahuan spiritual.

Pengetahuan spiritual yang dimaksud dalam kajian ini, bukan hanya berkaitan dengan agama dalam arti formal, tetapi juga agama dalam arti "jalan spiritual", yaitu jalan yang ditempuh umat manusia yang ingin "bertemu" dengan Sang Khaliq.

Berkaitan dengan agama, tantangan yang paling besar dalam kehidupan keberagamaan adalah bagaimana seseorang yang beragama bisa mendefinisikan dirinya di tengah arus modernisasi, industrialisasi dan dehumanisasi. Agama juga tidak boleh hanya menekankan aspek-aspek yang bersifat ritual-formal, tetapi harus mampu menafsirkan kembali pesan-pesan moral dan visi spiritualnya sedemikian rupa, sehingga mampu menjawab kebutuhan dunia modern. Agama semestinya tidak hanya melakukan transfer makna, tetapi juga mampu melakukan transformasi sosial berdasarkan nilai-nilai spiritual yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, agama akan

mempunyai peranan penting di masa depan dalam membangun dasar spiritualitas peradaban masyarakat modern.

Menoleh secara arif pada pandangan inklusif seperti ini, diharapkan nuansa keberagamaan tidak akan kering serta semata-mata mementingkan unsur ritual-formal dan legal, tetapi juga menekankan segi kemanusiaan dan spiritualitas untuk meningkatkan derajat kemanusiaan, agar manusia menjadi manusia yang dekat dengan Allah, yang mencintai dan dicintai Allah (*al-Muḥibbūn wa al-Maḥbūbūn*).¹⁸

Berdasarkan argumntasi yang dikemukakan di atas, maka yang menjadi pokok kajian dalam penelitian ini adalah "konsep spiritualitas Ibn 'Arabi dalam tafsirnya". Untuk kepentingan analisis, pokok kajian tersebut akan dibahas dalam permasalahan yang dirumuskan sebagai berikut: (1) Bagaimana karakteristik (*al-khashâish*) spiritualitas menurut pandangan Ibn 'Arabi? (2) Bagaimana metode spiritualitas Ibn 'Arabi? (3) Faktor-faktor apa yang mempengaruhi tercapainya tingkatan-

المُحِبُّونَ : هُمُ الَّذِينَ جَاهَدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ ، وَأَتَابُوا إِلَيْهِ حَقَّ إِنَابِهِ ، فَهَدَاهُمْ سُبُلَهُ . الْمُحِبُّونَ : هُمُ أَهْلُ الْعِنَايَةِ الْأَرْزَلِيَّةِ الَّذِينَ اجْتَنَبَهُمْ وَهَدَاهُمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ . وَالصَّغْفَانِ هُمَا أَهْلُ اللَّهِ

Lihat: Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, *Ibid.*, h. 33

tingkatan spiritualitas menurut pandangan Ibn 'Arabi? (4) Bagaimana relevansi konsep spiritualitas Ibn 'Arabi dalam kehidupan modern?

Term konsep dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia mengandung pengertian-pengertian yang terdiri atas; *pertama*, rancangan atau bagan surat dan sebagainya, *kedua*, ide atau pengertian yang diabstrakkan dari peristiwa konkret, *ketiga*, gambaran mental dari obyek, proses atau apapun yang ada di luar bahasa yang digunakan akal budi untuk memahami yang lain.¹⁹ Konsep yang dimaksud dalam penelitian ini bertolak dari salah satu pengertian konsep yang dikemukakan Immanuel Kant (1742-1804), yaitu gambaran yang bersifat umum atau abstrak dari sesuatu.²⁰

Dalam dunia filsafat, konsep dirumuskan sebagai esensi atau hakikat sesuatu benda setelah dikosongkan dari unsur-unsur materinya dan ditelanjangi dari aksiden-aksiden yang melekat pada benda itu.²¹ Karena spiritualitas bukan benda, maka rumusan konsep yang terakhir tidak dapat sepenuhnya dikenakan padanya. Konsep yang dipakai dalam kajian ini lebih mengacu kepada rumusan pertama dengan mengambil intisari rumusan kedua yaitu

¹⁹ Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1990), h. 456.

²⁰ O.F. Kraushar, "Concept" dalam D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy* (New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1977), h. 61.

²¹ Jamil al-Jaliba, *Al-Mu'jam al-Falsafi bi al-Alfāz al-'Arabiyah wa al-Faransiyah wa Injilīziyyah wa al-Lâtīniyyah*, Juz I (Beirut: Dār al-Kutub al-Lubnāniyyah, 1978), h. 281.

"esensi dari sesuatu". Dengan demikian, konsep spiritualitas yang dimaksud adalah deskripsi yang bersifat umum mengenai esensi atau hakikat spiritualitas dalam penafsiran Ibn 'Arabi.

Spiritualitas berasal dari kata latin *spiritus* yang berarti roh, jiwa, semangat dan makhluk halus.²² Dari kata latin ini terbentuk kata Prancis *l'esprit* dan kata bendanya *la spiritualite*. Dari kata ini, kita mengenal kata Inggris *spirituality* yang dalam bahasa Indonesia menjadi spiritualitas.²³ Pemaknaan spiritual dengan pendekatan makna leksikal spirit, semakna dengan "*ruah*" dan "*soul*" dalam bahasa Inggris yang dalam bahasa Arab disejajarkan dengan makna "*ruh*" dan "*hayawiyah*"²⁴. Setelah kata spirit tersebut menjadi bahagian kosa kata Bahasa Indonesia, maka bermakna; (1) semangat, dan (2) jiwa, sukma, ruh.²⁵

Dalam percakapan sehari-hari, *spiritual* sering dikontraskan dengan *material* yang mengandung makna, segala yang bersifat dan berkaitan dengan kebendaan. Spiritualitas di sini berarti, segala yang bersifat dan berkaitan dengan roh yang berlawanan dengan materi.

²² John M. Echols dan Hassan Sadily, *Kamus Inggris-Indonesia* (Cet. XVIII; Jakarta: PT. Gramedia Jakarta, 1990), h. 546. Lihat pula: Agus M. Hadjana, *Religiositas, Agama dan Spiritualitas* (Cet. I; Yogyakarta: Kanisius, 2005), h. 64.

²³ *Ibid.*

²⁴ Munir al-Ba'albakî, *al-Ma'ûrîd* (Cet. XVIII; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malayin, 1984), h. 889.

²⁵ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, *op.cit.*, h. 1087.

Penggunaan kata *spirit* tersebut tidak hanya dimaknai dari segi leksikal, tetapi mengalami pengembangan makna ke terminologi moral, filsafat dan keagamaan yaitu; *idea of power* (kekuatan ide) yang diformulasi ke dalam intensitas emosional, *idea of value* (nilai ide) yang diformulasi ke dalam literalistik kepercayaan.²⁶

Spiritualitas juga dimaknai secara beragam; orang Perancis memahami spiritualitas sebagai sebuah penamaan tentang kehidupan yang lebih baik. Transendensi Amerika memahaminya sebagai tingkat intelektualitas yang mumpuni.²⁷ Orang Kristen memahami spiritualitas sebagai sebuah karakter yang dimiliki seseorang yang telah memasuki kerajaan Tuhan.²⁸ Allama Mirsa Ali Al-Qadhi menjelaskan bahwa spiritualitas adalah tahapan perjalanan batin seorang manusia untuk mencari dunia yang lebih tinggi dengan bantuan *riyâdhat* dan berbagai amalan pengekangan diri, sehingga perhatiannya tidak berpaling dari Allah, semata-mata untuk mencapai puncak kebahagiaan abadi.²⁹

Sayyid Hossein Nasr –salah seorang spiritualis Islam– mendefinisikan spiritualitas sebagai sesuatu yang mengacu

²⁶ Vergilius Ferm, *An Encyclopedia of Religion* (USA: Greenwood, 1976), h. 732.

²⁷ James Hastings, *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Volume XI (New York: Charles Scribner's Sons, t.th.), h.808.

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Murtadha Muthahhari dan S.M.H. Thabathaba'i, *Light Within Me*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh M.S. Nasrullah dengan judul: *Menapak Jalan Spiritualitas* (Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997), h. 78-79.

pada apa yang terkait dengan dunia ruh, dekat dengan Ilahi, mengandung kebatinan dan interioritas yang disamakan dengan yang hakiki.³⁰ Ada juga dimensi lainnya dari makna spiritualitas, sebagaimana digunakan dalam bahasa-bahasa Islam yaitu: kehadiran barakah, atau anugerah yang mengalir ke dalam nadi alam raya dan dalam kehidupan setiap manusia yang mengabdikan dirinya kepada Tuhan. Spiritualitas juga bermakna kesempurnaan moral dan keindahan jiwa sejauh menyangkut umat manusia, membangkitkan, dalam benak kaum muslim suatu kedekatan dengan Tuhan dan dunia roh.

Pandangan Sayyid Hossein Nasr tersebut, dilihatannya mengacu kepada beberapa sudut pandang, tergantung dalam kondisi dan situasi apa kata "spiritualitas" dijadikan sebagai sebuah terminologi. Istilah itu selalu mengandung konotasi positif, tidak pernah dianggap sebagai anti intelektual. Hussein Nasr melihat, jika ada sesuatu yang dipertentangkan dengannya, dalam konteks Islam, itu adalah penafsiran tentang Islam yang akan membatasi dirinya pada bentuk-bentuk lahiriah tanpa mempertimbangkan realitas batin dan ruh yang berada dalam bentuk-bentuk ini. Jika tidak, yang spiritual itu tidak pernah dipertentangkan dengan yang formal, sebaliknya ia selalu memanfaatkan yang formal, tempat ia berada di dalamnya. Juga, yang spiritual itu tidak dapat disamakan begitu saja dengan yang bersifat esoteris sebagai lawan dari

³⁰ Sayyid Hossein Nasr, *Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam*, op.cit., h. xxii.

yang bersifat eksoteris. Sekalipun yang spiritual lebih berkaitan erat dengan dimensi esoterik (*al-bâthin*), dalam Islam dibandingkan dalam semua aspeknya dari agama itu, ia juga berhubungan sangat dekat dengan tindakan-tindakan eksoteris dan hukum Ilahi, teologi, filosofi, kesenian dan ilmu pengetahuan yang diciptakan oleh Islam dan peradabannya. Akan tetapi, hubungannya dengan yang eksoteris itu, selalu bertujuan untuk membuat kemungkinan perjalanan dari yang lahiriah menuju rumah batin.³¹

Mengacu pada pandangan tersebut di atas, maka spiritualitas memiliki tiga dimensi utama. *Pertama*, unsur yang bereksistensi dalam jasad manusia sebagai penyebab adanya gairah hidup. *Kedua*, segenap potensi batin manusia yang terjadi dari disiplin perasaan, pikiran, angan-angan dan sebagainya. *Ketiga*, potensi tersebut menjadi dorongan dalam pembentukan nilai dalam upaya mencapai nilai dan makna kesempurnaan hidup.

Dalam studi ini, spiritualitas yang dikaji adalah segenap unsur potensi batin yang bereksistensi dalam diri manusia sebagai penyebab adanya gairah hidup, yang terjadi dari disiplin perasaan, pikiran angan-angan dan sebagainya, dalam upaya mencapai nilai dan makna kesempurnaan hidup manusia.

³¹ *Ibid.*, h. xxiii

Ibnu 'Arabi adalah Muḥammad bin 'Alî bin Muḥammad Ibn 'Arabî Ab- Bakr al-Hâtimî al-Thâî al-Andalûsî.³² Terkenal dengan Ibn 'Arabi³³ tanpa *al-ma'rifah* guna membedakannya dengan Al-Qâdhî Ab- Bakr bin Al-'Arabî penyusun tafsir *Alḥkâm al-Qur'ân*. Ibn 'Arabi juga dijuluki *al-Syaikh al-Akbar* (*Grand Syekh*). Lahir di Mursia, Spanyol pada 17 Ramadhan 560 H. bertepatan 28 Juli 1165 M, kemudian pindah ke Seville tahun 568. Ibn 'Arabi besar dan menjalani pendidikan dasar dan tasawwufnya di Sevilla. Tahun 598 H., ia mengembara ke Timur dan berziarah ke Syam, Mesir, Mosul, Asia Kecil dan Mekkah. Lalu menetap di Damaskus dan wafat di sana pada 28 Rabi' al-Tsânî 638 H., November 1240 M.³⁴

Ibn 'Arabi ulama yang produktif. Ada yang menyebut, buah karyanya mencapai 289 judul. Osman Yahia, dalam karya bibliografinya menyebut, 846 judul. Dari jumlah itu, sekitar 700 karya asli, tapi yang masih ada hanya 400 judul.³⁵ Karyanya yang paling populer adalah ensiklopedi tasawwufnya *Al-Futûḥât al-Makkiyah* yang menguraikan

³² Khair al-Dîn al-Zirkilî, *Al-A'lâm; Qâm-s Tarâjim li Asyhar al-Rijâl wa al-Nisâ min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyriqîn*, Jilid VI (Cet. XIII; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1998), h. 281. Lihat pula *Tafsîr Ibn 'Arabî* oleh Muhyiddin Ibn 'Arabi, juz I.h.3.

³³ Versi lain dalam penulisan namanya yaitu dengan memakai *alif* dan *lâm* (ابن العربي) seperti disebutkan Syamsuddin al-Dzahabî dalam kitab *Sayr a' Alâm al-Nubalâ'*. Lihat pula *Jâmi' Karâmât al-Awliyâ'* oleh Yusuf bin Isma'il al-Nabhânî, h. 201.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Osman Yahia, *Histoire et Classification de L'oeuvre D' Ibn 'Arabi* (Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964), h. 681.

prinsip-prinsip metafisika (*mâ wara' al-thabiy'ah*), ilmu keagamaan dan pengalaman-pengalaman spiritualnya. Karya lainnya yang terkenal adalah *Fushûsh al-Hikam* yang memaparkan aspek-aspek tertentu tentang kebijaksanaan Ilahi dalam konteks kehidupan dan pribadi dua puluh tujuh Nabi.³⁶

Kebesarannya sebagai seorang sufi serta kontroversi ajaran dan doktrin spiritualitas yang dianutnya, selain mengundang pujian dari murid-murid dan pengagumnya, juga memicu kecaman dan reaksi yang sangat keras dari lawan-lawannya.

Tafsir Ibn 'Arabi adalah salah satu kitab tafsir yang dikelompokkan dalam deretan kitab tafsir *isyariy* oleh para pemerhati kajian tafsir. Kitab-kitab tafsir *isyariy* yang dimaksud di antaranya: tafsir al-Naysabûi (*Lathâif al-Isyârât*) susunan Abû al-Qâsim al-Naysabûi, tafsir al-Alûsî (*Rûh al-Ma'ânî*) susunan Syihâb al-Dîn al-Sayyid Muḥammad al-Alûsî al-Bagdadî dan tafsir al-Tusturî karya Abû Muḥammad Sahl bin 'Abdullâh al-Tusturî.³⁷

Tafsir Ibn 'Arabi adalah nama kitab tafsir³⁸ karangan Ibn 'Arabi yang berhasil diterbitkan dan dipublikasikan.

³⁶ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995), h. 25-26.

³⁷ Muḥammad 'Abd al-'Azhîm al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fi 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Cet. II; Makkah al-Mukarramah: Maktabat Nizâr Mus'afâ al-Bâz, 1998), h. 65.

³⁸ Hal serupa dilakukan oleh seorang mufassir kontemporer berkebangsaan Mesir yaitu Muḥammad Mutawallî al-Sya'rawî. Beliau tidak memberikan juga judul dari karangan tafsirnya sehingga yang tertera di cover buku tafsirnya dari setiap jilid hanya tertulis *Tafsîr al-Sya'rawî*.

Sepanjang penelusuran penulis, tidak ditemukan judul dari tafsirnya seperti karya-karya tafsir yang lain, misalnya *Tafsîr Al-Qurthubî* yang diberi judul *Al-Jâmi' li Ahkâm al-Qur'ân*, dan *Tafsîr Al-Zamakhsharî* dengan judul *Al-Kassiyâf 'an Haqâiq al-Tanzîl wa 'Uyû al-Aqâwîl fi Wujuh al-Tanzîl*. Kitab tafsirnya yang lain, seperti: *Al-Jam'u wa al-Tafshîl fi Ibda Ma'ânî al-Tanzîl* dan *Iyyâz al-Bayân fi Tarjamat al-Qur'ân*, tidak ditemukan dalam hasil penerbitan atau publikasi.

Ada pengkaji al-Qur'an yang menilai bahwa Ibn 'Arabi sesungguhnya tidak menulis kitab tafsir al-Qur'an secara khusus. Muḥammad Husain al-Dzahabî mengatakan, memang ada tafsir al-Qur'an yang dinisbahkan kepada Ibn 'Arabi tapi tafsir tersebut sebenarnya tidak ditulis sendiri oleh Ibn 'Arabi, tapi oleh muridnya, 'Abd al-Razzâq al-Qasyânî.³⁹

Penisbahan Ibn 'Arabi atas tafsirnya, menurut penulis, merupakan penisbahan yang tepat. Kajian tafsirnya senafas dan sejalan dengan tafsir ayat-ayat al-Qur'an yang berserakan dalam dua kitab *magnum opus*nya, yaitu al-

³⁹ Muḥammad Husain al-Dzahabi mengemukakan beberapa argumen untuk memperkuat pendapatnya, di antaranya yaitu, pertama: seluruh naskah tertulis – dari tafsir ini – dinisbahkan kepada 'Abd al-Razzaq al-Qasyani dan berpegang kepada manuskrip yang tertulis (*al-nusakh al-makhthuthah*) itu lebih akurat atau lebih valid karena naskah tersebut itulah yang diambil dari naskah-naskah yang sudah dicetak, kedua, muqaddimah yang ada di kitab *Ta'wîlat al-Qur'ân* karangan 'Abd al-Razzâq al-Qasyânî persis sama dengan muqaddimah yang terdapat di tafsir yang dinisbahkan kepada Ibn 'Arabi, selengkapnya lihat: Muḥammad Husain al-Dzahabî, *Al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, op.cit., h. 295-296. Lihat pula: Muḥammad Husain al-Dzahabî, *Al-Ittijâhât al-Munharifat fi Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm; Daf'uha wa Dawwaf'uha*, op.cit., h. 82.

Futûhât al-Makkiyah dan *Fushûsh al-Hikam*, juga pada karya-karyanya yang lain. Salah satu contohnya: Q.S. al-Nisa' (4):80 yang berbunyi:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ . يَقُولُ " لَأَنَّهُ لَا يَنْطِقُ إِلَّا عَنِ اللَّهِ، بَلْ لَا يَنْطِقُ إِلَّا بِاللَّهِ ، بَلْ لَا يَنْطِقُ إِلَّا اللَّهُ مِنْهُ فَإِنَّهُ صَوْرَتُهُ⁴⁰

Dan Q.S. N-h (71):25, Allah berfirman:

(مِمَّا خَطِيئَتِهِمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا) يَقُولُ : (مما خطيئاتهم أغرقوا) (فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحر العلم بالله وهو الخيرة ، (فأدخلوا نارا) في عين الماء (فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا) فَكَانَ اللَّهُ عَيْنَ أَنْصَارِهِمْ فَهَلَكُوا فِيهِ إِلَى الْأَبَدِ⁴¹

Penafsiran kedua ayat yang dikutip dari kedua karya Ibn 'Arabi tersebut, memperkuat bukti dan alasan penulis bahwa penisbahan kepada Ibn 'Arabi selaku penyusun tafsir ini, orisinalitasnya tidak diragukan lagi, sehingga dapat dipertanggungjawabkan.

Dari sisi kandungan dan muatan maknanya, tafsir ini bukan saja secara cemerlang dan penuh tanggung jawab

⁴⁰ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah fî Ma'rîfat al-Asrâr al-Mâlîkiyah wa al-Mulkiyah*, Juz IV (Cet. I; Beirut: Dâr Ihya' al-Turats al-'Arabi, 1997), h. 125.

⁴¹ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam* (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996), h. 25.

menguak lautan isyarat al-Qur'an, tetapi juga menyampaikan berbagai isyarat Ilahi itu secara khas dan meyakinkan, setelah menelisik berbagai makna dari balik sebuah teks atau arah sisi rohani teks itu.

Berdasarkan argumentasi tersebut, maka dalam kajian buku ini akan digambarkan secara umum dan komprehensif esensi serta hakikat spiritualitas Ibn 'Arabi dalam *Tafsir Ibn 'Arabi*, sebagai wujud nilai-nilai transendental yang terbangun dari interkoneksi keilahian (kesadaran ilahiyah) pada diri manusia dalam berakidah, bersikap dan berperilaku.

Kajian tentang Ibn 'Arabi, sebenarnya, sudah banyak dilakukan. Namun sejauh pengamatan dan hasil bacaan penulis, belum ada kajian yang secara khusus memfokuskan pembahasan mengenai konsep spiritualitas Ibn 'Arabi dalam tafsirnya.

Nashr Hâmid Abû Zayd dalam karyanya *Falsafat al-Ta'wîl: Dirâsat fî Ta'wîl al-Qur'ân 'Inda Muhyiddîn Ibn 'Arab*, hanya memaparkan secara sistematis filsafat Ibn 'Arabi yang berkenaan dengan segi-segi ontologis dan epistemologis yang didukungnya dengan penakwilan al-Qur'an.

Karya William C. Chittick *The Sufi Path of Knowledge: Ibn Arabi's Metaphysics of Imagination* adalah suatu studi sistematis tentang berbagai aspek metafisika Ibn 'Arabi. Karya ini menjadikan *al-Futûhât al-Makkiyah* sebagai sumber tunggal dan melalaikan *Fushûsh al-Hikam* dan karya-karya lain sufi ini. Karya ini lebih merupakan suatu kumpulan

terjemahan dari bagian-bagian pilihan *al-Futûḥât al-Makkiyah* daripada suatu analisis ilmiah. Lebih dari 600 bagian dari *al-Futûḥât al-Makkiyah* diterjemahkan dalam buku ini, sehingga kira-kira mencakup 75 % keseluruhan kandungannya, di luar catatan dan indeks, adalah terjemahan itu. Namun, karya ini sangat membantu kajian tentang pemikiran Ibn 'Arabi.

Henry Corbin melalui *L'Imagination Creatrice Dans le Soufisme d'Ibn 'Arabi* (diterjemahkan dalam bahasa Inggris dengan judul *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* dan diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*) merupakan studi yang mendalam tentang perumpamaan mistik dan simbolisme spiritual Ibn 'Arabi. Meskipun mengaku menggunakan pendekatan fenomenologis, Corbin jauh melibatkan diri dalam pemikiran mistik Ibn 'Arabi, sehingga ia berdiri bukan lagi sebagai seorang peneliti yang netral dan obyektif, tetapi sebagai seorang sufi yang berpihak dan subyektif. Ia tidak lagi melakukan penelitian secara murni, tetapi telah berfilsafat.

Abû al-Elâa Afîfî dalam *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi* memberi sumbangan besar dan sangat berharga untuk mempelajari pemikiran Ibn 'Arabi secara komprehensif. Karya ini menyajikan pandangan mistik Ibn 'Arabi. Sekalipun dianggap sebagai pengantar terbaik kepada pemikiran Ibn 'Arabi, seperti komentar M. Takeshita, karya ini memiliki cacat sistematisasi yang berlebihan. Studi perbandingan mengenai Ibn 'Arabi dan pemikir-pemikir pra Islam dan Islam yang dilakukannya,

terlalu sederhana dan dangkal. Cacat sistematisasi tersebut terlihat dalam penyusunan sistematika tema yang beragam, saling terkait dan sulit dipisahkan satu sama lain. Studi perbandingan yang terlalu sederhana dan dangkal terlihat dalam uraian-uraian pendek tentang perbandingan antara Ibn 'Arabi dan pemikir-pemikir lain.

Sumber-sumber primer berkaitan dengan konsep spiritualitas Ibn 'Arabi difokuskan pada karya tafsirnya. Dua karya Ibn 'Arabi paling terkenal yaitu *Al-Futûḥât al-Makkiyah* dan *Fushûsh al-Hikam* adalah karya yang paling banyak dipakai dan paling sering dikutip, karena dua karya ini paling banyak –di antara karya-karyanya– mengandung pemikiran tentang konsep-konsep spiritualitas. *Al-Futûḥât al-Makkiyah* adalah karyanya yang paling besar dan paling ensiklopedik. *Fushûsh al-Hikam* adalah karya yang “matang” dan sekaligus merupakan ringkasan ajaran-ajaran sufinya. Adapun sumber-sumber sekunder sangat membantu pemahaman dan menganalisis apa-apa yang terkandung dalam sumber-sumber primer.

Berbeda dari semua hasil karya yang telah dikemukakan di atas berbagai kalangan di atas, penelitian ini berupaya mengeksplorasi dan mengungkapkan konsep-konsep spiritualitas dalam al-Qur'an secara utuh dan menyeluruh dengan menekankan pada penelusuran konsep yang dipaparkan Ibn 'Arabi dalam karya tafsirnya.

Kajian ini adalah kajian qur'ani dan berfokus pada sebuah tema. Metode pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tafsir. Dalam ilmu tafsir dikenal beberapa

aliran, seperti dikemukakan oleh 'Abd al-Hay al-Farmâwî –salah seorang pakar Ulumul Qur'an Universitas Al-Azhar Cairo Mesir- yaitu: *tahlîlî, ijmâlî, muqâran* dan *mawdhû'î*.⁴² Untuk mengkaji konsep spiritualitas Ibn 'Arabi secara komprehensif dari tafsirnya, penulis menggunakan metode *mawdhû'î*. Metode *mawdhû'î* adalah suatu metode tafsir yang berusaha mencari jawaban al-Qur'an tentang suatu masalah tertentu dengan cara menghimpun seluruh ayat dimaksud, lalu menganalisisnya lewat ilmu-ilmu bantu yang relevan dengan masalah yang dibahas untuk melahirkan konsep yang utuh dari al-Qur'an tentang masalah tersebut. Selain metode tematik, digunakan juga pendekatan psikologis untuk menangkap fenomena psikologis yang terkait dengan pokok kajian ini.

Dari kajian sisi esoterik tafsir Ibn 'Arabi, digunakan pendekatan *theological sufistic*, karena masalah utama yang dikaji dalam tulisan ini adalah konsep spiritualitas. Spiritualitas tidak dapat melepaskan diri dari ikatan aqidah karena salah satu orientasinya adalah sifat transenden Tuhan Yang Maha Gaib. Demikian pula adanya keterkaitan yang sangat dengan masalah keruhanian, bahkan gerakan spiritualitas berawal dari gerakan keruhanian.

Untuk memahami metode *mawdhû'î* secara utuh dan komprehensif, diperlukan teknik interpretasi. Meskipun kajian tersebut mengacu kepada satu kitab tafsir, tetapi penulis tidak bisa melepaskan diri dari penggunaan teknik-

⁴² 'Abd al-Hay al-Farmâwî, *Bidâyat fi al-Tafsîr al-Mawdhû'î* (Mesir: Maktabat al-Jumhuriyah, 1979), h. 23.

teknik interpretasi, terutama dalam melacak konsep dasar masalah yang dikaji. Teknik interpretasi yang dimaksud mengacu kepada teknik interpretasi yang diformulasi oleh Abdul Muin Salim –salah satu pakar Tafsir dan Ulumul Qur'an UIN Alauddin Makassar-, yaitu teknik interpretasi tekstual, interpretasi linguistik dan interpretasi logis.⁴³

Rujukan utama yang digunakan adalah *al-Qur'ân al-Karîm*. Di samping juga menggunakan kitab tafsir yang dalam hal ini adalah *Tafsîr Ibn 'Arabî* susunan Ibn 'Arabi sendiri, Tafsir *Lathâif al-Isyârât* karya Imâm Al-Qusyairî dan tafsir-tafsir yang bernuansa esoterik lainnya. Kitab-kitab tafsir yang lain digunakan sebagai sumber pelengkap memperkaya kajian ini.

Untuk memahami kata-kata dari ayat-ayat al-Qur'an digunakan *Mu'jam Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* karya Imâm Al-Râgib al-Isfahânî, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah* susunan Ahmad bin Fâris bin Zakariya. Penulis juga menggunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh al-Qur'ân al-Karîm* susunan Muhammad Fuad 'Abd al-Bâqî, *al-Mu'jam al-Mufahras li Kalimât al-Qur'ân al-Karîm* karya 'Abd al-Wâhid N-r Ahmad dan *Al-Mu'jam al-Mawdhû'î li Ayât al-Qur'ân al-Karîm* karya 'Abd al-Ra-f Ashr, untuk memudahkan pelacakan ayat-ayat al-Qur'an yang diperlukan.

⁴³ Abdul Muin Salim, *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistimologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, "Orasi Pengukuhan Guru Besar" Tanggal 28 April 1999, h. 32-36. Lihat pula: Abdul Muin Salim, *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an* (Cet. II; Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 1995), h. 23-31.

Bahan-bahan dalam kajian ini dihimpun melalui penelitian kepustakaan (*library research*). Semua sumber datanya berasal dari bahan-bahan tertulis yang dipublikasikan dalam bentuk buku, makalah, surat kabar, majalah dan media publikasi lainnya. Penelitian ini juga bercorak kualitatif karena yang dihasilkan adalah data-data deskriptif, sehingga lebih bersifat deskriptif-kualitatif.⁴⁴

Cara kerja (*frame work*) dalam penelitian ini, penulis mengutip data-data kualitatif dari berbagai sumber *marâji'* (literatur) menyangkut spiritualitas Ibn 'Arabi, baik yang bersifat primer maupun yang bersifat sekunder. Data yang terkumpul kemudian diolah dan dianalisis dengan menggunakan analisis isi (*content analysis*)⁴⁵ secara sistematis dan obyektif. Setelah semua data dianalisis secara cermat, maka dalam hal penarikan kesimpulan digunakan dua teknik. *Pertama*, secara induktif yakni data yang telah diperoleh, namun masih berserakan, dikumpul, ditata dan dianalisis, sehingga menghasilkan informasi yang utuh dan dapat memberikan gambaran yang sebenarnya tentang objek yang diteliti. Dalam teknik ini peneliti mengolah data umum kemudian ditarik kesimpulan secara khusus. *Kedua*, secara deduksi yaitu data yang dikumpulkan dan telah

⁴⁴ Lexy J. Melong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. VII; Bandung: Rosdakarya, 1995), h. 3. Lihat pula: Koenjoroningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat* (Cet. XI; Jakarta: Gramedia, 1991), h. 31.

⁴⁵ Noeng Muhadjir, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Cet. VIII; Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996), h. 49.

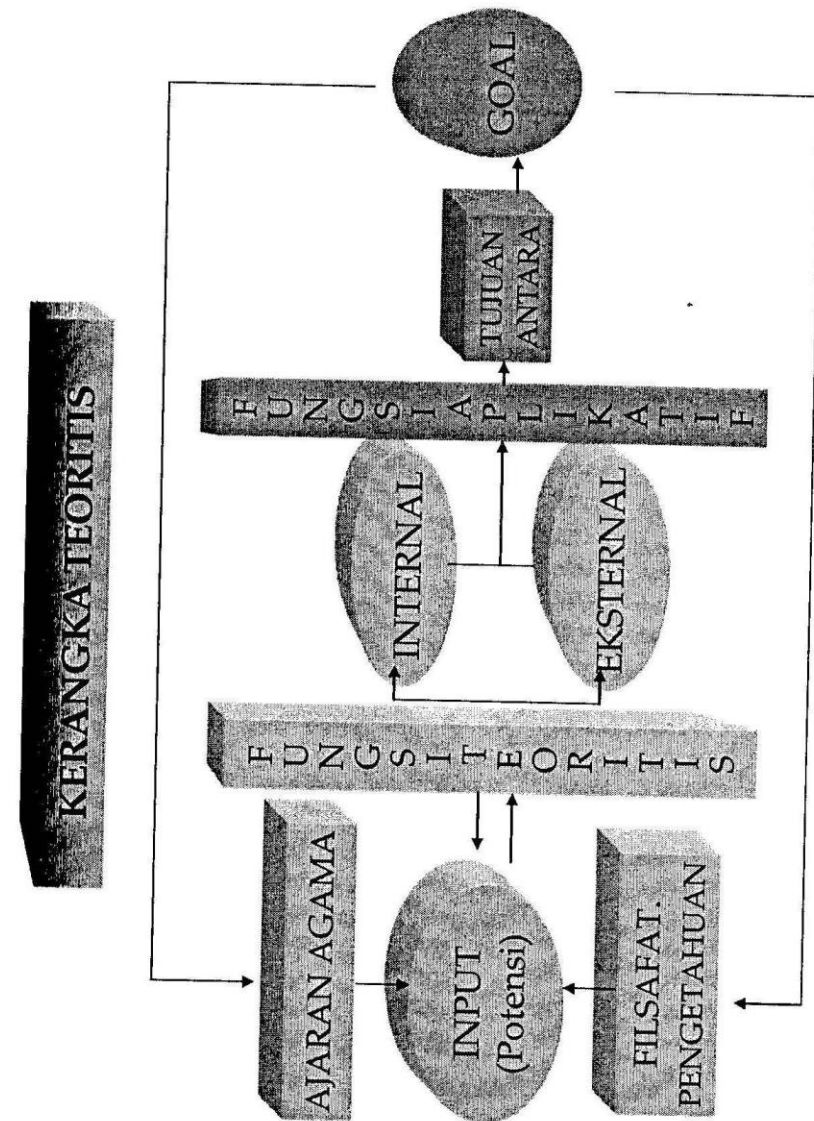
diramu sedemikian rupa, ditelaah kembali dan dianalisis, sehingga memberi pengertian sekaligus kegunaan data tersebut. Jadi teknik ini merupakan kebalikan dari teknik induktif.

Kajian ini akan mendeskripsikan konsep-konsep spiritualitas Ibn 'Arabi dalam *master pieces*nya pada bidang penafsiran al-Qur'an sebagaimana terhimpun dalam *Tafsîr Ibn 'Arabî*. Mengingat kajian ini terkait erat dengan studi tokoh, maka memperkenalkan Ibn 'Arabi sebagai pemikir spiritual fenomenal, yang karya-karyanya kental dengan nuansa-nuansa esoterik (*bâthinî*), menjadi sebuah keniscayaan. Secara terperinci, tujuan dari studi ini adalah: *Pertama*, kegunaan ilmiah (*academic significance*), memberikan kontribusi pemikiran mengenai Muhyiddin Ibn 'Arabi, terutama mengenai spiritualitas dalam tafsirnya. Diharapkan juga dapat menambah khazanah intelektual dalam perkembangan perkembangan ilmu pengetahuan pada umumnya dan ilmu-ilmu keislaman khususnya. Harapan ini adalah cerminan tanggung jawab akademik (*academic responsibility*) dalam upaya peningkatan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*) pada setiap pribadi muslim. Kajian ini juga diharapkan berguna memotivasi para peneliti untuk mengadakan penelitian lebih komprehensif, sehingga kegiatan penelitian menjadi tradisi ilmiah, baik secara perorangan maupun kolektif. *Kedua*, kegunaan praktis (*paractical significance*). Pada sisi ini, diharapkan dapat memperkaya informasi bagi pemerhati kajian tafsir dan sekaligus sebagai bacaan di tengah minimnya bahan-bahan kepustakaan tentang penelitian

tafsir yang bernuansa sufistik yang tersaji dalam bahasa Indonesia. Juga bias memberi kontribusi positif kepada lembaga kajian sufistik, lembaga tarekat dan majlis zikir, dalam upaya meningkatkan pemahaman keislaman melalui proses pencerahan dan kecerdasan spiritual (*spiritual quotient*).

Konsep spiritualitas Ibn 'Arabi mengandung unsur: pertama, ajaran-ajaran agama, yaitu hasil pemikiran dan pengetahuan manusia yang kemudian ditransformasikan menjadi sebuah ideologi dan diistilahkan fungsi teoritis. Kedua, fungsi teoritis adalah pedoman atau kerangka acuan bagi sang spiritualis dalam melakukan *riyâdhah-riyâdhah rûhiyah*. Fungsi teoritis ini dibagi dalam dua kategori fungsi yaitu fungsi internal dan eksternal. Fungsi internal yang dimaksud adalah hal-hal yang memberikan pengaruh dan turut ambil bagian dalam melakukan spiritualitas secara internal. Dalam hal ini adalah *nafs*, *qalb* dan *rûh*. Sedangkan fungsi eksternal adalah hal-hal yang menentukan tata kerja segenap potensi batin manusia, memberi dorongan pelaksanaan ajaran-ajaran Islam serta melakukan pengawasan (*murâqabah*) atas pelaksanaan potensi tersebut. Kedua, tujuan-tujuan spiritualitas baik yang merupakan tujuan antara maupun tujuan akhir yang merupakan hasil setelah melakukan prosesi spiritualitas.

Unsur-unsur tersebut dan hubungannya antara satu dengan lainnya dapat dilihat pada bagan berikut ini:



Sistematika Pembahasan

Rekonstruksi hasil kajian dalam buku ini didesain secara sistematis, diawali dengan uraian tentang masalah spiritualitas yang menjadi tema sentral di berbagai kalangan. Uraian diharapkan menjadi *guidance* dalam memahami spiritualitas yang berangkat dari pemaknaan dan kesadaran batiniyah terhadap nilai-nilai keilahian qur'any berdasarkan pandangan Ibn 'Arabi yang dituangkan dalam kitab "*Tafsîr Ibn 'Arabi*". Uraian selanjutnya adalah tentang kitab Tafsir Ibn 'Arabi, salah satu kitab tafsir esoterik yang banyak menggunakan gaya bahasa equivocal, sebagai objek kajian. Data-data yang dikumpulkan, baik yang bersumber dari referensi utama maupun dari referensi pendukung, diolah dan dianalisis secara deskriptif-kualitatif dengan menggunakan *content analysis* dalam pendekatan tafsir. Di penghujung bagian ini, diuraikan tentang kontribusi pemikiran spiritual Ibn 'Arabi, baik dalam *academic significance* (kegunaan akademik), maupun dalam *practical significance* (kegunaan praktis).

Pembahasan selanjutnya mengenai sketsa biografis Muhyiddin Ibn 'Arabi. Uraian diawali dengan memaparkan latar belakang kehidupan Ibn 'Arabi, baik latar belakang eksternal dan internalnya. Begitupula perjalanan studi dan pengembaraan ilmiahnya, eksisnya dalam pentas dunia intelektual, terutama pada aspek spiritualitas, karya-karyanya serta kiprahnya dalam dunia penafsiran dan tasawwuf. Uraian ini diharapkan dapat menganrkan pemahaman yang lebih memadai konprehenship tentang sosok Ibn 'Arabi.

Kajian ini menggunakan pendekatan tafsir, sehingga sangat penting mengetengahkan pengertian tafsir dan ta'wil, sebagai bagian dari upaya memahami kandungan dan makna al-Qur'an. Sejarah perkembangan penafsiran dan pena'wilan juga dipaparkan sebelum menyentuh penjelasan mengenai metode penafsiran Ibn 'Arabi.

Inti pembahasan buku ini diawali dengan analisis terhadap makna term spiritualitas Ibn 'Arabi yang dirinci dalam tiga bagian. *Pertama*, spiritualitas *uluhiyah* yang meliputi tiga hal pokok yakni, Ruh, Tuhan, dan *syuhûd dzâtî*. Dari analisis ini muncul pemahaman bahwa doktrin Ibn 'Arabi dalam dunia spiritualitas adalah *Wihdat al-Syuhûd* (*al-Syuhûd al-Dzâtî*) bukan *Wihdat al-Wujûd*. Perjalanan spiritualitas dalam konsep Ibn 'Arabi bertumpu pada tiga hal mendasar yaitu, *al-musyâhadah*, *al-mukâsyafah*, dan *al-mujâhadah*. *Kedua*, spiritualitas *syariah* (norma). Antara syariat dan hakikat dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah dua dimensi dalam satu wujud, sehingga keduanya tidak dapat dipisahkan (*Juz'un la Yatajazza'*). *Ketiga*, Spiritualitas *khuluqiyah* (nilai). Aspek ini banyak menggambarkan betapa manusia dituntut untuk berakhlak dengan akhlak Allah. Artinya, manusia sebagai citra Allah harus mampu merefleksikan nilai-nilai keilahian dalam seluruh sikap dan prilakunya.

Sebelum sampai pada bagian akhir buku ini, penulis menggambarkan bahwa konsep spiritualitas Ibn 'Arabi sangat relevan, bahkan sangat urgen untuk dikaji dalam

kehidupan modern, khususnya pada orientasi ke-manusiaan, orientasi pendidikan, serta orientasi literasi. Sebagaimana lazimnya, pembahasan buku ini diakhir dengan memaparkan kesimpulan dan implikasi penelitian.*-

BIOGRAFI IBN 'ARABI



Historisitas dan pemikiran adalah dua aspek yang saling mempengaruhi. Ketika hendak mengkaji pemikiran seseorang, kondisi dan lingkungan tempat tokoh itu dibesarkan mutlak dipahami dan diketahui secara mendetil. Kondisi dan lingkungan adalah latar belakang bingkai gagasan-gagasan dan lahirnya ide-ide brilian. Ini relevan dengan adagium sosiolog Islam, Ibn Khaldun: "*Al-Rajul ibnu biy'atihi*", seseorang itu adalah produk dari lingkungannya.¹

¹ Ibn Khaldun dalam hal ini menegaskan bahwa fase-fase terbentuknya fisik dan mentalitas seseorang dipengaruhi oleh faktor geografis dan iklim tempat mereka berada. Selain itu cuaca, budaya dan prilaku yang berkembang adalah faktor yang turut mempengaruhi tingkat berfikir dan intelegensia. Demikian pula prilaku sosial dan politik seseorang, juga diwarnai oleh faktor-faktor di atas. Teori-teori sosial Ibnu Khaldun tersebut selanjutnya dapat dilihat dalam magnum opusny dh *Muqaddimat Ibn Khaldûndh*, 'Abd al-Rahmân Ibn Khaldûn, *Muqaddimat Ibn Khaldûn* (Alexandria: Dâr Ibn Khaldûn, t.th.), h. 30, 58-65.

Tesis di atas dijadikan acuan membedah pemikiran Muhyiddin Ibn 'Arabi (selanjutnya ditulis Ibn 'Arabi). Selain agar pembahasan lebih komprehensif, juga untuk menghindari kesimpulan yang tidak utuh. Untuk itu, sosok dan pemikiran Ibn 'Arabi akan direkonstruksi berdasarkan latar belakang eksternal dan internal.²

A. Latar Belakang Eksternal

1. Kondisi Religio-Politis Masa Ibn 'Arabi

Spanyol, tempat kelahiran Ibn 'Arabi, dari segi fisik-geografis, sangat terbatas, tetapi salah satu negara berkebudayaan yang paling maju pada zamannya. Spanyol dikenal oleh orang Arab ketika itu, dengan sebutan *al-Andalusî*, mengacu kepada daerah semenanjung Iberia yang berada dalam kekuasaan mereka hampir delapan abad lamanya (711 - 1492 M). Perbatasannya berubah-ubah, puncaknya ketika bangsa Arab menguasai sebagian besar wilayah yang kini dikenal sebagai Spanyol dan Portuga — kecuali sudut barat laut Spanyol. Pada masa Ibn 'Arabi, perbatasannya terbentang melintasi pusat Spanyol dan Portugal dan membelah dua semenanjung yang dikenal dengan nama *al-Andalusia* itu.³

² Yang dimaksud dengan latar belakang eksternal adalah keadaan khusus zaman yang dialami tokoh dengan sosio-ekonomi, politik, budaya, sastra dan filsafat. Adapun latar belakang internal adalah penelitian tentang riwayat hidup tokoh, pendidikannya, pengaruh yang diterimanya, serta segala macam pengalaman-pengalaman yang membentuk pandangan dan pola pikirnya. Lihat Anton Bakker dan Achmad Charris Zubair, *Metode Penelitian Filsafat* (Cet. 1; Yogyakarta: Kanisius, 1990), h. 64

³ Stephen Hirstenstein, *The Unlimited Mercier: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh: Tri Wibowo Budi

Masyarakat Spanyol sangat majemuk. Terdiri dari komunitas Arab (Utara dan Selatan), *Al-Muwalladûn* (orang-orang Spanyol yang masuk Islam), Barbar (umat Islam yang berasal dari Afrika Utara), *al-Saqâlibah* (penduduk daerah yang terletak antara Konstantinopel dan Bulgaria yang menjadi tawanan Jerman, dijual kepada penguasa Islam sebagai tentara bayaran), Yahudi, Kristen Muzareb yang berbudaya Arab, dan Kristen yang masih menentang kehadiran dan keberadaan Islam. Komunitas itu, kecuali yang terakhir, memberikan saham intelektual terhadap terbentuknya lingkungan budaya Andalus yang melahirkan kebangkitan ilmiah, sastra dan pembangunan fisik di Spanyol.⁴

Pada masa Ibn 'Arabi yang menjadi rezim penguasa adalah dinasti *al-Muwahhidûn*.⁵ Rezim ini tidak mampu menata pucuk kepemimpinannya dengan baik, sehingga

Santoso dengan judul: *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syekh Al-Akbar Ibn 'Arabi* (Cet. I; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001), h. 11-12.

⁴ Luthfi 'Abd al-Badi', *Al-Islâm fi Asbâniya* (Cairo: Maktabat al-Nahdhat al-Miṣriyah, 1969), h. 38.

⁵ Dinasti *Al-Muwahhidûn* bermula dari sebuah gerakan agama-politik yang didirikan oleh seorang Berber yang bernama Muhammad Ibn Tūmart (1078-1130) dari suku Masmuda. Dia menyandang gelar simbolis sebagai Al-Mahdi dan menyatakan diri sebagai nabi yang diutus untuk memulihkan Islam kepada bentuknya yang murni dan asli. Dia mengajarkan kepada sukunya, dan suku-suku lainnya di Maroko doktrin tauhid dan konsep spiritual tentang Tuhan. Langkah ini merupakan suatu bentuk protes pada paham antropomorfisme berlebihan yang telah menyebar di kalangan umat Islam. Karena itu para pengikutnya disebut dengan al-Muwahhidun. Lihat: Phillip K. Hitti, *History of the Arabs; From the Earliest Time to the Present* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi dengan judul

banyak terjadi pertikaian dan pergolakan. Pergolakan bukan hanya berlatar belakang politk, tetapi juga merembes ke dalam pergolakan agama. Penguasa *al-Muwahhidûn* yang berpusat di Afrika Utara, mengancam menyiksa para sufi karena mereka dicurigai menggerakkan tarekat-tarekat dan menyusun perlawanan terhadap rezim yang berkuasa. Waktu itu, memang terjadi ketegangan antara para sufi dan penguasa karena yang pertama menganggap yang terakhir, perampas kekuasaan Islam dan melanggar syariat. Situasi religio-politis seperti inilah yang menyebabkan Ibn 'Arabi meninggalkan negeri kelahirannya, Spanyol. Seandainya Ibn 'Arabi tetap tinggal di Spanyol, mungkin ia senasib dengan Ibn Qasi yang dibunuh pada 546/1151, atau seperti Ibn Barrajan dan Ibn al-'Arif yang konon diracun oleh Gubernur Afrika Utara, 'Alî bin Yûsuf, setelah bertahun-tahun dikurung di penjara. Kefanatikan dan kekakuan ulama kalam dan ulama fiqh yang ortodoks di Spanyol dan Afrika Utara, juga tidak memberikan ruang gerak untuk perkembangan pemikiran baru yang mereka anggap sesat.⁶

History of Arabs; Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam (Cet. I; Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), h. 694. Lihat pula: K. Ali, *A Study of Islamic History* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Ghufron A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Islam Dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani (Tarikh Pramodern)* (Cet. IV; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2003), h. 472.

⁶ Toshishiko Izutsu, *The Encyclopedia of Religion*, dhIbn 'Arabi dh, Vol. VI, editor: Mercia Eliade (New York: 1987), h. 553. Lihat pula: Kautsar Azhari Noer, *Ibn 'Al-Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan* (Cet. I; Jakarta: PARAMADINA, 1995), h. 20.

2. Perhelatan Intelektual (*al-Shira' al-Fikrî*) Masa Ibn 'Arabi

Setelah kejatuhan Cordova tahun 1031 M., Spanyol Muslim terpecah dan memasuki periode pemerintahan-pemerintahan kota (*mulûk al-Thawâif*). Di antara pemerintahan kota masa itu, Seville tampil sebagai kota paling tersohor dan harum dari segi budaya dan intelektual, serta menjadi pusat administrasi Spanyol Muslim. Juga menjadi pusat pengkajian disiplin ilmu-ilmu keislaman, khususnya pengkajian hadis dan al-Qur'an.⁷

Ibn 'Arabi melalui fase awal kehidupannya —dari masa anak-anak hingga memasuki masa remaja— di kota Seville. Di kota inilah, beliau mulai aktif berkecimpung dan menjadi bagian dari hiruk-pikuk perhelatan intelektual (*al-shira' al-fikrî*) yang mewarnai kota tersebut. Perhelatan intelektual paling menonjol ketika itu adalah perhelatan intelektual antara Sunni dan Syiah, aliran Asy'ariyah versus Mu'tazilah, mazhab fuqaha dan filosof.⁸ Perbedaan dalam perhelatan intelektual itu mencabik-cabik dan melumpuhkan kesatuan khilafah dan Negara, sehingga menjadi negara-negara kecil yang tidak pernah sepi dari pertikaian.

Dalam nuansa sosial, politik, agama dan pemikiran, bahkan bahasa seperti itu, Ibn 'Arabi tampil mem-

⁷ Titus Burckhardt, *Moorish Culture in Spain* diterjemahkan oleh Alisa Jaffa (New York: Mc-Graw-Hill Book Company, 1972), h. 38.

⁸ Hasan Ibrâhîm Hasan, *Târîkh al-Islâm*, Juz IV (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 225-227.

formulasikan teori-teori epistemologi⁹ dan filsafatnya tentang dunia (*al-'Alam*) dan kosmos (*al-Kawn*)¹⁰ yang sedikit berbeda dari para pendahulunya, meskipun diakui beliau juga banyak mengadopsi pemikiran dari tokoh pemikir sebelumnya.

Ibn 'Arabi merepresentasikan sebuah titik puncak, tidak hanya penyingkapan sufi, tetapi juga, dalam ekspresi intelektual Islam. Kemunculannya, tidak hanya menjadi sebuah mata rantai antara salah satu fase peradaban Islam dengan peradaban lainnya, melainkan juga sebuah mata rantai yang sangat penting antara spiritualitas Islam Barat dan dunia Timur, antara satu dunia yang dipengaruhi warisan klasik dan neo-klasik dengan pengaruh lain dari semangat Iran kuno dan dampak dunia Hindu.¹¹

⁹ Yang dimaksud dengan epistemologi dalam pandangan Ibn 'Arabi nampaknya agak berbeda dari apa yang biasa dipahami dalam terminologi filsafat. Mistisisme Ibn 'Arabi sebenarnya adalah muara dari filsafat mistisnya, sehingga epistemologinya harus diartikan sebagai teori tentang bagaimana ia memperoleh pengetahuan di dalam dan melalui mistiknya, bagaimana isi pengetahuan itu serta bagaimana gambaran jiwanya yang menghayati pengalaman seperti itu. Barangkali kesamaan yang pasti hanyalah dalam hal bahwa epistemologi dalam dunia filsafat dan dalam pandangan Ibn 'Arabi adalah sama-sama bertujuan untuk menghilangkan skeptisme. Tetapi dalam aspek-aspek lainnya seperti apakah pengetahuan itu, bagaimana sifat dasarnya, bagaimana cara memperolehnya, nampaknya Ibn 'Arabi memiliki sistemnya sendiri. Lihat: Rivay Siregar, *Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme* (Cet. I; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999), h. 172.

¹⁰ Naṣr Ḥamid Abū Zayd, *Falsafat al-Ta'wīl; Dirāsāt fi Ta'wīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyiddin Ibn 'Arabī* (Cet. II; Beirut: Dār al-Tanwīr li al-Thibā'at wa al-Nasyr, 1993), h.33.

¹¹ Muḥyiddin Ibn 'Arabi, *Fushūsh al-Hikam* (The Bezels of Wisdom) diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti dengan Judul: *Fusus al-Hikam; Mutiara Hikmah 27 Nabi* (Cet. I; Yogyakarta: Islamika, 2004), h. 17.

Ibn 'Arabi tidak hanya sebagai pentolan dalam pemikiran filsafat dan mistisisme, tetapi juga piawai dalam fiqh Islam. Bagi Ibn 'Arabi, eksoterik dan esoterik adalah dua kubu yang tidak bisa dipisahkan satu sama lain. Meneurut Muhammad Farīd Wajdī —penulis *Dâirat Ma'ârif al-Qarn al-'Isyrîn*— Ibn 'Arabi dalam mazhab fiqhi, menganut mazhab Dâwūd al-Zhahiri.¹²

B. Latar Belakang Internal

1. Perjalanan Studi (*al-Rihlat al-'Ilmiyah*) Ibn 'Arabi

Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn 'Arabī Abū Bakr al-Hâtīmī al-Thâi al-Andalûsī,¹³ adalah nama lengkap Ibn 'Arabi. Beliau dilahirkan pada 17 Ramadhân 560 H/ 1165 M di Murcia, sebuah kota di bagian Tenggara Spanyol.¹⁴ Ayahnya, salah seorang Imam dalam disiplin

¹² Muhammad Farīd Wajdī, *Dâirat Ma'ârif al-Qarn al-'Isyrîn*, Jilid VI (Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 308.

¹³ Khair al-Dīn al-Zhirkilī, *Al-A'lām; Qâmûs Tarâjim..op.cit.*, h. 281. Lihat pula: Muhammad Farīd Wajdī, *Dâirat Ma'ârif, op.cit.*, h. 307.

¹⁴ Sebenarnya ada dua versi berkenaan dengan tanggal kelahiran dan kematian Ibn Arabi. Sumber pertama yaitu Ahmad bin Muhammad al-Maqarrī al-Tilimsânī dalam kitabnya *Naḥḥ al-Thib*, menyebutkan bahwa tanggal lahir Ibn Arabi adalah 17 Ramadhân 560 H/1165 M dan tanggal wafatnya adalah 28 Rabi' al-Tsaniyah 638 H/1240. Sedangkan versi kedua – yang diajukan Austin – menyebutkan bahwa tanggal lahir beliau adalah pada tanggal 27 Ramadhân dan tanggal wafatnya adalah 22 Rabi' al-Tsaniyah dengan tahun yang persis sama. Namun, di sini penulis mengikuti pasangan tanggal yang diberikan oleh Claude Addas –karena dasarnya lebih akurat– yaitu lahir pada 17 Ramadhân 560 H/1165 M. dan wafat pada 22 Rabi' al-Tsaniyah 638 H/1240 M. Tanggal lahir yang dikutip oleh Addas yang dipakai oleh Al-Maqarrī yaitu Ibn Najjār (w.643 H/1245 M) yang merupakan sumber paling awal, sedangkan tanggal wafat disandarkan Addas

ilmu fiqhi dan hadis, serta tasawwuf, dan seorang tokoh terkenal dan berpengaruh di bidang politik dan pendidikan. Tidak ditemukan informasi dan data yang valid tentang jabatan yang dipegang oleh bapaknya, tetapi semua sumber sepakat bahwa rumpun keluarga Ibn 'Arabi termasuk kelompok elite dalam masyarakatnya. Paman-pamannya dari pihak ibu dan bapak adalah orang-orang yang terhormat dan merupakan tokoh yang amat berpengaruh dalam masyarakatnya.¹⁵

Melihat latar belakang keturunan dan status sosial keluarganya, mudah dimengerti kalau Ibn 'Arabi mendapatkan pendidikan dan guru terbaik yang ada pada masa itu, sehingga dia memperoleh keseluruhan pengetahuan agama yang diajarkan pada saat itu.

Tahun 567/1172 Dinasti *al-Muwahhidûn* menaklukan Mursia. Ibn 'Arabi dan keluarganya hijrah ke Seville. Di Sevilla, saat berusia delapan tahun, Ibn 'Arabi memulai pendidikan formalnya. Beliau mendapatkan bimbingan dari

kepada Abu Shama yang merupakan sumber Austin, karena Abu Shama adalah orang yang langsung menghadiri penguburan Ibn 'Arabi. Namun yang pasti, perbedaan antara kedua versi ini sangat kecil dan sama sekali tidak memunculkan problem historisitas tentang keberadaan Ibn 'Arabi itu sendiri. Selengkapnyalah lihat: Al-Maqarri, *Naft al-Thib min Gu'ni al-Andalus al-Rathib wa dzikri Wazhîriha Lisân al-Dîn bin al-Khatîb*, Jilid II, editor Maryam Qâsim al-Thawil dan Yusuf 'Ali Al-Thawil (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), h. 375. Lihat pula: R.W.J Austin, *Sufis of Andalusia* (Cet. I; Sherborne: Beshara Publication, 1971), h. ii, Claude Addas, *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Al-'Arabi* (Cambridge: The Islamic Text Society, 1993), h. 18.

¹⁵ Ibrâhîm bin Abdullâh al-Qâri al-Bagdâdî, *Al-Durr al-Tsamîn fi Manâqib Muhyiddîn Ibn 'Arabi*, editor: Salâh al-Dîn al-Munajjid (Cet. I; Beirut: Muassasat al-Turats al-'Arabi, 1959), h. 22.

pakar-pakar al-Qur'an¹⁶, hadis¹⁷, fiqh¹⁸, teologi dan filsafat skolastik¹⁹. Ibn 'Arabi –sebagaimana disebutkan para sejarawan- sudah menghafal al-Qur'an sebelum mencapai usia sepuluh tahun.²⁰

Meskipun Ibn 'Arabi tidak secara formal mencurahkan dirinya pada jalan sufi, tapi ketika berumur 20 tahun, dia sering mengunjungi para sufi dan mengkaji ajaran-ajaran mereka. Salah satu yang sangat mengesankan ialah ketika bertemu dengan Ibn Rusyd di Cordova. Toshisiko Izutsu mengilustrasikan pertemuan antara sufi muda dan filsuf tua beraliran Aristotelianisme itu, sangat penting dan menunjukkan kecemerlangan wawasan spiritualitas dan intelektualitas Ibn 'Arabi. Percakapan itu menjelaskan

¹⁶ Guru-guru Ibn 'Arabi dalam bidang tafsir di antaranya yaitu: Abû al-Qâsim 'Abd al-Rahmân bin Gâlib al-Syarrath, Abû Bakr bin Akhluf al-Lukhamî dan Abû Bakr Muḥammad bin Ahmad bin Abî Ḥamzah. Lihat: Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, op.cit., h. 8-9. Lihat pula Sa'id Abd al-Fattâh, *Rasâil Ibn 'Arabi*, juz III h. (Cet. I; Beirut: al-Intisyâr al-'arabi. 2002). h. 46-47.

¹⁷ Guru-guru Ibn 'Arabi dalam bidang hadis di antaranya yaitu: Abû Muḥammad 'Abd al-Ḥal-Qur'an bin 'Abd al-Rahmân bin Abdullâh al-Isybiyî, 'Abd al-Ḥamîd bin Muḥammad bin Muḥammad bin Abû al-Fadhl al-Ḥursthânî dan Yûnus bin Yahya Abû al-Ḥasan al-'Abbâsî al-Hasyimî. Lihat *Tafsîr Ibn 'Arabi*, op.cit., h. 9. Lihat pula *Rasâil Ibn 'Arabi*, op.cit. h. 46-47.

¹⁸ Guru-guru Ibn 'Arabi dalam bidang fiqh di antaranya yaitu: Abû Muḥammad 'Abdullâh al-Bazîlî, Abû 'Abdullâh Muḥammad bin Sa'id bin Zarqûn, Abû 'Abdullâh Muḥammad al-Ḥajari dan 'Abd al-Wadûd bin Samhûn. Lihat *Tafsîr Ibn 'Arabi*, op.cit., h. 9-11. Lihat pula *Rasâil Ibn 'Arabi*, 46-47.

¹⁹ Guru-guru Ibn 'Arabi dalam bidang teologi dan filsafat skolastika di antaranya yaitu: Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Bakrî dan -iya' al-Dîn bin 'Abd al-Wahhâb (*Syaikh al-Syuyûkh*) di Bagdad. Lihat *Tafsîr Ibn 'Arabi*, op.cit., h. 10. Lihat pula *Rasâil Ibn 'Arabi*, op.cit., h. 46-47.

²⁰ Muhyiddîn Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, editor Abdul Wârîts Muḥammad 'Ali, Jilid I (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 3.

perbedaan dan pertentangan mendasar antara jalan akal logis dan jalan imajinasi gnostik. Fakta bahwa sufi muda mengalahkan filosof peripatetik itu dalam tukar pikiran tersebut dengan tepat menunjukkan titik tumpuh pemikiran filosofis dan pengalaman mistik Ibn 'Arabi yang memperlihatkan bagaimana mistisisme dan filsafat berhubungan satu sama lain dalam kesadaran metafisisnya.²¹

Pada 590/1193, saat berusia 30 —menurut perhitungan tahun lunar atau 28 menurut perhitungan tahun solar, untuk pertama kali Ibn 'Arabi mengadakan perjalanan keluar Semenanjung Iberia. Ibn 'Arabi ke Tunis dan belajar *Khal'u al-Na'layn fi al-Wushûl ilâ Hadhrah al-Jam'ayn* (Melepas Kedua Sandal untuk Sampai pada Puncak Kehadiran Ilahi) pada Ibn Qissî, pemimpin sufi yang melakukan pemberontakan terhadap Dinasti Al-MurâbiThûn di Algarve. Tahun 591/1194 dia ke Fez. Di sana ia menulis *Kitâb al-Isra*. Tahun itu juga Ibn 'Arabi pindah ke Almeria, tempat ia menulis *Marwâqi al-Nujûm*. Ia kembali ke Tunis pada 598/1201. Di Tunis Ibn 'Arabi tinggal bersama sahabatnya al-Mahdawî. Selama di Tunis ia berhasil menyelesaikan sebagian karyanya yang berjudul *Insya al-Dawâir*.

Tahun 597/1200, ketika berada di Marrakesy, Ibn 'Arabi menerima "perintah" melalui ru'ya untuk menemui Muhammad al-Hasar. Ia lalu melakukan perjalanan ke Timur dan mengembara ke daerah-daerah bagian timur dunia Islam. Tahun 598/1201 bersama Muhammad al-

Hasar, Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanan dari Tunis ke Mesir. Selama di Mesir, ia mempergunakan kesempatan untuk bertemu dengan teman-teman sufinya. Tahun itu juga Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya ke *Makkah al-Mukarramah*.

Keberangkatan Ibn 'Arabi ke Makkah mengakhiri fase pertama pengembaraannya, yang merupakan fase persiapan dan sekaligus pembentukan dirinya sebagai seorang sufi. Hampir separuh umurnya dihabiskan dalam fase itu. Kepindahannya ke kota suci pertama umat Islam ini menandai permulaan fase kedua. Fase kedua adalah fase peningkatan yang berlangsung tahun 598/1201 sampai 620/1223. Pada fase kedua ini ia melakukan pengembaraan ke berbagai tempat di Timur Dekat.²²

Ibn 'Arabi sampai di Makkah akhir tahun 598 H. pertengahan tahun 1202 M. Di kota suci tersebut kemasyhurannya tersebar dengan cepat. Ia disambut dan diterima dengan kehormatan oleh orang-orang berpengaruh dan warga terpelajar. Yang paling besar perhatiannya pada Ibn 'Arabi ialah Abû Syaja' Zhahir Ibn Rustam dan putrinya Nizham. Pergaulannya dengan keluarga syekh dan lingkungan di sekelilingnya, memberikan Ibn 'Arabi suasana akrab, ketenangan dan kedamaian yang agaknya tidak ia peroleh selama hidupnya di Barat.²³

²² *Ibid.*

²³ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, *op.cit.*, h. 6.

²¹ Toshishiko Izutsu, *The Encyclopedia of Religion*, *op.cit.*, h. 553

Makkah Al-Mukarramah bagi Ibn 'Arabi bukan sekedar tempat melaksanakan ritual ibadah haji dan ibadah-ibadah lain. Baginya, Makkah adalah tempat meningkatkan kualitas kehidupan mistiknya. Bahkan menjadi permulaan produktivitasnya. Kehidupan mistiknya menjadi lebih intens, tawafnya —baik dalam keadaan nyata maupun dalam imajinasi— di sekeliling Ka'bah yang dibatinkan dengan “pusat kosmos” memupuk munculnya upaya spekulatif yang dikukuhkan secara eksperimental oleh visi batiniah dan perspektif teofanik.²⁴ Selama menetap di Makkah, Ibn 'Arabi mempergunakan banyak waktu untuk belajar dan menulis. Pada masa itu, ia menulis karya ensiklopedi monumentalnya *al-Futûḥât al-Makkiyah*. Ia juga menyelesaikan empat karyanya yang lebih pendek: *Misykât al-Anwâr*, *Hilyat al-Abdâl*, *Tâj al-Rasâil* dan *Rûḥ al-Quds*.²⁵

Setelah mengunjungi Makkah al-Mukarramah, Ibn 'Arabi melanjutkan perjalanannya ke Madinah, Yerusalem, Bagdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron dan Kairo. Keberadaannya di Kairo yang hampir setahun lamanya, ia banyak dikecam oleh ulama-ulama ortodoks kota itu. Tergangu dengan perkembangan itu, ia memutuskan meninggalkan Kairo dan kembali ke Makkah yang masyarakatnya lebih apresiatif dan responsive terhadap alur pemikiran dan ajaran-ajarannya.²⁶

²⁴ Henry Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Moh. Khozim dan Suhadi dengan judul: *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi* (Cet. I; Yogyakarta: LKis, 2002), h. 53.

²⁵ Al-Maqarri, *Nafḥ al-Thib*, *op.cit.*, h. 331.

²⁶ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam* (The Bezels of Wisdom), *op.cit.* h. 11.

Setelah itu Ibn 'Arabi pergi ke Asia Kecil melalui Aleppo. Ia sampai di Konya, Turki tahun 607/1210. Ia disambut hangat oleh Raja Kay Kaus dan penduduknya. Pengaruhnya di Konya menyebar dengan cepat di kalangan sufi. Pengaruhnya itu kemudian hari menjalar ke mana-mana dan menjadi dominan dalam sejarah perkembangan sufisme di seluruh dunia Islam sampai hari ini.²⁷

Dari Konya Ibn 'Arabi meneruskan perjalanan ke arah Timur menuju Armenia dan ke arah selatan menuju lembah Eufkrat dan sampai di Bagdad tahun 608/1211. Di Bagdad, ia bertemu dengan Syihâb al-Dîn 'Umar al-Suhrawardî, seorang sufi terkenal dan penulis buku *'Awârif al-Ma'ârif*.

Tahun 611 H./1214 M. Ibn 'Arabi kembali lagi ke Makkah. Dalam ziarahnya kali ini, ia berhasil menulis karya berjudul *Zhahâir al-A'lâq*. Pada 612/1215 Ibn 'Arabi kembali mengunjungi Asia Kecil dan bertemu raja Kay Kaus di Malatia. Ia menetap sekitar lima tahun untuk mengajar dan mengayomi murid-muridnya.

Tahun 620/1223 Ibn 'Arabi memilih Damaskus sebagai tempat menetap sampai akhir hayatnya. Itu setelah ia diajak Al-Malik al-'Adil (w.625/1227) —penguasa Damaskus ketika itu— untuk tinggal di kota itu. Raja dan anaknya, Al-Malik al-Asyraf sangat menghormati Ibn 'Arabi. Sejak itu fase ketiga dan terakhir kehidupannya dimulai. Fase terakhir itu adalah fase kematangan kehidupan spiritualitas dan intelektualnya sebagai seorang sufi.

²⁷ Ibid.

Selama periode itu, Ibn 'Arabi tidak mengadakan perjalanan keluar Damaskus kecuali ke Aleppo untuk kunjungan singkat pada 628/1231. Ia tampaknya mendambakan kehidupan yang tenang dan damai di usia senjanya. Ia mencurahkan banyak perhatiannya untuk membaca, mengajar dan menulis. Pada periode itu ia menyelesaikan karya monumentalnya *Al-Futûhât al-Makkiyah* yang telah mulai ditulisnya ketika menetap di Makkah. Ia juga menulis karya lain yang relatif agak pendek, tetapi lebih penting, lebih populer dan lebih banyak dibaca dari pada karya-karyanya yang lain yaitu *Fushûsh al-Hikam*. Karya-karya lain yang ditulisnya pada periode itu adalah *Al-Dîwân al-Akbâr* kumpulan utama puisi mistiknya *Anqa' Magrîb* dan *Muhâdharat al-Abrâr*.

Pada periode ini, Ibn 'Arabi juga melibatkan diri dalam kehidupan sosial dan politik dalam masyarakat. Keakrabannya dengan para rezim di Damaskus dimanfaatkan untuk menyebarkan ajaran-ajaran sufinya. Beliau mempunyai banyak murid termasuk para penguasa. Ia memberikan kepercayaan kepada muridnya yang memenuhi syarat menuliskan karya-karyanya dan menyebarkan ajaran-ajarannya. Tahun 632 H./1234 M. ia memberikan ijazah kepada al-Malik al-Asyraf Muzaffar al-Dîn Mûsâ untuk mengajarkan semua karyanya.²⁸

Ibn 'Arabi wafat pada 22 Rabi' al-Tsani 638/16 November 1240 di Damaskus. Qadi Kepala Ibn al-Zhakî dan dua

muridnya ikut melaksanakan upacara pemakamannya. Ia dimakamkan di Shâlihiyah di kaki Bukit Qasiyûn di bagian utara kota Damaskus, di tempat yang sering dikunjungi kaum muslim karena mereka menganggap tempat itu disucikan semua nabi, khususnya Nabi Khidhr.²⁹ Sejak Ibn 'Arabi dimakamkan di sana, tempat itu makin sering dikunjungi wisatawan baik domestik maupun manca-negara.

2. Kiprah dan Kontribusi Ibn 'Arabi dalam Bidang Tafsîr dan Tasawwuf

Muslim Spanyol telah membuka lembaran baru sejarah intelektual Islam, bahkan sejarah intelektual dunia. Mereka bukan hanya penyulut pelita kebudayaan dan peradaban maju melainkan juga sebagai media penghubung ilmu pengetahuan dan filsafat yang telah berkembang sejak zaman kuno.³⁰ Spanyol pada pemerintahan Arab muslim menjadi pusat peradaban yang tertinggi. Ilmuan dan pelajar dari berbagai penjuru dunia berbondong-bondong belajar ke Spanyol. Kota-kota di Spanyol seperti Granada, Cordova, Seville dan Toledo merupakan "tanah air" para ilmuan. Spanyol menjadi model dalam berbagai bidang.

Puncak pencapaian intelektual muslim Spanyol terjadi dalam arena pemikiran filsafat. Dalam bidang ini, mereka membentuk mata terakhir dan kuat dalam mata rantai yang

²⁸ Kautsar Azhari Noer, *Wahdatul Wujud...op.cit.*, h. 18.

²⁹ Khair al-Dîn Al-Zirkilî, *Al-A'lâm; Qâmûs Tarâjum*, *op.cit.*, h. 286.

³⁰ K. Ali, *A Study of Islamic History*, *op.cit.*, h. 480.

menghubungkan filsafat Yunani—yang telah diubah oleh mereka dan oleh kerabat seagama mereka di Timur—dengan dunia pemikiran Latin Barat. Kontribusi mereka semakin besar, terutama upaya “mendamaikan” iman dengan akal, serta agama dengan ilmu pengetahuan. Bagi para pemikir muslim, Aristoteles dianggap benar, Plato juga benar, Al-Qur'an juga benar; tapi kebenaran harusnya hanya satu. Karenanya perlu pengembangan metodologis untuk menyelaraskan ketiganya dan tugas itu mereka bebaskan pada mereka sendiri.³¹

Ibn 'Arabi menjadi sangat populer adalah konsentrasi dan pendalamannya yang sangat serius dan *istiqamah* dalam bidang spiritualitas. Hal itu mengantarkannya pada pencapaian pemahaman Islam yang menyeluruh dan komprehensif, lalu ia tuangkan dalam lembaran karya-karyanya yang sangat banyak.

Selama proses “magang” spiritualitasnya, Ibn 'Arabi banyak menelaah pelajaran tentang hakekat mistik, di antaranya adalah doktrin-doktrin metafisis kaum sufi, kosmologi, penafsiran esoterik. Keunikan dan kehebatan pemikiran mistisisme Ibn 'Arabi telah menempatkannya sebagai ikon mistisisme dan sufisme Islam. Ide dan pemikiran sufisme sebelumnya mendapatkan bentuknya yang sempurna serta penjelasan teknisnya melalui Ibn 'Arabi. Dari Ibn 'Arabi pula ide dan pemikiran sufisme sesudahnya mendapatkan pengaruh dan biasnya—walau sekecil apapun.

³¹ Phillip K. Hitti, *History of the Arabs*; *op.cit.*, h. 739.

Ibn 'Arabi menghabiskan paruh kedua dari hidupnya di dunia Islam Timur, khususnya perjalanannya dari Utara ke Anatolia dan Konya. Mata rantai itu tercipta melalui pertemuan guru Andalusia dengan murid kesayangannya, Shadr al-Dîn al-Qunyawî. Kontaknya dengan sufi Persia kenamaan inilah yang memastikan kehadiran selanjutnya semangat Ibn 'Arabi dalam majelis sufisme. Al-Qunyawî kemudian menjadi guru spiritualitas Qutb al-Dîn al-Syirazî dan Fakhr al-Dîn al-Iraqî. Keduanya merupakan kontributor utama dalam sufisme Timur. Dia juga sahabat dekat Jalâl al-Dîn al-Rûmî yang karya monumentalnya mendorong banyak perkembangan spiritualitas sufi di dalam dan di luar Iran. Terlepas dari pertemuan penting antara guru dan murid di Konya, Ibn 'Arabi berhubungan juga dengan 'Umar Syihâb al-Dîn as-Suhrawardî dan Ibn Farîd.³²

Meskipun Ibn 'Arabi banyak menghabiskan waktunya di Timur, dia tidak dilupakan di dunia Barat. Melalui perantaraan Abû Hasan asy-Syadzilî dan ajaran tarekatnya, pengaruhnya dirasakan di seluruh Islam Barat hingga dewasa ini.

Kontribusi Ibn 'Arabi terhadap pemikiran dan kesetiaan dalam mistik Islam sangat besar dan luas, baik dalam waktu maupun wilayahnya, sehingga hampir tidak ada satupun tarekat atau guru sufi—semenjak kemunculannya—yang tidak dipengaruhi oleh perspektifnya. Umar Yahya, seorang pengagum Ibn 'Arabi mengatakan bahwa:

³² Muhyiddîn Ibn 'Arabi, *Fuûû al-Hikam* (The Bezels of Wisdom), *op.cit.*, h. 18.

إِنَّ ابْنَ عَرَبِيٍّ هُوَ مَقْعَدُ عُلُومِ الرُّوحِ وَالْقَلْبِ فِي الْإِسْلَامِ وَ
مَنْظَرُهَا وَهُوَ الشَّارِحُ الْأَكْبَرُ لِلتَّصَوُّفِ الْإِسْلَامِيِّ³³

Artinya:

Ibn 'Arabi adalah tempat dan tokoh utama ilmu-ilmu spiritual dalam Islam sekaligus merupakan pensyarah terbesar ajaran spiritualitas Islam.

Salah satu kontribusi dan sumbangsih epistemologi Ibn 'Arabi ialah kemampuannya menyelesaikan polemik antara pemikiran Imâm Al-Gazhâlî versus Ibn Rusyd. Bahkan, Ibn 'Arabi melangkah lebih jauh dalam penghayatan mistikalnya dan pengembaraan filsafat metafisiknya, sehingga dalam jajaran filsuf muslim sulit dicariandingannya. Ketajaman intuisinya yang mempertemukan puncak prestasi filosofis dalam menelusuri jejak Tuhan, mengandalkan penalaran disertai dengan gejolak hati yang merindukan pelukan Tuhan.³⁴

Kiprah dan kontribusi Ibn 'Arabi dalam bidang tafsir dan tasawwuf mengundang pujian murid dan pengagumnya. Di antaranya, Al-Fayrusabadî –pengarang kamus *al-Muḥīth*-, Kamâl al-Dîn al-Zumlukânî, Al-Bulqiyânî, Syihâb al-Dîn al-Suhrawardî, Fakhr al-Dîn al-Râzî, Ibn

³³ Osman Yahia, *Histoire et Classification de L'oeuvre D' Ibn 'Arabi*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Ahmad Muhammad Thayyib dengan Judul: *Muallafât Ibn 'Arabi; Târikhuha wa Ta'jîfuha* (Cet. I; Cairo: Dâr al-Hidâyah, 1990), h. 15.

³⁴ Kautsar Azhari Noer, *Wahdatul Wujud*, *op.cit.*, h. xv.

Subkî. Di sisi lain, ia juga banyak dikecam oleh mereka yang tidak seialur dengan jalan pikirannya, oleh orang-orang yang menganggap ide-ide Ibn 'Arabi kontroversial, seperti dilakukan oleh Ibn al-Khayyât, Al-Hâfizh al-Dzahabî, Ibn Taymiyah, Ibn 'Iyâs dan Imâm al-Tiftâzânî.³⁵

3. Karya-Karya Ibn 'Arabi

Ibn 'Arabi ulama yang sangat produktif. Gagasan dan ide-idenya banyak dituangkan dalam karya-karyanya. Para pengkaji atau peneliti menyebut angka beragam mengenai hasil karya Ibn 'Arabi. Usman Yahya, dalam karya bibliografinya menyebut 846 judul dan menyimpulkan bahwa di antaranya hanya sekitar 700 yang asli. Dari yang asli itu hanya 400 yang masih ada.³⁶ Menurut Ahmad al-Maqarrî, jumlah karya Ibn 'Arabi sekitar 400 buah. Jumlah ini didasarkan pada pernyataan Ibn 'Arabi sendiri bahwa ia telah menulis tidak kurang dari 400 buah karya tulis.³⁷ Sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, keproduktifannya dalam menghasilkan karya-karya tulis sulit dicariandingannya.

Karya-karya Ibn 'Arabi ukuran dan isinya sangat beragam. Mulai dari uraian-uraian pendek dan surat-surat (*rasâil*) yang hanya terdiri dari beberapa halaman, sampai

³⁵ Ahmad Amîn, *Zuḥr al-Islâm*, *op.cit.* h. 75.

³⁶ Osman Yahia, *Histoire et Classification de L'oeuvre D' Ibn 'Arabi* (Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964), h. 681.

³⁷ Al-Maqarrî, *Naḥḥ al-Thib*, *op.cit.* h. 381.

ensiklopedi besar. Dari risalah-risalah metafisis yang abstrak, sampai puisi-puisi sufi yang mengandung aspek kesadaran *ma'rifah* yang muncul dalam bahasa cinta. Topik utama yang diusung dalam karya-karyanya juga sangat beragam dan bervariasi mulai dari persoalan metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur'an, hadis, fiqh sampai kepada ilmu pengetahuan yang semuanya memberi penjelasan makna esoteriknya (*baThiniyah*). Karya-karya Ibn 'Arabi itu, sebagai berikut;³⁸

a. Karya-karyanya dalam bidang Tafsir

- 1) *Al-Jam' wa al-Tafshîl fi Asrâr al-Ma'ânî al-Tanzîl*
- 2) *Tafsîr Ibn 'Arabî*

b. Karya-karyanya dalam bidang Hadis

- 1) *Al-Mishbâh fi al-Jam' Bayna al-Shihâh*
- 2) *Ikhtishâr Shâhîh Muslim*
- 3) *Ikhtishâr Shâhîh al-Bukhârî*
- 4) *Ikhtishâr Shâhîh al-Turmudzî*
- 5) *Al-Ihtifâl fi mâ Kâna Alaih Rasûlullâh min Sunnî al-Ahwâl*

c. Karya-karyanya dalam bidang Tasawwuf

- 1) *Al-Judzwat al-Muqtabisat wa al-Khatrat al-Mukhtalisah*

³⁸ Muhyiddin Ibn 'Arabî, *Rasâil Ibn 'Arabî* editor Said Abd al-Fattâh (Cet. I; Beirut: Dâr al-Intisyâr al-'Arabî, 2001), h. 49-68. Lihat pula: Yusuf Ismaîl al-Nabhânî, *Jamî' Karâmat al-Awliyaa*, editor: Muḥammad Izzat Bayoumi (Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.), h. 203-205.

- 2) *Miftâh al-Sa'âdât fi Ma'rifat al-Dukhûl ilâ al-Irâdah*
- 3) *Al-Mutsallatsât al-Wâridat fi al-Qur'ân al-Karîm*
- 4) *Al-Ajwibat 'An al-Masâil al-Manshuriyah*
- 5) *Mubâya'at al-Qutb*
- 6) *Manâhij al-Irtiqâ Ilâ Iftidhâd Abkâr al-Baqâ' al-Mukhaddarât*
- 7) *Kunhu mâ lâ Budda li al-Murîd Minhu*
- 8) *Al-Muḥkam fi al-Hukm wa Adâb al-Rasûl*
- 9) *Al-Jala fi Adab al-Mala'*
- 10) *Kasyf 'an Sir Asma Allah al-Husnâ*
- 11) *Syifâ al-Galîl fi Iydhâh al-Sabîl*
- 12) *Aqlat al-Mustawfiz*
- 13) *Jala' al-Qulûb*
- 14) *Al-Tahqîq fi al-Kasyf 'an Sirri al-Shiddiq*
- 15) *Al-I'lâm bi Isyârat Ahl al-Ilhâm*
- 16) *Al-Ifhâm fi Syarḥ al-A'lâm*
- 17) *Al-Sirâj al-Wahhâj fi Syarḥ Kalâm al-Hallâj*
- 18) *Al-Muntakhab fi Ma'tsar al-'Arab*
- 19) *Al-Mîzân bi Natâij al-Afkâr wa Hadâiq al-Azhâr*
- 20) *Al-Mîzân fi Haqîqat al-Insân*
- 21) *Al-Mahajjat al-Baydha'*
- 22) *Kanz al-Abrâr fi Mâ Ruwiya 'An al-Nabî min al-Ad'iyat wa al-Adzkâr*

- 23) *Misykât al-Anwâr fî mâ Ruwiya 'an al-Nabî min al-Akhabâr*
- 24) *Al-Arba'în al-Mutaqâbilah fî al-Hadîts*
- 25) *Al-Arba'în Hadîtsan fî al-MuThawwalât*
- 26) *Al-Mun'isy.*
- 27) *Al-Tadbîrât al-Ilâhiyat fî Ishlâh al-Mamlakat al-Insâniyah*
- 28) *Tu'syiq al-Nafs bi al-Jism*
- 29) *Inzâl al-Guyûb 'alâ Asrâr al-Qulûb*
- 30) *Asrâr Qulûb al-'Arifîn*
- 31) *Masyâhid al-Asrâr al-Qudsiyah wa MaThâli' al-Anwâr al-Ilâhiyah*
- 32) *Kitâb al-Jalî*
- 33) *Al-Nahj al-Sadîd*
- 34) *Fî Syarhih*
- 35) *Anîs al-Munqati'în*
- 36) *Al-Maw'izhat al-Hasanah*
- 37) *Al-Bugyah*
- 38) *Al-Durrat al-Fâkhirat fî Dzîkr man Intafaat Bih fî Tharîq al-Akhirah*
- 39) *Al-Mabâdi' wa al-Gâyat fî mâ fî Hurûf al-Mu'jam min al-Ayat*
- 40) *Mawâqi al-Nujûm wa Kitâb al-Inzâlât al-Wujûdiyyah*

- 41) *Hilyat al-Abdâl*
- 42) *Anwâr al-Fajr*
- 43) *Al-Futûhât al-Makkiyah*
- 44) *Tâj al-Tarâjum*
- 45) *Al-Fushûsh fî al-Rushûsh*
- 46) *Al-Syawâhid*
- 47) *Al-Qutb wa al-Imâmain*
- 48) *Al-Tanâzulât al-Moshuliyah*
- 49) *Isyârat al-Qur'ân fî 'Ilm al-Insân*
- 50) *Al-Mudhisy*
- 51) *Al-Qism al-Ilâhiy bi Ism al-Rab*
- 52) *Al-Aqsâm al-Ilâhiyah*
- 53) *Al-Jalâl wa al-Jamâl*
- 54) *Al-Muqni' fî Iydhâh al-Sahl al-Mumti'*
- 55) *Syurûth Ahl al-Tharîq*
- 56) *Al-Anwâr fî mâ Yamnah Shâhib al-Khalwat min al-Asrâr*
- 57) *Al-Khulwah*
- 58) *Unaqa' Magrib*
- 59) *'Aqâid Ahl al-Kalâm*
- 60) *Al-Ittihâd al-Kawnî*
- 61) *Al-Rasâil*

- 62) *Al-Isyârât fî al-Asrâr al-Ilâhiyat wa al-Kinâyah*
- 63) *Kitâb al-Hujb*
- 64) *Insya' al-Jadâwîl wa al-Dawâir*
- 65) *Al-A'laq fî Makârim al-Akhlâq*
- 66) *Raudhat al-'Asyiqîn*
- 67) *Al-Mîm, al-Waw wa al-Nûn*
- 68) *Al-Ma'arif al-Ilâhiyah*
- 69) *Al-Mubassyrâh*
- 70) *Al-Rihlah*
- 71) *Al-Awâlî fî Asânîd al-Asânîd*
- 72) *Al-Ahadiyah*
- 73) *Al-Syahrwah*
- 74) *Al-Rahmah*
- 75) *Al-Jâmi'*
- 76) *Al-Uzhmah*
- 77) *Al-Majd*
- 78) *Al-Daymûmah*
- 79) *Al-Jûd*
- 80) *Al-Qayyûmiyah*
- 81) *Al-Ihsân*
- 82) *Al-Falaq wa al-Sama'*

- 83) *Al-Hikmah*
- 84) *Al-Izzah*
- 85) *Al-'Azl*
- 86) *Al-Nûr*
- 87) *Al-Sir*
- 88) *Al-Ibda' wa al-Ikhtira'*
- 89) *Al-Khalq wa al-Amr*
- 90) *Al-Qidam*
- 91) *Al-Lummat wa al-Himmah*
- 92) *Al-Shâdir wa al-Wârid*
- 93) *Al-Malak*
- 94) *Al-Mawârîd wa al-Wâridât*
- 95) *Ruh al-Quds*
- 96) *Al-Hayah*
- 97) *Al-Qalam*
- 98) *Al-Masyiah*
- 99) *Al-Fahwaniyah*
- 100) *Al-Raqîm*
- 101) *Al-'Ayn*
- 102) *Al-Miyâh*
- 103) *Kitab "Kûn"*

- 104) *Al-Madânî wa al-Mabânî*
- 105) *Al-Zulfah*
- 106) *Al-Raqm*
- 107) *Al-Du'a*
- 108) *Al-Ijâbah*
- 109) *Al-Ramz*
- 110) *Al-Rutbah*
- 111) *Al-Baqa*
- 112) *Al-Qudrah*
- 113) *Al-Hukm wa al-Syara'i*
- 114) *Al-Gayb*
- 115) *Mafâtiḥ al-Gaib*
- 116) *Al-Khazâin al-'Ilmiyah*
- 117) *Al-Riyah al-Lawâqih*
- 118) *Al-Rîḥ al-'Aqîm*
- 119) *Al-Kutub*
- 120) *Al-Tadbîr wa al-Tafshîl*
- 121) *Al-Ladzdzât wa al-'Alam*
- 122) *Al-Haq*
- 123) *Al-Had*
- 124) *Al-Mu'min, wa al-Muslim wa al-Muhsin*

- 125) *Al-Qadr*
- 126) *Al-Sya'n*
- 127) *Al-Wujûd*
- 128) *Al-Taḥwîl*
- 129) *Al-Hiyrah*
- 130) *Al-Wahy*
- 131) *Al-Insân*
- 132) *Al-Taḥlîl wa al-Tarkib*
- 133) *Al-Mi'raj*
- 134) *Al-Rawaiḥ wa al-Anfâs*
- 135) *Al-Mulk*
- 136) *Al-Arwâḥ*
- 137) *Al-Naḥl*
- 138) *Al-Barzakh*
- 139) *Al-Husyn*
- 140) *Al-QisThâsh*
- 141) *Al-Qalam*
- 142) *Al-Lawḥ*
- 143) *Al-Tuḥfat wa al-Thurqah*
- 145) *Al-Gurfat wa al-Hirfah*
- 146) *Al-A'râf*

- 147) *Ziyadat Kabd al-Nûn*
- 148) *Al-Isfâr 'an Natâij al-Asfâr*
- 149) *Al-Aḥjâr al-Mutafajjirat wa al-Mutasyaqiqat wa al-Hâbizhah*
- 150) *Al-Hâl*
- 151) *Al-Thayr*
- 152) *Al-Naml*
- 153) *Al-'Arsy*
- 154) *Marâtib al-Katsîb al-Abyad*
- 155) *Al-Kursy*
- 156) *Al-Falak al-Masyhûn*
- 157) *Al-Haba*
- 158) *Al-Jism*
- 159) *Al-Zamân*
- 160) *Al-Makân*
- 161) *Al-Alam*
- 162) *Al-Aba' al-'Ulwiyyat wa al-Ummahât al-Sufliyyat*
- 163) *Al-Najm wa al-Syajr*
- 164) *Sujûd al-Qalb*
- 165) *Al-Asma'*
- 166) *Al-Risâlat wa al-Nubuwwat wa al-Ma'rifat wa al-Wilâyah*

- 167) *Al-Gâyat*
- 168) *Al-Nâr*
- 169) *Al-'Azm wa al-Izzah*
- 170) *Al-Tis'at 'Asyr*
- 171) *Kitab al-Jannah*
- 172) *Al-Hadhrah*
- 173) *Al-'Isyq*
- 174) *Al-Munâzharat Bayn al-Insân wa al-Hayawân.*
- 175) *Al-Mufadhalah*
- 176) *Al-Insân al-Kâmil*
- 177) *Al-Tafdhîl bayna al-Malik wa al-Basyar*
- 178) *Al-Mubassyrât al-Kabîr*
- 179) *Muḥâdharat al-Abrâr wa Musâmarat al-Akhyâr*
- 180) *Al-Awwalîn*
- 181) *Al-'Ubâdalah*
- 182) *Mâ Lâ Yuawwalu 'Alaih*
- 183) *Iyjaz al-Bayân fî Tarjumat al-Qur'ân*
- 184) *Al-Ma'rifah*
- 185) *Syarḥ al-Asma'*
- 186) *Al-Nikah al-MuThlaq*
- 187) *Fushûsh al-Hikam*

- 188) *Natâij al-Adzkâr*
- 189) *Ikhtishâr al-Sîrat al-Nabawiyyat al-Muhammadiyah*
- 190) *Al-Lawâmi' wa al-Thawâli'*
- 191) *Al-Lawâih*
- 192) *Al-Ism wa al-Rasm*
- 193) *Al-Fashl wa al-Washl*
- 194) *Marâtib Ulûm al-Wahb*
- 195) *Anfâs al-Nûr*
- 196) *Al-Nakhl*
- 197) *Al-Wajd al-Maqâm wa al-Wuqûf wa al-Majdzûb*
- 198) *Al-Adab*
- 199) *Al-Qur'ân-Hâl*
- 200) *Al-Syari'at wa al-Thariqat wa al-Hakikat*
- 201) *Al-Hukm wa al-Syath*
- 202) *Al-Haq al-Makhlûq Alaih*
- 203) *Al-Afrâd wa al-Ittihâd*
- 204) *Al-Malâmiyah*
- 205) *Al-Khauf wa al-Raja'*
- 206) *Al-Nasyatain*
- 207) *Al-Nawasyi al-Layliyah*
- 208) *Al-Fana wa al-Baqa*

- 209) *Al-Gaybat wa al-Hudûr*
- 210) *Al-Sahwu wa-Al-Sakar*
- 211) *Al-Qurb wa al-Bu'd*
- 212) *Al-Tajalliyât*
- 213) *Al-KhawâThir*
- 214) *Al-Syahîd wa al-Syuhûd*
- 215) *Al-Kasyf*
- 216) *Al-Walh*
- 217) *Al-Fatrat wa al-Ijtihâd*
- 218) *Al-LaThâif wa al-'Awârif*
- 219) *Al-Fatwa*
- 210) *Al-Riyâdat wa al-Tajallî*
- 211) *Al-Muhîq wa al-Sahq*
- 212) *Al-Bawâdih wa al-Hujûm*
- 213) *Al-Talwîn wa al-Tamkîn*
- 214) *Al-Ragbat wa al-Rahbah*
- 215) *Al-Sakar wa al-IshThilâm*
- 216) *Al-'Isyq wa al-MuThâlaat*
- 217) *Al-Waqâi'*
- 218) *Al-Harf wa al-Ma'na*
- 219) *Al-Tadânî wa al-Tadâlî*

- 220) *Al-Raf'ah*
- 221) *Al-Sir wa al-Khalwah*
- 222) *Al-Nûr*
- 223) *Al-Khatm wa al-Thab'*
- 224) *Al-Dhalâl wa al-Dhiya'*
- 225) *Al-Qasyr wa al-Lub wa al-Jism*
- 226) *Al-Khushûsh wa al-Umûm*
- 227) *Al-'Ibârât wa al-Isyârât*
- 228) *Al-Haq wa al-BâThil*
- 229) *Al-Nuqabaa*
- 230) *Al-Mulk wa al-Malâkût*
- 231) *Al-Madkhal ilâ al-'Amal bi al-Harf 'ala Ba'd al-Ara'*
- 232) *Al-Had wa al-MuThâli'*
- 234) *Al-'Arûsy*
- 235) *Al-Isim wa al-Na't wa al-Shifah*
- 236) *Al-Sâdin wa al-Iqlîd*
- 237) *Al-Nawm wa al-Yaqzhah*
- 238) *Al-'Abd wa al-Rab*
- 239) *Al-Dhau wa al-Zhulmah*
- 240) *Al-Farh*
- 241) *Al-Surûr*
- 242) *Al-LuThf wa al-Qahr*

- 243) *Al-Iz wa al-Dzul*
- 245) *Al-'Ilm*
- 246) *Al-'Amal*
- 247) *Al-Kawkab al-Afil*
- 248) *Rûh al-Rûh*
- 249) *Qalb al-Qalb*
- 250) *Qût al-Qût*
- 251) *Lawâmi' al-Anwâr*
- 252) *Al-Asrâr al-Rabbâniyah*
- 253) *Natâij al-Tauhîd*
- 254) *Al-Asma' al-Shamadiyah*
- 255) *Iqfâl Ilhâm al-Tauhîd*
- 256) *Inzal al-Guyûb*
- 257) *Al-Asrâr*
- 258) *Maal al-'Ilm*
- 259) *Zubdat al-Kul*
- 260) *Mu'nis al-Muwahhidîn*
- 261) *LaThâif al-Asrâr*
- 262) *'Ayn al-Tawassuf*
- 263) *Raqm al-Awda'*
- 264) *Asrâr al-Hurûf*
- 265) *Sijinjal al-Arwâh*

266) *Maw'izhah Ahl al-Inkâr*

267) *Kayf Anta wa Kayf Ana, Wa Man Anta wa Man Ana*

268) *Dalîl al-Khâzin*

269) *Mashna' al-Qulûb*

d. Karya-karya dalam bidang syariah (al-Fiqh wa Ushûl³⁹)

1) *Ikhtishâr al-Muhalla*

2) *Kitâb al-Mahajjat al-Baydha fi Ahkâm al-Syar'iyah.*

3) *Kitâb al-Hikam wa Syarâ'i*

4) *Asrâr Takbîratul Shalât.*

5) *Jâmi al-Ahkâm fî Ma'rifat al-Halâl wa al-Harâm*

6) *Hijjatul Wada'*

7) *Al-Risâlat al-Istikhârah*

8) *Majmu al-Rasâil fî Ushûl al-Fiqh*

9) *Min Kalâmihi Qaddasallâhu Sirrah fî Ma'na al-Shiyâm*

10) *Rûh al-Qiyâs*

11) *Risâlat fî al-Shalât*

12) *Risâlat fî Ushûl al-Fiqh.*

³⁹ Nurasiah Faqih Sutan Hrp, *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi* (Cet. I; Bandung: Mizan, 2005), h. 40-42.

Sebagian besar karya-karya Ibn 'Arabi tersebut masih dalam bentuk *makhThûThât* (manuskrip) yang tersimpan di perpustakaan Istanbul, Anatolia dan Mesir.

Karya tulisan Ibn 'Arabi bukanlah hasil kesungguhan mental dan intelektual yang panjang, tetapi —agakya lebih banyak— dari ilham dan pengalaman mistik. Hal itu mengakibatkan tugas penerjemahan dan penafsiran tulisan-tulisannya menjadi demikian berat nan sulit. Ibn 'Arabi mengatakan: “Di dalam sesuatu yang aku tulis, aku tidak pernah mempunyai suatu maksud yang tertata, sebagaimana penulis-penulis lain. Kilatan cahaya ilham ilahi telah mendekatiku dan hampir saja melimpahiku, sehingga aku hanya bisa meletakkannya dalam pikiranku dengan memasukkan ke kertasku apa yang telah disingkapkan kepadaku. Jika karya-karyaku menunjukkan dengan jelas suatu bentuk komposisi, itu tidak disengaja. Beberapa karya yang aku tulis yang diperintahkan Allah, dikirim kepadaku dalam keadaan tidur atau melalui penyingkapan mistik.”⁴⁰

Terkadang tekanan penyingkapan mistik ini sangat kuat, sehingga memaksanya untuk menyelesaikan sebuah karya sebelum beristirahat. Dia mengklaim: *Hilyat al-Abdâl* ditulisnya hanya dalam waktu satu jam. *Fushûsh al-Hikam* secara keseluruhan disingkapkan kepadanya dalam sebuah mimpi tunggal. Sembari menulis *al-Futûhât al-Makkiyah*, dia menyelesaikan tiga buku catatan setiap harinya.

Usaha untuk menjelaskan apa yang dia tulis sebagai ilasafat dan ideologi menemui kegagalan dan jalan buntu.

⁴⁰ Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, op.cit., h. 34.

Dia mengakui bahwa bahasa yang digunakan untuk mengungkapkan inspirasinya banyak memiliki terminologi pada masanya yang dipakai sebagaimana yang dipakai oleh banyak pengaruh berbagai tradisi dan kultural yang dia perlihatkan sepanjang hidupnya. Namun, ini hanya membuat usaha penafsiran dan pengelompokan terhadap pemikirannya lebih sulit karena menggabungkan banyak pohon kata, ungkapan, simbol, dan ide yang familiar, sehingga orang dapat dengan mudah kehilangan wawasan hutan pengalamannya.⁴¹

Meskipun demikian, apabila dilakukan penalaran secara serius terhadap karya-karya Ibn 'Arabi, maka akan ditemukan penggunaan kata yang begitu indah dan sarat dengan makna yang tersurat di dalamnya. Cara pengungkapan ide-ide dan gagasan yang jarang diketemukan dalam karya yang ditulis oleh ulama sezamannya.*-

⁴¹ Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fuṣūḥ al-Hikam* (The Bezels of Wisdom), *op.cit.*, h. 16.

METODE PENAFSIRAN IBN 'ARABI



A. Definisi Tafsir dan Perbedaannya dengan Takwil

1. Definisi Etimologis

Di dalam mengemukakan definisi tafsir, berdasarkan akar katanya, para ulama terbagi dalam dua kelompok. Kelompok pertama memandang, tafsir yang berbentuk pola *taf'īl* berakar pada kata *al-fasru* (*fa, sîn, ra*) dengan tiga macam persepsi:

- a. *Al-Fasru* sebagai *mashdâr* (verbal noun) memiliki makna *al-ibânah* (kejelasan) dan *kasyf al-mugaththâ* (menyingkap dari sesuatu yang tertutup).¹ Menurut Ibn Fâris, kata

¹ Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Makram Ibn Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid XI (Cet. I; Dâr Shâdir, 2000), h. 180, lihat pula: Muhammad bin Ya'qûb al-Nayrûz'abâdî, *Al-Qâmûs al-Muḥîṭ* (Beirut: Dâr al-Fikr, 1999), h. 504.

tafsîr yang fi'ilnya dapat memakai pola *nashara-yanshuru*, berakar kata pada *fa*, *sîn* dan *ra* yang memiliki makna pokok, yaitu keadaan jelas atau nyatanya sesuatu (*al-fasru*) dan aktivitas memberi penjelasan seperti aktifitas dokter menganalisis penyakit (*al-tafsirah*).² Pendapat yang sama diungkapkan oleh al-Khalîl ibn Ahmad al-Farâhîdî, tokoh yang merupakan referensi dalam kajian linguistik dan sastra Arab.³

- b. Abû Hayyân di dalam *al-Baḥr al-Muḥîṭ* memandang *al-fasru* berasal dari ungkapan orang Arab "*Fasartu al-Faras*" seperti yang diungkapkan oleh Sa'lab. Ungkapan ini berarti saya melepaskan pelana yang ada di punggung kuda agar dapat berlari bebas. Pelepasan menunjukkan arti *ta'riyah* atau penelanjangan. Arti ini dapat dikembalikan kepada arti *al-kasyf* atau penyingkapan.⁴ Arti penyingkapan pada makna ini berdasarkan contoh yang diberikan adalah penyingkapan secara inderawi.
- c. Al-Zarkasyî yang kemudian diikuti oleh Jalâl al-Dîn al-Suyuthî memandang kata *al-fasru* berasal dari kata *al-tafsirah*, yaitu air seni yang digunakan tabib sebagai media untuk menyingkap penyakit si empunya air seni.

² Lihat : Abû al-Husain Ahmad Ibn Fâris bin Zakariyah, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, Jilid IV (Cet. I; Beirut: Dâr al-Jail, 1991), h. 504

³ Zaki Muhammad Abû Sari', *Anwâr al-Bayân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Cet. I; Cairo: Dâr al-Thibâ'at al-Muhammadiyah, 1995), h. 142.

⁴ Muhammad bin Yûsuf Abû Hayyân al-Andalusî, *Al-Baḥr al-Muḥîṭ fî al-Tafsîr*, Juz I (Cet. II; Beirut: Dâr al-Fikr, 1983), h. 147.

Sama halnya dengan seorang tabib yang melalui media *tafsirah* dapat mendeteksi penyakit, maka demikian pula seorang mufassir dapat menyingkap hal yang berkaitan dengan ayat, seperti makna, kisah dan sebab turunnya.⁵

Dalam konteks tafsir berasal dari kata *al-tafsirah*, Nashr Hâmid Abû Zayd melihat ada dua unsur yang secara sinergis membentuk kata tafsir tersebut. *Pertama*, unsur materi yaitu *al-tafsirah* (air seni) yang diteliti oleh seorang tabib untuk menyingkap sifat dan bentuk penyakit. *Kedua*, unsur non materi yaitu penelitian yang dilakukan tabib itu sendiri. Materi dalam hal ini berfungsi sebagai media. Dari sini, kata tafsir membutuhkan dua unsur yang bersinergi, sehingga dapat memberikan makna implikasi bahwa seseorang baru dapat disebut sebagai mufassir apabila ia bertindak seperti halnya tindakan tabib. Seorang tabib menafsirkan materi melalui pengetahuan-pengetahuan terdahulu. Bila berangkat dari kekosongan dan kehampaan pengetahuan, sudah barang tentu akan membuat materi tidak memiliki arti dan dilalah.⁶ Dari pengertian ini, tampaknya Nashr Hâmid Abû Zaid mensyaratkan bagi seorang mufassir harus memiliki bekal pengetahuan yang mumpuni.

⁵ Lihat: Badru al-Dîn Muhammad bin 'Abdullâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Beirut: Dâr al-Jail, 1988), h. 147. Lihat pula: Jalâl al-Dîn Abî al-Rahmân al-Suyuthî, *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991), h. 381.

⁶ Lihat: Nashr Hâmid Abû Zayd, *Maḥmûl al-Nash; Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân* (Cairo: al-Hay'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitâb, 1993), h. 253.

Ketiga pendapat di atas memandang kata tafsir berasal dari akar kata yang sama, yaitu *al-fasru* yang berarti *al-bayân* (kejelasan) atau dari *al-fasru* pada kuda yang bermakna *al-kasyf* (penyingkapan) hal-hal inderawi untuk mengetahui hal-hal yang maknawi, ataupun yang berarti *al-tafsirah* yang mengarah pada arti *al-kasyf*. Pandangan tersebut berada pada arti kejelasan, penyingkapan, penampakan yang kesemuanya adalah makna yang memiliki kedekatan.

Kelompok kedua memandang, tafsir berasal dari akar kata *al-safru* yang *maqlûb*⁷ atau mengalami proses pertukaran posisi huruf yaitu dari ungkapan orang Arab: *سفرت المرأة سفورا* untuk mengilustrasikan seorang perempuan yang menyingkapkan penutup wajahnya. Perempuan dalam keadaan seperti itu disebut sebagai *sâfirah*. Sedangkan ungkapan: *أسفرت الصبح* adalah ungkapan yang menggambarkan pagi telah terang.⁸ Kata *al-safru* berarti menghapus atau menghilangkan sesuatu dari sesuatu yang lain, sama halnya jika ingin menghapus awan dari muka langit.⁹

⁷ *Al-Qalb* seperti terjadi pada kata di atas adalah fenomena kebahasaan yang lazim terjadi pada bahas Arab seperti kata *Jazaba*, dengan *Jabaza* yang sama-sama berarti menarik. Menurut Ibn Jinny fenomena *al-Qalb* pada bahasa Arab adalah dasar bagi isyitiqaq akbar yaitu tiga huruf dasar kata yaitu unsur, *fa'* *'ain* dan *ra* posisinya di bolak-balik hingga menghasilkan enam bentuk. Semua makna enam bentuk itu beserta bentuk-bentuk jadiannya mengacu pada arti yang satu. Bila ada arti yang agak jauh, dapat dikembalikan kepada arti pertama dengan menggunakan ta'wil. Lihat: Abû al-Fath Utsmân Ibn Jinnî, *Al-Khashâ'ish*, Jilid II, (Cairo: Maktabat al-Tawfiqiyyah, t.th.), h. 88.

⁸ Al-Zarkasyî, *loc.cit.*

⁹ Muhammad Husain 'Ali al-Shagîr, *Al-Mabâdi al-'Ammat li Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm* (Cet. I; Beirut: Muassasat al-Jâmi'iyyah, 1983), h. 15.

Al-Râgib al-Isfahânî secara cerdas menarik kesimpulan mengenai perbandingan antara *al-fasru* dengan *al-safru*. Menurutnya, penggunaan kata *al-fasru* khusus untuk menggambarkan hal-hal yang maknawi atau makna rasional, sedangkan penggunaan kata *al-safru* khusus untuk hal-hal yang inderawi atau benda-benda yang ditangkap oleh indera.¹⁰

Amin al-Khûlî dalam kitab *Dâirat al-Ma'ârif al-Islâmiyah* tampaknya lebih sepaham dengan pendapat al-Zarkasyî di atas. Menurutnya, kedua kata itu bertemu pada makna *al-kasyfu* (penyingkapan); *al-safru* untuk penyingkapan materil atau fenomena kebendaan, sedangkan *al-fasru* untuk penyingkapan imateril dan spiritual.¹¹

Dua lafazh di atas, kendati berbeda dalam konstruksi hurufnya, namun *dilâlah* yang ditunjuk keduanya adalah satu, yaitu membuka sesuatu yang tertutup, menjelaskan sesuatu serta penampakan dari keadaan kesamaran menjadi jelas.

2. Definisi Terminologis

Ketika mendefinisikan tafsîr secara terminologis ulama bersikap longgar, sehingga mencakup semua ilmu-ilmu al-Qur'an. Ada yang mendefinisikannya dengan batasan kepada petunjuk-petunjuk tematis, lafazh-lafazh al-Qur'an dan hukum-hukumnya. Sedangkan yang lain mengacu

¹⁰ Al-Zarkasyî, *op.cit.*, h. 148.

¹¹ Al-Shagîr, *loc.cit.*

kepada maksud diturunkannya al-Qur'an. Kelompok pertama diwakili oleh al-Zarkasyî yang kemudian diikuti oleh Jalâl al-Dîn al-Suyûthî. Menurut al-Zarkasyî, definisi tafsîr adalah:

التَّفْسِيرُ هُوَ عِلْمٌ نَزُولُ الْآيَةِ وَسُورَتِهَا وَأَقَاصِيصُهَا
وَالْإِشَارَاتُ النَّازِلَةُ فِيهَا ثُمَّ تَرْتِيبُ مَكِّيَّتِهَا وَمَدَنِيَّتِهَا
وَمُحْكَمِهَا وَمُتَشَابِهِهَا وَنَاسِخِهَا وَمَنْسُوخِهَا وَخَاصِهَا
وَعَامِهَا وَمُطْلَقِهَا وَمُقَيَّدِهَا وَمُجْمَلِهَا وَمُفَسَّرِهَا¹²

Artinya:

Tafsir adalah ilmu tentang turunnya ayat, surah, kisah serta sebab-sebab yang menyertainya. Kemudian juga membahas tentang susunan makkiyah dan madaniyah, muhkam dan mutasyabih, nasikh dan mansukh, bentuk-bentuk khâs dan bentuk-bentuk 'am, mutlaq dan muqayyad serta mujmal dan mufassar.

Al-Suyûthî juga mengajukan definisi yang ia nukil dari al-Zarkasyî.

التَّفْسِيرُ هُوَ عِلْمٌ يُفْهَمُ بِهِ كِتَابُ اللَّهِ الْمُنَزَّلُ عَلَى نَبِيِّهِ
مُحَمَّدٍ وَبَيَانُ مَعَانِيهِ وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحُكْمِهِ

¹² Al-Zarkasyî, *loc.cit.*

وَاسْتِمْدَادُ ذَلِكَ مِنْ عِلْمِ اللُّغَةِ وَالتَّحْوِ وَالْتَّصْرِيفِ وَعِلْمِ
الْبَيَانِ وَأُصُولِ الْفَقْهِ وَالْقِرَاءَاتِ وَيَحْتَاجُ لِمَعْرِفَةِ أَسْبَابِ
النُّزُولِ وَالتَّاسِيخِ وَالْمَنْسُوخِ¹³

Artinya;

Tafsir adalah ilmu untuk memahami kitab Allah yang diturunkan kepada Nabi Muhammad saw., memahami penjelasan maknanya dan pengambilan hukum serta hikmahnya. Selain itu, juga membahas ilmu Bantu seperti ilmu bahasa, nahwu, sharaf, un. bayân, ushûl fiqh dan qirâat serta juga dibutuhkan untuk mengetahui sebab turun ayat serta nâsikh dan al-mansûkh.

Al-Zarkasyî dan al-Suyûthî lebih memusatkan perhatian pada ilmu-ilmu bantu tafsîr di dalam membangun hubungan antara definisi etimologis dengan definisi terminologis tafsîr. Keduanya mendefinisikan tafsîr secara terminologis dengan melihat sarana yang digunakan dalam kegiatan penafsiran.

Kelompok yang mendefinisikan tafsîr dengan memusatkan perhatian pada lafazh-lafazh al-Qur'an beserta hukum-hukumnya, diwakili oleh Abû Hayyân al-Andalûsî. Menurutnya, tafsîr secara terminologi adalah:

¹³ Jalâl al-Dîn al-Suyûthî, *op.cit.*, h. 383.

التَّفْسِيرُ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ كَيْفِيَةِ النُّطْقِ بِالْأَفَاطِ الْقُرْآنِ
وَمَذَلُولَاتِهَا وَأَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ وَالتَّرَكِيبِيَّةِ وَمَعَانِيهَا الَّتِي
تَحْمِلُ عَلَيْهَا حَالَةُ التَّرَكِيبِ وَتَتِمَّاتُ ذَلِكَ¹⁴

Artinya:

Ilmu yang di dalamnya membahas tata cara melantunkan lafazh al-Qur'an, dalil-dalil dan hukum-hukum lafazh yang mufrad dan murakkab serta makna-makna yang dikandung lafazh yang murakkab serta hal-hal yang sifatnya komplementer.

Abû Hayyân al-Andalûsî memberi perhatian pada hal-hal yang berkaitan dengan konstruksi dan makna lafazh, serta perhatian kepada ilmu-ilmu yang berkaitan dengan lafazh al-Qur'an seperti ilmu qirâat, nahwu, sharaf, balaghah dan ilmu-ilmu linguistik lainnya.

Definisi yang diberikan ulama *mutaakhirîn* mewakili kelompok ketiga yang mendefinisikan tafsîr dengan melihat kepada aspek petunjuk al-Qur'an. Simaklah al-Zarqânî:

التَّفْسِيرُ هُوَ عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ مِنْ حَيْثُ
دَلَالَتِهِ عَلَى مُرَادِ اللَّهِ تَعَالَى بِقَدْرِ الطَّاقَةِ الْبَشَرِيَّةِ.¹⁵

¹⁴ Ibid.

¹⁵ 'Abd al-'Azîm al-Zarqânî, *Manâhil al-Irfân fî Ulûm al-Qur'ân*, op. cit., h. 4

Artinya:

Tafsir adalah ilmu yang membahas al-Qur'an dari segi petunjuknya (dilalahnya) akan maksud Allah berdasarkan kemampuan atau daya manusia.

Al-Zarqânî tampak lebih dekat kepada *dilâlah* yang ditunjuk oleh arti terminologis. Upaya membahas *dilâlah* al-Qur'an dapat dipahami sebagai upaya membuka dan menyingkap tabir yang meliputi maksud Allah yang berwujud pada teks atau lafazh. Definisi ini juga lebih relevan untuk membangun terminologi ilmu tafsir sebagai sebuah disiplin ilmu.

Unsur definisi "berdasarkan kemampuan manusia" mengandung dua arti; pertama, menunjuk kepada sifat keterbatasan manusia dan kedua adalah menunjukkan secara implisit keniscayaan pengerahan maksimal rasio manusia untuk menyingkap maksud Allah.

Definisi Muhammad 'Abduh juga tampak lebih dekat dengan makna etimologisnya melalui ungkapannya.

التَّفْسِيرُ هُوَ فَهْمُ الْكِتَابِ مِنْ حَيْثُ هُوَ دِينَ يُرْشِدُ النَّاسَ
إِلَى مَا فِيهِ سَعَادَتُهُمْ فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ¹⁶

Artinya:

Tafsîr adalah upaya memahami al-Qur'an dalam

¹⁶ 'Abd al-Gaffâr 'Abd al-Rahîm, *Al-Imâm Muḥammad 'Abduh Wa Manhajuhû fî al-Tafsîr* (Cairo: Dâr al-Anshâr, 1980), h. 127.

kedudukannya sebagai agama yang menuntun manusia menuju kebahagiaannya di dunia dan di akhirat.

Demikian pula definisi 'Abd al-'Azhîm Ma'ânî dan Ahmad al-Gandûr yang mendefinisikannya sebagai upaya menjelaskan isi dan perbendaharaan yang terkandung dalam al-Qur'an untuk memperbaiki kehidupan manusia.

Menurut Abdul Muin Salim –salah seorang pakar tafsir dan ulumul Qur'an, dua definisi terakhir sepakat dalam memandang tujuan tafsir, namun berbeda dalam memberi penekanan pada hakikat tafsir. Yang pertama menekankan pada pemahaman dan penemuan (eksplorasi). Sedangkan yang kedua, penekanannya pada aspek kejelasan (eksplanasi) kandungan al-Qur'an.¹⁷ Kendati demikian, definisi yang telah disebutkan mengarah kepada upaya menjelaskan maksud-maksud Tuhan di dalam kitab-Nya, sehingga telah terjadi perjumpaan antara makna etimologis dan terminologis yaitu upaya penyingkapan dan penjelasan.

Melihat definisi tafsîr yang beragam, Abdul Muin Salim secara cermat menarik empat konsep yang terkandung di dalam definisi-definisi tersebut, yaitu:

- Kegiatan ilmiah untuk memahami kandungan al-Qur'an
- Kegiatan ilmiah menjelaskan kandungan al-Qur'an

¹⁷ Abdul Muin Salim, *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an* (Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990), h. 2.

- Pengetahuan yang diperlukan untuk memahami al-Qur'an
- Pengetahuan yang diperoleh melalui kegiatan memahami al-Qur'an.¹⁸

Dua konsep pertama sangat relevan bagi definisi tafsir secara terminologis. Di samping tidak tercerabut dari akar katanya, juga dengan dua konsep tersebut, tafsir dapat dipandang sebagai metode ilmu, yaitu suatu cara manusia menemukan pengetahuan yang diperlukan untuk menghadapi lingkungan hidup dan masalahnya.¹⁹

Menyingkap, memahami dan menjelaskan maksud kalam Allah swt. tidak hanya menggunakan term tafsîr sebagai satu-satunya proses. Term takwil juga dipergunakan dalam hal ini. Dari sini, ada sebuah keniscayaan untuk melihat sisi perbedaan di antara keduanya.

3. Perbedaan Tafsir dengan Takwil

Secara etimologis, takwil berasal dari kata *al-awal* yang berarti "kembali kepada sesuatu" *يُؤَوَّلُ - أَوَّلًا* berarti "kembali" ke awal dari sesuatu". *أَوَّلُ الْكَلَامِ وَتَأْوِيلُهُ* berarti "memikirkannya (dengan memperhatikan sebabnya atau awalnya) dan memperhitungkannya". *أَوَّلُهُ وَتَأْوِيلُهُ* sama artinya dengan: *فِيسْرُهُ*.²⁰

¹⁸ Abdul Muin Salim, *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis*, op.cit., h. 7.

¹⁹ Dua konsep yang lain juga tidak dapat dipisahkan karena berfungsi sebagai alat dan hasil dari kegiatan tafsir. Lihat, *ibid.*, h. 8.

²⁰ Ibnu Manshûr, *op. cit.*, Juz I, h. 193-194.

Ada pula yang mengatakan asal kata takwil adalah الإيالة yang berarti السياسة (mengatur). Seorang yang melakukan takwil seakan-akan mengatur perkataan dan meletakkan makna kalam atau perkataan pada tempatnya.²¹

Kata tafsîr dan takwil memiliki persamaan dan perbedaan seperti dapat terlihat pada sejumlah pendapat berikut ini:

- a. Abû 'Ubaydah dan sekelompok ulama berpandangan tafsîr dan takwil memiliki arti yang sama.²² Ibnu Jarîr al-Thabarî berpendapat senada, sebagaimana diungkapkan dalam tafsirnya, "القول في تأويل قوله تعالى" "المaksudnya adalah "القول في تفسير قوله تعالى". Demikian pula ungkapan "اختلف أهل التأويل" yang dimaksud adalah "اختلف أهل التفسير".²³ Pandangan ini mendapat tanggapan dari Ibnu Hubayb al-Naisabûrî yang berpendapat bahwa penafsir yang tidak mengetahui perbedaan kedua kata ini, tidak layak menafsirkan al-Qur'an.²⁴
- b. Tafsîr lebih umum dari takwil. Pendapat ini di kemukakan oleh al-Râgib al-Isfahânî bahwa tafsîr umumnya digunakan pada lafazh, sedang takwil digunakan pada makna seperti pada penggunaannya dalam takwil mimpi. Takwil juga digunakan hanya

pada kitab-kitab suci, sementara tafsîr selain pada kitab suci juga digunakan pada selainnya.²⁵

- c. Tafsîr ditujukan pada arti yang pasti, sedangkan takwil digunakan arti yang masih memiliki peluang arti yang lain. Pendapat ini adalah pendapat al-Mâturidî²⁶
- d. Takwil adalah memindahkan arti lahiriah lafazh dari bentuk aslinya kepada apa yang membutuhkan sebuah dalil, yang tanpa dalil ini, arti lahiriah lafazh tidak dapat ditinggalkan.²⁷ Ini mengindikasikan bahwa takwil adalah membawa lafazh kepada makna majazi atau penggunaan *uslûb kinâyah*. Sedangkan arti tafsîr hanya berkuat pada arti hakiki lafazh.
- e. Term tafsîr berkaitan dengan riwayat, sedangkan takwil berhubungan dengan dirayah (penalaran). Pendapat ini disandarkan kepada al-Bajalî.²⁸
- f. Tafsîr adalah hasil penjelasan dan penentuan dari sunnah, sedangkan takwil adalah hasil ijtihad para ulama terhadap makna kitab Tuhan. Kesimpulan ini diformulasi oleh Imâm Jalâl al-Dîn al-Suyûthî.²⁹

Pendapat terakhir ini sesuai dengan madzhab Abû Nashr al-Qusyayrî yang menganggap tafsîr terbatas pada

²¹ Al-Zarkasyî, *op.cit.*, h. 149.

²² Al-Suyûthî, *op.cit.*, h. 381.

²³ Lihat Zakî Muḥammad Abû Sari', *op.cit.*, h. 144.

²⁴ Al-Suyûthî, *loc.cit.*

²⁵ Al-Zarkasyî, *loc.cit.*

²⁶ Al-Suyûthî, *loc.cit.*

²⁷ Lihat: Ibn Manshûr, *op.cit.*, h. 194.

²⁸ Al-Zarkasyî, *op.cit.*, h. 150

²⁹ Al-Suyûthî, *op.cit.*, h. 382.

sesuatu yang mesti diikuti dan sesuatu yang sifatnya normatif, sedangkan takwil adalah sesuatu yang berkaitan dengan penalaran.³⁰

Tafsîr adalah apa yang diterima dari Rasulullah saw. mengenai penjelasan atas fenomena lafazh al-Qur'an dan penyingkapan maknanya. Tafsîr juga mencakup apa yang ditunjuk oleh bahasa dan tidak bertentangan dengan syariat meskipun tidak dijelaskan oleh Rasulullah saw.

Adapun takwil, dalilnya tidak pasti dan masih mengandung peluang dilâlah lebih dari satu. Yang dianggap paling kuat, kemudian ditetapkan sebagai dalil atas makna lafazh, didasarkan atas pemahaman rasionalistik.

Dengan demikian, tafsîr lebih menunjuk kepada makna sebenarnya dibandingkan dengan takwil. Takwil melakukan tarjih di antara beberapa kemungkinan arti yang lain dengan menggunakan dalil tersendiri. Sedangkan tafsîr maknanya dianggap pasti berdasarkan petunjuk nabi, tata bahasa Arab dan kesesuaian dengan syariat.

Pendapat terakhir ini banyak mendapat dukungan. Selain al-Zarkasyî dan al-Suyûthî, ulama yang datang kemudian juga berpendapat demikian. Nashr Hâmid Abû Zayd, misalnya, menyatakan bahwa tafsîr dilihat dari definisi yang ada berkaitan dengan unsur eksistensi teks (*nash*) seperti Ilmu Asbâb al-Nuzûl, Kisah, Makkiyah,

³⁰ *Ibid.*

Madaniyyah dan seterusnya yang nota bene adalah ilmu-ilmu naqli yang didasarkan atas riwayat-riwayat dari para ulama terdahulu. Terlihat dari sini, tidak ada peluang ijtihad kecuali sekedar mentarjih di antara sejumlah riwayat yang telah ada.

Jadi, ilmu tafsîr adalah ilmu yang digunakan sebagai sarana penakwilan, dan hubungan di antara keduanya adalah hubungan umum dan khusus, atau hubungan riwayat dan dirayah. Takwil berkaitan dengan istimbat, sedang tafsîr didominasi oleh riwayat. Jelas sekali terlihat perbedaannya. Namun korelasi di antara keduanya sangat erat. Penakwilan tanpa tafsîr menjadikannya sebagai penakwilan yang keliru dan cenderung bias. Di sini, Nashr Hâmid Abû Zayd tidak hanya menarik batas perbedaan antara takwil dan tafsîr, namun juga menarik benang merah keterkaitan takwil dengan tafsîr sebagai dua hal yang niscaya bersinergi.³¹

Nashr Hâmid Abû Zayd menegaskan bahwa hubungan antara keduanya adalah hubungan riwayat dan dirayah. Akan tetapi, tidak dapat disinyalir bahwa dilâlah tafsîr sifatnya pasti, sedang dilâlah takwil tidak pasti. Kepastian yang ada pada tafsîr hanyalah yang memang bersumber dari dalil-dalil yang sifatnya diterima sebagai *qath'i*.

³¹ Lihat: Nashr Hâmid Abû Zayd, *op.cit.*, h. 262-267.

B. Historisitas Penafsiran Esoterik al-Qur'an

Sejak zaman dahulu, aliran mistik selalu berusaha menemukan sandaran teks induk al-Qur'an bagi prinsip-prinsip ajaran yang dikembangkannya. Para penganutnya menjadikan al-Qur'an sebagai landasan untuk memperkuat langkah-langkah yang mereka tempuh. Kaum sufi berpendapat bahwa di belakang dalil-dalil yang berupa kata-kata dan kalimat, terdapat juga beberapa pemikiran yang sangat dalam dan makna yang sangat halus. Hakekat al-Qur'an juga tidak hanya terbatas pada pengertian yang bersifat lahiriyah, tetapi tersirat pula makna batiniyah (makna yang tersembunyi di balik sebuah teks) yang justru merupakan makna yang sangat esensial.

Nasruddin Khusru mengatakan: "Tafsir teks al-Qur'an secara lahirnya adalah jasadnya akidah, sedangkan tafsir yang lebih mendalam ibarat rohnya. Mana mungkin jasad dapat hidup tanpa roh?. Goldziher berkata: menafsirkan al-Qur'an dengan jalan takwil seperti ditempuh oleh para sufi telah dilakukan orang sejak zaman dahulu, sama tuanya dengan usia tasawwuf itu sendiri."³²

Dalam lembaran sejarah penafsiran esoterik al-Qur'an, ditemukan lima periodisasi penafsiran al-Qur'an yang bernuansa esoterik. *Pertama*, periode paling awal ketika seluruh akar tradisi ditemukan yaitu pada periode sahabat. *Kedua*, periode ketika tafsir-tafsir sufi ditulis dan

³² Ahmad Asy-Syirbashi, *Sejarah Tafsir al-Qur'an* (Cet. IV; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996), h. 133.

dikodifikasikan. *Ketiga*, periode *Syi'ah Itsna Asyariyah* ketika pusat tafsir esoterik al-Qur'an berpindah ke Persia, *Keempat*, periode tafsir klasik besar. *Kelima*, periode masa kini. Namun dapat disimpulkan bahwa periodisasi itu melalui dua jalur utama, yaitu jalur sahabat yang dimotori oleh Imam 'Ali karramallâhu wajhah, Ibn 'Abbâs dan Ibn Mas'ûd, dan jalur ulama tasawwuf setelah tasawwuf itu berkembang menjadi sebuah aliran atau madzhab yang dimotori oleh Imam Al-Tusturî, Al-Sulamî, Al-Gazâlî, Al-Alûsî, Husain al-Thabathabâ'î hingga Jalaluddin Rahmat.

1. Jalur Sahabat

Sepeninggal Rasulullah saw, para sahabat –yang mempunyai kemampuan semacam 'Ali bin Abi Thâlib, Ibn 'Abbâs, Ubay bin Ka'ab dan Ibn Mas'ûd- melakukan upaya ijtihad untuk menemukan makna yang dimaksud di dalam al-Qur'an baik yang tersurat maupun yang tersirat.³³ Dalam hal ini seperti yang dicontohkan oleh Ibn 'Abbâs ketika beliau memahami surat al-Nashr.

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : كَانَ عُمَرُ يُدْخِلُنِي
مَعَ أَشْيَاحِ بَدْرٍ فَكَانَ بَعْضُهُمْ وَجَدَ فِي نَفْسِهِ ، فَقَالَ :
لِمَ تُدْخِلُ هَذَا مَعَنَا وَلَنَا أَبْنَاءُ مِثْلِهِ ؟ فَقَالَ عُمَرُ : إِنَّهُ مِنْ

³³ M. Quraish Shihab, *Membumikan Al-Qur'an*, op.cit, h. 71.

حَيْثُ عَلِمْتُمْ ، فَدَعَانِي ذَاتَ يَوْمٍ فَأَدْخَلَنِي مَعَهُمْ ، فَمَا رَأَيْتُ اللَّهَ دَعَانِي يَوْمَئِذٍ إِلَّا لِيُرِيَهُمْ ، قَالَ : مَا تَقُولُونَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) فَقَالَ بَعْضُهُمْ : أَمَرْنَا بِأَنْ نَحْمَدَ اللَّهَ وَنَسْتَغْفِرَهُ إِذَا نَصَرَنَا وَفَتَحَ عَلَيْنَا ، وَسَكَتَ بَعْضُهُمْ فَلَمْ يَقُلْ شَيْئًا ، فَقَالَ أَكْذَاكَ تَقُولُ يَا ابْنَ عَبَّاسٍ ؟ قُلْتُ : لَا ، قَالَ : فَمَا تَقُولُ ؟ قُلْتُ : هُوَ أَجَلُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَعْلَمُهُ لَهُ ، قَالَ (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) وَذَلِكَ عَلَامَةٌ أَجَلِكَ (فَسَبَّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا) فَقَالَ عُمَرُ : مَا أَعْلَمُ مِنْهَا إِلَّا مَا تَقُولُ³⁴

Artinya:

Ibn 'Abbas berkata: adalah Ibn Umar mengikut sertakan aku (di suatu ruangan) bersama para veteran Badar, sebagian dari mereka merasa keberatan sambil berkata: kenapa engkau mengikutsertakan anak ini bersama kami, pada hal kami juga punya anak seperti dia? Kata Umar: "Itulah pengetahuan kalian tentang dia". Suatu ketika aku dipanggil oleh Umar bersama mereka dan aku yakin bahwa beliau memanggil aku

³⁴ Abū Abdullāh bin Ismā'il al-Bukhārī, *Shahīh al-Bukhārī*, Juz VI.h.94.

dengan tujuan ingin mendemonstrasikan kebolehan aku di hadapan mereka. Lalu Umar berkata kepada mereka: Bagaimana pendapat kalian terhadap firman Allah (Apabila datang pertolongan Allah dan kemenangan)? Sebagian menjawab: Kami diperintah untuk memuji Allah dan beristigfar apabila telah mendapat pertolongan dari kemenangan". Sementara yang lain diam tanpa ada jawaban. Umar berkata kepadaku: Apakah demikian pula pendapatmu wahai Ibn 'Abbas? Aku menjawab: Tidak. Lalu Umar berkata: "Pendapatmu bagaimana?". Maka aku katakana: Itu adalah ajal Rasulullah saw, yang diberitakan oleh Allah kepadanya. Allah berfirman (Apabila telah datang pertolongan Allah dan kemenangan) itu adalah tanda ajalmu (maka bertasbihlah memuji Tuhanmu dan mohonlah ampunan kepada-Nya, sesungguhnya Dia adalah Maha Penerima Taubat). Lalu Umar berkata: "Pengetahuan saya tentang ayat itu sama dengan yang kau katakan itu".

Apabila dicermati kandungan hadis tersebut di atas, ternyata bahwa Ibn 'Abbās –dalam usianya yang sangat muda— dapat menangkap suatu pemahaman yang tersirat di balik zhâhir ayat-ayat surat al-Nashr. Pemahamannya berbeda dengan apa yang dipahami oleh sahabat-sahabat senior. Sekalipun penafsiran Ibn 'Abbās tersebut tidak persis sama dengan penafsiran-penafsiran yang dilakukan oleh mufasssir-mufasssir esoterik lainnya, namun dapat membuka peluang bagi siapa saja yang mempunyai kemampuan untuk menemukan makna-makna atau isyarat-isyarat di balik yang tersurat.

Bahkan yang menjadi pentolan dalam penafsiran esoterik al-Qur'an adalah Imâm 'Ali bin Abî Thâlib. Diriwayatkan bahwa Ibn 'Abbâs pernah berkata: "Apa yang kuambil dari tafsir al-Qur'an berasal dari 'Ali bin Abî Thâlib". Di sisi lain Ibn Mas'ûd pernah mengatakan bahwa: 'Ali bin Abî Thalib mengambil dari al-Qur'an makna lahiriah maupun makna batiniah.³⁵

Setelah 'Ali bin Abî Thâlib wafat, dilanjutkan oleh putranya Husain kemudian dilanjutkan oleh 'Ali Zain al-'²bidîn hingga ke Ja'far al-Shâdiq. Imâm Ja'far al-Shâdiq yang memainkan peranan paling penting dalam seluruh sejarah tafsir esoterik atas al-Qur'an, baik di kalangan Syiah maupun di kalangan sufi.³⁶

2. Jalur Ulama-ulama Tasawwuf

Jalur penting kedua yang melalui tafsîr Ja'far al-Shâdiq menemukan jalannya menuju tafsir sufi adalah resensi sufi-sufi lainnya yang dibuat oleh Ibn 'Atha' Al-Bagdâdî (w. 309 H.). Dia memasukkannya dalam tafsîrnya yang belakangan digabungkan dalam *Haqâiq al-Tafsîr* karya Abd al-Rahmân al-Sulamî (w. 412 H.).³⁷ Karya ini

³⁵ Selengkapnya lihat: Abdul Rahman Habil, *Tafsir-Tafsir Esoterik Tradisional Al-Qur'an* dalam "Ensiklopedia Tematis Spiritualitas Islam" ed. Sayyid Husam Nasr, *op.cit.*, h. 38.

³⁶ *Ibid.*, h. 39.

³⁷ Abd al-Rahmân Al-Sulamî sebetulnya menghimpun empat tafsir yaitu Tafsir Imâm Ja'far al-Shâdiq, Tafsir Ibn 'Atha al-Bagdâdî, Tafsir Abû al-Hasan Nûri dan Tafsir al-Hallâj. Lihat: Muḥammad Husain Al-'ahabî, *al-Tafsîr wa al-Mufasssîrûn*, *op.cit.*, h. 285. Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi Al-Fatihah* (Cet. III; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000), h. vii.

merupakan kumpulan tafsir sufi paling tua kedua setelah *Tafsîr al-Qur'an al-Azhîm* karya Sahl bin Abdullâh al-Tustarî.

Kedua jalur tafsîr esoterik atas al-Qur'an terbagi ke dalam tiga periode kecil. *Periode pertama*, dimulai abad III H. dengan munculnya para penafsir sufi awal. Tafsir al-Tustarî (w. 283 H.) adalah tafsîr sufi yang paling awal dan kompilasi sufi pertama yang bertujuan menyajikan tafsîr-tafsîr dengan mengikuti pembagian al-Qur'an secara tradisional dan teratur, sesuai surah-surah dan ayat-ayatnya secara berurutan.

Periode kedua atau pertengahan dimulai dengan tampilnya *Lathâif al-Isyârât* karya Abû al-Qâsim al-Qusyairî. Imâm al-Qusyairî terkenal sebagai penulis tafsîr eksoteris (lahiriyah) yang diperuntukkan bagi pembahasan masalah-masalah linguistik, hukum dan sejarah serta diakui sebagai salah satu yang terbaik di kelasnya.³⁸ Karya eksoteris ini muncul bny bersamaan dengan penafsiran esoteriknya yang menekankan adanya perbedaan dari masing-masing jenis tafsîr. Bukti ini menunjukkan bahwa seorang penafsir esoteris sejati adalah juga seorang ahli tafsir lahiriyah (eksoteris).

Babakan selanjutnya, muncul dua ulama besar yang plawai dan sangat berpengaruh dalam kajian penafsiran esoterik al-Qur'an, yaitu Abû Hâmid al-Gazâlî (w. 505 H.)

³⁸ Jalâl al-Dîn al-Suyuthî, *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, editor: Ali Muḥammad 'Umar (Calro: Maktabat Wahbah, 1976), h. 74.

dan Rusbihân Baqlî (w. 606). Abû Hâmid al-Gazâlî menulis dua karya monumental dalam penafsiran esoterik al-Qur'an yang berjudul "*Yâqûût al-Ta'wîl*" — terdiri dari empat puluh jilid, namun tafsîr ini hilang dan tidak sempat diterbitkan— dan "*Misykât al-Anwâr*" yang menguraikan tentang penafsiran *al-nûr* (cahaya) yang terdapat dalam (QS. Al-Nûr: (24): 35) dan ayat tentang *al-zhulumât* (kegelapan) yang terdapat dalam (QS. Al-Nûr (24): 40). Begitu juga Rusbihân Baqlî, beliau menulis tafsîr berjudul "*Arâis al-Bayân*". Tafsir ini muncul pada abad VII. Muatannya banyak dipengaruhi oleh tafsîr-tafsîr esoterik sebelumnya, seperti karya al-Sulamî dan al-Qusyairî.³⁹

Masa yang terentang dari akhir abad ke-6 H hingga paruh pertama abad ke-8 H. ditandai dengan kemunculan dan kristalisasi dari dua madzhab tasawwuf terkemuka, yang sekaligus merupakan dua aliran tafsîr esoteris. Pertama, madzhab Najm al-Dîn Kubra dari Asia Tengah. Kedua, madzhab sufi Ibn 'Arabî dari Andalusia. Najm al-Dîn Kubra meninggalkan tafsîrnya "*Aîn al-Hayâh*" yang belum selesai dan belum melewati surah kelima al-Qur'an.⁴⁰ Begitu juga Ibn 'Arabî mewariskan dua buah karya tafsîrnya, yaitu "*Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*" —seperti yang akan difokuskan pengkajiannya dalam disertasi ini— dan "*Al-Jam'u wa al-Tafshîl fî Asrâr Ma'ânî al-Tanzîl*" yang terdiri dari empat puluh jilid.

³⁹ Abdul Rahman Hâbil, *op.cit.*, h. 43.

⁴⁰ *Ibid.*,

Ulama Syiah juga ikut mengambil bagian menafsirkan al-Qur'an dalam nuansa esoterik. Para teosof penafsir Syiah dalam periode ini —periode ketiga— dimulai sejak abad ke VIII dan tokoh pertamanya adalah Haidar Amulî (w. setelah 794 H/1392 M). Dia menulis sebuah tafsîr makrifat dalam tujuh jilid tebal yang masih dalam bentuk manuskrip. Di dalamnya dia mengemukakan bukan hanya tafsîr ayat demi ayat, melainkan juga sebuah teori umum tentang prinsip dan aturan hermeneutika spiritual. Setelah itu muncul Zain al-Dîn 'Alî Ishfahânî (w. 830 H./1427) menyusun sebuah risalah, yang memfokuskan perhatiannya pada surah al-Qamar ayat 54. Disusul oleh Sadr al-Dîn Syirâzî atau Mulla Shadra yang dalam puisi dan teori-teori filsafatnya banyak terinspirasi al-Qur'an, sehingga banyak kalangan menganggap beliau seorang penafsir al-Qur'an yang sejajar dengan para penafsir terkemuka. Bahkan ada kalangan yang mengatakan, "tanpa pengaruh langsung dari al-Qur'an, kemungkinan besar tulisan-tulisannya sulit dimengerti dan dipahami".⁴¹

Sepeninggal Mulla Shadra, dilanjutkan oleh Abû al-Hasan Syarîf 'Amilî al-Ishfahânî (w. 1138 H/1726 M), seorang pentolah Syiah dan murid Muhsin Faydh Al-Kasyânî. Beliau memulai tafsir monumentalnya dengan mengemukakan pengertian esoterik setiap ayat al-Qur'an dengan merujuk pada tradisi para imam yang terkait dengan masing-masing ayat. Akan tetapi, yang

⁴¹ *Ibid.*, 48.

diselesaikannya adalah sebuah buku besar berisi penjelasan yang mengemukakan prinsip dan aturan umum dari beberapa metode hermeneutika Syiah. Ditemukan juga beberapa tafsir yang disusun oleh orang-orang Syiah yang terkenal, seperti karya Sultan Ali Syah (w. 1318 H./1900) dan karya Sayyid Muhammad Husain al-Thabathaba'i (w. 1402 H./1982 M.) yaitu "*Tafsir al-Mîzân*". Bahkan di Indonesia muncul tafsir yang bernuansa sufistik seperti karya Jalaluddin Rahmat yang diberi judul "*Tafsir Sufi al-Fatihah*".

C. Metode Penafsiran Ibn 'Arabi

Salah satu kenyataan empirik yang tak dapat dibantah berkenaan dengan al-Qur'an ialah, kemungkinannya untuk ditafsirkan dalam berbagai bentuk dan metode, sesuai dengan *background*, keahlian mufassir dan tujuan yang hendak dicapainya. Kenyataan ini berlaku sejak dulu sampai sekarang. Berdasarkan inilah Abdullâh Darras menyatakan bahwa ayat-ayat al-Qur'an itu bagaikan intan yang setiap sudutnya memancarkan cahaya. Cahaya cahaya yang dipantulkan itu tidak sama kesannya pada masing-masing sisi, tergantung sudut pandang orang yang melihatnya.⁴²

Kajian terhadap penafsiran Ibn 'Arabi menunjukkan bahwa, dalam menafsirkan al-Qur'an –meskipun penafsirannya dibangun dengan penafsiran esoteric, Ibn

⁴² Muhammad Abdullâh Darrâz, *Al-Naba' al-'Azhîm; Nazharât Jadîdat fî al-Qur'ân* (Cet. III; Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1974), h. 117-118.

'Arabi menggunakan metode *tahlili*.⁴³ Namun, tidak memberikan penafsiran secara keseluruhan terhadap ayat-ayat yang ditafsirkannya –seperti yang umumnya dilakukan para mufassir yang menggunakan metode *tahlili*, tetapi hanya menafsirkan ayat-ayat yang masih memiliki titik-titik kesamaran dalam pemaknaannya atau yang masih membutuhkan penakwilan. Ibn 'Arabi dalam mukadimah tafsirnya mengatakan:

وَكُلُّ مَا لَا يَقْبَلُ التَّأْوِيلَ عِنْدِي أَوْ لَا يَحْتَاجُ إِلَيْهِ فَمَا
أُورِدْتُهُ أَصْلًا ، وَلَا أَرْعَمُ أَنِّي قَدْ بَلَغْتُ الْحَدَّ فِيمَا أُورِدْتُهُ
، كَلًّا ، فَإِنَّ وُحُوهُ الْفَهْمِ لَا تَنْحَصِرُ فِيمَا فَهِمْتُ ،
وَعِلْمُ اللَّهِ لَا يَتَّقِدُ بِمَا عَلِمْتُ ⁴⁴

Artinya:

Setiap kata yang tidak memerlukan atau membutuhkan penakwilan, maka saya tidak menyebutkannya dalam karya

⁴³ Metode *Tahlili* ialah mengkaji ayat al-Qur'an dari segala segi dan maknanya, ayat demi ayat, sirat demi surat sesuai dengan urutan dalam mushaf usmani. Dalam pengkajian metode ini difokuskan pada pengkajian kosa kata dan lafadz, menjelaskan arti yang dikehendaki, sasaran yang dituju dan kandungan ayat, menjelaskan apa yang dapat diistimbatkan dari ayat serta mengemukakan kaitan antara ayat-ayat dan relevansinya dengan surat sebelum dan sesudahnya. Di sisi lain metode ini merujuk kepada azbabun nuzul ayat, hadis-hadis Rasulullah saw dan riwayat para sahabat dan tabi'in. selengkapnya lihat: Abd al-Hay al-Farmâwî, *Al-Bidâyat fî al-Tafsîr al-Maudhu'î*, op.cit., h. 35, lihat pula: Said Aqil Husin Al-Munawwar, *Al-Qur'an; Membangun Tradisi Keshalehan Hakiki* (Cet. IV; Jakarta: Ciputat Press, 2005), h. 70.

⁴⁴ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz I, op.cit., h. 24.

tafsirku, dan saya tidak pernah mengklaim bahwa saya sudah menemukan makna sebenarnya dari apa yang aku kemukakan, dan sama sekali tidak, karena pemahaman manusia terhadap al-Qur'an seperti yang saya pahami tidak mengenal tapal batas dan ilmu Tuhan tidak ada batasnya sesuai apa yang selama ini saya telah gapai.

Langkah-langkah yang ditempuh Ibn 'Arabi, sebagai berikut:

1. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-Qur'ân* (menafsir al-Qur'an dengan al-Qur'an).

Langkah ini merupakan dasar utama dan terpenting di dalam kerangka upaya menafsir al-Qur'an, karena sebagian ayat yang lain saling menjelaskan satu dengan yang lainnya. Dari sini muncul sebuah adagium bahwasanya ayat al-Qur'an itu saling menafsir satu sama lain (*al-Qur'ân yufassiru ba'dhuhu ba'dhan*). Contoh dari penafsiran Ibn 'Arabi di antaranya yaitu firman Allah dalam Q.S. Ali-Imrân (3):81: ⁴⁵

وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُمْ مِنْ كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ، وَلَتَنْصُرُنَّهُ، قَالَ أَأَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي قَالُوا أَقْرَرْنَا قَالَ فَاشْهَدُوا وَأَنَا مَعَكُمْ مِنَ الشَّاهِدِينَ ﴿٨١﴾

⁴⁵ Ibid. Juz I, h. 133.

Terjemahnya:

Dan (ingatlah), ketika Allah mengambil perjanjian dari para nabi: "Sungguh, apa saja yang Aku berikan kepadamu berupa Kitab dan hikmah Kemudian datang kepadamu seorang Rasul yang membenarkan apa yang ada padamu, niscaya kamu akan sungguh-sungguh beriman kepadanya dan menolongnya"[209]. Allah berfirman: "Apakah kamu mengakui dan menerima perjanjian-Ku terhadap yang demikian itu?" mereka menjawab: "Kami mengakui". Allah berfirman: "Kalau begitu saksikanlah (hai para Nabi) dan Aku menjadi saksi (pula) bersama kamu".⁴⁶

Ibn 'Arabi dalam menafsirkan ayat ini, mengemukakan dua ayat yang redaksinya mirip dengan ayat yang ditafsirkan dengan tujuan memberikan penjelasan ayat tersebut. Ibn 'Arabi mengutip Q.S. al-A'râf (7):172:

وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَافِلِينَ ﴿١٧٢﴾

Terjemahnya:

Dan (ingatlah), ketika Tuhanmu mengeluarkan keturunan anak-anak Adam dari sulbi mereka dan Allah mengambil kesaksian terhadap jiwa mereka (seraya berfirman):

⁴⁶ Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 89.

"Bukankah Aku Ini Tuhanmu?" mereka menjawab: "Betul (Engkau Tuhan kami), kami menjadi saksi". (Kami lakukan yang demikian itu) agar di hari kiamat kamu tidak mengatakan: "Sesungguhnya kami (Bani Adam) adalah orang-orang yang lengah terhadap Ini (keesaan Tuhan)",

dan Q.S. al-Ahzâb (33):7:

وَإِذْ أَخَذْنَا مِنَ النَّبِيِّينَ مِيثَاقَهُمْ وَمِنْكَ وَمِنْ نُوحٍ وَإِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَأَخَذْنَا مِنْهُمْ مِيثَاقًا غَلِيظًا ﴿٧﴾

Terjemahnya:

Dan (Ingatlah) ketika kami mengambil perjanjian dari nabi-nabi dan dari kamu (sendiri) dari Nuh, Ibrahim, Musa dan Isa putra Maryam, dan kami Telah mengambil dari mereka perjanjian yang teguh.⁴⁷

Hal ini membuktikan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, Ibn 'Arabi banyak menggunakan dan mengacu kepada ayat-ayat al-Qur'an.

2. *Tafsîr al-Qur'ân bi al-hadîts* (menafsirkan al-Qur'an dengan hadis)

Dalam suatu masalah tertentu yang ada hubungannya dengan ayat yang sedang ditafsirkan, Ibn 'Arabi berusaha semaksimal mungkin menafsirkan al-Qur'an dengan menggunakan hadis sebagai penguat terhadap ayat yang

⁴⁷ Ibid., h. 667.

ditafsirkannya. Salah satu contohnya adalah ketika Ibn 'Arabi menafsirkan firman Allah dalam Q.S. al-Baqarah (2):199 :⁴⁸

ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿١٩٩﴾

Terjemahnya:

Kemudian bertolaklah kamu dari tempat bertolaknya orang-orang banyak ('Arafah) dan mohonlah ampun kepada Allah; Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.⁴⁹

Ibn 'Arabi memperjelas makna ayat ini dengan mengutip hadis Rasulullah saw:

قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : "إِنَّهُ لِيَعَانُ عَلَى قَلْبِي ، وَإِنِّي لَأَسْتَغْفِرُ اللَّهَ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً ⁵⁰ : وَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : اللَّهُمَّ ثَبِّتْنِي عَلَى دِينِكَ ، فَقِيلَ لَهُ فِي ذَلِكَ

⁴⁸ Ibid., h. 95.

⁴⁹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit , h.48.

⁵⁰ Dalam hadis yang diriwayatkan oleh Yahya bin Yahya dan Qutaibah bin Sa'id dan Abu al-Rabi' terdapat perbedaan satu lafal yaitu kata مائة (versi Imam Muslim), sementara dalam tafsir Ibnu 'Arabi disebut kata "سبعين". (lihat Sahih Muslim. Juz.IV.Bab al-Istighfar.h.72). Demikian pula ditemukan adanya perbedaan lafal dalam sahih Bukhari . Ia menggunakan lafaz "أكثر من سبعين". Yakni hadis yang diriwayatkan oleh Abu al-Yaman dari Syua'ib yang diterima dari al-Zuhri dari Abu Salamah bin Abdul Rahman.(lihat Shahîh al-Bukhârî, Juz IV, op. cit., h.145). Lihat pula: Muḥammad bin Abi Bakar Ayyûb al-Zâri, *Madârij al-Sâlikin* editor: Muḥammad Ḥâmid al-Faqî, Juz III (Cet. II; Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1973), h. 223.

فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ " أَوْ مَا يُؤْمِنُنِي ، إِنَّ مَثَلَ الْقَلْبِ كَمَثَلِ رِيْشَةٍ فِي فَلَاةٍ تُقَلِّبُهَا الرِّيحُ كَيْفَ شَاءَتْ⁵¹ " . وَلَمَّا تَوَرَّمتْ قَدَمَاهُ فَقَالَتْ لَهُ عَائِشَةُ ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا : أَمَا غَفَرَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ ؟ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : أَفَلَا أَكُونُ عَبْدًا شَكُورًا⁵²

Artinya:

Nabi saw. bersabda: Sesungguhnya menjadi dorongan dalam hati saya, Sesungguhnya aku senantiasa beristigfar kepada Allah dalam sehari sebanyak 70 kali. Dan Rasulullah saw. bersabda: Perkokohlah aku pada agama-Mu, Rasulullah ditanya akan hal itu, maka Rasulullah saw. menjawab: atau apa yang dapat menentramkanku, karena sesungguhnya perumpamaan hati laksana bulu ditanah gersang, diombang ambing oleh angin sejalan dengan arah angin. (Hadis lain) Dan ketika kedua kaki Rasulullah membengkak, maka Aisyah r.a berkata kepadanya: Tidakkah Allah telah mengampuni dosamu baik telah berlalu maupun yang akan datang? Rasulullah saw. menjawab: Bukankah aku adalah hamba yang sangat pandai bersyukur?

⁵¹ Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad* Juz IV (Mesir: Muassasat Qurthûbah, t.th.), h. 408.

⁵² Al-Bukhârî, *Shahîh Bukhârî*, Juz IV, op.cit., h.1830.

3. Tafsir al-Qur'an *bi al-Lisâniyât* (penafsiran al-Qur'an berdasarkan kaedah kebahasaan).

Salah satu syarat utama yang harus dimiliki oleh seorang mufassir adalah penguasaan terhadap kaedah bahasa Arab seperti *Ilmu Nahwu, Sharaf, dan Balâghah*. Ibn 'Arabi dikenal piawai dalam bidang gramatikal bahasa Arab, sehingga dalam menafsirkan al-Qur'an sering memunculkan terminologi dan kaedah-kaedah gramatikal seperti *mubtada, khabar, badal isytimâl, istitsna' munqati* dan terminologi-terminologi kaedah gramatikal lainnya. Hal tersebut terlihat ketika beliau menafsirkan firman Allah Q.S. al-Baqarah (2): 3:⁵³

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنفِقُونَ ﴿١﴾ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِنْ قَبْلِكَ وَبِالْآخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٢﴾ أُولَٰئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿٣﴾

Terjemahnya :

(yaitu) mereka yang beriman kepada yang gaib yang mendirikan salat dan menafkahkan sebahagian rezki yang kami anugerahkan kepada mereka. Dan mereka yang beriman kepada Kitab (al-Qur'an) yang telah diturunkan kepadamu dan kitab-kitab yang telah diturunkan sebelumnya. Mereka

⁵³ Ibid., Juz I, h. 34

Itulah yang tetap mendapat petunjuk dari Tuhan mereka, dan merekalah orang-orang yang beruntung.⁵⁴

Ibn 'Arabi menyebut kedudukan *i'râb* dari kata "*Alladzina*". Beliau mengatakan kata "*Alladzîna*" berkedudukan sebagai subjek (*mubtada*) dan predikatnya (*khavar*) yaitu kata "*Ullâika*", sehingga kesempurnaan makna ayat tersebut begitu jelas dari redaksi ayat tersebut.

Begitu pula ketika Ibnu 'Arabi menafsirkan firman Allah Q.S. al-A'râf (7):156 dengan menambahkan satu bait puisi dalam penafsirannya yaitu:

(وَاکْتُبْ لَنَا فِي هَذِهِ الدُّنْيَا حَسَنَةً) الْعَدَالَةُ وَالْإِسْتِقَامَةُ
بِالْبَقَاءِ بَعْدَ الْفَنَاءِ (وَفِي الْآخِرَةِ) الْمَشَاهِدَةُ وَالزِّيَادَةُ (إِنَّا
هَذَا) رَجَعْنَا (إِلَيْكَ) عَنْ ذُنُوبٍ وَجُودِنَا (قَالَ عَذَابِي)
أَيُّ: عَذَابُ الشَّوْقِ الْمَخْصُوصُ بِي الْحَاصِلُ مِنْ جِهَتِي، وَ
إِنْ كَانَ أَلَيْمًا لِشِدَّةِ أَلَمِ الْفِرَاقِ، لَكِنَّهُ أَمْرٌ عَزِيزٌ خَطِيرٌ)
أَصِيبُ بِهِ مَنْ أَشَاءُ) مِنْ أَهْلِ الْعِنَايَةِ مِنْ عِبَادِي الْخَاصَّةِ
بِي (وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ) لَا تَخْتَصُّ بِأَحَدٍ دُونَ
أَحَدٍ غَيْرِهِ وَ شَيْءٌ دُونَ شَيْءٍ، فَفِي هَذَا الْعَذَابِ رَحْمَةٌ لَا

⁵⁴ Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit, h.8-9

يُبْلَغُ كُنْهَهَا وَلَا يُقَدَّرُ قَدْرُهَا مِنْ رَحْمَةِ لَذَّةِ الْوُصُولِ
الَّتِي قَالَ فِيهَا: (فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ
أَعْيُنٍ) [السجدة، الآية: ١٧] مَعَ كَوْنِهِ لَذِيذًا لَا يُقَاسُ
بِلَذَّتِهِ لَذَّةٌ كَمَا قَالَ أَحَدُهُمْ :

وَ كُلِّ لَذِيذٍ قَدْ نَلْتُمْ مِنْهُ سِوَى مَلْدُودٍ وَجِدِي بِالْعَذَابِ⁵⁵

Artinya :

(Dan tetapkanlah untuk kami kebajikan di dunia ini) keadilan dan sikap konsisten dengan kebaqâan setelah fanâ' (dan di akhirat) penyaksian (*musyâhadah*) dan penambahan (sesungguhnya kami bertaubat) kami kembali (kepada-Mu) dengan dosa-dosa wujud kami (Allah berfirman: Siksa-Ku) yakni: Siksa kerinduan yang terkhususkan pada-Ku yang datang dari sisi-Ku, Meskipun terasa pedih karena kepedihan yang mendalam dari keterpisahan, akan tetapi hal itu merupakan sesuatu yang mulia dan agung (Aku akan timpakan kepada siapa yang Aku kehendaki) yakni, orang-orang yang mendapatkan 'inâyah yang terkhususkan bagi-Ku dari hamba-hamba-Ku (dan rahmat-Ku meliputi segala sesuatu) tidak terkhususkan kepada seseorang tanpa kepada yang lainnya dan tidak pula pada suatu realitas tanpa pada realitas yang lainnya, di dalam siksa-Ku ini ada rahmat-Ku

⁵⁵ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, Juz I, op.cit., h. 267.

yang tidak dapat diungkap hakikatnya dan tidak dapat diukur kadarnya, yaitu; rahmat kelesatan nikmat al-wushûl seperti yang disebutkan dalam ayat: (Seorangpun tidak mengetahui apa yang disembunyikan untuk mereka yaitu —bermacam-macam nikmat— yang menyedapkan pandangan mata) karena kelesatannya tidak dapat dibandingkan dengan kelesatan apapun, sebagaimana dikatakan oleh salah seorang dari mereka:

Dan segala macam kelesatan sungguh aku telah merasakan dari pada-Nya, terkecuali merasakan kelesatan kecintaanku terhadap siksaan.

Meskipun Ibn 'Arabi menggunakan langkah-langkah penafsiran tersebut di atas, tapi harus diakui bahwa penafsiran esoteriklah yang menjadi ciri dominan karya tafsirnya. Ibn 'Arabi sepenuhnya melukiskan materi-materi al-Qur'an untuk mengilustrasikan titik-titiknya. Sama dengan banyak sufi lain, dia mendekati teks-teks al-Qur'an dengan cara yang berbeda dari apa yang lebih dekat pada komentar-komentar eksoterik. Dia memperlakukan teks teks itu atas premis bahwa setiap ayat al-Qur'an mempunyai lebih banyak makna dibandingkan ayat yang mungkin jelas bagi orang mukmin biasa, yang semata-mata hanya melihat permukaan segala sesuatu. Di balik permukaan, menurut para sufi, terletak sebuah lautan makna, halus dan spiritual, yaitu hanya bisa dipahami oleh orang-orang yang pandangan batinnya terbuka, baik melalui anugerah Ilahi ataupun melalui *riyâdhat-riyâdhât* tertentu. Sufi menganggap bahwa teks-teks al-Qur'an bagaikan sebuah cermin bagi pembaca. Pembaca hanya

akan memahami apa yang ada di dalamnya sesuai keadaan spiritual yang memungkinkan dia untuk melihatnya.⁵⁶ Bahkan menurut para sufi bahwa kemampuan memahami al-Qur'an bergantung kepada ruhaniah kita. Seperti penyelam di lautan lepas, jika kemampuan kita rendah, kita hanya memperoleh ikan-ikan di permukaan saja —ikan teri atau plankton. Bila kita menyelam lebih dalam lagi, kita akan memperoleh ikan yang lebih besar lagi. Bila kita menyelam jauh ke dasar lautan, kita mungkin akan mendapatkan mutiara.⁵⁷

Untuk memasuki kesemestaan penakwilan Ibn 'Arabi, pengkajinya harus membuang segala bentuk pra konsepsi tentang bagaimana sebuah teks mesti dipahami. Dalam pandangan sang syekh, ajaran al-Qur'an bersifat kongkret, pengejawentahan linguistik Yang Maha Wujud, Tuhan itu sendiri. Pada saat yang sama, firman yang terwahyukan tersebut diwarnai dengan kasih (*rahmah*) dan bimbingan (*hidâyah*) secara sempurna, sesuai dengan wujud itu sendiri karena menurut salah satu hadis yang sangat populer "kasih Tuhan mendahului murka-Nya". Firman Tuhan melalui ayat-Nya adalah petunjuk — seperti halnya dengan alam semesta—yang juga firman Tuhan yang teraktualisasikan dalam "Nafas Yang Maha Pengasih", menyampaikan berita tentang ayat-ayatnya yang kemudian menjelma menjadi fenomena alam. Firman Tuhan yang tertulis, lebih mudah dipahami dibanding dengan ayat

⁵⁶ Ibn 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, op.cit., h. 22.

⁵⁷ Jalaluddin Rahmat, *Tafsir Sufi al-Fatihah*, op.cit., h. 31.

Tuhan yang tidak tertulis. Ia menunjukkan kunci yang memungkinkan dicapainya "pembukaan" terbukanya pintu pemahaman terhadap ayat yang ada dalam makrokosmos dan mikrokosmos, alam semesta dan diri kita sendiri. Ibn 'Arabi sering mengutip firman Allah Q.S. Fushshilat (41):53, Allah berfirman:

سَنُرِيهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ
الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾

Terjemahnya:

*Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kekuasaan) kami di segala wilayah bumi dan pada diri mereka sendiri, hingga jelas bagi mereka bahwa Al Quran itu adalah benar. Tiadakah cukup bahwa Sesungguhnya Tuhanmu menjadi saksi atas segala sesuatu?*⁵⁸

Al-Qur'an adalah pengejawentahan firman Tuhan yang aktual, benar dan otentik. Setiap kata (*lafazh*) dari padanya sarat dengan makna, karena ia menyatakan realitas-realitas ketuhanan baik dari segi "bentuk" maupun "makna". Benar bahwa hal yang sama dapat ternyata dalam kaitan dengan alam semesta (kosmos), tapi Kitab yang tertulis memperoleh lafadznya dari *al-Haq*, yaitu Allah. Hal inilah yang membedakannya dari *nuthq* atau "bahasa rasional", karenanya manusia disebut dengan *hayawân nâthiq* (binatang rasional). Al-Qur'an adalah *barzakh* atau "dunia

⁵⁸ Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h.781.

perantara" antara akal pikiran manusia dengan ilmu Tuhan yang dapat melihat segala sesuatu. Ia menyajikan suatu sarana yang berasal dari karunia dan takdir Tuhan yang dapat mengantarkan seseorang mengetahui hakekat segala sesuatu tanpa melalui berbagai distorsi egosentrisme.⁵⁹

Al-Qur'an sangat sempurna menyampaikan berita, baik yang langsung dapat ditangkap oleh daya nalar manusia maupun yang harus diterima melalui suatu keyakinan. Demikian pula ketika al-Qur'an menetapkan suatu perintah ataupun larangan (*taklîf*), sangat serasi dengan potensi kosmos, kemaslahatan dan kemudaratan. Keserasian inilah yang diistilahkan dengan "*rahmatan lil 'âlamîn*".*-

⁵⁹ Willian C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dengan Judul: *The Sufi Path of Knowledge; Hermeneutika Al-Qur'an Ibn 'Arabi* (Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001), h. 16-17.

ANALISIS SPIRITUALITAS IBN 'ARABI



A. Metode Spiritualitas Ibn 'Arabi

Pengabdian kepada Allah adalah tugas utama makhluk ciptaan-Nya. Pengabdian atau ibadah dapat berarti khusus dan dapat pula berarti umum. Ibadah khusus atau *ibâdah mahdhah* adalah pengabdian kepada Allah dengan cara-cara tertentu menurut tuntunan yang telah ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya; tidak boleh diubah, ditambah dan dikurangi. Misalnya, ajaran salat, haji dan lain sebagainya. Sedangkan ibadah umum adalah pengabdian yang dilakukan manusia dalam bentuk aktivitas yang senantiasa dalam konteks mencari ridha Allah.

Tujuan pengabdian dalam kedua bentuk itu adalah agar hamba selalu berkomunikasi dengan Allah. Senantiasa

dekat dengan-Nya, sehingga hatinya selalu merasakan ketenteraman dan kedamaian. Kebahagiaan batin seorang muslim terletak pada sejauh mana kontinuitas hubungannya dengan sang khaliq. Semakin dekat si hamba kepada Tuhannya, semakin tenteramlah batinnya. Firman Allah Q.S. al-Ra'd (13) 28-29:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ
طُوبَى لَهُمْ وَحُسْنُ مَقَابٍ ﴿٢٩﴾

Terjemahnya;

Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dan mengingat Allah. Ingatlah (ketahuilah) hanya dengan mengingat Allah hati menjadi tenteram. Orang-orang yang beriman dan beramal shaleh, bagi mereka kebahagiaan dan tempat kembali yang baik.¹

dalam arti mengingat Allah, mengagumi dan menyebut asma-Nya serta keagungan-Nya adalah sarana mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub ilallâh*). Sebab ibadah-ibadah yang ditetapkan dalam Islam pada hakekatnya adalah berintikan do'a dan dzikir kepada Allah.²

¹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 373.

² Harifuddin Cawidu, *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat* (Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1988), 77.

Dzikir mutlak dilakukan oleh orang-orang yang menginginkan ketenteraman dan kebahagiaan dalam hidupnya, sekaligus bagi orang-orang yang ingin "berjumpa" dengan Tuhan. Imâm al-Qusyairî — sebagaimana yang dikutip oleh 'Abd al-Halîm Mahmûd — mengatakan:

وَالذِّكْرُ رُكْنٌ قَوِيٌّ فِي طَرِيقِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى ، بَلْ
هُوَ الْعُمْدَةُ فِي هَذَا الطَّرِيقِ ، وَلَا يَصِلُ أَحَدٌ إِلَى اللَّهِ إِلَّا
بِدَوَامِ الذِّكْرِ³

Terjemahnya:

Dzikir merupakan pondasi utama dalam kerangka meniti jalan menuju Tuhan bahkan dzikir itu merupakan pilar utamanya. Dan seseorang tidak akan sampai kepada Tuhan kecuali dengan melakukan dzikir secara kontinyu.

Untuk mencapai kesempurnaan kontak spiritualitas kepada Allah, dibutuhkan sikap tafakkur kepada makhluk ciptaan-Nya, karena nilai seseorang diukur dari hal-hal maknawi yang dipikirkannya. Manusia menduduki posisi tertinggi karena kemampuannya berfikir, sehingga sanggup melampaui kedudukan binatang dan makhluk lainnya. Tingginya kedudukan dan derajat manusia tidak akan terwujud kecuali dengan memikirkan hal-hal yang bersifat

³ 'Abd al-Halîm Mahmûd, *Fadzkurûnî Adzukurukum* (Cet. I; Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1989), h. 61.

abadi.⁴ Manusia juga harus memperbaiki dan memelihara pergaulannya dengan sesama manusia, agar dapat meningkatkan nilai-nilai spiritualitas yang ada dalam dirinya.

Ibn 'Arabî, dalam penafsirannya, menunjukkan banyak ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang konsepsi dan urgensi dzikir, tafakkur dan *al-Shuhbah* dalam kehidupan. Pada bagian ini, kajian difokuskan pada pembahasan konsep dzikir, tafakkur dan *al-Shuhbah* yang dikembangkan oleh Ibn 'Arabi dalam tafsir monumentalnya.

1. Zikir

a. Dzikir secara etimologi

Kata "dzikir" adalah kata serapan dari bahasa Arab yang telah dibakukan penggunaannya dalam bahasa Indonesia. Al-Qur'an banyak menggunakan kata zikir dalam berbagai bentuk morfologisnya. Bentuk *fi'il mûdhi* (kata kerja bentuk lampau) 24 kali. Bentuk *fi'il mudhâri* (kata kerja bentuk sedang) 73 kali. Bentuk *Fi'il amr* (kata kerja bentuk perintah) 66 kali. Bentuk *masdâr* (verbal noun) 101 kali. Bentuk *ism fâ'il* (pelaku) empat kali. Bentuk, Bentuk *ism maf'ûl* (bentuk penderita) dua kali. Jadi, setidaknya al-Qur'an menggunakan kata tersebut sebanyak 288 kali dengan makna yang bervariasi.

Secara leksikal, kata "zikir" bermakna; terpelihara, diingatan, mengagungkan, memahasucikan, memahami

⁴ Prof. Dasteghib, *Al-Tafakkur* diterjemahkan oleh Muhdor Assegaf dengan judul *Tafakkur* (Cet. I; Jakarta Selatan: Penerbit CAHAYA, 2006), h. 15.

secara cerdas, menuturkan berulang kali.⁵ Dari lafal kata zikir juga bermakna; tanah yang ditumbuhi rerumputan, pedang yang bermata tajam, sejenis tumbuh-tumbuhan yang keras, kulitnya dapat dijadikan tali. Kata zikir ini adalah lawan kata dari makna kata نسي (lupa).⁶ Zikir berarti menghafal sesuatu dan mengalir di lidah, sebutan baik, pujian, salat dan do'a.⁷ Zikir juga dapat diartikan sebagai kondisi dan potensi kejiwaan yang dengannya manusia dapat memelihara apa yang diyakininya dan diketahuinya, baik dengan qalbu ataupun dengan lidah. Keduanya dapat berbentuk kehadiran kembali sesuatu yang telah dilupakan, atau untuk tetap terpelihara dalam ingatan.⁸

Dari pemaknaan tersebut di atas, dapat ditarik sebuah konklusi bahwa zikir itu pada hakikatnya adalah pikiran, perasaan yang tajam dan kokoh, serta perhatian yang sungguh-sungguh dan terkonsentrasi penuh kepada Allah, diwujudkan dalam bentuk ungkapan, sikap dan perilaku.

b. Dzikir secara terminologi

Di dalam al-Qur'an tidak ditemukan secara eksplisit penjelasan tentang ماهية (esensi) zikir. Al-Qur'an hanya hanya mengungkapkan aspek كمية dan كيفية serta impli-

⁵ Boutrous al-Bustânî, *Qathru al-Muḥīth* (Cet. II; Beirut: Maktabah Lubnân, 1969), h. 694.

⁶ Abû al-Ḥusain Aḥmad bin Fâris Zakariya, *Mu'jam Maqâyîs al-Lughah*, editor: Syihâb al-Dîn Abû 'Amru (Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.), h. 388.

⁷ Thâhir Aḥmad al-Zairî, *Tartib al-Qâmûs al-Muḥīth* (Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr, 1989), h. 262.

⁸ Muḥammad al-Râgib al-Ishfahânî. *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân* (Cet. III; Beirut: Dâr al-Qalam, 2002), h. 328.

kasinya. Antara lain disebutkan dalam Q.S. al-Ahzab (33):41, Q.S. Ali 'Imrân (3):191, Q.S. al-Ra'd (13):28 dan lain sebagainya. Allah berfirman :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

Terjemahnya:

"Hai orang-orang yang beriman berzikirlah kepada Allah dengan zikir yang sebanyak-banyaknya"

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ

Terjemahnya:

"Yaitu orang-orang yang mengingat Allah (berzikir) sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring"¹⁰

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ ۗ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Terjemahnya :

"Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah (zikrullah). Ingatlah hanya dengan mengingat Allah lah hati menjadi tenteram"¹¹

Rasulullah saw. melalui hadisnya, juga banyak memberi penjelasan tentang zikir dari aspek-aspek tersebut

⁹ Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op. cit., h. 674

¹⁰ *Ibid.*, h. 110.

¹¹ *Ibid.*, h. 373.

di atas. Mungkin ini dititikberatkan pada unsur motivasi dan pengajarannya bahwa semua pentaklifan dalam al-Qur'an dan hadis ada hikmah yang lebih besar untuk kepentingan manusia itu sendiri. Dalam hadis yang diriwayatkan dari Abû Hurairah oleh Imâm Muslim. Rasulullah bersabda :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : يَقُولُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي أَنَا مَعَهُ حِينَ يَذْكُرُنِي إِنْ ذَكَرَنِي فِي نَفْسِهِ ذَكَرْتُهُ فِي نَفْسِي¹²

Artinya :

Dari Abû Hurairah: Rasulullah saw, bersabda: "Allah Azza Wajalla berfirman: Aku menurut pada perkiraan hamba-Ku tentang Aku. Aku bersamanya ketika ia mengingat-Ku. Jika dia mengingat-Ku dalam dirinya Aku pun mengingatnya dalam diri-Ku".

Salah satu hadis Rasulullah saw. yang sifatnya memberi tuntunan berzikir adalah hadis riwayat al-Turmudzî dan al-Nasâ'î, disahihkan oleh Ibn Hibbân dan al-Hâkim dari Jâbir, Rasulullah bersabda :

¹² Abû Zakariya Yahya Ibn Syaraf Al-Nawawî, *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XVII (Cet. II; Beirut: Dâr al-Fikr, 1988), h. 2.

عَنْ جَابِرِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَفْضَلُ الذِّكْرِ "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" وَأَفْضَلُ مَا قُلْتُ أَنَا وَالتَّبَيُّونَ قَبْلِي "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" وَهِيَ كَلِمَةُ التَّوْحِيدِ وَالْإِخْلَاصِ وَهِيَ اسْمُ اللَّهِ الْعَظِيمِ¹³

Artinya:

Dari Jâbir ra. Rasulullah saw. bersabda: Zikir yang paling mulia adalah "La ilaha Illa Allah" dan ungkapan yang paling mulia yang aku ucapkan dan oleh para Nabi adalah "La ilaha Illa Allah". Ia adalah kalimat Tauhid dan keikhlasan. Dan ia merupakan nama Allah Yang Maha Agung.

Dari sudut pandang manusia sebagai subyek zikir, maka Ibn 'Arabi mengelompokkan zikir dalam enam macam bentuk zikir, yaitu: *Dzikir al-lisân*, *Dzikir al-qalb*, *Dzikir al-sir*, *Dzikir al-rûh*, *Dzikir al-khafâ'*, dan *Dzikir al-Dzât*. Pengelompokan ini diungkapkan ketika menafsirkan firman Allah Q.S. al-Ahzâb (33):41:

يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اذْكُرُوا اللَّهَ ذِكْرًا كَثِيرًا

Terjemahnya:

Hai orang-orang yang beriman, berzikirlah (dengan menyebut nama) Allah, zikir yang sebanyak-banyaknya.¹⁴

¹³ Muhammad bin Ismâil al-Shan'ânî, *Subul al-Salâm Syarh Bulûg al-Marâm*, Jilid IV (Cet III; Cairo: Dâr al-Hadîts, 1994), h. 216.

¹⁴ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 674

Ibn 'Arabi menafsirkan ayat ini dengan mengatakan: (Hai orang-orang yang beriman berzikirlah kepada Allah) dengan lidah (lisan pada *maqâm al-nafs* (tubuh kasar manusia). Dengan *hudhûr al-qalb* (kehadiran hati) pada *maqâm al-qalb*. Dengan *al-munâjat* pada *maqâm al-sir*. Dengan *al-musyâhadah* pada *al-rûh*. Dengan *al-wuShûl* pada *maqâm al-khafâ'*. Dengan *al-fana* pada *maqâm al-dzât*. (وسبحوه) (dan bertasbihlah kepadanya) dengan memahsucikan Allah dalam af'âl-Nya, sifât-Nya, dan dalam dzat-Nya.¹⁵

Ketika pengelompokan zikir tersebut diperhadapkan dengan Allah sebagai objek zikir, maka zikir dapat dimaknai sebagai suatu metode untuk menadapatkan epistemologi ilahiyah yang didasari dengan pengerahan segenap potensi manusia melalui sikap responsifitas, kepatuhan (ketaatan), dan sikap progresifitas kepada Allah.

Zikir sebagai metode spiritualitas merupakan epistemologi *al-tahqîqî*, adalah suatu sistem pemakrifahan yang hasilnya diperoleh lewat *al-syuhûd*, penyaksian rahasia hakikat wujud pada Zat Yang Maha Mutlak wujud-Nya setelah melewati *al-kasyf* dan *al-mujâhadah*. Kemakrifahan ini diperoleh melalui olah potensi rohani. Dengan kesucian potensi-potensi rohani tersebut diharapkan Allah akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada seorang salik, baik melalui *isyârâqî* (illuminative) maupun dengan *hikmah al-muta'âliyah* (transcendent theosophy).

¹⁵ Muhyiddîn Ibn 'Arabî, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, editor Abd al-Wârîts Muḥammad 'Alî, Jilid II (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001), h. 148.

Ibn 'Arabi juga memaknai zikir, ketika Allah menjadi subyeknya, sebagai nikmat Allah yang dianugerahkan kepada hamba-Nya, sehingga ia lebih mampu untuk meningkatkan intensitas zikirnya (kualitatif dan kuantitatif), dan merupakan pertolongan dan bimbingan Allah untuk suluk kepada-Nya serta limpahan cahaya keyakinan pada hamba-hamba-Nya.¹⁶

Dalam kaitannya dengan zikir sebagai salah satu metode praktis spiritualitas dalam Islam, Ibn 'Arabi mengungkapkan bahwa sesungguhnya pengejawantahan zikir hanya dapat dilakukan oleh mereka yang memiliki sikap kejiwaan yang responsif, kepatuhan dan ketaatan serta sikap progressif terhadap *taklîf* (perintah dan larangan).¹⁷ Dalam kaitan ini, Imâm al-Gazâlî menegaskan bahwa zikir yang baik harus terpenuhi dua sikap kejiwaan; yaitu rasa kedekatan (*al-taqarrub*) dan cinta (*al-mahabbah*).¹⁸

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa zikir sesungguhnya, secara fungsional memiliki peranan yang sangat signifikan dalam menuntun pembentukan spiritualitas seseorang, melalui ikhtiar yang dilakukan sepenuh hati dengan mengalihkan gagasan, pikiran, perhatian dan perasaan dalam upaya senantiasa bertawajjuh kepada Allah dengan lafal-lafal tertentu dan dimanifestasikan oleh seluruh anggota badan.

¹⁶ *Ibid.*, Juz I. 81.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Abû Hâmid bin Muḥammad bin Muḥammad al-Gazâlî, *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I (Cet. I; Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.), h. 301.

Ibn 'Arabi dalam memaknai secara fungsional lafal zikir di dalam al-Qur'an, sebagai spiritualisasi pntukan embkesadaran yang dapat mencegah pelakunya dari perbuatan *al-fahsya'* (keji) dan kedzaliman. Ibn 'Arabi senantiasa memposisikan Allah sebagai inspirasi awal dalam karyanya, karena hanya dengan kudrat Allahlah, karya tersebut dapat terlaksana,¹⁹ menjadi rujukan manusia dalam hidup dan kehidupannya, mengeksiskan kehadiran Allah dalam dirinya.²⁰

Dalam struktur yang lain, pada ayat-ayat al-Qur'an, kata zikir disandingkan dengan اسم الله. Ibn 'Arabi menafsirkannya, agar pada diri manusia ada kesungguhan untuk berakhlak dengan akhlak Allah dalam tingkatan *al-nafs*, dan menghayati kehadiran Allah dan *murâqabah*-Nya, serta mengaktualisasikan secara murni nilai yang terkandung dalam sifat dan nama Allah pada tingkatan *al-qalb* sampai pada *al-fanâ'* dalam tingkatan *al-dzât*.²¹ Salah satu nilai nama dan sifat Allah adalah "kamu (manusia) itu sendiri, oleh karena itu kenalilah dirimu dan berusaha untuk mencapai kesempurnaannya dengan mengetahui sejatinya dirimu.²² Ahli zikir akan senantiasa memelihara dan menjaga eksistensi diri manusia sebagai simbol keagungan nama Allah dalam menjalankan hak-hak Allah

¹⁹ Ibnu 'Arabi, Juz I, *op.cit.*, h. 146.

²⁰ *Ibid.*, h. 424.

²¹ *Ibid.*, Juz II, h.71.

²² *Ibid.*, h. 360.

dan menampakkan kesempurnaan-Nya,²³ menjadikan Allah sebagai *wiqâyah* untuk melahirkan amalan-amalan yang baik.²⁴

Kata zikir juga dikaitkan dengan lafal nikmat atau yang semakna dengan itu. Ibn 'Arabi -antara lain- memaknainya sebagai sarana untuk mendapatkan petunjuk ke jalan ketauhidan yang benar, yaitu tauhid yang membuahkan *al-mahabbah* (cinta) yang mendalam dalam relung hati sanubari manusia.²⁵

Sebagai seorang salik yang meniti jalan spiritual, selayaknya makna zikir tersebut dijadikan sebagai *central oriented*, karena ia merupakan kesempurnaan pencariannya dalam menekuni kehidupan spiritualitas, menjadi pondasi yang kokoh dalam membangun sikap kejiwaan ilahiyah, dan menata kehidupan sosial dengan nilai-nilai spiritualitas yang tinggi.

Zikir sebagai salah satu bentuk ibadah yang tak terbatas dengan waktu dan tempat, akan membentuk sosok pribadi muslim yang beriman dan memiliki integritas moral yang kokoh dalam berkarya serta mempunyai intelektualitas yang matang.

c. Fungsi Dzikir

Berdasarkan hasil kajian yang utuh dan komprehensif terhadap tafsir Ibn 'Arabi, setidaknya ditemukan ada empat fungsi zikir, yaitu:

²³ *Ibid.*, h. 373.

²⁴ *Ibid.*, Juz I, h. 192.

²⁵ *Ibid.*, h. 138.

1). ترقية الايمان (Meningkatkan Keimanan)

Orang beriman dengan sebenar-benarnya iman, apabila tersentuh hatinya dengan *dzikr al-Shifât*, maka ia akan memberikan respon positif terhadap kemaha-agungan Allah dan kemahaperkasaan-Nya. Hatinya akan memancarkan cahaya kebenaran yang merupakan pembuktian dari sifat-sifat tersebut. Bahkan, jika sekiranya kenyataan tersebut (cahaya kebenaran) terungkap dalam ungkapan-ungkapan ilahiyah, maka iman orang tersebut akan meningkat dari stasiun keimanan '*ilm al-yaqîn*' menjadi keimanan yang '*âin al-yaqîn*'.²⁶

Kenyataannya, zikir seseorang tidak lepas dari dorongan akidah yang merupakan psikomotorik terhadap amalan-amalan seseorang, baik lahiriyah maupun batiniah. Akidah dapat bertumbuh dan berkembang melalui zikir. Sebaliknya, zikir akan berfungsi secara maksimal apabila ditopang dengan akidah yang benar, yaitu pengakuan akan kemutlakan dan keabadian wujud Allah semata. Segala sesuatunya menjadi sirna pada-Nya. Tidak ada sesuatupun yang menyamainya dalam realitas maupun dalam wujud.²⁷ Itulah sebabnya pernyataan ketauhidan yang utama dan asasi adalah "لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ" (*tiada tuhan selain Allah*).

²⁶ *Ibid.*, Juz I, h. 273.

²⁷ *Ibid.*, Juz II, h. 216.

2). Bertabarru' (menyucikan diri) dari Dosa Besar (*al-kabâir*) maupun Dosa Kecil (*al-Shagâir*)

Apabila nilai-nilai zikir telah mengkristal dalam diri seseorang, niscaya akan memberikan tuntunan dalam bersikap dan berperilaku. Ibn 'Arabi menegaskan bahwa salah satu bentuk dosa besar adalah apabila terbetik dalam hati seseorang bahwa *af'âlnya* (karyanya) berjalan atas dasar kemampuannya.²⁸ Itulah sebabnya, potongan ayat ذكروا الله datang menjadi jawaban dan tuntunan agar manusia diawal langkahnya, harus melihat bahwa hakikat *af'âlnya* terlaksana berkat *qudrah* (kekuasaan) Allah, sehingga orang tersebut dapat melepaskan diri dari perilaku dan tindakannya, baik yang digolongkan sebagai dosa besar maupun dosa kecil.²⁹

Kesadaran akan kehadiran *qudrah* Allah dalam setiap ruang dan waktu, adalah bentuk pengawasan moral pada seseorang dari praktek-praktek kehidupan yang tidak sejalan dengan semangat spiritualitas Islam.

3). Zikir sebagai Terapi Kejiwaan

Al-Qur'an setidaknya 12 kali mengungkapkan penyakit mental yang diderita oleh sebahagian manusia dengan menggunakan ungkapan في قلوبهم مرض (*dilhati mereka terdapat penyakit*). Menurut Ibn 'Arabi, struktur kalimat seperti ini (*jumlah zharfiyah*) memberi penekanan akan keseriusan dan

²⁸ Ibid., Juz I, h. 146.

²⁹ Ibid.

memprihatinkan penyakit hati tersebut.³⁰ Seluruh sikap dan perilaku yang hina adalah buah dari penyakit hati, dan menjadi penyebab melemahnya hati, sehingga menyimpang dari fungsi sebenarnya. Akibatnya membawa kebinasaan dan kehancuran.³¹ Sejalan dengan pandangan Ibn 'Arabi tersebut, Imâm al-Gazâlî menegaskan bahwa sekiranya penyakit hati terjadi pada diri seseorang, maka fungsi hati untuk mengetahui, berhikmah, *ma'rifah* serta *mahabbah* dan merasakan nikmat zikir dan lain sebagainya, akan terganggu dan tidak dapat melaksanakan fungsinya.³²

Itulah sebabnya Islam mendorong manusia memiliki kalbu yang sehat dari segala macam penyakit. Memiliki jiwa yang tenang dan tenteram dengan memperbanyak zikir kepada Allah. Allah swt. menegaskan dalam Q.S. al-Ra'd (13):28 :

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

Terjemahnya :

"(Yaitu) orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan mengingat Allah. Ingatlah, hanya dengan mengingat Allah-lah hati menjadi tenteram"³³

³⁰ Ibid., Juz I, h. 36.

³¹ Ibid.

³² Abû Hâmid al-Gazâlî, Jilid III, *op.cit.*, h. 62.

³³ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op. cit.*, h. 373.

Hati yang tenteram adalah hati yang bersih dari berbagai kekurangan yang bertentangan dengan fitrah manusia. Suci dari hijab yang menghalangi pertumbuhan fitrah tersebut.³⁴ Hal ini menjadi tuntutan dan tuntunan syar'i, karena kekuatan hati (ruhaniyah) dapat terpengaruh dan mempengaruhi. Semakin banyak bertawajjuh atau berinteraksi dengan *al-hadhrat al-ilâhiyah*, semakin banyak pula menemukan cahaya Tuhan (*nûr ilâhî*). Semakin banyak cahaya Tuhan (*nûr ilâhî*) diterima, semakin tenteramlah hati. Kata kuncinya, zikir menjadikan seseorang berketetapan jiwa, dengan zikir pula kebimbangan akan tersingkir dari hati.³⁵ Ibn 'Arabi mengutip hadis Rasulullah yang berbunyi:

عَنْ أَنَسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنَّ الشَّيْطَانَ يَضَعُ خُرْطُومَهُ عَلَى قَلْبِ ابْنِ آدَمَ، فَإِذَا ذَكَرَ اللَّهَ خَنَسَ فَاطْمَأَنَّ الْقَلْبُ³⁶

Terjemahnya :

Sesungguhnya Syaitan itu meletakkan belalainya (godaannya) di hati anak cucu Adam. Apabila anak cucu Adam berzikir kepada Allah maka godaan tersebut akan terlewati dan hati menjadi tenteram.

³⁴ Ibnu 'Arabî. Juz II, *op.cit.*, h. 93.

³⁵ *Ibid.* Juz I, h. 366.

³⁶ *Ibid.*, Lihat pula: Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihya' Ulûm al-Dîn*, Jilid III, *op.cit.*, h. 28.

4). Zikir membangun intelektualitas

Secara sederhana dapat diungkapkan pemaknaan intelektual sebagai totalitas pengertian dan kesadaran, daya dan proses pemikiran yang lebih tinggi yang berkenaan dengan pengetahuan.³⁷ Zikir yang dapat membangun intelektualitas adalah zikir yang mampu menyadarkan seseorang akan tugas dan fungsinya sebagai *khalîfat fi al-ardh* (khalifah di muka bumi). Dengan ini ia terdorong memanfaatkan secara maksimal seluruh fasilitas dalam dirinya sesuai dengan potensinya. Allah telah menciptakan beberapa potensi pada diri manusia, sebagaimana firman Allah swt. dalam Q.S. al-Sajadah (32):9 :

ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ ۚ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ
وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ

Terjemahnya :

"Kemudian Dia menyempurnakan kemudian meniupkan kedalam tubuhnya roh-Nya dan Dia menjadikan bagi kamu pendengaran, penglihatan dan hati; tetapi kamu sedikit sekali bersyukur".³⁸

Melalui pendengaran, manusia dapat mendengar ayat-ayat (tanda-tanda) kebesaran Allah yang menyampaikan ketauhidan dan kebangkitan, dengan penglihatan ia dapat

³⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, edisi III (Cet. Jakarta: Balai Pustaka, 1993), h. 437.

³⁸ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 661.

menyaksikan ayat-ayat Allah dan menyaksikan realitas kehidupan, dan dengan hati dapat beristidlal akan hakikat keduanya.³⁹

Sungguh sangat menarik mengkaji makna yang tersirat dalam bingkai kosakata "dzikir" dirangkai dengan kata "ûlul albâb" (karakter pemikir) dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an. Antara lain Allah berfirman dalam Q.S. Ali 'Imrân (3):7:

وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾

Terjemahnya:

*Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran kecuali orang-orang yang berakal.*⁴⁰

Dalam pandangan Ibn 'Arabi bahwa orang-orang yang mampu berzikir melalui ilmu Allah yang tersinari dengan *nûr imânî* -ilmu yang dapat menspesifikasikan dalam bagian-bagian yang serupa dan berbilang- adalah mereka yang bersih akal pikirannya dengan nur hidayah dan suci dari lilitan hawa nafsu yang kuat.⁴¹ Inilah yang menjadi alasan sehingga kata zikir dirangkai dengan *ûlul albâb* yaitu mengintegrasikan secara utuh zikir dan fikir dalam membangun spiritualitas sesuai dengan Islam tanpa harus dikotomi antara kedua pendekatan tersebut. Sehingga yang ada adalah berzikir ilmiah dan berilmu yang berzikir.

³⁹ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, Juz VIII (Cet. IV; Beirut: Dâr al-Fikr, 1992)h. 124.

⁴⁰ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 76.

⁴¹ Ibn 'Arabi, Juz I. h. 118.

2. Tafakkur

Kata tafakkur sudah menjadi kosakata dalam perbendaharaan Bahasa Indonesia. Maknanya antara lain: perenungan, memikirkan, atau menimbang-nimbang dengan penuh kesungguhan.⁴² Kata ini berasal dari Bahasa Arab dengan akar kata "فكر" yang bermakna; mengaktifkan hati pada sesuatu.⁴³ Kata tafakkur adalah bentuk *maShdar* (verbal noun) dari kata "تفكر" setelah mendapat tambahan dua huruf "ta" dan "kaf" yang ditadh'ifkan. Tafakkur juga dapat bermakna membolak balik segala realitas sebagai objeknya dengan melakukan *i'tibar*.⁴⁴ Dalam arti lain, mengarahkan potensi akal sepenuhnya dengan memusatkan konsentrasi pada objeknya. Al-Qur'an maupun hadis banyak menggunakan kata tersebut dan selalu dirangkaikan dengan objek yang bersistem, baik yang kongkrit maupun abstrak. Objek dari kata tafakkur adalah segala sesuatu yang dapat dijangkau oleh akal pikiran manusia. Lapangan operasional kata tafakkur adalah seluruh makhluk Allah swt. Inilah yang membedakan antara zikir yang objek langsungnya adalah Allah dan tafakkur yang objek langsungnya adalah makhluk Allah dan proses penciptaannya. Salah satu firman Allah yang menegaskan hal ini disebutkan dalam Q.S. Ali 'Imrân (3): 191:

⁴² Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, op.cit., h. 1118.

⁴³ Ibn Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Jilid X, op.cit., h. 307.

⁴⁴ Ibn Fâris, *Mu'jam Maqâ'yîs al-Lughah*, op.cit., h. 446.

الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ
وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ
هَذَا بَطِلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

Terjemahnya:

Yaitu orang-orang yang mengingat Allah sambil berdiri atau duduk atau dalam keadaan berbaring dan mereka memikirkan tentang penciptaan langit dan bumi (seraya) berkata: Ya Tuhan kami tiadalah Engkau menciptakan ini dengan sia-sia Maha suci Engkau, maka peliharalah kami dari siksa neraka.⁴⁵

Disebutkan dalam salah satu hadis Rasulullah saw. dari Jâbir bin Zaid:

قَالَ جَابِرٌ عَنْ زَيْدٍ حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ أُمَمَةِ أَهْلِ الْكُوفَةِ
الْغُرَمَاءِ أَبَا أُمَيَّةَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:
تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ وَزَادَ فِيهِ
الْحَسَنُ إِنَّ اللَّهَ لَا تَنَالُهُ الْفِكْرَةُ⁴⁶

⁴⁵ Depertemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 110.

⁴⁶ CD, al-Maktabah al-Elektroniyyah. Maktabah alfiyah. *Musnad al-Rabi'*, Juz I. h. 311. Versi lain dari hadis yang semakna dengan hadis tersebut dapat dilihat pada: Abû al-Fadl Siyihab al-Dîn al-Alûsî, *Rûḥ al-Ma'ânî*, op.cit., Juz II. h. 159. Lihat pula: Al-Ishfahânî. *Mufradât Alfazh al-Qur'ân*, h. 83.

Artinya :

Bertafakkurlah terhadap ciptaan Allah dan jangan bertafakkur tentang zat Allah. Dan Hasan menambahkannya dengan lafal "Sesungguhnya Allah tidak dapat dicapai dengan fikiran".

Al-Ishfahânî menjelaskan makna kata "fikr" semacam kekuatan yang digunakan untuk mendapatkan ilmu pengetahuan hingga sampai kepada sasarannya. "Tafakkur" sebagai bentukan dari kata "fikr" bermakna; pengembaraan kekuatan tersebut menurut pandangan akal. Ini hanya terjadi pada manusia bukan pada binatang. Aktifitas tafakkur hanya dapat dilakukan pada hal-hal yang memungkinkan untuk diberikan penggambaran dalam hati. Allah swt. Maha Suci dari segala pensifatan dan penggambaran tersebut.⁴⁷

Suatu keniscayaan bahwa firman Allah dan sabda Rasulullah yang berkaitan dengan tafakkur, memberi motivasi yang besar kepada hamba-Nya untuk senantiasa bertafakkur. Dalam tafakkur ada kebenaran, khususnya pada pembentukan spiritualitas seseorang. Orientasi tafakkur senantiasa mengarah pada eksistensi segala realitas. Pada akhirnya akan sampai pada titik klimaks dan membentuk sikap yang dapat berhikmah, yakni kemampuan filosofis spiritualis atas realitas dalam menghadapi persoalan kehidupan serta melahirkan pengakuan dan penyadaran adanya Yang Maha Ada.

⁴⁷ *Ibid.*, h. 643.

"*Al-syuhûd al-dzâtî*" dalam doktrin spiritualitas Ibn 'Arabi dapat dicapai dengan memadukan dua pendekatan, yaitu "zikir dan tafakkur". Zikir dengan pendekatan *musyâhadah*, *mukâsyafah*, dan *mujâhadah*. Sementara tafakkur dengan memberdayakan *albâb*; yaitu akal yang jernih dari berbagai bentuk keraguan dan kebimbangan.⁴⁸ Seseorang dalam *syuhûd*nya akan berhikmah bahwa tidak ada kesia-siaan dalam penciptaan-Nya. Bahkan, segala ciptaan tersebut menjadi nama-nama kebesaran-Nya dan realitas sifat-sifat-Nya. Pemaknaan ini oleh Ibn 'Arabi ditafsirkan dari penggalan ayat "ربنا ما خلقت هذا باطلا" dalam Q.S. Ali 'Imran (3): 191. Seseorang dalam *syuhud*nya akan melahirkan kesadaran hakiki terhadap kemahasucian zat-Nya dari berbagai pensifatan dan penggambaran imajinatif. Mensucikan Allah dari ketertandingan-Nya dengan segala realitas kemahatunggalan-Nya. Mensucikan Allah dari keterbilangannya-Nya dalam kemahaesaan-Nya. Pemahaman ini muncul dalam penafsiran Ibn 'Arabi terhadap penggalan ayat "سبحانك".⁴⁹ Apabila seseorang telah mencapai tingkat *al-syuhûd* dan *al-hudhûr* (kehadiran hati), maka ia akan menanjak dari ambang batas fikir ke zikir. Ketika itu zikir menjadi eksis.⁵⁰

Dalam Q.S. al-Rûm (30):8, Allah swt. berfirman :

⁴⁸ Ibn 'Arabi, Juz I, *op.cit.* h. 157.

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ Imâm al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Juz I (Cet. I; Cairo: Maktabat al-Taufiqiyah, 1999), h. 292.

أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنفُسِهِمْ ۚ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ
وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ وَأَجَلٍ مُّسَمًّى ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ النَّاسِ
بِلِقَائِ رَبِّهِمْ لَكَافِرُونَ ﴿٥١﴾

Terjemahnya:

Dan mengapa mereka tidak memikirkan tentang (kejadian) diri mereka Allah tidak menjadikan langit dan bumi dan apa yang ada diantara keduanya melainkan dengan tujuan yang benar dan waktu yang ditentukan. Dan sesungguhnya kebanyakan di antara manusia benar-benar ingkar akan pertemuan dengan Tuhannya.⁵¹

Ibn 'Arabi mengisyaratkan bahwa bertafakkur secara internal pada diri manusia akan potensi atau kekuatan ragawi maupun potensi ruhaniyah, Kekuatan-kekuatan samawiyah dan sifat-sifat serta akhlak maupun selainnya, kesemuanya akan berhikmah dan berserasi serta berpenampakan dengan kemahabeneran dalam realitas mereka sebagai penterjemahan dari pada sifat-sifat-Nya.⁵² Inilah bentuk kesempurnaan yang optimal dan kesirnaan dalam diri Tuhan (*al-fanâ' fî Allâh*), sehingga mereka mencapai tingkat kesyuhudan menurut kadar kemampuannya.⁵³ Ibn 'Arabi memposisikan tafakkur sebagai upaya mendapatkan tingkat spiritualitas tertentu.

⁵¹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 642

⁵² Ibn 'Arabi, Juz II, *op.cit.*, h. 131.

⁵³ *Ibid.*

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa dalam hal seseorang melakukan tafakkur, ia akan sampai kepada suatu pandangan spiritualitas dengan melihat dan menyaksikan adanya keserasian dan keselarasan dalam dua alam yang berbeda. Antara lain tertutupinya kegelapan jasmaniyah dengan kebersinaran ruhaniyah; seperti terbungkusnya kekuatan ruhani di balik jasmani sebagai alatnya, terbungkusnya kekuatan roh dengan fasilitas jasad. Penegasan ini digambarkan oleh Ibn 'Arabi ketika menafsirkan surah al-Ra'ad ayat 3. (وهو الذي مد وجعل فيها رواسي): *Dan Dialah Allah membentangkan) bumi atau bentuk jasad (وجعل فيها رواسي) : dan menciptakan tiang yang kokoh atau gunung) tulang-tulang dan benda-benda cair (ومن كل) dan dari tiap-tiap) buah dari pada sikap dan prilaku (akhlâq) dan pengetahuan (وجعل فيها زواجرا اثنين): Allah SWT menciptakan di dalamnya dua hal yang berpasang-pasangan) yakni : dua bentuk yang berlawanan seperti antara lapang dan bakhil, malu dan tebal muka, kemaksiatan dan kesalehan, pengecut dan keberanian, aniaya dan keadilan, serta semacam. Antara hitam dan putih, manis dan masam, baik dan busuk, dingin dan panas, halus dan kasar serta semacamnya. (يغشي:menutupi) malam kegelapan jasmaniyah di atas kebersinaran ruhaniyah, seperti terbungkusnya kekuatan ruhaniyah di balik sarana jasmaniyah, atau terbungkusnya kekuatan roh dengan fasilitas jasad (إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون: sesungguhnya pada yang demikian itu terdapat tanda-tanda kebesaran Allah bagi golongan yang bertafakkur) terhadap penciptaan Allah dan keserasian dan keselarasan antara dua alam yang berbeda.⁵⁴*

⁵⁴ Ibid., Juz I, h. 359-360.

Hal tersebut mengisyaratkan bahwa pada hakikatnya, kehidupan ini adalah suatu sistem yang terikat dengan jalinan interkoneksi antara satu dengan lainnya. Memelihara hubungan tersebut akan membawa kepada keharmonisan. Salah satu implikasi positif spiritualitas dalam diri seseorang adalah terciptanya kesejukan dan ketenteraman dalam kehidupan seorang spiritualis.

Selanjutnya, Ibn 'Arabi memaparkan bahwa salah satu hal positif sebagai *feed back* dari bertafakkur adalah *reinforcement* manusia untuk menjaga fitrah dan martabat manusia. Azab menghinakan yang ditimpahkan kepada umat sebelumnya lebih memotivasi manusia agar mentafakkuri pelimpahan wewenang dari Allah kepada manusia untuk mengatur segala yang ada di langit dan di bumi. Sejatinya pelimpahan tersebut adalah bentuk pencitraan Allah swt. pada jati diri manusia.⁵⁵

Bertafakkur akan segala realitas kehidupan, termasuk keadaan diri dan penghuni dunia merupakan cermin yang dengannya akan tampak jelas kebaikan dan kebenaran yang ada, karena menggugurkan berbagai kesalahan dan dosa. Hati menjadi tenang, memperbaiki kehidupan di hari kiamat, menyadari akhir dari kehidupan, menambah jumlah serta bobot amal baik. Dengan tafakkur seseorang akan memandang dunia dengan pandangan penuh hikmah dan sama sekali tidak lalai akan keberadaan Allah SWT.

⁵⁵ Ibid, Juz II, h. 239.

3. Al-Shuhbah

Kata *al-Shuhbah* adalah bentuk *maShdar* (verbal noun) dari kata *Shahaba* yang dalam pengertian leksikalnya disinonimkan dengan *'asyara*⁵⁶ (bergaul). Kata ini turut memperkaya kosa kata Bahasa Indonesia menjadi sahabat yang bermakna di antaranya, yaitu: (1) berkawan, berteman; (2) menyenangkan dipergaulan, ramah.⁵⁷ Kata ini muncul dalam dunia spiritual yang bermakna sebagai suatu bentuk pola kehidupan dalam tradisi spiritualitas dalam membentuk kepribadian, akhlak dan tingkah laku.⁵⁸ Kata ini sering dijumpai dan dinisbahkan kepada Nabi Muhammad saw. yaitu "sahabat Nabi", sebuah istilah keislaman yang mengandung pengertian orang-orang Islam yang berhubungan erat dengan Nabi Muhammad".⁵⁹ Mereka yang secara kualitas (dedikasi) dan kuantitas (waktu dan kesempatan) dekat dengan Nabi dan dianggap menempati kedudukan derajat kesahabatan lebih tinggi. Itulah sebabnya mereka digolongkan ke dalam sebuah hirarki berdasarkan kualitas kesahabatan Nabi sebagai titik pusat konsentris. Mutu kesahabatan seseorang kepada Nabi mengindikasikan tingkat spiritualitas yang dimiliki oleh orang tersebut. Dengan demikian *al-Shuhbah* dapat

⁵⁶ Ibnu Manshûr, *Lisân al-'Arab*, op. cit., h. 286.

⁵⁷ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus besar Bahasa Indonesia*, op.cit., h. 977

⁵⁸ 'Abd al-Qâdir 'Isâ, *Haqâiq 'an al-Tasawwuf* (Cet. XI; Syiria: Dâr al-'Irfân, 2001), h. 41-43.

⁵⁹ Harun Nasution, *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid III (Jakarta: Djambatan, 1995), h. 1002.

dikatakan sebagai suatu bentuk pendekatan yang dapat digunakan untuk mendapatkan dan meningkatkan nilai-nilai spiritualitas dalam diri seseorang.

Adalah suatu keniscayaan bahwa dalam kehidupan, manusia memiliki ketergantungan kepada pihak lain. Ia tidak dapat hidup sendiri. Kehendak dan usaha manusia hanyalah sebagian dari "jalan" untuk memperoleh apa yang didambakan, sebagian yang lainnya —yang tak terhitung banyaknya— berada di luar kemampuan manusia. Yang dapat mewujudkan sebab-sebab lain itu dan yang kuasa menggabungkannya hanyalah Allah SWT. Dialah penyebab dari segala sebab. Ini merupakan keniscayaan dan *sunnatullah* yang tidak dapat dielakkan setiap makhluk. Kebutuhanlah yang memaksa setiap orang mengharapkan bantuan pihak lain. Kebutuhan setiap orang lebih banyak dari pada potensi dan waktu yang tersedia untuknya. Salah satu kebutuhan yang sangat asasi adalah nilai-nilai spiritualitas dalam fitrah keagamaan. Allah swt berfirman dalam Q.S. al-Rûm (30):30 :

فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ

Terjemahnya :

Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Allah).(tetaplah atas) fitrah Allah yang telah menciptakan

manusia menurut fitrah itu. Tidak ada perubahan pada fitrah Allah. (itulah) agama yang lurus; tetapi kebanyakan manusia tidak mengetahuinya.⁶⁰

Keterpenuhan kebutuhan manusia akan nilai-nilai spiritualitas, tergantung sejauh mana ia mampu membentuk diri dan memposisikannya sebagai makhluk yang butuh. Tidak ada seorangpun yang dapat mengelak dari kebutuhan dan ketergantungan itu.

Pergaulan bersama dengan orang-orang Shaleh menjadi salah satu pintu pendekatan (selain zikir dan tafakkur) yang terbuka luas untuk menghidupkan dan mengembangkan spiritualitas dalam perjalanan ruhaniyah menuju kepada-Nya. Ibn 'Arabi menegaskan dalam tafsirnya ketika menafsirkan Q.S. al-Kahfi (18):28 :

وَأَصْبِرْ نَفْسَكَ مَعَ الَّذِينَ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدَاةِ وَالْعَشِيِّ
يُرِيدُونَ وَجْهَهُ، وَلَا تَعْدُ عَيْنَاكَ عَنْهُمْ تُرِيدُ زِينَةَ الْحَيَاةِ
الدُّنْيَا وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ
وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا

Terjemahnya:

Dan bersabarlah kamu bersama-sama dengan orang-orang yang menyeru Tuhannya di pagi dan senja hari dengan mengharap keridhaan-Nya; dan janganlah kedua matamu

⁶⁰ Ibid, 448.

berpaling dari mereka (karena) mengharapkan perhiasan dunia ini; dan janganlah kamu mengikuti orang yang hatinya Telah kami lalaikan dari mengingati kami, serta menuruti hawa nafsunya dan adalah keadaannya itu melewati batas.⁶¹

Ibn 'Arabi menafsirkan ayat ini sebagai berikut: *واصبر نفسك*: (sabarkanlah dirimu): perintah bersabar bersama Allah dan *ahl Allâh* (orang-orang yang memiliki tingkat kemakrifahan yang tinggi) dan tidak berpaling selain kepada-Nya. Sabar semacam ini adalah salah satu pintu istiqâmah dan realistis. Tidak mungkin terwujud kecuali dengan Allah. *مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي* (bersama orang-orang yang senantiasa bermunajat kepada Tuhan mereka di waktu pagi dan senja hari): artinya; senantiasa bersama para *al-muwahhidûn* dari kalangan *fuqara Allah* yang hanya senantiasa mencurahkan permintaannya kepada Allah dalam kehidupan duniawi dan ukhrawi, mereka yang tidak terhalang mata hatinya dengan *hijâb af'âl* dan *hijâb Shifât*. *يريدون وجهه* (dengan mengharap keridhaan-Nya semata): senantiasa berseru kepada-Nya dan tidak terhibahkan dari sesuatu dengan zat-Nya dalam kefanannya dan kebaqaannya. Kesabaran bersama mereka pada hakikatnya kesabaran bersama Allah SWT. Memalingkan pandangan daripada-Nya adalah terlarang, yaitu berpaling selain kepada-Nya.⁶²

Manusia merupakan makhluk yang harus bergaul dengan yang lain dan menjadikan sebagian di antara

⁶² Ibnu 'Arabi, Juz I, *op.cit.*, h. 425.

mereka sebagai sahabat. Hanya saja bila ia memilih untuk bergaul dengan ahli iman, taqwa, istiqamah dan makrifat kepada Allah, niscaya secara gradual akan dapat mencapai derajat seperti yang telah dicapai oleh mereka (*ahl Allah*). Dia akan mengambil sifat-sifat sahabatnya melalui keterpengaruhan spiritualitas yang membuatnya mengikuti tingkah laku sahabatnya itu.

Pergaulan memiliki pengaruh yang sangat signifikan dalam membentuk kepribadian, sikap dan perilaku. Hal ini dipertegas oleh Ibn 'Arabi dalam tafsirnya bahwa keterpengaruhan seseorang atau suatu kelompok kepada yang lainnya adalah merupakan konsekuensi logis adanya pergaulan di kalangan mereka dan duduk bersama dengan salah satu di antara dua pihak dan berinteraksi dengan orang-orang pilihan dan orang-orang pendosa. Jika ia mendapatkan petunjuk, maka ia akan mengikuti jejak langkah orang-orang saleh dan mengikuti akhlak dan perilaku mereka dan jadilah ia termasuk dari kelompok orang-orang salih tersebut. Jika sebaliknya yang terjadi, maka kita mohon perlindungan dari Allah akan hal-hal yang membawa kerugian.⁶³

Lebih lanjut Ibn 'Arabi menjelaskan pentingnya pendekatan ini ketika menafsirkan ayat yang memerintahkan Rasulullah untuk mendoakan mereka dalam firman Allah Q.S. al-Taubah (9):103: *تَطَهِّرْهُمْ وَتَرْكِبْهُمْ بِمَا وَصَلْ عَلَيْهِمْ* (Dengan zakat itu kamu membersihkan dan mensucikan mereka,

⁶³ Ibid., Juz I, h. 293.

dan berdoa untuk mereka) dengan perhatian dan limpahan nur kemuliaan pergaulanmu dengan mereka. *ان صلاتك سكن لهم* (sesungguhnya do'amu itu menjadi ketentraman jiwa mereka) yakni: sesungguhnya nurmu yang engkau berikan kepada mereka dengan mengarahkan jiwamu kepada mereka, dan kekuatan perhatianmu serta berkah pergaulanmu (*Shuhbah*) menjadi sebab turunnya ketenteraman kepada mereka dan hati mereka menjadi tenang kepada-Nya.⁶⁴

Metode praktis untuk menjernihkan dan menghiasi diri dengan nilai-nilai spiritualitas adalah bergaul dengan ahli-ahli makrifah yang dapat memberikan tuntunan dan arahan. Dalam tradisi tasawuf, seorang pembimbing spiritualitas dikenal dengan sebutan *al-syaikh*. Di dalam al-Qur'an dijumpai sebutan *waliyyan mursyidan*. Seperti disebutkan dalam Q.S. al-Kahfi (18):17, Allah berfirman:

وَمَنْ يُضْلِلْ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُّرْشِدًا

Terjemahnya:

*Dan barangsiapa yang disesatkan-Nya, maka kamu tidak akan mendapatkan seorang pemimpinpun yang dapat memberi petunjuk kepadanya.*⁶⁵

Menurut Sa'id Hawwa', makna ayat ini adalah yang dapat memberi tuntunan ruhaniyah ialah *al-waliy al-*

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 445.

mursyid. Ayat ini menjelaskan bahwa seorang wali mursyid tidak akan menghalangi kehendak Allah, sehingga dipahami dari ayat ini bahwa mengajak seseorang ke jalan Allah akan lebih sempurna jika dibimbing oleh wali mursyid.⁶⁶

Jika awalnya para rasul adalah pembimbing spiritualitas, maka sesungguhnya para wali mursyid menjadi pewaris para rasul dalam mengajak ke jalan Allah. Pergaulan dengan mereka dan mengikuti jejak langkahnya akan menambah iman, takwa dan keluhuran budi pekerti. Dengan selalu bergaul dengan mereka niscaya penyakit-penyakit hati dan noda-noda jiwa akan sembuh serta kepribadian akan terpengaruh dengan kepe-ribadiannya yang luhur. Seorang mursyid akan membantu mencapai kondisi spiritualitas yang suci, membentuk sosok pribadi muslim yang beriman dan bertaqwa, yang mampu menyingkap tabir-tabir penghalang untuk *wuShûl* kepada *al-syuhûd al-dzâtî*. Golongan inilah yang digambarkan oleh Ibn 'Arabi sebagai golongan yang beruntung. Ditegaskan dalam tafsirnya bahwa: mereka telah mensucikan amalan batiniyah mereka dan hati mereka menjadi bersinar karena nur iradah Allah swt. melalui jalan kebenaran yang dilaluinya. Semoga dengan menitipkan diri kepada orang beriman untuk mendapatkan bimbingan, dan berlemah lembut kepada mereka, serta senantiasa duduk menyertai mereka, watak kepribadian menjadi condong kepada kebaikan dan

⁶⁶ Sa'id Hawwâ, *Tarbiyatunâ al-Rûhiyah* (Cet. I; Cairo: Dâr al-Salâm, 1993), h. 182.

membangkitkan rasa cinta dan kerinduan yang dapat melunakkan hati untuk senantiasa berzikir kepada Allah. Dan menundukan hawa nafsu untuk senantiasa patuh dan taat pada perintah Allah.⁶⁷

Al-Shuhbah adalah metode praktis dalam melakukan perbaikan dan pendidikan ruhaniyah yang dapat mengantar kepada tingkat spiritualitas tertentu. Bergaul bersama dengan para kekasih Allah akan memancarkan cahaya-cahaya keyakinan di dalam hati, mensucikan jiwa, menjernihkan hati dari penyakit-penyakit batiniyah dan dapat mengangkat tingkatan spiritualitas sampai ketinggian *al-musyâhadah*.

Mursyid adalah ibarat dokter yang senantiasa memberikan penyegaran dan pencerahan batin, dan menggelorakan hati untuk senantiasa berzikir kepada Allah. Sebaliknya, menjauhi mereka akan mendatangkan kelalaian sehingga hati hanya senantiasa cenderung terhadap kesenangan yang sirna.

B. Aspek Spiritualitas Ibn 'Arabi

1. Spiritualitas Uluhiyah

a. *Musyâhadah*

Ungkapan "*musyâhadah*" banyak digunakan Ibn 'Arabi di dalam tafsirnya sebagai salah satu bentuk aktifitas kerohanian dalam tataran spiritualitas uluhiyah. Kata

⁶⁷ Ibnu 'Arabî, Juz I, h. 40.

"*musyâhadah*" menggunakan timbangan kata *mufa'alah* dalam bahasa Arab, hanya terjadi dalam penerapan di antara dua makna.

Aktualisasi *musyâhadah* senantiasa beorientasi keilahian yang memposisikan "*al-rûh*" sebagai agen sentral dalam melakukan interkoneksi dengan Allah SWT. Hal ini dapat dilihat dalam uraian Ibn 'Arabi ketika menafsirkan ayat, الذين يذكرون الله قياما sebagai salah satu bentuk kaifiyah berzikir kepada Allah dalam seluruh hal dan situasi, dengan menempatkan "*al-rûh*" sebagai subyek zikir melalui *musyâhadah*.⁶⁸

Ada tiga hal yang sangat urgen untuk diberi penjelasan secara komprehensif di dalam sub pembahasan ini. *Pertama*, *Rûh* sebagai agen sentral (*central agent*) dalam ber-*musyâhadah*. *Kedua*, Tuhan sebagai orientasi spiritualitas (*spirituality oriented*). *Ketiga*, *Syuhûd* sebagai bentuk spiritualitas ilahiyah.

1). *Al-Rûh*

Setidaknya al-Qur'an menyebut kata "*rûh*" sebanyak 21 kali di berbagai ayat dan surah. Tidak ditemukan adanya penjelasan konkrit dan mendetail menyangkut substansi (ماهية) ruh dalam ayat-ayat tersebut. Bahkan salah satu dari ayat dimaksud dapat ditafsirkan bahwa pengkajian tentang ruh sama halnya pengkajian tentang Tuhan. Hal ini didasari dengan

⁶⁸ Ibnu 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, h. 157

pemaknaan ayat yang secara tersurat mempertanyakan substansi ruh tersebut. Allah swt berfirman dalam Q.S. al-Isra (17):85 :

وَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ
مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا

Terjemahannya:

*Dan mereka bertanya kepadamu tentang ruh. Katakanlah "Ruh itu termasuk urusan Tuhanku, dan tidaklah kamu diberi pengetahuan melainkan sedikit".*⁶⁹

Ada beberapa versi tentang asbâb nuzul ayat ini, antara lain ketika ada orang Yahudi yang menyuruh orang-orang kafir Quraisy untuk mempertanyakan kepada Muhammad tentang *Ashhâb al-Kahfi*, *Dzûlqarnain* dan *Rûh*. Dengan mengatakan bahwa: Jika seandainya Muhammad menjelaskan seluruhnya atau sama sekali tidak menjawabnya, maka dia bukanlah Nabi. Jika Muhammad menjawab sebagian atau meninggalkan sebagian, maka dia adalah Nabi. Kemudian Nabi menjelaskan kedua hal pertama dan meninggalkan yang terakhir yaitu persoalan "*Rûh*". Maka turunklah ayat ini untuk memberi jawaban kepada mereka.⁷⁰

Jawaban Rasulullah terhadap pertanyaan tentang ruh tersebut dengan mengatakan: الروح من أمر ربي adalah

⁶⁹Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, h. 437.

⁷⁰Mahmûd bin 'Umar al-Zamakhshari, *Tafsîr Al-Kasyâf*, Juz II (Cet. IV; Cairo: Dâr al-Kutub al-'Arabi, t.th.), h. 690.

jawaban yang dapat dimaknai sebagai penyampaian bahwa ruh adalah merupakan urusan Tuhanku. Tapi tidak berarti pelarangan untuk mengkajinya. Pengkajian tentang ruh adalah pengkajian tentang urusan Tuhan.

Ditemukan dalam hadits Rasulullah yang mempertegas untuk tidak berpikir akan zat Allah karena itu adalah kemustahilan, antara lain hadis Rasulullah yang disampaikan oleh Abdullah bin Salam:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَلَامٍ قَالَ : خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَصْحَابِهِ وَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ فَقَالَ : لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ وَلَكِنْ تَفَكَّرُوا فِيَمَا خُلِقَ⁷¹

Artinya:

Rasulullah saw. Suatu saat keluar untuk menemui sahabatnya, sedang mereka berfikir, maka Rasulullah saw bersabda: Janganlah kamu memikirkan Allah. Tetapi berfikirlah tentang apa yang diciptakan oleh-Nya.

Hadis yang semakna dengan hadis tersebut telah disampaikan pula oleh 'Umar bin Murrah, Demikian pula hadis dari Ibn 'Umar. Didapati pula ada hadis dari Ibn 'Abbâs, dan lainnya.⁷²

Larangan yang dimaksud adalah menggunakan fasilitas akal untuk secara langsung mengadakan hubungan

⁷¹ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, op.cit., h.159.

⁷² Ibid.

dengan Allah swt. Di sinilah letak urgensinya memahami ruh sebagai agen sentral dalam mengaktualisasikan spiritualitas uluhiyah untuk mengadakan hubungan langsung dengan Allah swt.

Ibn 'Arabi, seperti halnya mufasir yang lain, secara substansial tidak menjelaskan hakikat ruh. Ia hanya menguraikan dengan cermat eksistensi ruh sebagai substansi ilahiyah yang berasal dari Yang Maha Mutlak adanya, bukan dari realitas-realitas yang terbatas (*al-khalq*). Jauharnya tak terbentukkan adanya, tak bercorakkan dengan warna apapun, juga tak terbatas dengan arah (*jihah*). Bagi Ibn 'Arabi, orang-orang yang terhibab dengan realitas-realitas terbatas tidak akan mungkin mengetahuinya karena keterbatasannya.⁷³ Ia adalah jauhar insani yang tak termaterikan.⁷⁴

Makna *al-rûh* seperti ini ditemukan pada beberapa ayat al-Qur'an antara lain seperti firman Allah SWT. Q.S. al-Hijr (15):29:

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ ﴿٢٩﴾

Terjemahnya :

*Maka apabila Aku telah menyempurnakan kejadiannya dan telah meniupkan kedalamnya ruh-Ku, maka tunduklah kamu kepadanya dengan bersujud.*⁷⁵

⁷³ Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, op.cit., h. 410

⁷⁴ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, op.cit., h. 156.

⁷⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 393.

Pemaknaan lain dari kata *al-rûh* menurut Ibn 'Arabi, seperti yang ditemukan dalam tafsirnya adalah: wahyu, dan 'ilm *ladunni* yang denganya hati yang mati dapat hidup.⁷⁶ Seperti firman Allah Q.S. Gâfir (40):15 :

رَفِيعُ الدَّرَجَاتِ ذُو الْعَرْشِ يُلْقِي الرُّوحَ مِنْ أَمْرِهِ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ لِيُنْذِرَ يَوْمَ التَّلَاقِ ﴿١٥﴾

Terjemahnya :

(Dialah) Yang Maha Tinggi derajat-Nya, Yang mempunyai 'Arsy, dengan mengutus Jibril dengan (membawa) perintah-Nya kepada siapa yang dikehendaki-Nya di antara hamba-hamba-Nya, supaya dia memperingatkan (manusia) tentang hari pertemuan (hari kiamat).⁷⁷

Ibn 'Arabi juga memaknai kata "*al-rûh*" sebagai cahaya penampakan zat yang dapat melakukan hubungan atau kontak langsung (*ittiShâl*) dengan alam suci.⁷⁸ Pada Q.S. al-Mujâdalah (58): 22 Allah berfirman :

أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٍ مِنْهُ

Terjemahnya :

Mereka itulah orang-orang yang Allah telah menanamkan dalam hati mereka dan menguatkan mereka dengan pertolongan yang datang daripada-Nya.⁷⁹

⁷⁶ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 201.

⁷⁷ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 761.

⁷⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Juz II, *op.cit.* h. 308.

⁷⁹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 912.

Pada Q.S. *al-Ma'ârij* (70): 4, Ibn 'Arabi menggambarkan keberadaan *al-rûh* sebagai insani yang mi'raj ke *hadhrah al-dzâtiyah*⁸⁰. Seperti halnya pada Q.S. *al-Naba'* (78):38 digambarkan sebagai insani dan para "malaikat" daya-daya jiwa secara berbaris-baris di martabat mereka masing-masing.⁸¹

Lain halnya pada Q.S. *al-Qadr* (97):4, Ibn 'Arabi menjelaskan karakteristik ruh sebagai kekuatan ruhaniyah yang turun kepada pribadi seseorang dari seluruh arah tiap-tiap perkara, dan mengetahui seluruh realitas, wujudnya, zatnya, sifatnya, spesifikasinya, hukum-hukumnya, ahwalnya dan pengaturan serta penggunaannya.⁸² Ia juga merupakan psikomotorik yang senantiasa aktif untuk melahirkan akidah yang benar, dan membenarkan kalimat-kalimat Tuhan dengan mentaatinya yang terwujud dalam bentuk amal saleh sehingga totalitas komponen mendapatkan kemuliaan.⁸³

Makna ganda dari ruh yang dikemukakan oleh Ibn 'Arabi, tidak lepas dari proses pengembangan makna yang dipengaruhi struktur kalimat dan penempatan kata yang mendahuluinya dan mengikutinya, meskipun tidak keluar dari makna esensinya, yaitu bahwa apapun bentuk hubungan antara "Ruh Tuhan" dengan Tuhan, ruh ini berasal dari ruh Tuhan sendiri.

⁸⁰ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 348.

⁸¹ *Ibid.* h. 379.

⁸² *Ibid.*, h. 418.

⁸³ *Ibid.*, h. 334.

Pengembangan penafsiran makna ini adalah bahagian dari bentuk pengetahuan yang mendiskripsikan sifat-sifat ruh yang diberikan oleh pengalaman manusia serta naskah-naskah yang *mutawâtir*. Sifat ruh itu jelas dalam hubungannya dengan badan yaitu sifat *tadbîr* (mengatur)⁸⁴. Bahkan sifat-sifat mendasar dari ruh itu, sebagai mesin kehidupan dalam membangun interkoneksi dengan seluruh komponen, dalam hubungannya dengan badan dapat dimengerti, sebab badan —dalam dan pada dirinya sendiri— adalah mati dan ia dapat hidup hanya melalui kehadiran ruh di dalamnya. Demikian pula terhadap yang lainnya yang melingkupi seluruh dimensi kehidupan manusia itu sendiri. Imâm al-Gazâlî menggambarkan ruh sebagai lampu kehidupan.⁸⁵ Sifat suci dan mulia yang dimilikinya tidak dapat dilepaskan dari substansi ilahi, karena kedekatan hubungan dengan Yang Maha Mulia adalah kedekatan zat dan sifat.⁸⁶ Meskipun itu tercipta, ia menyimpan makna ganda yang tidak memungkinkan untuk melepaskannya sama sekali dari wilayah Ilahi.⁸⁷

Ruh, dengan karakteristik dan sifat-sifat mulia yang dimilikinya secara inheren, senantiasa aktif untuk mengisyaratkan akan kebenaran bertauhid dalam

⁸⁴ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Ruh al-Ma'ânî*, op.cit., h. 156.

⁸⁵ Abû Hâmid al-Gazâlî, *Ihya' Ulûm al-Dîn*, Jilid III, op.cit., h. 3.

⁸⁶ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz VIII, op.cit., h. 156.

⁸⁷ Shaciko Murata, *The Tao Of Islam; A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Rahmani Astuti dengan judul: *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam* (Cet. I; Bandung: Mizan, 1996), h. 309.

beraqidah, beribadah dan bermuamalah sepanjang hayat dengan menolak segala bentuk kemudarat dan kemusyrikan. Kata kunci dari kajian ini adalah bahwa ruh menjadi inti manusia dan “Citra Tuhan”, yang dapat membuka mata bagi yang buta terhadap aspek lahir dan batin. Rasulullah saw. bersabda :

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ⁸⁸

Artinya :

Dari Abû Hurairah, dari Nabi saw. berkata Allah SWT menciptakan Adam di dalam citranya sendiri.

Rasulullah saw. memberikan penggambaran betapa citra Tuhan dalam diri manusia menjadi amanah yang mulia, memerlukan kesungguhan untuk mengembangkannya karena terbentang rintangan keraguan, kecemasan dan kegalauan yang menjadi hijab di dalam mengaktualisasikan citra Tuhan tersebut.

Orang-orang yang senantiasa merevitalisasi diri dalam kesungguhannya, akan mendapat limpahan kasih sayang dari Yang Maha Rahman untuk lebih memperkokoh keyakinannya dalam mewujudkan citra ilahi pada dirinya, sehingga tersingkap wajah Allah pada tiap-tiap realitas.⁸⁹

⁸⁸ Abû Abdullâh Muḥammad bin Isma'îl al-Bukhârî, *Shahîḥ al-Bukhârî*, Juz IV, (Cet. I; Dâr al-Fikr, t.th.), h.125.

⁸⁹ Muhyiidin Ibn 'Arabi, *Al-Futûḥât al-Makkiyah*, Juz II (Cet. Beirut: Dâr Iḥya al-Turâts al-Islâmî, 1992), h. 60.

Demikianlah fungsi ruh sebagai pembimbing, guru dan sekaligus sebagai subyek spiritualitas uluhiyah untuk sampai kepada keterbukaan tirai. Ini hanya dapat berproses bagi mereka yang memiliki ketetapan *imân 'ilmiyah* bukan *imân zhanniyah*. Keyakinan yang bersifat *taqlidî* dapat mengalami perubahan, sejalan dengan hijab-hijab yang meliputinya. Hijab ini dapat berupa situasi dan kondisi ragawi manusia (*al-haeat al-badaniyah*), atau sifat nafsiyah (*al-Shifât al-nafsanayah*), ataupun sifat-sifat hati (*al-Shifât al-qalbiyah*) maupun sifat yang lebih halus lagi dari itu yaitu keberadaan dirinya (*al-aniyah*).⁹⁰ *Al-musyâhadah* sebagai *maqâm al-rûh* haruslah terbebaskan dari segala bentuk hijab tersebut. Melalui tingkatan-tingkatan kemenangan atas keterbelengguan tirai, yang oleh Ibn 'Arabi, dibagi ke dalam tiga bagian, yaitu:⁹¹

Pertama, *al-fath al-qarîb*, yaitu kemenangan pada terbukanya pintu hati dengan meningkatnya perjalanan spiritualitasnya setelah tersingkapnya kegaiban-kegaiban dan melewati tirai nafsiyah dengan munculnya nur keyakinan. Allah swt berfirman dalam Q.S. al-Shaf (61):13:

وَأُخْرَىٰ تُحِبُّونَهَا نَصْرٌ مِّنَ اللَّهِ وَفَتْحٌ قَرِيبٌ وَبَشِيرٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

(Dan ada lagi karunia yang lain yang kamu sukai (yaitu) pertolongan dari Allah dan kemenangan yang dekat).⁹²

⁹⁰ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, op.cit., h. 251.

⁹¹ Ibid. h. 253

⁹² Departemen Agama. *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 930.

Allah berfirman dalam Q.S. al-Fath (48):18:

لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا ﴿١٨﴾

Terjemahnya:

Sesungguhnya Allah telah rida terhadap orang-orang mukmin ketika mereka berjanji setia kepadamu. Maka Allah mengetahui apa yang ada dalam hati mereka lalu menurunkan ketenangan atas mereka dan memberi balasan kepada mereka dengan kemenangan yang dekat.⁹³

Kemenangan ini akan membuahkan kegembiraan dengan *nûr al-malakût* dan *tajallî al-Shifât*. Sebagaimana difirmankan oleh Allah swt. Q.S. al-Ahzâb (33):47:

وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ بِأَنَّ لَهُم مِّنَ اللَّهِ فَضْلًا كَبِيرًا ﴿٤٧﴾

Terjemahnya:

Dan sampaikanlah berita gembira kepada orang-orang yang beriman bahwa sesungguhnya bagi mereka karunia yang besar dari Allah.⁹⁴

Dan akan mendapatkan kema'rifahan, dan hakikat kesucian. serta harta rampasan yang banyak yang dapat mereka ambil. Sebagaimana yang disebutkan di dalam Q.S. al-Fath (48):19.⁹⁵

⁹³ Ibid., h. 840.

⁹⁴ Ibid., h. 930.

⁹⁵ Ibid., h. 840.

Tauhid secara etimologi berarti mengesakan atau menyatukan. Kata tauhid yang dikehendaki di sini adalah *tauḥīdullāh*, yakni mengesakan Allah, esa dzât-Nya, esa Shifât-Nya dan esa af'âl-Nya.

Ibn 'Arabi membagi tiga macam keesaan itu dengan menggunakan istilah *tauḥīd al-dzât*, *tauḥīd al-Shifât* dan *tauḥīd al-af'âl*.⁹⁷

Tuhan dalam perspektif *tauḥīd al-dzât*. Dia sebagai Dia dalam diri-Nya sendiri, di mana kita mengenyampingkan kosmos, yaitu segala sesuatu selain Tuhan, maka Dia Maha Suci dari segala bentuk diskripsi dan ilustrasi ataupun imaginasi, karena Tuhan berada di luar aturan dan sistem. Tidak ada sesuatu pun yang serupa dengan Dia sebagaimana yang disebutkan oleh Allah Q.S. al-Syûra (42):11.⁹⁸ Segala realitas hancur dan lenyap pada-Nya. Maka tidak ada sesuatupun wujud yang menyerupainya dalam realitas maupun wujud.⁹⁹ Dia tidak dapat dicapai oleh penglihatan mata.¹⁰⁰ seperti yang disebutkan di dalam al-Qur'an Q.S. (6):103. Ibn 'Arabi dalam hal ini menggunakan istilah *al-taqdîs*, yaitu mensucikan Allah dari ketergantungan-Nya dengan tempat dan waktu, Maha suci dari segala bentuk emosional (*infî'âlat*) dan aib, tidak berbilang zat dan sifat-Nya.¹⁰¹ Keesaan zat mengandung pengertian

⁹⁷ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz I, *op. cit.*, h. 28.

⁹⁸ Departemen Agama, *Al-Quran dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h.784

⁹⁹ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 216.

¹⁰⁰ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 204

¹⁰¹ Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz I, *op.cit.*, h. 46.

bahwa seseorang harus percaya bahwa Allah swt. tidak terdiri dari unsur-unsur atau bagian-bagian, karena bila zat yang Maha Kuasa itu terdiri dari dua unsur atau lebih, betapapun kecilnya unsur atau bagian itu, maka ini berarti Dia membutuhkan unsur atau bagian itu.¹⁰²

Dalam perspektif ini, Tuhan secara tak terbatas terbebas dari sistem kosmos. Pemahaman ini oleh Sachiko Murata disebut sebagai "*Tanzîh*".¹⁰³ Ia menyatakan bahwa Allah tak bisa dibandingkan dengan segala sesuatu yang ada. Dari sudut pandang ini, Allah benar-benar tidak bisa dijangkau oleh makhluk-Nya dan berada jauh di luar pemahaman mereka.

Banyak ayat al-Qur'an menegaskan sudut pandang ini, seperti: *سبحان ربك رب العزة عما يصفون* "Segala puji bagi Allah, Tuhan Yang tak Terjangkau, jauh diatas apa yang mereka sifatkan. (Q.S. 37:180).¹⁰⁴ Rasulullah saw dalam sebuah hadisnya menegaskan dengan sabdanya:

قَالَ جَابِرٌ عَنْ زَيْدٍ حَدَّثَنَا رَجُلٌ مِنْ أَيْمَةِ أَهْلِ الْكُوفَةِ
الْعُرَمَاءِ أَبَا أُمَيَّةَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ عَلَى قَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ
فَقَالَ: تَفَكَّرُوا فِي الْخَلْقِ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي الْخَالِقِ وَزَادَ
فِيهِ الْحَسَنُ إِنَّ اللَّهَ لَا تَنَالُهُ الْفِكْرَةُ¹⁰⁵

¹⁰² M. Quraisy Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, op.cit., h. 33.

¹⁰³ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, op.cit., h. 29.

¹⁰⁴ Departemen Agama. *Al-Qur'an dan terjemahnya*, op.cit., h. 731.

¹⁰⁵ CD. al-Maktabah al-Elektroniyah. Maktabah Alfiyah, *Musnad al-Rabi'*, Juz I, h.311. Versi lain dari hadis yang semakna dengan hadis tersebut dapat dilihat pada: Abu al-Fadl Syihab al-Din al-Alusi, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz II, op.cit., h. 159.

Artinya :

Berkata Gabir bin Zaid, telah diberitakan kepada seorang pemimpin Kufa Aba Umayya sesungguhnya Rasulullah saw. bersabda: " berpikirlah tentang apa yang telah diciptakan Allah, dan janganlah kamu berpikir tentang Yang Maha Pencipta. Ditambahkan oleh al-Hasan sesungguhnya Allah tidak bisa dicapai dengan pemikiran.

Pada suatu kesempatan 'Alî bin Abî Thâlib mengatakan bahwa tauhid itu adalah bahwa kamu tidak membangun pemikiran, imajinasi dan semacamnya tentang Allah SWT. Semua yang dicapai oleh pikiranmu, imajinasimu pada hakikatnya bukan Dia.¹⁰⁶ Demikian pula halnya peristiwa Musa a.s. yang diabadikan dalam al-Qur'an sewaktu berkeinginan melihat Tuhan. Firman Allah (Q.S.7:143) :

قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَنِي .

Terjemahnya:

"Berkatalah Musa: Ya Tuhanku nampakkanlah (diri engkau) kepadaku agar aku dapat melihat kepada-Engkau. Tuhan berfirman: kamu sekali-kali tak mampu melihatku.¹⁰⁷

Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa peristiwa Musa a.s. dalam ayat tersebut menunjukkan betapa Musa a.s. telah sampai pada *al-syuhûd al-dzâtî* secara sempurna. Permintaan Musa a.s. untuk melihat Tuhan didorong oleh kerinduan

¹⁰⁶ Abû al-Fadl Syihab al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz IV, op.cit., h.244.

¹⁰⁷ *Ibid.* h. 243.

yang mendalam menuju *al-syuhûd al-dzâtî* dalam *maqâm al-fana'*. Jawaban Tuhan terhadap Musa a.s. menunjukkan kemustahilan adanya wujud *itsnayniyah* dalam *maqâm al-musyâhadah*.¹⁰⁸

Tauhîd al-dzât dalam pandangan Ibn 'Arabi lebih dipertegas lagi dalam penafsirannya terhadap kata *ahad* dalam surah al-Ikhlâsh dengan membedakan kata *wâhid*. *Ahad* sesungguhnya adalah "zat di dalam dirinya sendiri" tanpa melibatkan sudut pandang kemajemukan makhluk. Artinya *ahad* adalah hakikat murni yang tak lain merupakan "sumber mata air kafur", bahkan mata air kafur itu sendiri. Itulah wujud sebagaimana adanya tanpa ada batasan keumuman dengan kekhususan, tanpa ada syarat sifat dan sifat baru. Sedangkan kata *wâhid* adalah zatnya dilihat dari sudut pandang ragam sifat-sifat-Nya yang merupakan bentuk penamaan atas diri-Nya. Sesungguhnya nama itu adalah zat beserta sifatnya.¹⁰⁹

Sejalan dengan ini, Ibn 'Arabi dalam menafsirkan Q.S. Thâha (20):14 yang berbunyi : *ءانى انا الله لا اله الا انا*. Ayat sebelumnya yang berbunyi *انى انا ربك* adalah bentuk *tikrâr* (pengulangan) untuk penekanan makna, kemudian lafazh *rab* diganti dengan lafazh *Allah* untuk tidak berhenti pada sifat (*tauhîd al-Shifât*) yang menjadi nama, karena kalau demikian maka terhijablah zat itu (*tauhîd al-dzât*). Di mana kata *rab* adalah nama yang Allah bertajalli dengan-Nya dan

¹⁰⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 264-265.

¹⁰⁹ *Ibid.*, Juz II, h. 438.

kepada-Nya. Lebih jelasnya bahwa: Sesungguhnya Akulah Yang Maha Esa yang disifati dengan beragam sifat. (*Tidak ada Tuhan melainkan Aku*). Aku tidak berbilang, zat-Ku adalah esa meskipun realitas dan sifat-Ku banyak dan berbilang.¹¹⁰

Tuhan dalam perspektif *tauhîd al-Shifât* adalah meyakini akan adanya jalinan hubungan yang sangat erat dengan segala yang ada selain Dia. Dalam tradisi Islam, berbicara tentang kosmos sama artinya dengan berbicara tentang Tuhan, karena kosmos adalah "segala sesuatu selain Tuhan". Bahkan, ajaran Islam secara umum berpandangan bahwa tidak ada artinya sama sekali berbicara tentang kosmos tanpa berbicara tentang Allah.¹¹¹

Pelukisan hubungan Tuhan dan alam tergambar dalam pendekatan *al-nûr* yang digunakan oleh Ibn 'Arabi seperti tercantum dalam tafsirnya. Allah SWT. berfirman Q.S al-Nûr (24):35: *الله نور السموات والارض* : Allah (pemberi) cahaya (kepada) langit dan bumi.¹¹² Ibn 'Arabi memaknai kata *al-nûr* dari ayat tersebut sebagai pewujudan diri-Nya dengan Zat-Nya sendiri, dan dengan-Nya segala realitas menjadi nyata. Pemaknaan seperti ini sejalan dengan apa yang diuraikan oleh Abu al-Fadl Syihabuddin dalam kitab tafsirnya (*Rûh al-ma'ânî*) dan apa yang dijelaskan oleh Imam

¹¹⁰ *Ibid.*, h. 18.

¹¹¹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, *op.cit.*, h. 89.

¹¹² Departemen Agama. Al-Qur'an dan Terjemahnya. *Op.cit.*, hal.550.

al-Gazali dalam risalahnya (*Misykât al-anwâr*).¹¹³ Al-nûr ketika itu menjadi sebuah nama dari nama-nama Tuhan sebagai identifikasi akan wujud-Nya.¹¹⁴

Penggambaran ini memiliki pelajaran yang berharga. Misalnya, dari sini kita bisa belajar akan kehadiran Tuhan dan juga kebenaran atau realitasnya yang sejati. Sepertinya Ibn 'Arabi ingin menjelaskan bahwa keMahaagungan dan keMahaesaan Tuhan serta sifat-sifat kesempurnaan lain yang dimilikinya, termasuk keDiaan-Nya hanya dapat diidentifikasi melalui segala realitas yang ada. Refleksi-refleksi wujud ini tidak lain melainkan refleksi sifat-sifat-Nya, dan tidak akan pernah ada melainkan dengan adanya esensi Zat-Nya.

Struktur kata *al-Nûr* dari ayat tersebut tidak lepas dari makna *tajallî* Tuhan pada alam semesta ini. Pendekatan pemahaman *nûr* sebagai bentuk manifestasi Tuhan, maka Tuhan tidak dipandang jauh dan terpisah dari alam raya ini. Meskipun demikian, Tuhan tidak bias kita sebut sama dengan alam seperti yang diyakini oleh kelompok pantheisme. Kalau alam kita pandang sebagai "refleksi" sifat-sifat (*tajallî*) Tuhan, tidak akan sama dengan yang "merefleksikan". Sementara refleksi adalah akibat, maka yang merefleksikan (*mentajallikan*) adalah sebab. Tentu saja sebab akan jauh lebih real dan fundamental dari akibat. Dengan demikian, Tuhan sama sekali tidak tergantung

¹¹³ Abû al-Fadl Syihâbuddin al-Alûsî. *Rûh al-ma'âni*, op.cit. Juz IX, hal. 163.

¹¹⁴ Ibn 'Arabi. *Tafsir Ibn 'Arabi*. Op.cit. juz II. hal 69.

keberadaan-Nya pada apapun selain-Nya. Inilah makna konsep dasar "*tasbîh*" dan "*taqdîs*" (mensucikan Allah dari ketergantungan-Nya dan kesamaan-Nya dengan yang lain) dalam spiritualitas yang dikembangkan Ibn 'Arabi dalam kitab tafsirnya.

Pemahaman tersebut (dalam versi Ibn 'Arabi), menjadi prinsip dasar dalam membangun *tauhid al-sifât* (mengesakan Allah dalam sifat-sifat-Nya). Barang siapa merealisasikan prinsip dasar tersebut, niscaya akan sampai ke tujuan perjalanan spiritualitasnya. Sebaliknya, mereka yang meninggalkan dan lalai dari prinsip dasar tersebut, akan tersesat dalam kegelapan tauhid, karena mengikuti ketidakpastian sebagai akibat dari keterhijabannya dalam maqam al-nafs, yaitu suatu bentuk keyakinan yang membutuhkan perjuangan keras karena masih dibangun di atas asumsi-asumsi hayalan-hayalan.¹¹⁵

Ibn 'Arabi menafsirkan firman Allah. Q.S al-An'âm (6):116:

وَإِنْ تَطَّعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ
إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ

Terjemahnya:

Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah).

¹¹⁵ Ibid. juz I. hal. 240.

Allah dalam perspektif *tauhid al-sifât* menjadi pondasi dasar keberadaan seluruh realitas bila dilihat dari sudut pandang penampakkannya. Kepada-Nyalah segala realitas berakhir bila dilihat dari segi keberadaannya dan dari segi objek kebutuhannya. Segala realitas menjadi ada dengan-Nya dan pada-Nya segala realitas menjadi sirna dan fana.¹¹⁶ Allah swt. ber-*istiwa* 'ala 'arsyihî (bersemayam di singgasana-Nya) dengan penampaka-Nya pada seluruh sifat tanpa terhijab sebahagian oleh sebahagian yang lainnya. Termasuk zat oleh sifat dan sifat oleh zat.¹¹⁷ Allah swt. menjelaskan lafazh *huwa* dengan Allah dalam surah al-Ikhlâsh (yang mengacu pada zat berikut seluruh sifat-Nya) sebagai petunjuk bahwa seluruh sifat itu pada hakikatnya adalah zat-Nya itu sendiri. Allah menghabarkan seluruh sifat itu dengan lafazh *ahad* untuk menunjukkan bahwa sesungguhnya sifat-sifat yang dalam pandangan akal tampak banyak dan beragam, pada hakikatnya tidak berarti apa-apa. Sifat-sifat yang banyak itu sama sekali tidak membatalkan keesaan-Nya dan tidak pula berpengaruh pada ketunggalan-Nya. Bahkan, kehadiran kesatuan sifat-sifat yang beragam itu adalah kehadiran keesaan-Nya. Sebagaimana halnya penggambaran tetesan-tetesan air di lautan.¹¹⁸

Ketakterpisahan Allah dengan segala yang ada selain Dia tergambar dari beberapa ayat dalam al-Qur'an, misalnya pada Q.S. al-Wâqî'ah (56):85:

¹¹⁶ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 298.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 438.

وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ ﴿١١٩﴾

Terjemahnya:

*Dan kami lebih dekat kepadanya daripada kamu akan tetapi kamu tidak melihat.*¹¹⁹

Ibn 'Arabi menafsirkan ayat ini dengan mengatakan bahwa sebenarnya kamu melihat akan tetapi kamu tidak mengetahui apa yang kamu lihat. Sejatinya adalah kamu tidak melihat.¹²⁰ Ibn 'Arabi menegaskan bahwa hanya orang-orang gnostik (*ârif fillâh*) yang mampu melihat kebersamaan Allah dengan makhluk-Nya, di manapun dan kapanpun dia berada, karena sesungguhnya tiada yang tampak dalam syuhudnya kecuali *tajallî al-haq*.¹²¹ Ibn 'Arabi merujuk kepada Q.S. al-Hadîd (57):4, Allah berfirman:

وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿١٢٢﴾

Terjemahnya:

*"Dan Dia bersama kamu di mana saja kamu berada, dan Allah Mahamelihat apa yang kamu kerjakan".*¹²²

Aktualisasi *tauhîd al-Shifât* dalam perspektif *syuhûd* adalah meyakini adanya ketidakberbandingan dan keserupaan pada dua tataran yang berbeda. Tataran

¹¹⁹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 897.

¹²⁰ Ibnu 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, *op.cit.*, h. 548.

¹²¹ *Ibid.*

¹²² Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 900.

pertama menegaskan perbedaan antara Allah sebagai yang tak bisa diketahui secara mutlak dalam diri-Nya sendiri dan yang bisa diketahui secara relatif melalui sifat-sifat-Nya. Tataran kedua melihat sifat-sifat yang bisa diketahui secara relatif dan kemudian menegaskan perbedaan antara sifat-sifat yang menyatakan bahwa Dia berbeda dan sifat-sifat yang memungkinkan adanya keserupaan tertentu. Allah SWT. esa dalam sifat-Nya, sehingga tidak ada yang menyamai substansi dan kapasitas sifat tersebut.

Tuhan dalam perspektif *tauḥîd al-af'âl* adalah meyakini-Nya betapa perbuatan Allah meliputi segala yang ada. Segala sesuatu yang berada di alam raya ini, baik sistem kerjanya maupun sebab dan wujudnya, kesemuanya adalah hasil perbuatan Allah semata.¹²³

Salah satu misi qur'ani yang dilukiskan oleh al-Qur'an dalam tataran bertauhid kepadaNya adalah melepaskan diri dari keterhijaban *dzât*, *Shifât* dan *af'âl*. Keterhijaban perbuatan Allah dari perbuatan makhluk-Nya adalah salah satu bentuk pengingkaran pada-Nya.¹²⁴

Keberimanan seseorang tidak hanya sebatas "beriman ilmi" yang didasari dengan kecerdasan logika dan kemampuan panca indra, tetapi juga dengan "beriman yaqini" yang didasari pada kecerdasan spiritual dan emosional dan mata hati. Itulah yang akan mengantarkan

¹²³ M. Quraishy Shihab, Wawasan al-Qur'an, *op.cit.*, 35.

¹²⁴ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz II, *op.cit.*, h. 373.

kepada *al-syuhûd al-dzâtî* (penyaksian zat). Tanpa keterlibatan kecerdasan emosional dan kecerdasan spiritual hal itu tidak mungkin terjangkau.

Sumber atau media pengetahuan seseorang secara lahiriyah ada lima (panca indra), masing-masing memiliki sifat batiniyah, ditambah dengan pemikiran teoritis dan pemikiran praktis.¹²⁵ Menurut Ibn 'Arabi, "*al-îmân al-yaqînî*" dalam tataran keesaan perbuatan-Nya, mampu menyingkap keterhijaban perbuatan *al-khalq* dari perbuatan *al-haq*, sehingga perbuatan-perbuatan Allah secara totalitas dapat disaksikan di berbagai fenomena sesuai dengan ketentuan syar'i, yang selanjutnya akan menanamkan sikap tawakkal kepada-Nya, dan memudahkan untuk membelanjakan harta Allah.¹²⁶ Allah swt. adalah sumber *af'âl* makhluk-Nya. Dia adalah sumber segala realitas, sehingga yang berhak dan wajib disembah hanyalah Allah. Dia menanggung segalanya, memeliharanya, mengurusnya serta memberikan kepadanya rezki dan apa yang menjadi kebutuhan manusia, sampai kepada tingkat kesempurnaan penciptaan-Nya.¹²⁷

¹²⁵ *Ibid.* Juz I, h. 56.

¹²⁶ (امنوا بالله) الايمان اليقيني بتوحيد الافعال (ورسوله) اي : لا تختجوا بافعال الحق في ايمانكم بتوحيد الافعال عن افعال الخلق فتقعوا في الجبر و حرمان الآخر, بل شاهدوا افعال الحق بالايمان به جمعا في مظاهر التفاصيل بحكم الشرع ليحصل لكم التوكل و يسهل عليكم الانفاق من مال الله الذي هو في ايديكم و جعلكم مستخلفين فيه بتمكينكم و اقداركم علي التصرف فيه بحكم الشرع اذ الاموال كلها لله واختصاص نسبة التصرف انما هو بحكمه في شريعته

Lihat Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz II, *op.cit.*, h. 299.

¹²⁷ *Ibid.*, Juz I, h. 237.

Hal tersebut berproses dalam diri manusia melalui *riyâdhah* tertentu, untuk mendapatkan pengalaman-pengalaman spiritual yang sangat berharga, yaitu *bermusyâhadah* dengan Allah SWT. dalam *al-syuhûd al-dzâtî*.

Dari kajian ini dapat disimpulkan bahwa Ibn 'Arabi menganut paham doktrin spiritualitas *al-Syuhûd al-dzâtî* (*wihdat al-syuhûd*).¹²⁸ bukan *wihdat al-wujûd*¹²⁹ seperti yang banyak diasumsikan berbagai kalangan pemikir Islam.

¹²⁸ Secara harfiah, *wihdat al-syuhûd* mengandung arti keesaan penyaksian. *Wihdat al-Syuhûd* merupakan salah satu bentuk paham dalam dunia spiritualitas Islam tentang keesaan Tuhan dan sekaligus keesaan wujud, yang tampak dalam penyaksian hati nurani. Keesaan Allah disaksikan oleh mata batin manusia yang mengalami *kasyf* (terbukanya atau tersingkapnya hijab atau dinding yang membatasi mata hati dengan Tuhan). Sebagai buah penyaksian mata batin ini, keyakinan orang yang mengalami syuhud (penyaksian) tersebut tentang keesaan Tuhan meningkat ketarap yang tertinggi, atau dengan kata lain lebih tinggi dari taraf keyakinan yang hanya berupa membenarkan kerita al-Qur'an dan hadis atau telah diperkuat dengan dalil-dalil rasional. Karena pengalaman batin dalam perjalanan spiritualnya telah mencapai puncak keyakinan yaitu *haqqul yaqîn*.

¹²⁹ Di dalam berbagai literatur Islam, Ibn Arabi sangat sering dikenali sebagai pencetus pertama doktrin wahdatul wujud "Kesatuan wujud" atau "Kesatuan Eksistensi". Namun, ekspresi ini tidak ditemukan dalam karya-karyanya. Sesungguhnya karya-karya yang khusus menampilkan sudut pandanganya kebanyakan bukan karena isi dari tulisan-tulisannya, namun karena perhatian para pengikutnya dan arah pemikiran Islam yang berkembang setelah dirinya. Kalaupun Ibn Arabi tidak pernah mengekspresikan wahdatul wujud namun dia acapkali membuat pernyataan-pernyataan yang semakna dengannya dan kita tentu saja merasa absah mengklaim bahwa dia mendukung ide wahdatul wujud menurut pengertian literalnya. Karena itu, kita tidak dapat mengklaim bahwa "Kesatuan Wujud" adalah sebuah deskripsi yang memadai dari basis ontologisnya ketika dengan nada yang sama dia menegaskan "kejamakan realitas". Oleh karena itu, kita dapat menemukan bukti bahwa dia seringkali merujuk pada wujud dalam kesempurnaannya sebagai satu/banyak (*al-wahdat wal katsrah*). Selengkapnya lihat: William C. Chittik, *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and The Problem of Religious Diversity* diterjemahkan oleh: Ahmad Syahid, dengan judul *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama* (Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 27.

Tarap keyakinan seperti ini oleh Ibn 'Arabi disebut tingkatan *al-syuhûd al-dzâtî* atau tingkat keyakinan *haqqiyûn* (*haq al-yaqîn*).¹³⁰ Ibn 'Arabi membagi iman ke dalam dua bagian yaitu; *taqlîdî* dan *tahqîqî*. Kemudian *tahqîqî* terbagi dua macam yaitu; *istidlâlî* dan *kasyfî*. Aktualisasi kedua macam iman ini (*istidlâlî* dan *kasyfî*) ada kemungkinan masih atau tidak hanya berdasarkan pada pengetahuan dan masih berorientasi pada yang gaib. Keyakinan bentuk pertama disebut *'ilm al-yaqîn*. Keyakinan kedua bisa dalam bentuk *'ainiyûn* (*'ain al-yaqîn*) yang teraktualisasi melalui *musyâhadah*. Keyakinan ketiga bisa dalam bentuk *haqqiyûn* (*haq al-yaqîn*) yaitu teraktualisasi dalam bentuk *al-syuhûd al-dzâtî*.¹³¹

Penyaksian keesaan Allah dalam tarap *al-syuhûd al-dzâtî* ini, sekaligus berarti penyaksian satu-satunya wujud yang disaksikan oleh mata batin seseorang pada pengalaman *musyâhadah* setelah melalui *kasyf* itu. Wujud segenap alam empiris, termasuk wujud diri manusia, pada saat itu lenyap atau sirna dari penyaksiannya, baik dari mata batinnya maupun dari mata kepalanya.

Kehadiran Tuhan dalam penyaksian mata batin seseorang, menyebabkan lenyapnya kehadiran alam empiris dan dirinya sendiri, karena penyaksian akan keesaan *af'âl-Nya*, keesaan *Shifât-Nya*, dan keesaan *dzât-nya*; baik dari penyaksian mata kepalanya maupun dari penyaksian mata

¹³⁰ Ibnu 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, op.cit., h. 33.

¹³¹ *Ibid*.

hatinya. Doktrin *wahdat al-syuhûd* seperti ini telah ditegaskan oleh Ibn 'Arabi dalam tafsirnya ketika menjelaskan Q.S. al-Jatsiyah (45):19, Allah berfirman: *والله ولي المتقين* (*Dan Allah adalah pelindung orang-orang bertaqwa*). Artinya, Allah mengurus urusan orang-orang yang mensucikan *af'âl*-Nya dengan bertawakkal kepada-Nya dalam penyaksian akan keesaan *af'âl*-Nya; Allah adalah penolong orang-orang yang mensucikan sifat-Nya dalam tingkatan keridaannya, karena penyaksiaannya terhadap *tajallî* sifat-sifat-Nya; Allah adalah kekasih orang-orang yang mensucikan zat-Nya dalam penyaksiaannya akan keesaan zat-Nya.¹³²

Kutipan tersebut mengandung pengertian bahwa penyingkapan terhadap *af'âl*, *Shifat*, dan *dzât* Allah dalam *baShîrah* seseorang pada tingkatan *musyâhadah*, akan mengantarnya untuk mencapai *al-syuhûd al-dzâtî* yang merupakan puncak gnostik sufistik dalam perjalanan spiritualitas seorang salik; yaitu puncak musyahadah (penyaksian hamba kepada Allah) dalam kesatuan penyaksian; penyaksian yang membawa makna hanya wujud Tuhan tampak dalam kesaksian *baShîrah* seorang di atas wujud segala realitas. Hal ini dipertegas Ibn 'Arabi ketika menafsirkan Q.S. al-Hadîd (57): 4, Allah berfirman: *وهو معكم أينما كنتم* (*Dan Dialah Allah bersama kamu di manapun kamu berada*). Sesungguhnya wujudmu ada disebabkan oleh adanya wujud-Nya. Realitas-Nya di atas realitas-realitas kamu.¹³³

¹³² *Ibid.* Juz II, h. 239.

¹³³ *Ibid.*, 299.

Wujud segala realitas adalah *wujûd idhâfî* (wujud ketergantungan dengan yang lain) dan ia bermula dari wujud transendensial (sumber dari segala wujud) yang dengan-Nya seluruh realitas eksis, dan kepada-Nya pula seluruh realitas sirna (*الأول والآخر*). Dia tampak dengan sifat-sifat dan *af'âl*-Nya pada realitas segala yang ada. Terhijab dengan substansi-Nya dan zat-Nya (*الظاهر والباطن*).¹³⁴

Sejalan dengan hal tersebut di atas, jika dikaji dengan pendekatan struktural kebahasaan penggalan ayat pertama dari surah al-Ikhlâsh (*هو الله*), maka pendampingan kedua kata tersebut mengandung makna bahwa kemahayaan-Nya (keDiaan-Nya) adalah zat sebagaimana Dia adanya di dalam diri-Nya. Dia maha suci dari segala bentuk asumsi dan penggambaran serta apapun namanya. Kemudian disusul dengan kata "الله" sebagai bentuk *badal* (penjelas) dari kata pertama (*هو*) dari nama zat berikut seluruh sifat-sifat-Nya.

Struktur ini mengilhami kita untuk melihat wujud Allah dengan dua macam pandangan.

Pertama, Ia dapat dipandang sebagai wujud mutlak, tanpa terkait dengan sifat-sifat dan nama-nama (*هو*). Hanya Dialah yang mengetahui keDiaan-Nya¹³⁵. Hakikat wujud mutlak itu tidak bisa dilafalkan atau diterangkan, tidak bisa dibayangkan oleh pikiran dan tidak bisa digambarkan dengan ungkapan-ungkapan positif. Ia hanya bisa

¹³⁴ *Ibid.*, 298.

¹³⁵ *Ibid.*, h. 438.

dibicarakan dengan ungkapan-ungkapan negatif, seperti: Ia tidak seperti itu atau tidak seperti ini. Pendek kata wujud mutlak itu transenden, maha gaib, dan sama sekali berbeda dengan apa yang bisa ditangkap panca indra, serta berbeda dengan apa yang dapat dibayangkan oleh pikiran manusia.

Kedua, Wujud hakiki itu dapat dipandang dalam keterkaitannya dengan nama-nama dan sifat-sifat (الصفات) yang menggambarkan identitas atau eksistensi wujud hakiki itu. Ibn 'Arabi menyebutnya sebagai wujud hakiki yang *berta'ayyun*.¹³⁶ Dengan kata lain bertajalli atau menyatakan diri dan identitas melalui nama dan sifat, yakni wujud yang sudah bernama dan bersifat. *Al-asma' al-husna'* (nama-nama yang indah) adalah penamaan dan pensifatan yang disandarkan kepada-Nya.

Sifat dan nama serta *af'âl* adalah tempat *tajallî* Allah bagi hamba-Nya. Apabila hamba Allah telah menyaksikan kemahaagungan-Nya dan kemahakasihnya serta kemahasempurnaan kekuasaan-Nya melalui sifat dan *af'âl*-Nya, maka mereka akan berkomunikasi dengan-Nya melalui perkataan dan perbuatan dengan mengkhhususkan ibadah kepada-Nya, serta akan bermunajat memohon *ma'ûnah* dari pada-Nya. Mereka telah menyaksikan bahwa tidak ada yang berhak disembah kecuali Allah, serta tidak ada daya upaya serta kekuatan kecuali dengan-Nya. Apabila mereka telah hadir dalam *al-syuhûd al-dzâtî*, maka segala gerakan dan diamnya seluruhnya menjadi ibadah

¹³⁶ *Ibid.*, 16.

dengan-Nya dan kepada-Nya, dan adalah nilai-nilai salatnya senantiasa terpatrit, mereka menyeru kepada-Nya dengan bahasa *al-mahabbah* (penuh kecintaan) disebabkan *syuhûd* mereka akan keindahan-Nya dari tiap-tiap realitas ke realitas lainnya.¹³⁷

Manusia atau hamba Allah sebagai bahagian dari alam empiris ini adalah tempat *tajallî* yang lebih sempurna bagi sifat-sifat dan *af'âl* Allah. Sedangkan di antara manusia *tajallî* yang paling sempurna berlangsung pada insan-insan *kâmil*.¹³⁸

Uraian tersebut dapat lebih memperkokoh lagi bahwa sosok Ibn 'Arabi dengan ajaran spiritualitasnya "*al-Taqdîs* dan *al-Tasbîh*" bukanlah penganut *wihdat al-wujûd*, salah satu ajaran sufistik yang mengajarkan "*al-tasybih*" (persamaan antara *al-Haq* dengan *al-Khalq*) atau dengan istilah lain yang lazim digunakan, yakni "Panteisme". Bahkan Ibn 'Arabi menilai bahwa pengikut ajaran *al-tasybih* (panteisme) adalah kelompok orang-orang yang terhibab dengan realitas-realitas yang ada (*al-katsrah*) untuk mengenali Yang Maha Esa (*al-wihdah*).¹³⁹ Ahli makrifah yang memiliki kemampuan pembuktian (*al-'ârifûn al-muhaqqiqûn*) yang mengenali wajah Yang Maha Kekal dalam berbagai citra dan bentuk apapun, mereka itulah orang-orang yang mampu mengenal wajah *al-Haq* dengan membedakannya dari wajah-wajah yang mengandung penserupaan.¹⁴⁰

¹³⁷ *Ibid.*, Juz I, h. 29.

¹³⁸ *Ibid.*, h. 233.

¹³⁹ *Ibid.*, Juz I, h. 118.

¹⁴⁰ *Ibid.*

Sejalan dengan ini, Ibn 'Arabi lebih mempertegas lagi ajaran *al-Taqdîs* dan *al-Tasbihnya* (pensucian akan keMahasucian-Nya) dari penserupaan (*al-Tasybih*), seperti disebutkan dalam kitab *al-Futûhât al-Makkiyah*. Ia berkata: "Yang baharu tidak akan terlepas dari sifat-sifat makhluk. Jika yang *qadîm* menempatnya, maka akan benarlah perkataan *ahl tajsîm* (fisiksiasi, pen). Jadi yang *qadîm* tidak menempati dan tidak menjadi tempat.¹⁴¹ Di tempat lain dijelaskan bahwa jika benar seorang manusia dapat naik dari kemanusiaannya, dan seorang malaikat dapat naik dari kemalaikatannya, lalu menyatu dengan penciptanya, niscaya boleh terjadi perubahan hakikat; Tuhan akan keluar dari ketuhanan-Nya, *al-Haq* akan menjadi makhluk dan makhluk akan menjadi *al-Haq*; tidak akan ada orang yang percaya dengan ilmu; dan yang mustahil akan menjadi sesuatu yang wajib. Tidak ada jalan untuk mengubah hakikat selamanya.¹⁴²

Sehubungan dengan ini, firman Allah swt. Dalam Q.S. *al-Fâtihah* (1): 6, اهدنا الصراط المستقيم (*tunjukilah kami jalan yang lurus*) ditafsirkan Ibn 'Arabi dengan menegaskan: Perkokohlah kami atas petunjuk-Mu, dan berikanlah kepada kami kekuatan untuk senantiasa konsisten dalam jalan menuju keesaan-Mu, yaitu jalan mereka yang engkau telah berikan nikmat-Mu atas mereka dengan nikmat yang khusus, yang penuh rahmat; seperti *ma'rîfah*, *mahabbah* (kecintaan ilahiyah) dan petunjuk kebenaran untuk *syuhûd*

¹⁴¹ Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, Juz IV, *op.cit.*, h. 356.

¹⁴² *Ibid.*, Juz III, h. 54.

terhadap zat-Mu, sebagaimana yang telah Kau anugerahkan kepada para nabi, syuhada, *Shiddiqîn*, serta para wali-wali-Mu. Mereka itulah yang telah mencapai puncak kesaksian di awal dan di akhir, lahir dan bathin, mereka telah tenggelam dalam *syuhûdnya* karena kesaksian mereka terhadap *tajallînya* Yang Maha kekal di atas wujud-wujud yang sirna.¹⁴³ Lebih lanjut Ibn 'Arabi mengatakan bahwa sesungguhnya mereka yang telah mencapai puncak kesaksian (*al-syuhûd al-dzâtî*), akan berkata dalam melihat segala realitas: ربنا ما خلقت هذا (Ya Allah sungguh Engkau tidak menciptakan semua ini) seluruh ciptaan-Mu, باطلا (*sia-sia*), yaitu tanpa menyaksikan diri-Mu. Sesungguhnya tanpa menyaksikan kemahabeneran-Mu pada seluruh ciptaan-Mu merupakan kesia-sian. Sejatinnya Engkau telah menjadikan seluruh realitas ini menjadi nama-nama-Mu dan sifat-sifat-Mu.¹⁴⁴

Nama dan sifat Tuhan menjadi prototipe, patron, pola dasar, contoh hakiki bagi hakikat atau sifat-sifat makhluk-Nya.

3). *Syuhûd*

Syuhûd sebagai salah satu bentuk perjalanan ruhaniyah dalam spiritualitas Islam banyak menarik perhatian umat Islam, khusus para pengamal *tharîqat Shûfiyyat mu'tabarah* (tarekat yang tidak keluar dari koridor nash syar'i). Perjalanan ini menjadi indah dan membuahkan ketenangan

¹⁴³ *Ibid.*, h. 29.

¹⁴⁴ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, h. 157.

yang hakiki bila seorang salik berhasil mencapai tujuannya. Ibarat rasa haus dan dahaga yang dirasakan oleh seorang musafir akan menjadi sirna seketika setelah meneguk air. Demikian halnya seorang *syâhid* dalam *syuhûd*nya setelah mencapai *ridha'* dan *maḥabbah* dalam *al-syuhûd al-dzâtî*, sehingga segalanya menjadi pupus dan sirna karena *tajallî al-masyhûd*.

Ibn 'Arabi mengemukakan tiga pemaknaan *al-musyâhadah* yaitu:

1. Menyaksikan keberadaan makhluk pada *al-Haq* (Allah), yaitu melihat segala realitas dengan dalil-dalil tauhid.
2. Menyaksikan *al-Haq* (Allah) pada *al-khalq* (makhluk), yaitu melihat yang *al-Haq* (Allah) pada seluruh realitas.
3. Menyaksikan *al-Haq* tanpa perantara *al-Khalq* (makhluk) dengan hakikat keyakinan tanpa ada keraguan.¹⁴⁵

Aḥmad al-Kamsyakhawî mengatakan bahwa *syuhûd* adalah melihat *al-Haq* (Allah) dengan *al-Haq* (Allah). Melihat yang terinci dalam ketunggalan, (yakni melihat yang banyak pada zat yang Maha Tunggal). Melihat yang mujmal pada yang terinci, yakni melihat ketunggalan pada yang banyak.¹⁴⁶

Jadi, *musyâhadah ulûhiyah* adalah mengisyaratkan keberadaan dan manifestasi (*tajallî*) *al-Haq* dalam kefanaan

¹⁴⁵ Ibnu 'Arabî, *Al-Futûḥât al-Makkiyah*, Juz.II, *op.cit.*, h. 484.

¹⁴⁶ Aḥmas al-Kamsyakhawî, *Jamî' al-Ushûl fî al-Auliya'* (Cet.I; Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.), h. 76.

al-Khalq. Cahaya-cahaya *tajallî* datang dalam hati tanpa hijab. Hati pada hakekatnya adalah *al-masy'ar al-ilâhî*, tempat bersemayamnya ilham dari Allah.¹⁴⁷ Demikian halnya jika hati senantiasa diterangi dengan keabadian *tajallî* Tuhan, maka kenikmatan anugrah dan ilham Tuhan akan selalu terwujud.¹⁴⁸

Ibn 'Arabi memposisikan *al-musyâhadah* sebagai *'ain al-yaqîn* ketauhidan pada perjalanannya menuju *al-syuhûd al-dzâtî* dalam *ḥaq al-yaqîn*.¹⁴⁹ Dalam tradisi spiritualis, penjenjangan ini adalah perjalanan suci dengan melakukan *riyâdhah-riyâdhah* tertentu. Kekuatan intuitif seseorang yang telah merefleksikan pancaran keilahian dalam hatinya dengan ajaran *musyâhadah*, dapat menembus seluruh makhluk untuk sampai kepada-Nya. Barang siapa yang mampu menyaksikan dan mempersaksikan kekuatan Allah dan keagungan-Nya, niscaya dia telah mendapatkan seluruh kekuatan dan keagungan. Sesungguhnya tiada daya dan kekuatan yang dimiliki oleh seseorang.¹⁵⁰ Apa yang dimilikinya; ide, gagasan atau konsepsi, menjadi punah dan sirna dalam kefanaan. Dalam dunia spiritualitas ilahiyah, sirna dimaknai sebagai bentuk penghancuran yang tidak terkait oleh ruang dan waktu. Allah SWT berfirman dalam Q.S. al-Raḥmân (55): 26:

¹⁴⁷ Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz I, *op.cit.*, h.35.

¹⁴⁸ Ibnu 'Athâillâh al-Sikandarî, *Syarḥ al-Hikam*, Jilid II (Cet. I; Cairo: Dâr al-Salâm, 1992), h. 619.

¹⁴⁹ Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz I, *op.cit.*, h. 33.

¹⁵⁰ *Ibid.* h. 314.

كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۖ وَيَبْقَىٰ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ
وَالْإِكْرَامِ ۖ

Terjemahnya:

Semua yang ada di bumi ini akan binasa. Dan tetap kekal wajah Tuhanmu yang mempunyai kebesaran dan kemuliaan.

Di ayat lain Allah berfirman dalam Q.S. al-QaShaSh (28): 88:

كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ

Terjemahnya:

Tiap-tiap sesuatu pasti binasa kecuali Allah.

Bagi spiritualis yang tidak terhibat lagi dengan hal-hal yang bersifat konkrit, akan melihat kefanaan dan kehancuran dari segala sesuatu itu, seperti yang disebut dalam ayat ini. Sebenarnya secara inheren terus- menerus terjadi dalam sebuah semesta abadi. Semua yang berjalan, seluruh bahagian yang terpisah dari suatu keutuhan, seperti ruh, akal, *qalb* dan jiwa menuju kepada *al-Haq* dengan kefanaan dalam eksistensinya akan sampai kepada-Nya.¹⁵¹ Ini persis seperti lenyapnya setetes air atau gelombang yang ditelan oleh lautan lepas. Sekalipun akal menyangka setetes air itu memiliki eksistensi sendiri, tapi pada hakekatnya ia tidak memiliki wujud; sebab yang memiliki wujud pada hakekatnya hanyalah samudera. Demikian seorang *syahîd*¹⁵²

¹⁵¹ *Ibid.*, Juz II, h. 286.

¹⁵² الشاهد الذي يشهد الحق بشهود الكل

dalam *syuhûd*nya di samudera *nûr ilâhiyah* dengan *tajalliyât al-af'âl*, *wa al-Shifât*, *wa al-dzât*. Dalam ungkapan Ibn 'Arabi,¹⁵³ ibaratnya, kaum spiritualis melihat segala wujud ini dengan kaca mata samudera. Dalam perjalanan bermusyahadah, ia sampai pada *al-syuhûd al-dzâtî*. Itulah sebabnya mereka mengatakan bahwa tauhid pada hakekatnya adalah "menetapi wujud mutlak semata dan perpaling sepenuhnya dari wujud-wujud terbatas". Ibn 'Arabi menggambarkan hakikat bertauhid dalam ungkapananya:

فَالذَّاتُ مَحْجُوبَةٌ بِالصِّفَاتِ، وَ الصِّفَاتُ بِالْأَفْعَالِ، وَ
الْأَفْعَالُ بِالْأَكْوَانِ وَ الْأَثَارِ، فَمَنْ تَجَلَّتْ عَلَيْهِ الْأَفْعَالُ
بَارْتِفَاعٍ حَجَبِ الْأَكْوَانِ تَوَكَّلَ، وَمَنْ تَجَلَّتْ عَلَيْهِ
الصِّفَاتُ بَارْتِفَاعٍ حَجَبِ الْأَفْعَالِ رَضِيَ وَسَلِمَ، وَ مَنْ
تَجَلَّتْ عَلَيْهِ الذَّاتُ بَانْكِشَافٍ حَجَبِ الصِّفَاتِ فَنَى فِي
الْوَحْدَةِ فَصَارَ مُوَحِّدًا مُطْلَقًا¹⁵⁴

¹⁵³

ولما تجلّى في كلامه لعباده بصفاته شاهده به عظمته وهائه وكمال قدرته وجلاله، فحاطبوه قولا وفعلا بتخصيص العبادة به وطلب المعبودية منه، اذ ما رأوا معبودا غيره، ولا حول ولا قوة لأحد الا به فلو حضروا لكأن حركاتهم وسكناتهم كلها عبادة له وبه، فكانوا على صلاحهم دائمين داعين لسان المحبة لمشاهدتهم جماله من كل وجه على كل وجه.

¹⁵⁴ *Ibid.*, h. 28

Artinya;

Dzât dihijab oleh Shifât dan Shifât dihijab oleh af'âl dan af'âl dihijab oleh kosmos. Barang siapa yang padanya bertajallî af'âl dengan tersingkapnya hijab kosmos, maka ia tawakkal. Barang siapa bertajallî padanya Shifât dengan terangkatnya hijab af'âl, maka dia ridha dan berserah diri. Barang siapa yang bertajallî padanya dzât dengan tersingkapnya hijab al-Shifât, maka dia fana' fî al-wilâdah (sirna dalam kemahatunggalan) dan pada saat itu dia bertauhid secara mutlak."

Seseorang yang masih terikat dan terhijab dari wujud-wujud terbatas, maka ia bisa saja bertauhid, tapi tauhidnya baru pada level tauhid argumentatif-logis.

Ibn 'Arabi membagi tauhid ke dalam tiga tingkatan, yaitu: 1) *Tauhîd al-Af'âl* sebagai tingkatan tauhid pemula, 2) *Tauhîd al-Shifât* sebagai tingkatan tauhid menengah, 3) *Tauhîd al-Dzât* sebagai puncak tingkat tauhid.¹⁵⁵

Disebut *tauhîd al-af'âl* karena merenungkan dan memikirkan alam semesta ciptaan (perbuatan) Tuhan. Para filosof sampai juga pada kesimpulan, adanya pelaku sejati sebagai satu-satunya sumber perbuatan seluruh makhluk. Tetapi karena mereka hanya menggunakan akal, mereka tak mampu dan tak bisa mengenal lebih jauh tentang sifat-sifat pelaku sejati itu, apatah lagi zat-Nya. Kondisi seperti ini dipertegas dalam al-Qur'an bahwa objek material dari

¹⁵⁵ Ibid., h. 28.

aktifitas fikir hanyalah *al-khalq*.¹⁵⁶ Hal serupa dijumpai dalam hadis Rasulullah saw. akan kemustahilan mencapai *al-syuhûd al-dzâtî* atau tauhid zat dengan hanya mengandalkan akal sebagai sarana berfikir.¹⁵⁷

Jika seseorang melanjutkan perjalanan spiritualitasnya dan mampu membentuk suatu kesadaran realitas yang menyingkap hijab-hijab penomenal dengan mata hati mereka, maka sesungguhnya ia telah sampai pada *tauhîd al-Shifât*. Yakni menafikan seluruh sifat sekunder dan berpegang teguh pada sifat-sifat hakiki Tuhan yang menjadi sumber seluruh sifat makhluk. Menyerahkan segala urusan kepada-Nya, karena mulai melampaui hukum sebab akibat yang menjadi acuan para ahli fikir.

Pengalaman spiritualitas seperti ini adalah peralihan¹⁵⁸ pengetahuan dari '*ilm al-yaqîn* ke '*ain al-yaqîn*. Keyakinannya tidak akan mengalami lagi pasang surut, karena telah menjadi saksi bagi dirinya sendiri.

Pengetahuan imani ('*ilm al-yaqîn*) memang memiliki kemungkinan untuk pasang surut, walaupun mungkin tidak sampai padam, karena keyakinan tersebut berpijak di atas keyakinan bahwa teks-teks suci tersebut akan mengaktualisasikan pengalaman-pengalaman spiritualitas.

¹⁵⁶ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ

¹⁵⁷ خَرَجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَىٰ أَصْحَابِهِ وَهُمْ يَتَفَكَّرُونَ فَقَالَ: لَا تَفَكَّرُوا فِي اللَّهِ تَعَالَىٰ وَلَكِنْ تَفَكَّرُوا فِيَمَا خَلَقَ .

Bagi seorang spiritualis, aktualisasi pengalaman spiritualitas tidak hanya disandarkan pada pengetahuan dan keyakinan, tetapi disandarkan pada apa disaksikan dan dialaminya. Kategori inilah yang dikenal dengan *ḥaq al-yaqîn*. Dalam tradisi tasawuf dikenal *al-syuhûd al-dzâtî* yang dicapai seseorang dalam proses bermusyâhadah. Kategori ini dalam tingkatan tauhid disebut *tauḥîd al-dzât*.¹⁵⁹

Ibn 'Arabi mengutip sebuah hadis Rasulullah¹⁶⁰ yang dijadikan referensi untuk membagi tauhid ke dalam tiga kategori (*tauḥîd af'âl, al-Shifât, al-dzât*). Rasulullah bermunajat memohon perlindungan dari azab Allah dengan ampunan-Nya. Ampunan dan siksaan adalah perbuatan-Nya (*af'âl*-Nya). Memohon perlindungan dari murka Allah dengan *ridhâ*-Nya. Murka dan ridha Allah adalah sifat-Nya. Memohon dari-Nya dengan-Nya. Ungkapan ini menunjukkan zat-Nya. Pemikiran Ibn 'Arabi dalam hal ini diilhami oleh penjelasan Imâm al-Gazâlî¹⁶¹ tentang hadis tersebut. Yakni do'a yang disampaikan Rasulullah pada waktu beliau mendapat perintah dari Allah untuk bersujud dan bertaqarrub kepada-Nya.

¹⁵⁹ *Ibid.*, h. 28.

¹⁶⁰ أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ وَأَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ وَأَعُوذُ بِكَ مِنْكَ

¹⁶¹ فقولہ صلی اللہ علیہ وسلم "أَعُوذُ بِعَفْوِكَ مِنْ عِقَابِكَ" كلام عن مشاهدة فعل الله فقط ، فكأنه لم ير إلا الله وأفعاله فأستعاذ بفعله من فعله ثم اقترَب ففني عن مشاهدة الأفعال ، وترقي إلى مصادر الأفعال وهي الصفات فقال : أَعُوذُ بِرِضَاكَ مِنْ سَخَطِكَ ، وهما صفتان ثم رأي ذلك نقصانا في التوحيد فأقترَب و رقي من مقام مشاهدة الصفات إلى مشاهدة الذات فقال : "أَعُوذُ بِكَ مِنْكَ" .

Lihat: Abū Ḥamid al-Gazâlî, *Iḥyâ' Ullûm al-Dîn*, Jilid IV, *op.cit.*, h. 87.

Tingkatan *musyâhadah al-dzât (al-syuhûd al-dzâtî)* memberikan penggambaran adanya kesatuan spiritual antara dirinya dengan Rasulullah dalam kebersatuan dengan ruh Ilahi. Kesulitan orang untuk mengungkap pengalaman spiritualitas yang dialaminya tersebut, sering menjebakanya dalam keterbatasan-keterbatasan bahasa untuk mengungkapnya. Lebih parah lagi ketika ungkapan-ungkapan tersebut dibaca atau didengar oleh orang yang memiliki tingkat kedalaman dan pengalaman spiritualitas yang berbeda. Maka yang terjadi adalah vonis atas seseorang didasarkan atas kehadiran teks, bukan berdasarkan kehadiran pengalaman dan kebenaran realitas hakekat.

b. Mukâsyafah

Mukâsyafah dalam konteks spiritualitas Islam memilki makna perjalanan ruhaniyah seorang salik. Kemampuan spiritualitasnya dapat menyingkap hijab kegaiban untuk bermusyâhadah dengan Yang Maha Gaib. Dalam perjalanan ini yang sangat memegang peranan adalah hati atau *al-qalb*.

Sebelum sampai pada pemahaman *mukâsyafah* —seperti yang diistilahkan Ibn 'Arabi dalam kitab tafsirnya, yang pertama harus dipahami adalah makna dan karakteristik *al-qalb*.

Dalam klasifikasi kaifiyah zikir berdiri, duduk, dan berbaring, Ibn 'Arabi menafsirkan kaifiyah zikir duduk (*qûdâ*) yang diamalkan seorang salik sebagai zikir yang menempati *al-qalb* dengan *musyâhadah*.¹⁶² Dalam ke-

¹⁶² Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 157.

sempatan yang lain —pada pengertian yang sama— Ibn 'Arabi memposisikan *al-qalb* (hati) secara fungsional sebagai potensi untuk mencapai puncak spiritualitas dengan melalui *ma'rifah*, *mukâsyafah* dan *asrâr*.¹⁶³ Dalam sub bahasan ini akan diuraikan dua hal. *Pertama*, *al-qalb* (hati). *Kedua*, *al-kasyf* (penyingkapan)

1). *Al-Qalb* (Hati)

Al-Qalb (hati) dalam pengertian bahasa adalah sebuah lubang di gunung yang menahan dan menampung air.¹⁶⁴ Dapat pula berarti berpaling atau berubah dari satu bentuk ke bentuk yang lain.¹⁶⁵ Kata *Qalb* yang asal usulnya dari bahasa 'Arab, telah diserap dan secara resmi menjadi bahagian dari kekayaan kosa kata Bahasa Indonesia, yang dieja dengan “kalbu” dalam pengertian, pangkal perasaan batin.¹⁶⁶ Kemudian disejajarkan dengan kata “hati” dalam salah satu pengertiannya, yaitu sesuatu yang ada di dalam tubuh manusia yang dianggap sebagai tempat segala perasaan batin dan tempat menyimpan pengertian.¹⁶⁷

Kalau merujuk pada hadis Rasulullah saw. bahwa kalbu dapat dipahami dalam pengertian organ tubuh manusia, sesuatu sebesar kunyahan, menjadi kata kunci dalam menentukan baik dan tidaknya jasad manusia. Dari

¹⁶³ *Ibid.*, Juz. II, h. 41

¹⁶⁴ Ibnu Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Juz XI, *op.cit.*, h. 273.

¹⁶⁵ Al-Ishfahânî, *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, *op.cit.*, h. 681.

¹⁶⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*. edisi III, h. 493.

¹⁶⁷ *Ibid.*, h. 393.

makna ini berkembang pemahaman untuk memaknainya sebagai pusat rasa, yakni kepekaan. Seseorang yang hilang kepekaannya, maka dia tidak akan segan melakukan segala macam keburukan.¹⁶⁸

Kata kalbu digunakan juga oleh al-Qur'an sebagai gabungan dari daya pikir dan kesadaran moral. Ia adalah akal sehat dan kepekaan hati.¹⁶⁹ Kesempurnaan dan kemuliaan penciptaan seseorang dibanding dengan makhluk-makhluk Allah yang lain, tergantung pada kesempurnaan kalbu dalam membangun keseimbangan antara dimensi kognitif dan dimensi moral.

Al-Qur'an banyak menggunakan kata kalbu dan memberikan penggambaran hati dalam makna fungsional sebagai lokus dari apa yang membuat seseorang menjadi manusiawi dalam pusat kepribadian manusia. Di antara ilustrasi yang dikemukakan oleh al-Qur'an tentang hati yaitu sebagai berikut :

1. Hati merupakan tolok ukur keabsahan amalan seseorang. Bahkan, Allah swt. tidak langsung menjatuhkan vonis kepada seseorang sebelum Allah melihat apa yang telah dilakukan oleh hatinya. Allah SWT berfirman di dalam Q.S. al-Ahzâb (33): 5:

وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ، وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ

¹⁶⁸ M. Quraissy Shihab, *Dia di Mana-Mana* (Cet. III; Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 130.

¹⁶⁹ *Ibid.*

Terjemahnya:

Dan tidak ada dosa atasmu terhadap apa yang kamu khilaf padanya, tetapi (yang ada dosanya) apa yang disengaja oleh hatimu. Dan adalah Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.¹⁷⁰

Di ayat lain Q.S. al-Baqarah (2):225 :

لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَئِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا
كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ ۖ وَاللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿٢٢٥﴾

Terjemahnya:

Allah tidak menghukum kamu disebabkan sumpahmu yang tidak dimaksud (untuk bersumpah), tetapi Allah menghukum kamu disebabkan (sumpahmu) yang disengaja oleh hatimu. Dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyantun.¹⁷¹

Makna yang serupa dapat dibandingkan dengan Q.S. al-Baqarah (2): 118, dan Q.S. al-Anfâl (8): 70, serta sebuah hadis Rasulullah saw. yang berbunyi:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى
اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنْ اللَّهُ لَا يَنْظُرُ إِلَى أَجْسَادِكُمْ وَلَا إِلَى
صُورِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ¹⁷²

¹⁷⁰ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 667.

¹⁷¹ *Ibid.*, h. 54.

¹⁷² Imam Muslim, *Shahih Muslim*, op.cit. Juz IV, h. 11.

Terjemahnya:

Dari Abu Hurairah beliau berkata: Rasulullah saw. bersabda: Sesungguhnya Allah tidak melihat badanmu atau bentukmu akan tetapi Allah melihat kedalam hatimu.

2. Wadah sifat inkonsistensi. Allah swt. berfirman di dalam Q.S. al-Taubah (9):64 :

يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنْزَلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي
قُلُوبِهِمْ ﴿٦٤﴾

Terjemahnya:

Orang-orang yang munafiq itu takut akan diturunkan terhadap mereka sesuatu surah yang menerangkan apa yang tersembunyi dalam hati mereka,¹⁷³

Di ayat lain dalam Q.S. Ali Imrân (3):167, Allah berfirman :

يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ ۖ وَاللَّهُ أَعْلَمُ
بِكُتْمِهِمْ ﴿١٦٧﴾

Terjemahnya:

Mereka mengatakan dengan mulutnya apa yang tidak terkandung dalam hatinya. Dan Allah lebih mengetahui apa yang mereka sembunyikan.¹⁷⁴

¹⁷³ *Ibid.*, h. 289.

¹⁷⁴ *Ibid.*, h. 105.

Ayat-ayat al-Qur'an yang semakna dengan ini adalah Q.S. al-Taubah (9):64 dan Q.S. al-Fath (48):11.

3. Hati sebagai *al-masy'âr al-ilâhî*, tempat bersemayamnya nur ilahi. Wahyu diturunkan ke dalam hati para Nabi. Allah swt. berfirman di dalam Q.S. al-Syu'ara' (26):193-194:

نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ

Terjemahnya:

dia dibawa turun oleh *al-rûh al-amîn* (Jibril). Ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan.¹⁷⁵

Ayat-ayat al-Qur'an yang semakna dengan ini adalah Q.S. al-Anfal (8):24 dan Q.S. al-Baqarah (2):97 dan Q.S. al-Najm (53):11-13. Di dalam hadis kudsi disebutkan :

مَا وَسَعَنِي سَمَائِيَّ وَلَا أَرْضِيَّ وَلَكِنْ وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ ¹⁷⁶

Terjemahnya:

Langit-Ku dan Bumi-Ku tidak akan mampu memuat-Ku, akan tetapi Aku hanya dapat dimuat oleh hati hamba-Ku yang beriman.

¹⁷⁵ Ibid., h. 587.

¹⁷⁶ CD, Al-Maktabah al-Elektroniyyah. Maktabah Alfiah, *Jâmi' al-'Ulûm wa al-Hikam*, Juz I, h. 365. Lihat pula: Imâm al-Gazâlî: *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid III, *op.cit.*, h. 15.

4. Hati sebagai gabungan dari daya fikir dan kesadaran moral.

Allah swt. Berfirman (Q.S.22:46)

أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ
ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى
الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ ﴿٢٢﴾

Terjemahnya :

Maka apakah mereka tidak berjalan di bumi, lalu mereka mempunyai hati yang dengannya mereka dapat memahami atau mereka mempunyai telinga yang dengannya itu mereka dapat mendengar. Karena sesungguhnya bukanlah mata itu yang buta, tetapi yang buta ialah hati yang didalam dada.¹⁷⁷

Beberapa ayat al-Qur'an yang semakna dengan ini antara lain firman Allah di dalam Q.S. Muhammad (47): 24 dan Q.S. Qâf (50): 37 dan Q.S. al-A'râf (7): 179.

5. Hati sebagai medan laga ruhani, ia bersifat reseptif dan menolak, beriman dan inkar, teguh dan ragu, hidayah dan sesat. Allah swt. berfirman di dalam Q.S. al-Hujurat (49):14.

قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا
وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ

¹⁷⁷ Ibid., h. 519.

Terjemahnya:

Orang-orang Arab Badwi itu berkata: "kami telah beriman" Katakanlah kepada mereka: Kamu belum beriman, tetapi katakanlah: "Kami telah tunduk", karena iman itu belum masuk kedalam hatimu¹⁷⁸.

Di ayat lain, Allah swt. berfirman di dalam Q.S. al-Kahf (18):14 :

وَرَبَطْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ
وَالْأَرْضِ لَن نَّدْعُوهُ مِن دُونِهِ إِلَهًا

Terjemahnya :

Dan kami telah meneguhkan hati mereka di waktu mereka berdiri lalu berkata: Tuhan kami adalah Tuhan langit dan bumi kami sekali-kali tidak menyeruh Tuhan selain Dia.¹⁷⁹

Firman Allah swt. di dalam Q.S. al-Nahl (16): 22:

إِلَهُكُمْ إِلَهُ وَاحِدٌ ۖ فَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ قُلُوبُهُم
مُّنْكَرَةٌ وَهُمْ مُّسْتَكْبِرُونَ ﴿١١﴾

Terjemahnya :

Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa. Maka orang-orang yang tidak beriman kepada akhirat, hati mereka ingkar. Sedangkan mereka sendiri adalah orang-orang sombong.¹⁸⁰

¹⁷⁸ Ibid., h. 848

¹⁷⁹ Ibid., h. 446.

¹⁸⁰ Ibid., h. 405.

Firman Allah swt. di dalam Q.S. Ali Imrân (3):8 :

رَبَّنَا لَا تُرْغِ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا

Terjemahnya :

Ya Tuhan kami : Janganlah jadikan hati kami condong kepada kesesatan setelah engkau beri petunjuk kepada kami.¹⁸¹

6. Hati pada sisi yang lain menjadi wadah seluruh kebaikan dan sikap moral yang positif akan tetapi kesemuanya itu tidak melekat adanya di dalam hati. Sama halnya dengan penyakit-penyakit moral atau penyakit hati dapat saja mengambil tempat di dalam hati seseorang. Al-Qur'an menyebutnya sebagai *amrâdh al-qalb*. Sebagaimana firman Allah swt. di dalam Q.S. al-Baqarah (2):10 :

فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ ۖ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا ۖ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۖ بِمَا

كَانُوا يَكْذِبُونَ ﴿١٠﴾

Terjemahnya:

Dalam hati mereka ada penyakit. Lalu ditambah oleh Allah penyakitnya; dan bagi mereka siksaan yang pedih disebabkan mereka berdusta.¹⁸²

Dalam pandangan al-Qur'an, sesungguhnya hati dengan segala sifat labilnya dapat mencapai puncak

¹⁸¹ Ibid., h. 76.

¹⁸² Ibid., h. 10.

ketenangan, beristiqamah dalam kesadaran ilahiyah, bermukasyafah dalam segala kegaiban melalui *dzikrullâh* (zikir kepada Allah). Pada hakikatnya zikir adalah ikhtiar sepenuh hati untuk mengalihkan gagasan, pikiran, perhatian, dan perasaan dalam upaya senantiasa bertawajjuh kepada Allah.

Itulah sebabnya, zikir dan hati adalah dua hal yang tak dapat dipisahkan untuk membangun spiritualitas dalam Islam. Semakin tinggi intensitas dan kualitas zikir, semakin tinggi pula kualitas kesucian hati. Sebaliknya, semakin tinggi kualitas kesucian hati dalam membangun kesadaran ilahiyah, semakin tinggi pula intensitas dan kualitas zikir. Ibn 'Arabi mengatakan bahwa esensi zikir adalah respon, ketaatan, serta kepatuhan yang berasaskan cinta dengan kehadiran hati.¹⁸³ Inilah yang difirmankan Allah swt. dalam Q.S. al-Ra'd (13): 28:

الَّذِينَ ءَامَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ
تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ ﴿٢٨﴾

Terjemahnya:

Yaitu orang-orang yang beriman dan hati mereka menjadi tenteram dengan dzikir kepada Allah. Ingatlah hanya dengan dzikrillah-lah hati menjadi tenteram.¹⁸⁴

Qalb (hati) yang telah mencapai tingkat ketenteraman dengan senantiasa aktif membangun kesadaran ilahiyah,

¹⁸³ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 81.

¹⁸⁴ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.* h. 373.

akan beralih dari suatu tingkatan ke tingkatan yang lebih tinggi dari sebelumnya. Dari *mujâhadah* ke *mukâsyafah*, dari *mukâsyafah* ke *musyâhadah*. Bahkan dapat mencapai puncaknya, yaitu *al-syuhûd al-dzâtî*. Ibn 'Arabi menjelaskan bahwa karakteristik hati dalam perjalanan spiritualitasnya, dari *mukâsyafah* ke *musyâhadah* beralih menjadi karakteristik *fuâd*.¹⁸⁵ Ia adalah kata yang disinonimkan dengan kata *qalb*. Firman Allah swt. di dalam Q.S. al-Najm (53): 11:

مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى ﴿١١﴾

Terjemahnya:

Hatinya tidak mendustakan apa yang telah dilihatnya.¹⁸⁶

Klasifikasi hati seperti ini adalah jenis hati yang terbebas dari virus sifat kemunafikan, keingkaran, dan kemusyrikan serta virus-virus lainnya. Kegaiban dan realitas yang selama ini menjadi hijab keEsaan-Nya telah tersingkap baginya. Ibn 'Arabi memberikan klasifikasi hati ke dalam empat macam yaitu:

1. Hati yang memiliki orientasi nilai transendensial. Ini adalah hatinya *ahlullâh* yang senantiasa bersinar dengan cahaya ilahi. Dari padanya senantiasa memancar sumber mata air pengetahuan, bahkan dapat menghidupi mereka yang meneguknya.

¹⁸⁵ الفؤاد هو القلب المترقي الى مقام الروح في الشهود المشاهد للذات مع جميع الصفات الموجود بالوجود الحقايق.

Lihat : Ibnu 'Arabî, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 277.

¹⁸⁶ *Ibid.*, h. 871.

2. Hati yang senantiasa berorientasi keilmuan, seperti hatinya para intelektual.
3. Hati yang takut, tunduk dan patuh, yaitu hatinya para 'ubbâd dan zuhud dari kaum Muslimin.
4. Hati yang sama sekali tidak dapat berubah karena pengetahuan, tidak akan melunak karena takut, enggan dan angkuh kepada petunjuk, bergelut dengan kepuasan hawa nafsu.¹⁸⁷

Keempat klasifikasi menurut Ibn 'Arabi tersebut, mengisyaratkan keniscayaan untuk senantiasa mengadakan revitalisasi daya kalbu, khususnya pada *spirituality oriented*. Sesungguhnya daya kalbu dapat mempengaruhi dan dipengaruhi, dapat membentuk karakter dan sekaligus dapat dibentuk. Dari sudut pandang ini, kenyataannya seluruh realitas akan berada pada salah satu posisi dari tiga posisi, yaitu: *Pertama*, hanya mempengaruhi tapi tidak terpengaruh *Kedua*, hanya dipengaruhi tetapi tidak mempengaruhi. *Ketiga*, dapat mempengaruhi dan dipengaruhi secara simultan. Ketiga kategori ini adalah realitas-realitas ruhaniyah.¹⁸⁸ Hati sebagai salah satu wujud ruhaniyah, bila bertawajjuh ke *hadhrah al-ilâhiyah*, maka akan mendapatkan limpahan cahaya anugerah daripada-Nya, sehingga ia terpengaruh oleh-Nya. Sebaliknya, ketika ia berorientasi pada alam ragawi, maka ia akan

¹⁸⁷ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.* h. 62-63.

¹⁸⁸ Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn al-Alûsî, *Rûh al-Ma'ânî*, Juz VII, *op.cit.*, h. 150.

membentuk karakter menurut pengalaman batin ragawi itu sendiri, karena alam ruhaniyah mengatur alam ragawi.¹⁸⁹

Dalam kondisi seperti ini, hati dapat mengaktualisasikan *al-mukâsyafah* (penyingkapan hijab) sebagai salah satu bentuk spiritualitas uluhiyah, menuju penyaksian (*al-musyâhadah*) yang akhirnya sampai pada *al-syuhûd al-dzâtî* (penyaksian zat).

2). *Al-Kasyf*

Ungkapan ini memiliki akar kata *kaf*, *syin* dan *fa* yang bermakna "potongan dari benda yang dipotong".¹⁹⁰ Kata ini lazim dipakai dalam lapangan tasawuf yang bermakna "penyingkapan" dan mengacu pada penyingkapan dinding (hijab) yang membatasi hati manusia dengan Tuhan.¹⁹¹ Dapat pula dipahami sebagai upaya yang panjang dan berat, karena lapisan-lapisan dinding yang membatasi hati manusia dengan Tuhan amat banyak dan sulit dihitung, sepadan dengan keadaan tak terhitungnya jumlah objek yang dapat menarik perhatian hati.¹⁹² Manusia dalam kafasitasnya sebagai makhluk social, tidak akan mampu melepaskan diri dan perhatiannya dari lingkungan sekitarnya. Bahkan mungkin lingkungannya sendiri turut membentuk dirinya. Di sinilah letak urgensi kepekaan hati

¹⁸⁹ *Ibid.*,

¹⁹⁰ Ibnu Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Juz XII, *op.cit.*, h. 96.

¹⁹¹ Harun Nasution. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid II, *op.cit.*, h. 583.

¹⁹² *Ibid.*

serta kecerdasan emosional untuk berinteraksi positif dengan seluruh realitas, agar tidak terjebak pada tataran lahiriyah saja. Tidak pula pada tataran batiniah semata. Ketajaman hati seseorang dalam membaca fenomena keilahiyah pada dua sisi (lahir dan batin) dalam *af'âl*, *Shifât* dan *dzât*-Nya, akan melahirkan sifat-sifat kebajikan pada hatinya, berakhlak dengan akhlak Allah, sehingga tercipta keharmonisan dan keserasian dalam bertaqarrub kepada-Nya. Hati, ketika itu, akan meliputi segala realitas. Hati tersebut tidak meliputi yang lainnya kecuali Dia, karena realitas seakan-akan mengisi hati. Ketika hati merenungkan realitas dalam manifestasi Diri-Nya terhadapnya, hati tersebut tidak dapat merenungkan yang lainnya.¹⁹³ Ini terjadi karena adanya korelasi positif antara realitas dengan Dia. Realitas ada karena Dia. Dia termanifestasi karena realitas. Ini adalah kebajikan sejati yang akan melahirkan sifat-sifat kebajikan.

Salah satu sifat kebajikan itu adalah rasa malu. Malu adalah bahagian daripada sikap *tawâdhu'*. Orang-orang yang dapat bertaqarrub kepadanya hanya orang-orang yang memiliki rasa malu yang sebenarnya. Seseorang tidak akan memiliki rasa malu yang sesungguhnya, kecuali mereka yang telah menyingkap tabir pemisah untuk bermukâsyafah dengan-Nya. Mukâsyafah tidak mungkin dicapai kecuali oleh orang-orang yang senantiasa mengaktualisasikan zikir.¹⁹⁴

¹⁹³ Ibnu 'Arabî, *Fushûsh al-Hikam*, op.cit., h. 207.

¹⁹⁴ 'Abd al-Wahâb al-Sya'rânî, *Al-Anwâr al-Qudsiyah* (Cet. Beirut: Dâr Shâdir, 1990), h. 161.

Mukâsyafah adalah aktualisasi zikir. Semakin tinggi intensitas zikir semakin tinggi pula aktualisasi *mukâsyafah*. Aktualisasi tersebut adalah bentuk anugerah ilahi yang ditangkap oleh hati yang tak terbahasakan nilainya. Kesenjangan yang terjadi pada titik *syuhûd* disebabkan tidak adanya *mukâsyafah* terhadap hijab yang merintangi. Ini adalah suatu musibah yang mencabik-cabik kesempurnaan dan kemuliaan penciptaan manusia.

Dzû al-Nûn al-Mishrî –salah seorang tokoh spiritualis Islam- dalam kitab "*Rasâil Ibn 'Arabî*" mengatakan: Tidaklah Allah swt. memuliakan seorang hamba dengan kemuliaan yang Allah muliakan padanya, lebih mulia daripada Allah swt. menunjukkan kepada hambanya akan kehinaan dirinya. Tidaklah Allah swt. menghinakan seorang hamba dengan kehinaan yang dihinakan kepadanya, lebih hina dibanding Allah swt. menghijab hambanya akan kehinaan dirinya.¹⁹⁵

Itulah sebabnya, orang-orang *muttaqîn* senantiasa berupaya mensucikan dirinya dari berbagai hijab. Secara garis besar, Ibn 'Arabi mengkalsifikasi hijab itu menjadi 3 macam, yaitu: Pertama, *hijâb al-af'âl*. Kedua, *hijâb al-Shifât*. Ketiga, *hijâb al-dzât*.¹⁹⁶ Selama hijab-hijab ini belum tersingkap, maka selama itu pula *mukâsyafah* akan menjadi patamorgana yang menjanjikan kebajikan dan kemuliaan. Para *mukâsyifîn* menjadikan hijab sebagai

¹⁹⁵ Sa'id Abd Al-Fattâh, *Rasâil Ibnu 'Arabî*, Jilid III (Cet. I; Lebanon: Al-Intisyâr al-'Arabî, 2001), h. 105.

¹⁹⁶ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz I, op.cit. h. 28.

sasaran antara. Tujuan pertama dan utamanya adalah *al-ridhâ* (keridaan) dan *al-mahabbah* (cinta) dalam *al-syuhûd al-dzâtî*.

Dalam upaya ini Allah swt. senantiasa melindungi seluruh urusan orang-orang *muttaqîn* dalam mensucikan *af'âlullâh* dengan bertawakkal kepada-Nya, karena kesyuhudannya terhadap ke-Esaan *af'âl*-Nya. Allah juga menolong orang-orang *muttaqîn* dalam mensucikan sifat-Nya dengan rida, karena kesyuhudannya terhadap tajallinya sifat Allah. Begitu pula Allah akan menjadi kekasih bagi orang-orang *muttaqîn* yang senantiasa mensucikan zat-Nya dalam *al-syuhûd al-dzâtî*.¹⁹⁷ Proses yang harus dilalui untuk sampai kepada *al-syuhûd al-dzâtî* atau *wihdat al-syuhûd* adalah *mukâsyafah* terhadap hijab-hijab tersebut. Untuk sampai kepada tingkat *mukâsyafah* haruslah melalui upaya yang sungguh-sungguh (*al-mujâhadah*). Penjenjangan ini didasari atas karakteristik masing-masing potensi ruhaniyah yang ada pada diri manusia, yaitu; pengendalian jiwa/diri dalam proses *mujâhadah*, menjinakkan hati dalam *mukâsyafah*, serta mengembalikan ruh kepada fitrahnya dalam *musyâhadah*.

c. *Mujâhadah*

Ungkapan ini mempunyai akar kata *jahada* yang berarti kemampuan, tujuan, dan beban,¹⁹⁸ kemudian mendapat tambahan satu huruf (*alif*) sehingga menjadi *jâhada*, yaitu

¹⁹⁷ Ibid. h. 239.

¹⁹⁸ Ibnu Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Juz II, *op.cit.*, h. 395.

bentuk verbal dari kata *mujâhadah*. Al-Qur'an banyak menggunakan kata *jâhada*, meskipun kata *mujâhadah* sendiri tidak ditemukan penggunaannya dalam al-Qur'an.

Istilah *mujâhadah* dimunculkan oleh orang-orang yang menekuni perjalanan spiritual atau *mutaShawwifûn*, sehingga makna kata ini hampir secara eksklusif mengacu pada perjuangan batin semata.¹⁹⁹ Ketika seseorang melancarkan perjuangan ruhani sebagaimana seharusnya, maka dia akan mengaktualkan sendiri pengetahuan ini. Ini adalah bahagian dari petunjuk Allah swt. dalam Q.S. al-'Ankabût (29):69 :

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٦٩﴾

Terjemahnya :

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridaan) kami, benar-benar akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami. Dan sesungguhnya Allah benar-benar beserta orang-orang yang berbuat baik.²⁰⁰

Ibn 'Arabi dalam tafsirnya banyak menggunakan istilah *mujâhadah* dengan makna perjalanan batin yang dilakukan oleh ahli tarekat sebagai langkah awal yang sungguh-sungguh dalam *maqâm al-nafs* (jiwa) menuju ke hadirat Allah swt.²⁰¹ Untuk memahami secara komprehensif makna

¹⁹⁹ Sachiko Murata, *The Tao of Islam*, *op.cit.*, h. 310.

²⁰⁰ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.* h. 638.

²⁰¹ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabî*, Juz II, *op.cit.*, h. 129.

mujâhadah perlu lebih awal mengenal makna dan karakteristik *al-nafs* (jiwa) sebagai agen sentral dalam aktualisasi *mujâhadah*. Pembahasan ini akan difokuskan dalam dua bahagian, yaitu; *Pertama*, tentang hakekat *al-nafs* (jiwa), *kedua*, tentang terminologi *al-mujâhadah*.

1). *Al-Nafs* (Jiwa)

Istilah *nafs* dapat diterjemahkan menjadi "*jiwa*" atau "*diri pribadi*", yaitu totalitas sesuatu dan esensinya. Banyak kalangan yang tidak membedakan antara *rûh* dan *nafs* pada sudut pandang tertentu, tetapi di sisi lain mereka membedakannya. Ibn ManShûr, misalnya, memaknai *nafs* berarti *ruh* di dalam Q.S. al-Zumr (39): 42 "*Allah memegang jiwa seseorang ketika matinya*". Terpisahnya *al-anfus* dari jasad setelah berada pada genggam Allah, berarti kehidupan seseorang berakhir. Akan tetapi pada sisi lain, Ibn ManShûr juga membedakannya. Hal ini bisa dilihat pada sambungan ayat tersebut: 42 "*dan menggenggam jiwa seseorang yang belum mati di waktu tidurnya*".²⁰² Ini berarti bahwa jiwa pertama menunjukkan vitalitas kehidupan, dan yang kedua menunjukkan vitalitas akal. Kata *nafs* dapat pula dimaknai sebagai penggambaran diri manusia secara totalitas.²⁰³

Al-Isfahânî, pada sudut pandang tertentu, memberi pengertian *nafs* sama dengan makna *rûh*, sebagaimana yang terdapat di dalam Q.S. al-An'âm (6): 93: "*Sedang para malaikat memukul dengan tangannya sambil berkata: 'Keluarkanlah*

²⁰² Ibnu Manshûr, *Lisân al-'Arab*, Juz IIV, *op.cit.* h. 234.

²⁰³ *Ibid.*

nyawamu".²⁰⁴ Beliau membedakannya pada term yang lain, misalnya dalam Q.S. al-Mâidah (5): 116: "*Engkau mengetahui apa yang ada pada diriku dan aku tidak mengetahui apa yang ada pada diri-Mu*".²⁰⁵

Pemaknaan kata jiwa sebagai salah satu komponen yang sangat substantif dalam realitas kehidupan manusia, telah menjadi objek kajian penting berbagai kalangan sejak dulu hingga sekarang, baik mereka yang mempunyai latar belakang pemikiran filsafat maupun dari ahli-ahli agama, lebih khusus mereka yang menekuni masalah spiritualitas.

Ruh itu tercipta dari cahaya dan, sebagaimana para malaikat, sepenuhnya terpisah dari dunia badaniyah. Ia adalah suatu realitas tunggal dan sederhana. Sebaliknya, badan terbuat dari tanah liat, yang gelap dan mempunyai banyak bagian. Tidak mungkin ada kaitan langsung antara realitas yang bercahaya dan yang mempunyai banyak bagian, yaitu ruh dan percampuran yang gelap, yaitu badan. Jiwa memiliki sifat-sifat dari kedua pihak tersebut dan bertindak sebagai perantara antara keduanya.²⁰⁶

Ibn 'Arabi adalah salah seorang tokoh spiritualis yang banyak memberi uraian di dalam tafsirnya tentang jiwa. Bahkan beliau memposisikan jiwa sebagai salah satu subjek dan sekaligus objek spiritualitas dalam tingkatan perjalanan ruhaniyah. *Rûh* dengan *musyâhadah*, *Qalb* (hati) dengan *mukâsyafah*, serta *Nafs* (jiwa) dengan *mujâhadah*.

²⁰⁴ Al-Isfahânî, *Mufradât Alfazh al-Qur'ân*, *op.cit.*, h. 818.

²⁰⁵ *Ibid.*

²⁰⁶ Suchiko Murata, *The Tao of Islam*, *op.cit.*, h. 313.

Pengklasifikasian yang dilakukan Ibn 'Arabi memberi pengertian akan perbedaan antara ketiga unsur tersebut (*ruh, hati, jiwa*), baik dari segi substansinya maupun dari segi sifat dan fungsinya.

Ketika jiwa dibedakan dengan ruh, jiwa secara umum menjadi dinamisor yang senantiasa aktif dan dinamis. Tanpa dengannya tidak akan ada peningkatan dari suatu hal (keadaan) ke hal yang lain, karena sifat ruh adalah pasif. Dalam membangun komunikasi antara ruh dan jiwa, hati hadir sebagai perantara antara keduanya.²⁰⁷ Uraian ini dapat kita pahami ketika Ibn 'Arabi menafsirkan Q.S. al-Anbiya' (21):37:

خُلِقَ الْإِنْسَانُ مِنْ عَجَلٍ ۖ سَأُورِيكُمْ ءَايَاتِي فَلَا تَسْتَعْجِلُونِ ۖ

Terjemahnya:

Manusia telah dijadikan (bertabiat) tergesa-gesa. Kelak akan Aku perlihatkan tanda-tanda (azab-Ku). Maka janganlah kamu minta kepada-Ku mendatangkannya dengan segera.²⁰⁹

²⁰⁷ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibnu 'Arabi*, Juz II, *op.cit.*, h. 36.

²⁰⁸ (خلق الإنسان من عجل) إذ النفس التي هي أصل الخلقة داءة الطيش والاضطراب لا تثبت على حال فهو مجبول على العجل ولو لم يكن كذلك لم يكن له السير والترقي من حال إلى حال إذ الوجود دائم الثبات وبتعلقه بالنفس يحصل وجود القلب وبتبدلهما في السير، فما دام الإنسان في مقام النفس ولم يغلب عليه نور الروح والقلب المفيد للسكينة والطمأنينة يلزمه العجل بمقتضى الجبلة.

²⁰⁹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.* h. 500.

Hubungan fungsional seperti ini dipertegas Ibn 'Arabi bahwa sesungguhnya Allah menumbuhkan biji hati dengan cahaya ruh dari pengetahuan dan kema'rifan. Allah menumbuhkan butir-butir nafs dengan cahaya hati dari akhlak-akhlak mulia. Terkadang hati mendominasi nafs ketika cahaya ruh menguasai nafs. Terkadang sebaliknya terjadi ketika hati menerima apa adanya dari nafs dan sifat-sifat nafs menguasainya.²¹⁰ Ibn 'Arabi menafsirkan Q.S. al-An'am (6):95 :

إِنَّ اللَّهَ فَالِقُ الْحَبِّ وَالنَّوَى ۖ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ ۚ

Terjemahnya :

Sesungguhnya Allah menumbuhkan butir tumbuh-tumbuhan dan biji buah-buahan. Dia mengeluarkan yang hidup dari yang mati dan mengeluarkan yang mati dari yang hidup.²¹²

Kalau kita mendasarkan terminologi *nafs* pada al-Qur'an, maka dapat dipahami bahwa karakteristik *nafs* biasanya dianggap berada pada tingkat lebih rendah dari pada ruh. Kalau ia muncul dan merupakan kekuatan

²¹⁰ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibnu 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 234.

²¹¹ إن الله فالق حبة القلب بنور الروح عن العلوم والمعارف و نوي النفس بنور القلب عن الاخلاق والمكارم و يخرج حي القلب عن ميت النفس تارة باستيلاء نور الروح عليها. و يخرج ميت النفس عن حي القلب أخرى باقباله عليها و استيلاء الهوي و صفات النفس عليه.

²¹² Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 203.

hewani dan menjadi sifat dalam kehidupan, maka inilah yang disebut sebagai nafs mutlak oleh ahli syar'i dan *mutaShawwifûn*.²¹³ Keberadaannya di antara dua posisi (posisi rububiyah dan posisi rendah). Ia tidak segelap dan sekasar dengan penciptaan ragawi, tetapi juga tidak sesuci dan sehalus dengan cahaya ruh.²¹⁴ Ayat-ayat al-Qur'an yang menggambarkan karakteristik *nafs* antara lain: Q.S. al-Qiyâmah (75):2, Q.S. Yûsuf (12):53, Q.S. al-Fajr (89):27:

وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ ﴿١﴾

Terjemahnya :

*Dan Aku bersumpah dengan jiwa yang sangat menyesali dirinya sendiri (lawwâmah).*²¹⁵

وَمَا أُبْرِئُ نَفْسِي ۚ إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٢﴾

Terjemahnya :

*Dan aku tidak membebaskan diriku (dari kesalahan), karena sesungguhnya nafsu itu selalu menyuruh kepada kejahatan kecuali nafsu yang diberi rahmat oleh Tuhanku. Sesungguhnya Tuhanku maha pengampun lagi Maha Penyayang.*²¹⁶

²¹³ Ibn 'Arabi, *op.cit.* Juz II, h. 408.

²¹⁴ *Ibid.*

²¹⁵ Departemen Agama, *Al-Qur'an rjemahnya*, *op.cit.*, h. 998.

²¹⁶ *Ibid.*, h. 357

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٤﴾ ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً ﴿٥﴾

Terjemahnya:

*Hai jiwa yang tenang. Kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhahi.*²¹⁷

Kompleksitan pemaknaan *nafs*, baik yang didasari oleh al-Qur'an maupun hasil analisis ilmiah dan pengalaman batiniah dapat kita pahami secara sederhana, bahwa *nafs* bisa dianggap suatu kompleks manifestasi psikologi yang berasal dari tubuh dan berhubungan dengan kesenangan dan kelangsungan hidupnya. Ia sebagai ego yang mempunyai hubungan dekat, tidak saja dengan tubuh tetapi juga dengan personalitas. Hasrat-hasrat ego tidak memiliki batas, baik hasrat ragawi maupun personalitasnya. Ia membutuhkan ruh untuk membimbing dan menjadikannya moderat. Di lain pihak, ruh membutuhkan *nafs* untuk memberi dorongan menuju kesempurnaan.

Manifestasi *nafs* yang paling merusak dan jahat seperti yang ditemukan dalam al-Qur'an, adalah sebagai nafs yang memerintah kepada angkara murka. Namun demikian, ketika nafs menjadi bersih, rasional dan teratur, maka bisa disebut sebagai *nafs* yang mendapatkan ketenangan.

Al-Qur'an menganjurkan supaya nafs mendapatkan haknya, selama masih di dalam batas moral yang halal.

²¹⁷ *Ibid.*, h. 1059.

Kesenangan kehidupan duniawi yang halal tidak dianggap merugikan kehidupan spiritualitas asalkan tidak diperhamba olehnya. Dalam konteks ini, Ibn 'Arabi membagi tiga macam kesenangan dan kebahagiaan, yaitu: (1) Kebahagiaan *qalbiyah* (قلبية), (2) kebahagiaan *badaniyah* (بدنية), dan (3) kebahagiaan sekitar badan (ماحول البدن). Kebahagiaan *qalbiyah* dapat berwujud ma'rifah, hikmah, kesempurnaan ilmiah, aktifitas moral. Sedangkan *badaniyah* dapat berupa kesehatan, kekuatan, kesenangan ragawi, dan syahwat *thabi'i*. Sedangkan kebahagiaan sekitar badan adalah harta, sebagaimana telah dikatakan oleh Amîr al-Mu'minîn ('Alî bin Abî Thâlib): "*Ketahuilah bahwa antara lain nikmat Allah swt adalah kelapangan harta (rezki). Dan semulia-mulia kelapangan harta adalah kesehatan jasmani dan ketaqwaan hati*". Adalah wajib untuk mendapatkan kedua dari yang pertama untuk memperkokoh yang terakhir, yang dicari dengan pendekatan zuhud dan ibadah.²¹⁸

Aktualisasi *mujâhadah* berdasarkan bimbingan al-Qur'an, melibatkan harta dan *nafs*. Al-Qur'an memberikan penekanan pada harta karena ia dapat menjadi fitnah dalam mencarinya. Demikian pula halnya, al-Qur'an memberikan penekanan terhadap *nafs* karena spesifikasi karakternya yang membutuhkan banyak perjuangan dan kesungguhan untuk menjadikan *nafs* suci dan tentram. Sifat manipulasi *nafs* tidak hanya secara mencolok berbentuk badani atau emosi negatif. Bisa saja *nafs* memperlihatkan dirinya sebagai kebutuhan mendapatkan perhatian atau pujian, atau

²¹⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 33-34.

desakan yang sangat lembut untuk mendapatkan apa yang diinginkan. Manipulasi *nafs* bahkan dapat berbentuk amaliyah spiritualitas yang timbul dari niat melayani diri sendiri (ego). Ia dapat pula menyusup keseluruh tubuh dalam bentuk ketidakmampuan untuk keluar dari perspektif egosentris kita. Menyangkut hal ini, Ibn 'Arabi memberikan akumulasi sifat *nafs* sebagai sumber segala kejahatan, sifat-sifat jelek, perilaku-prilaku moral dan spiritualitas yang rendah.²¹⁹

Sehubungan dengan itu, Ibn 'Arabi menasihatkan bahwa kita boleh memberikan kepada *nafs* haknya sesuai dengan tuntunan al-Qur'an, tapi jangan pernah melampaui batas. Demikian pula jangan berlebihan dalam memerangnya sehingga ia mati dan tidak dapat melakukan hak-haknya. Orang-orang yang melampaui batas adalah mereka yang keluar dari payung *al-mahabbah* (cinta kasih) dan keadilan.²²⁰

Pendekatan yang paling tepat digunakan untuk menghadapi realitas-realitas *nafs* yang sangat variatif adalah "pendekatan al-hikmah" dalam bermujâhadah, yaitu pengetahuan sekaligus sebagai sifat keilahian yang sangat khas dan mulia yang hanya dimiliki para *ulul albâb* (mampu membangun sinergitas antara kecerdasan intelektual, kecerdasan emosional, dan kecerdasan spiritual). Allah swt telah memberi hidayah *nûr* (cahaya) kepada akal mereka.²²¹

²¹⁹ *Ibid.*, Juz.II, h. 310.

²²⁰ *Ibid.*, Juz.I, h. 92.

²²¹ *Ibid.*, Juz I. h. 111.

Akal yang senantiasa berorientasi al-hikmah oleh Ibn 'Arabi disebut *al-aql al-furqânî*.²²² Hanya dengan pendekatan ini seseorang dapat menentukan kebijakan yang tepat dan benar pada dirinya karena didasari atas getaran-getaran *al-Haq*. Barang siapa yang tidak memiliki al-hikmah untuk menentukan kebijakan kepada dirinya secara tepat dan benar, niscaya dia tidak mampu juga menerapkan kepada orang lain.²²³

Membentuk *nafs* untuk menjadi *muthmainnah* membutuhkan kepatuhan dan kesungguhan. Dengan demikian seseorang dapat menjalankan fungsi kekhalifahannya sesuai dengan amanah dari Allah swt. antara lain adalah menjaga dan menuntun peradaban manusia menjadi paripurna yang disemangati dengan nilai-nilai spiritualitas menurut ketentuan syar'i.

2). *Mujâhadah*

Seperti dikemukakan di atas, kata *mujâhadah* adalah bentuk *maShdar* (verbal noun) dari kata kerja "جاهد". secara terminologi bahasa mempunyai makna kesungguhan yang dapat berkonotasi fisik (material) dan kejiwaan. Untuk pembahasan ini hanya difokuskan pada makna *mujâhadah* yang terakhir (kejiwaan).

Banyak ayat al-Qur'an yang dapat mengantarkan kita untuk memahami makna *mujâhadah* secara komprehensif; antara lain Q.S. al-'Ankabût (29):69 :

²²² Ibid., Juz II, h. 5.

²²³ Imâm al-Qusyairî, *Lathâif al-Isyârât*, Juz I, op.cit., h. 193.

وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ۚ وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ
الْمُحْسِنِينَ ﴿٣٥﴾

Terjemahnya :

Dan orang-orang yang berjihad untuk (mencari keridhaan) kami, benar-benar akan kami tunjukkan kepada mereka jalan-jalan kami²²⁴.

Q.S. al-Mâidah (5):35, Allah swt. berfirman :

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ
وَجَاهِدُوا فِي سَبِيلِهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٢١٨﴾

Terjemahnya :

Hai orang-orang yang beriman, bertaqwalah pada Allah dan carilah jalan yang mendekatkan diri kepada-Nya dan berjihadlah pada jalan-Nya supaya kamu mendapat keberuntungan²²⁵.

Q.S. al-Baqarah (2):218, Allah SWT. berfirman :

إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ
اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ ۚ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٢١٨﴾

²²⁴ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 638.

²²⁵ Ibid., h. 165.

Terjemahnya:

*Sesungguhnya orang-orang yang beriman, orang-orang yang berhijrah, dan berjihad di jalan Allah, mereka itu mengharapkan rahmat Allah, dan Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*²²⁶

Ada beberapa hal mendasar yang dapat dipahami dari serangkaian ayat-ayat al-Qur'an seperti tersebut di atas, yaitu *mujâhadah* sebagai *starting point* dalam melakukan perjalanan spiritualitas,²²⁷ karena merupakan fasilitas penganugerahan hidayah aneka jalan keimanan dan ketaqwaan. Allah swt. menegaskan dalam Q.S. al-Tagâbun (64): 11 "*Siapa yang beriman kepada Allah, niscaya Dia akan memberi petunjuk kalbunya*". Ibn 'Arabi mengatakan: "Barang siapa yang tidak dianugerahi ketetapan iman, niscaya tidak mungkin melakukan perjalanan spiritualitas. Keteguhan iman akan menjadi kokoh jika didasari dengan keyakinan, dan menjadi goyah dan berubah-ubah bila didasari dengan Iman taqlidi.²²⁸ Firman Allah dalam Q.S. al-Ahqâf (47): 17: "*Dan orang-orang yang mendapat petunjuk, Allah menambahkan petunjuk-Nya kepada mereka dan memberi kepada mereka ketaqwaannya*".

Meskipun demikian, Ibn 'Arabi menegaskan paling tidak tiga syarat yang harus dipenuhi dalam melakukan *mujâhadah*, yaitu; pertama, berupaya untuk menanamkan

²²⁶ Ibid., h. 53.

²²⁷ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibnu 'Arabi*, Juz II, *op.cit.* h. 129.

²²⁸ Ibid., h. 251

kehadiran Allah dalam benak dan jiwanya (*al-hudhûr*), kedua, pengawasan dan pengawalan diri dalam kesadaran ilahiyah (*al-murâqabah*), ketiga, konsistensi dalam orientasi keilahiyah (*al-istiqâmah*).²²⁹

Persyaratan tersebut menjadi sangat penting ketika diperhadapkan dengan dinamika *nafs* yang telah divonis oleh Rasulullah saw. sebagai tantangan dan hambatan spiritualitas dalam perjuangan di jalan Allah, sebagaimana sabdanya :

رَجَعْنَا مِنَ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ جِهَادُ
النَّفْسِ²³⁰

Artinya:

"Kita telah kembali dari perjuangan yang sangat ringan menuju perjuangan yang sangat besar; yaitu perjuangan melawan *nafs*".

Al-mujâhadah adalah upaya sungguh-sungguh yang dilakukan manusia untuk mengatasi dinamika *nafs* yang mungkin saja diekspresikan dengan peragaan ragawi, dan atau dalam wujud pensifatan-pensifatan nafsiah maupun batiniyah. Hal tersebut dinilai Ibn 'Arabi sebagai hijab, dan seluruh hijab adalah dosa.²³¹

²²⁹ Ibid., Juz II, h. 129.

²³⁰ Ibn 'Ujaibah, *Iyqazh al-Himam Syarh Matn al-Hikam*, Juz I (Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994), h. 269.

²³¹ Ibid., Juz.II, h. 251.

Itulah sebabnya, *mujâhadah* dalam struktur batiniyah diri manusia lebih menekankan pada aspek *nafs*, untuk tidak lebih mendominasi interkoneksi antara ketiga aspek (*Rûh, Qalb, Nafs*). Kecenderungan penampilan fisik dan raga manusia sangat ditentukan oleh ketiga unsur tersebut. Saat ruh mendominasi dan peranannya ditingkatkan tanpa mematikan peranan aspek lain, maka kegelapan ragawi akan tersinari dengan matahari ruh, sehingga kecenderungan dan kecintaannya selalu berorientasi positif; yaitu alam kudus (kesucian) dan berjalan menuju aktifitas kebaikan, kemuliaan dan keutamaan akhlak, serta ketaatan dan kepatuhan. Inilah jalannya orang-orang yang suci dan disucikan oleh Allah. Orang suci adalah *aShhâbul yamîn*. Sebaliknya ketika ruh terkalahkan oleh kekuatan *nafs* dalam membangun hubungan, maka saat itu matahari ruh terhibung dengan jasmani dan ia tersembunyi di dalam kegelapan ragawi. Akibatnya, kecenderungan dan kecintaan penampilan fisik manusia senantiasa berorientasi negatif (*syimâl*); yakni aspek *nafs* senantiasa mengarah kepada kejahatan dan kemaksiatan serta kehinaan perilaku. Inilah jalannya orang-orang pendosa (*fujjâr*).²³²

Di sinilah tampak urgensi *mujâhadah* dengan *riyâdhah* tertentu melalui amalan-amalan ataupun wirid-wirid sesuai dengan tuntunan syar'i. *Mujâhadah* pada hakikatnya adalah salah satu bentuk pendidikan rohani. Peranan zikir yang berfungsi mengingatkan manusia akan tempat

²³² *Ibid.*, Juz I, h. 420.

kepulangannya atau asal usul kehadirannya, sangat signifikan. Zikir di sini tidak hanya dimaksudkan sekedar zikir melalui lidah, tetapi juga berkaitan dengan aneka aktifitas yang menghadirkan Tuhan dalam benak dan hati manusia.²³³

Perlu mendapat penekanan dalam kaitan *riyâdhah rûhâniyah* dan dalam konteks *mujâhadah*, yaitu yang diistilahkan oleh para pakar pendidikan rohani dengan *wâjib al-waqt* (فروض الوقت) dan *adab al-waqt* (آداب الوقت).²³⁴ Hal ini menuntun mereka yang melakukan perjalanan spiritualitas menuju Allah untuk pandai memilih aktifitas apa dan sikap bagaimana yang paling sesuai dalam kondisi serta situasi waktu yang sedang dia hadapi. Bahkan, boleh jadi pada setiap orang atau dalam setiap situasi ada *mujâhadah* tertentu yang diperlukan.

Dalam *mujâhadah*, dituntut adanya kepekaan dan kecerdasan ilahiyah yang dibarengi dengan ikhtiar sepenuh hati untuk mengalihkan gagasan, pikiran, perhatian dan perasaan dalam upaya merevitalisasi fitrah kekhalifahan manusia dengan segenap komponennya. Kecerdasan dan kepekaan ilahiyah dimaksud hanya dapat diperoleh melalui *mujâhadah*. Hubungan timbal balik (*tasalsul*) seperti ini akan membentuk perimbangan seluruh komponen, termasuk *nafs* sebagai salah satu komponen yang sangat aktif dan

²³³ M. Quraishy Shihab, *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam* (Cet. II; Jakarta: Lentera Hati, 2005), h. 167.

²³⁴ Sa'îd Hawwâ, *Tarbiyatunâ al-Rûhiyah*, op.cit., h. 120.

dinamis dari totalitas diri manusia, bahkan sebagai orientasi *mujâhadah*. Ibn 'Arabi menegaskan interkoneksi komponen ini: apabila ruh bergerak menuju hati dan ia dapat menguasainya, maka hati akan bersinar dan bertaqwa dengan potensi rasionalitas yang dapat memotivasi terwujudnya sifat-sifat kesempurnaan, kebaikan dan ketaatan serta kepatuhan. Sebaliknya, apabila *nafs* bergerak menuju hati dan ia dapat menguasainya, maka hati akan menjadi keru dan terhibab dari cahaya ruh, sehingga kekuatan akal menjadi gelap dan cenderung ke kejahatan dan kemaksiatan.²³⁵

Tergambar dari penegasan ini bahwa dinamika potensi *nafs* dalam posisinya sebagai orientasi *mujâhadah*, memerlukan kesungguhan dan perjuangan dari seorang salik dalam menempuh perjalanan spiritualitasnya, sehingga dapat mengendalikannya untuk menjalin hubungan yang harmonis antara *nafs* dengan potensi-potensi lain termasuk di antaranya adalah akal. Keserasian hubungan segenap potensi tersebut, sangat mempengaruhi perjalanan batin seorang salik untuk sampai kepada satu tingkatan ke tingkatan lainnya.

Faktor *mujâhadah* sebagai *riyâdhah* spiritualitas sangat menentukan pencapaian gnostik untuk sampai kepada *al-syuhûd-al-dzâtî* setelah melalui *mukâsyafah* dan *musyâhadah*.

²³⁵ Ibn 'Arabi, *op.cit.* Juz I, h. 421.

2. Spiritualitas Syar'iyah (Norma)

Al-Qur'an sebagai sumber pertama dan utama dalam ajaran Islam, banyak memuat ketetapan Allah swt. tentang norma dan aturan-aturan yang harus ditempuh seorang hamba dalam berinteraksi dengan-Nya, bermuamalah dengan sesama manusia, dan berinteraksi dengan alam sekitarnya. Pemahaman ini dalam istilah agama disebut "*syari'ah*" —yang digunakan dalam Bahasa Indonesia dengan kata syariat— yang memiliki makna: "hukum agama yang menetapkan peraturan hidup manusia, hubungan manusia dengan Allah swt., hubungan manusia dengan manusia dan alam sekitar berdasarkan al-Qur'an dan hadis".²³⁶ Makna asal dari kata syariat ini adalah "jalan ke sumber air dan tempat orang-orang dan binatang minum".²³⁷ Dari makna ini berkembang menjadi "apa yang disunnahkan oleh Allah dari agama dan diperintahkan".²³⁸ Al-ISHfahânî menjelaskan bahwa makna kata *syari'ah* adalah "petunjuk ke jalan yang terang", kemudian berkembang menjadi "petunjuk ke jalan menuju Allah dalam agama" mengisyaratkan dua pengertian. *Pertama*, apa-apa yang diperintahkan oleh Allah kepada setiap manusia meniti jalan yang mendatangkan kemaslahatan hambah dan kemakmuran negeri. *Kedua*, apa yang telah ditetapkan

²³⁶ Departemen Pendidikan Nasional, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Edisi III, *op.cit.*, h. 1115.

²³⁷ Ibn Manshûr, *op.cit.*, Jilid VII, h. 86.

²³⁸ *Ibid.*

oleh Allah dalam agama dan diperintahkan untuk memilihnya dari berbagai syariat yang berbeda dan yang telah *dinasakh*.²³⁹

Pengertian syariat terkadang disalahpahami oleh kalangan tertentu, yang mengidentikkan syariat dengan fikih. Bukan saja karena keduanya mempunyai hubungan erat yang tak dapat dipisahkan, melainkan juga karena satu sama lain dipergunakan dalam pengertian yang persis sama.

Namun demikian tidak berarti bahwa antara syariat dan fikih sama sekali tidak ada perbedaan. Perbedaan yang menonjol menurut Harun Nasution adalah: *Pertama*, syariat adalah hak prerogatif Allah yang kompetensi untuk menetapkan, mungkin hanya didelegasikan kepada Nabi Muhammad saw. Sedangkan fikih merupakan ketentuan-ketentuan hukum yang ditetapkan para fuqaha sebagai hasil ijtihad mereka setelah melakukan pemahaman terhadap al-Qur'an dan al-hadis. *Kedua*, karena syariat Islam adalah aturan yang ditetapkan Allah dan atau Rasul-Nya (Muhammad), maka apapun alasannya syariat tidak dapat diubah atau diganti oleh siapa, kapan dan di manapun. Sedangkan fikih Islam, yang merupakan ijtihad mujtahid, kapan dan di mana perlu pada perinsipnya boleh diubah. *Ketiga*, Syariat Islam pada umumnya berisi ketentuan-ketentuan hukum dasar yang bersifat global dan berjumlah relatif

²³⁹ Imâm al-Ishfahânî, *op.cit.*, h. 450.

sedikit. Sedangkan fikih Islam yang merupakan penjabaran syariat Islam pada umumnya bersifat terperinci dan berjumlah banyak. *Keempat*, Syariat Islam bersifat kekal dan universal, sementara fikih Islam setidak-tidaknya dalam perkara tertentu boleh jadi bersifat lokal dan temporal.²⁴⁰

Ada lima ayat al-Qur'an di berbagai surah yang menggunakan kata syariat dengan berbagai bentuk perubahan morfologisnya dan selalu menghubungkan dengan Allah, kecuali pada kata *syara'u* yang terdapat dalam Q.S. al-Syûrâ (42):21, Allah berfirman:

أَمْ لَهُمْ شُرَكَوُا شَرَعُوا لَهُمْ مِنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ

Terjemahnya:

Apakah mereka mempunyai sembah-sembahan selain Allah yang mensyariatkan untuk mereka agama yang tidak diizinkan Allah.²⁴¹

Ayat ini dipertalikan dengan umat manusia, tetapi itupun dalam nada pernyataan ketidaksetujuan Allah terhadap mereka yang membuat-buat syariat. Ayat-ayat al-Qur'an yang dimaksud di atas adalah:

²⁴⁰ Harun Nasution dkk. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid III (Cet. II; Jakarta: Djambatan II. tahun 2002. h. 1103-1104.

²⁴¹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h. 786-787.

Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Syûra' (42): 13:

شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا
إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا
الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ
اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١٣﴾

Terjemahnya:

Dia telah mensyariatkan bagi kamu tentang agama apa yang telah diwasiatkan-Nya kepada Nuh dan apa yang telah kami wahyukan kepadamu dan apa yang telah kami wasiatkan kepada Ibrahim, Musa dan Isa yaitu Tegakkanlah agama dan janganlah kamu bercerai berai tentangnya. Amat berat bagi orang-orang musyrik agama yang kamu seru mereka kepadanya. Allah menarik kepada agama itu kepada orang yang dikehendakinya dan memberi petunjuk kepada (agama)-Nya orang yang kembali kepada-Nya.²⁴²

Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Jâtsiyah (45): 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ
أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾

²⁴² Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 785.

Terjemahnya :

Kemudian Kami jadikan kamu berada di atas suatu syariat (peraturan) dari urusan (agama) itu, maka ikutilah syariat itu dan janganlah kamu ikuti hawa nafsu orang-orang yang tidak mengetahui.²⁴³

Di ayat lain Allah swt. berfirman dalam Q.S. al-Mâidah (5): 48:

فَأَحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا
جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا

Terjemahnya :

Maka putuskanlah perkara mereka menurut apa yang Allah turunkan dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu mereka dengan meninggalkan kebenaran yang telah datang kepadamu. Untuk tiap-tiap umat diantara kamu, Kami berikan aturan dan jalan yang terang.²⁴⁴

Ibn 'Arabi memaknai kata syarî'at pada Q.S. al-Jâtsiyah (45): 18 sebagai jalan yang diperintahkan oleh Al-Haq (Allah) untuk dilalui, yaitu jalan menuju ketauhidan.²⁴⁵ Penafsiran ini memberi penegasan bahwa dalam pandangan Ibn 'Arabi, meskipun teks literal al-Qur'an menggunakan kata *syara'a* pada ayat tersebut, akan tetapi aksentuasinya adalah tujuan-tujuan spiritualitas. Dari sisi

²⁴³ *Ibid.*, h. 817.

²⁴⁴ *Ibid.* h. 168.

²⁴⁵ Ibn 'Arabi, Juz II, h. 239.

ini dapat dipahami bahwa misi Ibn 'Arabi sebenarnya adalah agar hakikat makna *syara'a* dalam teks al-Qur'an dapat dimanifestasikan dalam pengertian esoterisnya.

Pada kesempatan lain Ibn 'Arabi memaknai kata *syir'atan* (bentukan kata lain dari kata *syari'a*) pada Q.S. al-Mâidah (5): 48 sebagai sumber atau *starting point*, sekaligus menjadi penggarisan bagi segenap potensi batin (*nafs, qalb, ruh*).²⁴⁶ Penggarisan tersebut dapat menjadi penuntun, seperti halnya '*ilmu al-ahkâm dan mu'âmalât*, yang dapat pula memberi tuntunan dalam perjalanan batin untuk sampai pada titik spiritualitas yang berkenaan dengan hati. Begitu pula '*ilm al-tawhîd dan al-musyâhadah* yang berhubungan dengan ruh untuk menempuh perjalanannya dalam kefanaan menuju kehadiran Zat Yang Maha Mutlaq.²⁴⁷

Akan halnya dengan firman Allah dalam Q.S. al-Syûra' (42): 13, Ibn 'Arabi memaknai kata *syara'a* (bentuk verbal dari kata *Syari'ah*) sebagai aturan universal bagi segenap realitas dalam kemutlakan agama.²⁴⁸ Allah swt. mensyariatkan agama mutlak kepada seluruh Nabi-Nya tanpa ada perbedaan dari segi dasar pokok agama, yaitu; mengesakan Allah, menegakkan keadilan dan beriman kepada Allah dan hari kemudian. Meskipun dari segi *furû'* syariat berbeda dengan pertimbangan kemaslahatan, misalnya dalam pelaksanaan ibadah dan muamalah.²⁴⁹

²⁴⁶ *Ibid*, juz I, h.202.

²⁴⁷ *Ibid*.

²⁴⁸ *Ibid*, juz II, h. 216.

²⁴⁹ Imâm al-Qusyairî, juz V, *op.cit.*, h. 244.

Imâm al-Qusyairî dalam tafsirnya yang diberi nama "*Lathâif al-Isyârât*" menjelaskan bahwa yang dimaksud "*من الدين*" yang disyariatkan oleh Allah dalam ayat ini adalah prinsip dasar agama. Tidak ada perbedaan kecuali pada *furû'*.²⁵⁰

Ibn 'Arabi mengembangkan makna syariat dalam pengertian aksiologisnya, yaitu; *pertama*, untuk kemaslahatan totalitas realitas dengan jaminan payung hukum akan eksistensinya, *kedua*, pencerahan spiritualitas yang dapat memberikan ketenangan batin terhadap hal-hal yang tidak dapat dijangkau oleh akal pikiran. Tujuan mendasar peletakan syariat oleh Allah swt. kepada makhluk-Nya adalah menciptakan kemaslahatan totalitas alam dan untuk mengetahui apa yang datang dari Allah yang tidak diketahui dan tidak dijangkau oleh akal, sehingga otoritas akal tidak berjalan sendiri.²⁵¹

Dari keterangan yang disebutkan, sebenarnya Ibn 'Arabi ingin menjelaskan bahwa aspek *syariah* dalam Islam tidak dapat dipisahkan dengan masalah spiritualitas, bahkan menjadi prinsip dasar syari'ah, baik dalam penetapannya maupun dalam penjabarannya. Aktualisasi syari'ah dalam Islam di samping mensyaratkan adanya amalan-amalan lahiriyah, juga sekaligus adanya amalan-amalan batiniyah. Tidak boleh salah satu di antaranya menjadi prioritas, sehingga mengungguli satu sama lainnya, baik yang lahiriyah maupun yang batiniyah ataupun sebaliknya.²⁵²

²⁵⁰ Ibn 'Arabi, *Al-Futûhât al-Makkiyah*, Juz I, *op.cit.*, h. 404.

²⁵¹ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 202.

²⁵² Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, *op.cit.*, h.417.

Ibn 'Arabi memposisikan hukum syariat tidak hanya kepada bidang ritual saja, tapi juga tidak boleh menafikan kepentingan ajaran-ajaran kemanusiaan dan sosial kemasyarakatan Islam. Penyebutan ibadah dalam pemikiran Ibn 'Arabi diartikan sebagai ekspresi keimanan kepada Allah swt. Dengan demikian, perbedaan antara nilai aqidah dan ibadah serta muamalah, secara logika tidak valid dan dalam prakteknya sulit dilakukan, karena keseluruhan bidang tersebut sama-sama hukum yang diperintahkan oleh Tuhan dan sama-sama merupakan amal yang diperuntukkan kepada Tuhan.

Ibn 'Arabi memaknai syariat sebagai perintah dan larangan yang tidak pernah terlepas dari aspek spiritualitas. Syariat dan hakikat adalah dua dimensi dalam satu wujud. Salah satu bentuk konsepsi Ibn 'Arabi, dapat kita lihat dalam penafsirannya pada perintah salat dalam Q.S. al-'Ankabût (29): 45:

أَتْلَ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ
الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ۚ وَلَذِكْرُ اللَّهِ
أَكْبَرُ ۗ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تَصْنَعُونَ ﴿٤٥﴾

Terjemahnya:

Bacalah apa yang Telah diwahyukan kepadamu, yaitu Al Kitab (Al Quran) dan Dirikanlah salat. Sesungguhnya salat itu mencegah dari (perbuatan-perbuatan) keji dan mungkar.

dan Sesungguhnya mengingat Allah (salat) adalah lebih besar (keutamaannya dari ibadat-ibadat yang lain). dan Allah mengetahui apa yang kamu kerjakan.²⁵³

Ibn 'Arabi mengatakan:

Jelaskanlah secara terperinci segala yang terbaik yang diturunkan kepadamu dalam kitab akal qur'ânî melalui tuntunan wahyu, dan yang telah diturunkan kepadamu dalam 'ilm furqânî. Dirikanlah salat yang sejati secara tertib menurut penjelasan wahyu dan ilmu. Artinya, gabungkanlah antara kesempurnaan ilmiah dan pelaksanaan sejati salat itu, karena sesungguhnya engkau akan mendapatkan manfaat sesuai dengan tingkat pengetahuanmu tentang salat. Sebagaimana telah diketahui bahwa pengetahuan bisa mendatangkan: (a) manfaat (*nâfi'at*) yang erat hubungannya dengan sopan santun, etos kerja yang baik, dan kemaslahatan kehidupan, (b) kemuliaan (*syarîfah*) yang erat kaitannya dengan akhlak mulia, dan kemuliaan-kemuliaan lain, serta kemaslahatan ukhrawi. (c) keutuhan keyakinan (*kulliyah yaqîniyah*) yang berhubungan langsung dengan masalah sifat, dan hal ini terbagi dua macam: *logical teoritical* dan *ketersingkapan rahasia (al-kasyf al-sirrî)*, (d) hakikat (*haqîqiyah*) yang bertalian dengan masalah *tajallî* dan persaksian (*musyâhadah*), (e) perasaan transendensial (*dzawq ladunnî*) yang terkait dengan rasa cinta yang dalam dan ekstasi ('*isyq*), (f) kesejati murni (*haqqî*). Dalam hubungannya dengan pelaksanaan salat, Ibn 'Arabi membagi kategori salat itu dalam enam bagian yaitu: Pertama, *salat ragawi* yang dilaksanakan dengan anggota badan dan melaksanakan rukun-rukunnya. Kedua, *salat al-nafs* yang dilaksanakan dengan ketundukan dan kekhusyuan, serta pengendalian dan ketenangan jiwa dalam kecemasan dan harapan. Ketiga,

²⁵³ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz II, *op.cit.*, h. 126-127.

salat al-qalb yang dilaksanakan dengan kehadiran hati dan *murâqabah*. Keempat, salat rahasia (*al-sir*) yang dilaksanakan dengan penuh *munâjat*, dan dialog ilahiyah (*mukâlamah*). Kelima, salat ruh yang dilaksanakan dengan penyaksian (*musyâhadah*) dan kebertatapan (*mu'âyanah*), Keenam, salat *khafa'* yang dilaksanakan dengan *munâgat* dan keterpautan *lathîfah*, dan akan berakhir tingkatan ini pada tingkatan *al-fana* (kesirnaan) pada yang Maha Esa, sebagaimana berakhir dan berhentinya salat lahiriyah dengan kematian yang dapat diyakini secara nyata, seperti dijelaskan dalam penafsiran ayat : *واعبد ربك حتى يأتيك اليقين*. Demikian pula halnya salat *haqîqî* yang dilaksanakan dengan kefanaan sejati yaitu dengan *haq al-yaqîn*.²⁵⁴

Lebih lanjut Ibn 'Arabi menguraikan aksiologi salat dalam penafsirannya pada kata salat yang kedua dari lanjutan ayat tersebut, dengan mengatakan :

Sesungguhnya salat ragawi mencegah dari perbuatan yang dinilai sebagai ketidak setiaan pada ketentuan-ketentuan syar'i. *Shalat al-nafs* mencegah dari perbuatan-perbuatan hina dan akhlak-akhlak yang rendah, dan dari perbuatan yang berkonotasi kegelapan. *Salat al-qalb* mencegah dari perbuatan-perbuatan yang berlebihan, dan lalai. *Shalât al-sir* mencegah dari perbuatan yang mengisyaratkan keberpalingan selain dari pada-Nya. Sebagaimana disabdakan Rasulullah "Jika sekiranya orang yang sembahyang mengetahui kepada siapa ia bermunajat, niscaya tidak akan berpaling dari pada-Nya sekejappun". *Shalât al-rûh* mencegah dari perbuatan yang melampaui batas melalui penampakkan hati dengan sifat. *Shalât al-khafa'* (shalat yang menutup segala bentuk realitas kecuali wujud-Nya) mencegah dari adanya kebersandingan dengan-Nya

²⁵⁴ Ibid. Juz II. h. 127.

dan mencegah munculnya rasa subyektifitas pengakuan akan dirinya. *Shalât al-dzât* mencegah adanya penyaksian selain kepada-Nya. Dan *Shalât al-Haq* adalah *kebaqaan* dalam ketauhidan.²⁵⁵

Demikian pula halnya dalam perintah ibadah yang lain, termasuk dalam masalah muamalah dan seluruh aspek hidup dan kehidupan manusia. Spiritualitas menjadi kata kunci dalam meraih kebahagiaan di dunia dan di akhirat.

Dengan demikian, seluruh ibadah yang disyariatkan oleh Allah kepada hamba-Nya sangat erat kaitannya dengan spiritualitas. Pada hakikatnya seluruh ibadah adalah upaya seorang hamba untuk dekat (*taqarrub*) kepada Allah, yakni usaha untuk membawa dirinya menuju kesempurnaan tertinggi dan kehadiran yang paling agung, yang atas ketentuan al-Qur'an dirujuk kepada Tuhan, penguasa alam semesta. Ibadah juga berfungsi mencegah manusia agar tidak memperturutkan hasrat-hasrat hewaniyah dan menjauhkannya dari hal-hal yang keji, buruk dan kotor.

Dimensi *syar'iyah* yang telah ditetapkan oleh Allah memiliki korelasi yang sangat erat dengan spiritualitas itu sendiri. Itulah sebabnya Ibn 'Arabi sangat menekankan untuk senantiasa melaksanakan amalan-amalan sesuai dengan ketentuan syariat. Orang yang memelihara dan menjaga syariat, niscaya akan senantiasa mengalami peningkatan diri dan mendapatkan curahan cahaya (*nûr*).²⁵⁶

²⁵⁵ Ibid., Juz I. h. 57.

²⁵⁶ Ibid. Juz II. h. 42.

Sedangkan seseorang yang mengamalkan amalan yang tidak sesuai dengan ketentuan syar'i digolongkan sebagai orang *fâsiq*.²⁵⁷

Penggarisan syar'i dalam menuntun manusia beraktifitas telah dipertegas dalam al-Qur'an sebagai sumber hukum yang utama dan pertama. Sunnah Rasulullah saw. menjadi pegangan yang dapat melepaskan manusia dari ketersesatan.

3. Spiritualitas Khuluqiyah

Al-Qur'an menempuh berbagai cara guna mengantar manusia mencapai kesempurnaan kemanusiaannya. Allah swt banyak menekankan melalui firman-Nya kepada manusia untuk senantiasa mengadakan interaksi dengan-Nya. Hal itu dimaksudkan untuk menghidupkan unsur batiniyah manusia. Unsur ini adalah bawaan manusia atau naluri yang dalam al-Qur'an disebut fitrah. Fitrah adalah anugrah Allah kepada makhluk-Nya yang hanya diperuntukkan kepada manusia. Itulah sebabnya, manusia disebut makhluk bidimensional (dua dimensi). Allah menciptakannya dari debu tanah dan ruh Ilahi. Debu tanah membentuk jasmaninya, sedangkan ruh Ilahi yang diembuskan-Nya melahirkan daya nalar, daya kalbu, dan daya hidup. Dengan membina jasmani lahirilah keterampilan. Dengan mengasah daya nalar lahirilah kemampuan ilmiah. Dengan mengasuh daya kalbu lahirilah,

²⁵⁷ *Ibid.*, Juz I. h. 45.

antara lain: iman dan moral yang terpuji. Dengan menempah daya hidup tercipta semangat menanggulangi setiap tantangan yang dihadapi.

Fitrah penciptaan manusia adalah untuk mengaktualisasikan sifat-sifat Tuhan, dengan kata lain berakhlak dengan akhlak Tuhan. Itulah sebabnya, manusia menurut visi qur'ani adalah khalifah Allah. Dalam wujud ini, Ibn 'Arabi menggambarkan betapa misi suci (penciptaan Adam) berproses dalam kewenangan Allah. Mulai dari alam keilahian (ruh Tuhan) melalui alam pencatatan Tuhan sampai pada alam dunia.²⁵⁸ Rahasia perjalanan inilah yang ditekankan oleh Ibn 'Arabi untuk dipahami sebagai langkah untuk pencitraan refleksi keilahian dalam seluruh perilaku manusia. Sesungguhnya apa yang dinampakkan oleh raga manusia dalam bentuk perkataan maupun perbuatan, memiliki wujud yang berkorelasi langsung dengan alam maha gaib dalam wujud ruh, kemudian berpindah pada alam kegaiban dari kegaiban diri manusia. Melalui kegaiban manusia itu sendiri sampai pada apa yang dilahirkan oleh ragawi manusia.²⁵⁹ Itulah sebabnya Allah menggunakan kata *al-Ja'lu* karena kata ini lebih luas maknanya dibanding dengan kata *al-Ibda'* dan kata *al-takwîn*. Allah swt. tidak menggunakan kata *khâliqun* karena struktur diri manusia terdiri dari dua alam. *Pertama*, alam keilahian, yakni: berakhlak dengan akhlak-Ku, mengaktualkan sifat-sifat-Ku,

²⁵⁸ *Ibid.*, 46.

²⁵⁹ *Ibid.* h. 46.

menjalankan perintah-Ku, memperlakukan dengan baik makhluk-Ku. *Kedua*, alam kemanusiaan, yakni: mengatur urusan mereka, menyusun kinerja mereka, dan mengajak mereka untuk taat dan patuh pada-Ku.²⁶⁰

Keparipurnaan jati diri manusia sebagai "diciptakan" *علي صورته* (gambaran Allah), terletak pada pembentukan akhlaknya yang berdasar keseimbangan antara seluruh komponen yang secara inheren melekat pada diri manusia, yang tercapai melalui pengembangan daya-daya yang dianugerahkan itu.

Pencitraan diri manusia sebagai makhluk yang kuat serta memiliki nilai keilahian sesuai dengan kemanusiaan manusia, terbentuk setelah terbangunnya spiritualitas yang kuat dan konsisten, serta memiliki kesetiaan dan kepatuhan kepada Allah, dan mempunyai integritas serta komitmen kemakhlukan terhadap sesama.

Akhlak mulia yang mengalir dari alam maha gaib adalah kebutuhan manusia, karena telah menjadi kata kunci terhadap lahir dan langgengnya kerja sama yang harmonis. Sedangkan manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat hidup tanpa kerja sama. Spiritualitas secara umum dan moral secara khusus, lahir dari upaya mengasah daya kalbu. Keberhasilan mengasah daya kalbu melahirkan kenikmatan ruhani yang lezatnya melebihi kenikmatan jasmani.²⁶¹

²⁶⁰ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika kehidupan Masyarakat* (Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2006), h. 348.

²⁶¹ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz I, *op.cit.*, h. 106.

Spiritualitas keakhlakan terbentuk melalui perjalanan hidup seseorang. Spiritualitas tidak sekedar dibangun oleh pengetahuan dan kecerdasan intelektual, pengalaman, serta penilaian terhadap pengalaman itu, tetapi terbentuk melalui kecerdasan nurani dan ketajaman *baShîrah* (mata hati) yang kemudian membentuk kepribadian dan karakter yang baik, yaitu interaksi seluruh totalitas manusia. Dalam bahasa al-Qur'an disebut oleh Ibn 'Arabi *الرشد* yang bermakna, bukan hanya nalar, tetapi gabungan antara nalar, kesadaran moral, dan kesucian jiwa.²⁶² Dengan demikian, spiritualitas *khuluqiyah* adalah merupakan hasil internalisasi nilai-nilai agama yang kemudian teraktualisasikan oleh sikap dan perilaku positif.

Setidaknya ada empat kategori sikap dan perilaku manusia dalam hidupnya. Seseorang bisa saja memiliki pengetahuan yang luas, tetapi tidak memiliki sikap dan perilaku terpuji. Sebaliknya, bisa juga seseorang yang amat terbatas pengetahuannya, tetapi sikap dan perilakunya amat terpuji. Bisa juga seseorang sangat terbatas pengetahuannya, terbatas pula sikap dan perilakunya. Kemungkinan pula, seseorang sangat menonjol pengetahuannya, terpuji pula sikap dan perilakunya. Hal ini sangat tergantung pada hasil internalisasi nilai-nilai agama yang dicapai oleh manusia itu sendiri. Ibn 'Arabi mempertegas bahwa seseorang yang tidak mampu membangun ma'rifah untuk mengenal Allah dalam berbagai hal, niscaya tidak mampu melihat makna kebenaran dari berbagai makna, sehingga

²⁶² *Ibid.*, h. 118.

semakin bertambah hijab yang menutupi kebenaran dari dirinya.²⁶³ Memang, ilmu tidak mampu menciptakan akhlak dan iman, ia hanya mampu mengukuhkannya.²⁶⁴ Korelasi yang terbangun antara ilmu dan akhlak adalah korelasi tidak langsung. Membangun spiritualitas akhlak adalah dengan mengasuh *bashîrah* sambil mengasah nalar menuju suatu keadaan (*al-hâl*) ke keadaan lain, atau dari suatu stasion ruhaniah (*al-maqâm*) ke stasiun yang lain.

Pencitraan diri manusia sebagai makhluk yang kuat serta memiliki nilai keilahian sesuai dengan kemanusiaan manusia, terbentuk setelah terbangunya spiritualitas yang kuat dan konsisten, serta memiliki kesetiaan kepatuhan terhadap Allah dan integritas serta komitmen kemakhlukan terhadap sesama.

Akhlak mulia yang mengalir dari alam maha gaib adalah kebutuhan manusia, karena telah menjadi kata kunci terhadap lahir dan langgengnya kerja sama yang harmonis. Sedangkan manusia sebagai makhluk sosial tidak dapat hidup tanpa ada interaksi di antara sesamanya.

Konsep membangun spiritualitas khuluqiyah dalam pandangan Ibn 'Arabi, pada hakekanya berakhlak dengan akhlak Allah. Hal ini dipertegas ketika menafsirkan Q.S al-Qalam (68):4 :

وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴿٤﴾

²⁶³ M. Quraish Shihab, *Menabur Pesan Ilahi*, op. cit., h. 349.

²⁶⁴ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op. cit., h. 960.

Terjemahnya :

*Dan sesungguhnya kamu benar-benar berbudi perti yang agung.*²⁶⁵

Keagungan budi pekerti yang terbangun dalam diri Muhammad tidak lain karena Muhammad mampu mengaktualisasikan akhlak-akhlak Allah dalam dirinya, sehingga menjadi akhlaknya sendiri. Membentuk pribadinya sebagai sosok pribadi yang kokoh dan kuat dengan penguatan kesucian. Muhammad tidak terpengaruh dengan sikap dan perilaku mengada-ada yang dilakukan oleh mereka, dan tidak merasa tersiksa dari siksaan mereka, karena kesabaran yang dimiliki Muhammad adalah kesabaran yang bersemangatkan ruh ilahiyah (karena Allah), bukan karena dirinya (kesabaran yang beroirentasi keakuannya).²⁶⁶

Kutipan tersebut di atas menunjukkan, akhlak Muhammad adalah "perpaduan" dari citra Tuhan sebagai wujud dengan citra kemakhlukan sebagai sesuatu yang *maujûd*. Konsep perpaduan (*jam'iyah*) adalah salah satu kata kunci antropologi Ibn 'Arabi (yang terkait dengan sifat manusia) yang paling penting. Penggalan firman Allah swt. dalam Q.S. Shâd (38): 75 yang berbunyi: لَمَّا خَلَقْتُ بَدِي (Kepada Adam yang Aku ciptakan dengan tangan-Ku) ditafsirkan Ibn 'Arabi bahwa seperti Allah mengatakan: Aku ciptakan Adam dengan sifat-Ku yang; Maha Indah, Maha Agung,

²⁶⁵ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz II, op.cit., h. 341.

²⁶⁶ *Ibid.*, h. 185.

Maha Perkasa, Maha Lembut, dan semua nama-nama-Ku yang sejalan dengan sifat kemahaperkasaan-Ku dan kemahacintaan-Ku, untuk mencapai keterpaduan ilahiyah dalam ruang lingkup kemahaesaannya.²⁶⁷

Bentuk luar tubuh manusia jelas menunjukkan fisik manusia, tapi bentuk terdalam menandakan kemampuan spiritualitasnya. Hanya dengan perpaduan kedua komponen ini, akhlak Tuhan dapat terejawantahkan. Nilai-nilai suci spiritualitas tidak mungkin dapat diimplimentasikan tanpa keterlibatan unsur fisik ragawi manusia. Fisik ragawi manusia juga tidak akan mampu melakukan sesuatu tanpa keterlibatan kekuatan suci Allah swt.

Ibn 'Arabi menekankan bahwa suatu hal yang sangat asasi dalam pembentukan akhlak Allah pada diri manusia adalah memahami makna keterpaduan tersebut. Beliau mengatakan: Anda telah mengetahui hikmah penciptaan Adam, saya maksudkan citra luarnya; juga anda telah mengetahui pembentukan ruh Adam, saya maksudkan citra dalamnya.... dan perkataanya: "bertaqwalah kepada Tuhanmu" (bermakna): Jadikanlah aspek lahir dari diri kalian sebagai suatu perlindungan, dan jadikanlah aspek batin dari diri kalian sebagai suatu perlindungan bagi kalian.²⁶⁸

Diri pribadi manusia sebagai bidimensional memiliki tanggung jawab sepenuhnya untuk mewujudkan akhlak

²⁶⁷ Ibn 'Arabi, *Fushûsh al-Hikam*, op.cit., h. 56.

²⁶⁸ Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Juz I, op.cit., h. 41.

Allah pada akhlaknya. Tanggung jawab ini hanya dapat dijalankan oleh mereka yang memiliki tingkat pemahaman yang mapan terhadap pencitraan dirinya sebagai citra Allah dan citra alam. Tingkat pemahaman ini dapat diukur dengan tingkat tanggungjawab yang dilaksanakan. Seorang pengabdian hanya akan mengabdikan kepada yang dikenalnya, dan tidak akan mengenal Allah melainkan sesuai dengan tingkat pemahamannya terhadap spiritualitas ilahiyah dalam dirinya.²⁶⁹ Dalam kutipan ini, Ibn 'Arabi menekankan suatu doktrin yang tegas betapa perlunya pengetahuan tentang jati diri sebagai sarana menuju kemakrifahan Allah.

Di tempat lain dalam tafsirnya, Ibn 'Arabi mengutip hadis Rasulullah saw.: *ان الله تعالى خلق آدم على صورته* (sesungguhnya Allah SWT. menciptakan Adam dalam citaranya, pen.).²⁷⁰ Seperti dikatakan bahwa citra ilahiyah melekat tak terpisahkan dengan penciptaan Adam, yang merupakan perwakilan dari seluruh realitas manusia. Hadis ini dikutip oleh Ibn 'Arabi untuk mempertegas bahwa hal yang sangat mendasar dalam menampakkan citra Tuhan dalam diri manusia atau bertakhalluq bi akhlaqillah (berakhlaq dengan akhlak Allah) adalah: pertama, pengetahuan tentang alam semesta, kedua, pengetahuan jati diri, ketiga, pengetahuan tentang Tuhan. Kalau ketiga hal ini digabungkan, dapat disimpulkan bahwa pengetahuan manusia tentang alam semesta sama dengan pengetahuannya tentang jati dirinya. Pengetahuan jati diri ini tidak lain adalah pengetahuannya tentang Tuhan.

²⁶⁹ Ibid., h. 28.

²⁷⁰ Ibid..

Perjalanan spiritualitas seseorang adalah akar pokok untuk mendapatkan keadaan ruhaniyah tertentu (*hal*) dan atau stasiun tertentu (*maqâm*) yang kesemuanya akan mempertegas posisi manusia dalam berakhlak dengan akhlak Allah. Ibn 'Arabi mempertegas bahwa kemampuan menyingkap tabir keesaan Allah dalam perbuatannya akan melahirkan sifat "*tawakkal*", kemampuan menyingkap tabir yang menutupi keesaan Allah dalam sifatnya akan melahirkan sifat "*ridha*", dan kemampuan menyingkap tabir yang membatasi keesaan Allah dalam zat-Nya akan melahirkan "*kefanaan*".²⁷¹

Keserupaan akhlak manusia dengan akhlak Allah adalah keserupaan melalui nama-nama-Nya. Tentu tidak berarti bahwa manusia dalam pengertian apapun bisa dikategorikan sebagai superior daripada Tuhan, karena transendensi mutlak Tuhanlah yang mencegahnya. Namun, tetap saja manusia bukan Tuhan melainkan manusia yang menjadi pusat seluruh eksistensi. Kesempurnaan mutlak manusia ini disimbolkan oleh Ibn 'Arabi dalam tafsirnya dengan "*Insân Kâmil*", yaitu sosok manusia yang mampu secara utuh memanifestasikan sifat-sifat Allah, dan bahkan kesempurnaan pengetahuan-Nya dan hikmah-Nya dalam konteks realitas manusia.²⁷²

Insân Kâmil dalam konsep Ibn 'Arabi adalah sosok khalifah Allah di muka bumi ini yang mampu secara utuh

²⁷¹ *Ibid.*, h.233.

²⁷² *Ibid.*, h. 270.

memerankan fungsi kekhalifahan sebagaimana yang diamanahkan Allah kepadanya. Ia mampu memaknai *zhâhiran wa bathinan* sifat dan nama-nama Allah (*al-asma' al-husna'*) serta mengaktualisasikannya dalam kapasitas kemanusiaannya. Nama-nama Allah pada hakekatnya mencerminkan zat dan sifat-Nya. Allah mengatur segalanya menurut nama yang disandangnya.²⁷³ sehingga seorang hamba dapat menyeru Allah dengan nama yang sesuai dengan keadaannya. Namun demikian, Ibn 'Arabi mengingatkan bahwa dalam konteks peribadatan, seorang salik dituntut untuk tidak terhibung dengan nama dan sifat tersebut dengan pendekatan *tauhîd al-Shifât* (seperti telah diuraikan sebelumnya). Penegasan ini dapat dilihat dalam tafsirnya ketika menafsirkan ayat "فاعبدني" pada surah *Thâhâ* (Q.S.20:14). Beliau memaknainya bahwa: khususkankalah ibadahmu kepada zat-Ku, bukan kepada nama-nama-Ku, dan bukan pula pada sifat-sifat-Ku. Keutamaan salat yang didirikan dalam *syuhûd al-rûhî* (kesaksian ruh) karena zikir kepada zat-Ku (Allah) melebihi keutamaan salat yang didirikan dalam kehadiran hati (*al-hudûr-al-qalbî*) karena zikir akan sifat-sifat-Ku (Allah).²⁷⁴

Di sinilah letak urgensi memahami dan mengaktualisasikan sifat dan nama-nama Allah melalui aspek kehidupan spiritualitas *khuluqiyah*. Semangat yang terbangun dalam kesempurnaan makna sifat dan nama Allah adalah kesempurnaan zatnya sendiri.

²⁷³ *Ibid.*, Juz II, h. 18.

²⁷⁴ *Ibid.*, h. 150-151.

Dengan demikian, berakhlak dengan akhlak Allah adalah upaya meneladani Allah dalam kesempurnaan terbatas.

Peringatan Ibn 'Arabi tersebut bisa dipahami sebagai pernyataan yang mengandung makna kehati-hatian dalam menganalogikan makna nama dan sifat (mutlak), serta tidak menari-nari di bawah kaki logika dalam memaknai nama dan sifat-Nya, karena hal itu akan menjerumuskan manusia dalam kekufuran. Mentafakkuri pesan tersiratnya dan mencari *madluliyah*nya (makna tersirat) akan menjernihkan logika karena nama dan sifat Allah adalah nama mutlak *al-Haq*, Wujud Diri-Nya Maha Gaib, namun Dia *wâjib al-wujûd* yang mesti ada dengan sendirinya. Wujud-Nya tidak dapat diasumsikan maujud dengan makna *zhâhir* nama dan sifat-Nya.

Menghadapi nama dan sifat Allah memang perlu bersemantis logika dalam memahami substansi nama mutlak *al-Haq*. Seorang yang menempuh jalan spiritualitas tidak akan bisa *wuShûl* (sampai) kepada-Nya melainkan dengan memahami nama dan sifat mutlak-Nya. Aktualisasi nama dan sifat Allah dalam sikap dan perilaku menjadi penyebab datangnya limpahan sifat keutamaan dari pada-Nya. Ibn 'Arabi menafsirkan ayat 71 dari surah *al-Ahzâb*: *يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ* (*niscaya Allah akan memperbaiki amalan-amalanmu*) dengan: mendapat limpahan karunia kesempurnaan dan kemuliaan, yaitu bersihkanlah dirimu dengan menikmati limpahan sifat kesempurnaan dari Allah kepadamu, *وَيَغْفِرْ لَكُمْ* (*dan mengampuni bagimu*): dosa

daripada sifat-sifatmu dengan tajalliyat sifat-sifat-Nya. *وَمَنْ يَطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ* (*barangsiapa yang taat kepada Allah dan Rasul-Nya*) dengan: mensucikan akhlaqnya dan menghilangkan sifat-sifat yang hina, *فَقَدْ فَازَ* (*maka sungguh dia beruntung*) dengan: menikmati sifat-sifat kesempurnaan dan kemuliaan, serta bersifatkan dengan sifat-sifat uluhiyah, dan yang demikian itu adalah keberuntungan yang besar.²⁷⁵

Kutipan ini mengisyaratkan bahwa mengenal dan mengaktualisasikan sifat-sifat Allah adalah jalan menuju kepada-Nya. Nama-nama dan sifat-sifat-Nya, berada dibawah nama Allah, seperti dinyatakan oleh Ibn 'Arabi dalam menafsirkan ayat 110 dari surah *al-Isra*: *قُلْ ادْعُوا اللَّهَ* (*katakanlah: serulah kepada Allah*) dengan *fana'* pada zat yang menghimpun seluruh sifat-sifat-Nya, *أَوْادِعُوا الرَّحْمَنَ* (*atau serulah al-Rahman*): dengan: fana pada sifat yang merupakan ibu dari seluruh sifat-sifat-Nya.²⁷⁶

Sejatinya, nama-nama Allah dan sifat-sifat-Nya adalah tangga untuk *wuShûl* kepada-Nya. Esensinya adalah kembali berakhlakkan dengan akhlak Allah, karena nama mutlak ini akan menghasilkan wujud beserta hakikatnya. Dengan nama mutlak ini pula jalan menuju kepada-Nya sangat jelas. Allah merupakan cincin kesempurnaan makna insaniyah (manusia). Dengan nama ini tersambungkan antara manusia yang dirahmati dengan *al-Rahman* (Maha Pemurah). Barangsiapa melihat pahatan cincin kesem-

²⁷⁵ *Ibid.*, Juz I, h. 412-413.

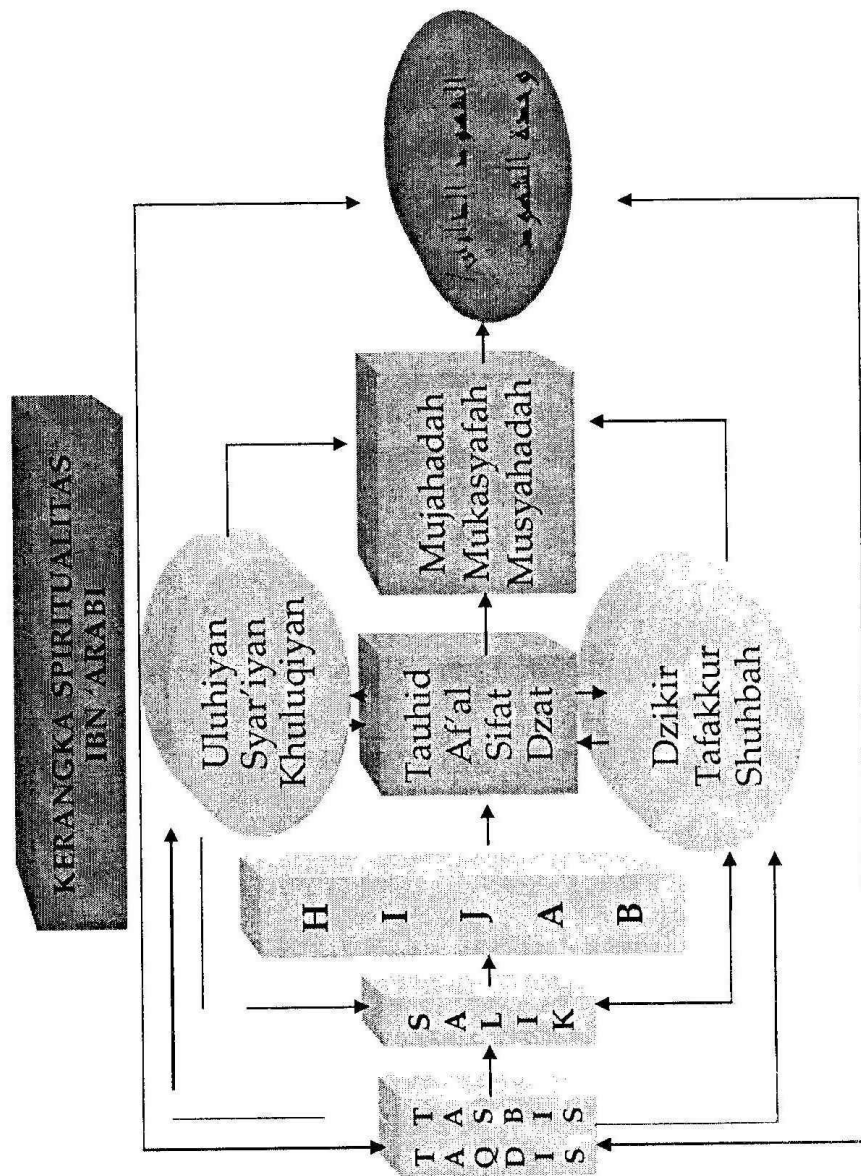
²⁷⁶ *Ibid.*, h.33.

purnaan, sejatinya ia telah bersama Allah dengan *ism* (nama). Barang siapa yang mampu mengekspresikan pahatan-pahatan (ukiran-ukiran) cincin tersebut, sejatinya ia telah bersama Allah dengan sifat-sifat. Barang siapa yang *fana* (sirna) pada cincin itu dengan melintasi sifat dan nama, pada tahap ini sejatinya ia bersama Allah dengan zat-Nya dalam *ḥaq al-yaqîn* atau *al-syuhûd al-dzâtî*.²⁷⁷ Ia tidak terhibkan dari sifat-sifat-Nya. Orang yang mampu mengetahui nama dan sifat mutlak-Nya akan tegak sendi-sendinya kemanusiaan dirinya dan selalu eksis nilai-nilai ketuhanan dalam dirinya. Dengan nama ini pula, Allah akan menyibakkan rahasia-Nya dan mengeluarkan *al-kanz* (pundi-pundi) yang terpendam dan tersimpan rapi di dalam samudra rahasia kegaiban Diri-Nya.

Allah swt. menjadikan nama-Nya sebagai "cermin" bagi segenap manusia. Jika insan tersebut menghadapkan wajahnya ke arah "cermin" (*Allah*), ia akan mengetahui hakekat Allah: tidak ada sesuatupun menyerupainya. Pada tahap ini ia mendapat *kasyf* (pengetahuan intuitif) bahwasanya pendengarnya adalah pendengaran Allah, penglihatannya adalah penglihatan Allah, pembicaraannya adalah pembicaraan Allah, kehidupannya adalah kehidupan Allah, kekuasaannya adalah kekuasaan Allah, semua itu berdasarkan ketersambungan. Pada tingkat spiritual ini ia akan mengetahui bahwa segala sesuatu ternisbatkan kepada *Al-Haq*.

²⁷⁷ *Ibid.*, h.33.

Dari penjelasan Ibn 'Arabi tersebut, dapat dirumuskan makna spiritualitas, yaitu pengerahan segenap potensi rohaniyah dalam diri manusia yang senantiasa berorientasi keilahiyah, tunduk dan patuh pada ketentuan syar'î dalam melihat segala macam dan bentuk realitas, baik dalam dunia empiris (*zhâhir*) maupun dalam dunia non empiris (*bâthin*), sehingga nilai kesucian fitrah manusia tetap eksis dan citra kebenaran ilahi termanifestasikan dalam segala realitas. Seorang salik dalam perjalanan spiritualitasnya —menurut versi Ibn 'Arabi— melalui tiga tahapan, yakni; *tahap pertama*, berkisar pada tataran *nazharî* yang meliputi konsepsi dasar tentang ketuhanan dengan pendekatan *taqdîs* dan *tasbîḥ*. *Tahap kedua*, pada tataran *tathbîqî* yang diaplikasikan melalui tiga macam bentuk tauhid (*tawhîd al-af'âl*, *tawhîd al-Shifât*, dan *tawhîd al-dzât*) dengan melakukan *mujâhadah*, *mukâsyafah*, dan *musyâhadah*. *Tahapan ketiga*, adalah tataran *tahqîqî* (pembuktian) atau penyaksian yang dalam doktrin spiritualitas Ibn 'Arabi dikenal *al-syuhûd al-dzâtî*. Ini dapat diperjelas melalui bagan spiritualitas Ibn 'Arabi sebagai berikut:



SPIRITUALITAS IBN 'ARABI DALAM KEHIDUPAN MODERN



Pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi di berbagai karyanya tidak lepas dari pro dan kontra, termasuk konsep spiritualitasnya yang tertuang dalam kitab tafsirnya yang menjadi pokok kajian buku ini.

Tafsir Ibn 'Arabi sebagai tafsir esoterik dapat mengantarkan kita untuk lebih menyelami suatu bentuk kehidupan yang penuh dengan semangat spiritualitas. Uraian-uraianya selain menyuguhkan epistemologi *bayânî* dan *burhânî*, juga lebih dominan menyajikan bentuk penafsiran yang dapat menuntun kita pada epistemologi *'irfânî*, yaitu suatu sistem pemikiran yang hasilnya diperoleh lewat *kasyf*, tersingkapnya rahasia-rahasia realitas oleh Tuhan. Pengetahuan *'irfânî* ini, hanya dapat diperoleh berdasarkan olah rohani, di mana dengan kesucian hati diharapkan Tuhan akan melimpahkan pengetahuan langsung kepada

hamba-Nya. Untuk bisa menerima limpahan pengetahuan, seseorang harus melalui perjalanan spiritualitas yang dalam konsep Ibn 'Arabi dikenal dengan: *al-mujâhadah*, *al-mukâsyafah*, dan *al-musyâhadah*. Setelah melewati proses ini, seseorang akan mendapatkan limpahan pengetahuan langsung dari Tuhan secara iluminatif atau *noetic* untuk sampai kepada *al-syuhûd al-dzâtî*.

Adalah logis jika epistemologi *'irfânî* atau *al-hikmah al-muta'âliyah* lebih dominan dalam tafsir tersebut, karena yang menjadi tema sentralnya adalah masalah "*tauḥîd*". Masalah tauhid sangatlah transendensial sifatnya. Ibn 'Arabi dalam mengupas masalah tauhid sangatlah komprehensif. Ia membaginya kepada tiga macam, yaitu; *tauḥîd al-af'âl* yakni tauhidnya para ahli fikir yang berdasarkan dengan akal, *tauḥîd washfî* (tauḥîd al-shifât) yakni tauhidnya para ahli tarikat yang berdasarkan dengan mata hati, dan *tauḥîd al-dzât* yakni tauhidnya para ahli hakikat yang berdasarkan dengan wujud. Tentu saja, pembicaraan masalah tauhid senantiasa dikontraskan dengan masalah syirik yang dibagi oleh Ibn 'Arabi dalam dua bentuk, yaitu; *syirik jalî*, dan *syirik khafî*.

Karya tafsir Ibn 'Arabi telah banyak memberi andil dan kontribusi berharga dalam menghadapi dan menjalani kehidupan ini. Banyak orang gagal dalam menjalani kenyataan hidup ini karena mengenyampingkan kehidupan spiritualitas. Sebaliknya, tidak sedikit orang yang gagal karena salah memahami praktik kehidupan spiritualitas yang sesungguhnya. Mereka mengidentikkan kehidupan spiritualitas dengan kekumuhan, kemiskinan,

kepapahan dan semacamnya, yang mengarah kepada keterbelakangan material dan menjauh dari kemajuan kehidupan dan ilmu pengetahuan modern. Ibn 'Arabi menyanggah pemahaman seperti ini (sebagaimana telah diuraikan pada bab sebelumnya). Bahkan, Ibn 'Arabi dalam *master pieces*nya ini, menyampaikan pemahaman yang benar tentang spiritualitas dalam Islam, yakni pemahaman yang dapat membentuk sikap dan perilaku yang berwawasan keilahian.

Praktik kehidupan seperti ini sangat tepat dikedepankan, terutama dalam kehidupan era modern, demi menyelamatkan manusia dari zaman ketika manusia menemukan dirinya sebagai kekuatan yang mampu menyelesaikan persoalan-persoalan hidup. Manusia dipandang sebagai makhluk yang hebat, yang independen dari Tuhan dan alam. Manusia modern (dalam konsep Barat) sengaja melepaskan diri dari keterikatannya dengan Tuhan (*theomorphisme*), untuk selanjutnya membangun tatanan manusia yang semata-mata berpusat pada manusia (*antropomorphisme*). Manusia menjadi tuan atas nasibnya sendiri yang berakibat terputusnya nilai-nilai spiritualitas. Kenyataannya, manusia modern tidak mampu menjawab persoalan-persoalan kehidupannya sendiri.

Modernisme, akhirnya, dirasakan membawa kehampaan dan ketidakbermaknaan hidup. Timbul berbagai kritik dan usaha pencarian baru. Manusia membutuhkan pola pemikiran baru yang diharapkan membawa kesadaran. Kesadaran manusia, secara praktis, me-

nimbulkan gejala makna hidup dan upaya penemuan diri pada keyakinan yang menjadi prinsip hidup yang sarat dengan spiritualitas.

Doktrin Ibn 'Arabi dalam kehidupan spiritualitas dapat dijadikan sebagai alternatif pencarian-pencarian manusia masa mendatang. Demi menjaga manusia modern dari kiris spiritualitas. Hal ini sejalan dengan ungkapan William C. Chittick, salah seorang ilmuwan Barat yang banyak mengkaji pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi. Chittick menggambarkan betapa besar perhatian mereka terhadap pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi. Ia mengatakan, barangkali tidak akan ada lagi orang yang meragukan relevansi (ajaran-ajaran) Ibn 'Arabi dengan pemikiran modern setelah membaca karya Henry Corbin.¹

A. Krisis Spiritualitas Manusia Modern

Salah satu fenomena kehidupan yang merambah masuk ke dalam kehidupan manusia modern, adalah hilangnya visi keilahian. Peradaban modern yang berkembang sejak zaman *renaissance* adalah sebuah eksperimen yang telah mengalami kegagalan sedemikian parahnya, sehingga umat manusia ragu terhadap kemampuan mereka menemukan solusi terbaik dari problematika kehidupan yang dihadapinya sebagai

pantulan dari karya-karyanya sendiri. Pada hakikatnya, mereka mencipta dan karya berdasarkan kekuatan rasio semata dengan modal data yang mereka peroleh melalui indera. Peradaban modern hanya ditegakkan di atas landasan konsep yang tidak menyertakan hal yang paling esensial dari manusia itu sendiri. Mereka tidak memahami konsep kekhalifahan sebagai fitrah manusia dalam dua bentuk pencitraan, yakni pencitraan ilahiyah (berakhlak dengan akhlak Allah, memiliki sifat-sifat keilahian, menjalankan perintah-Ku, dan ada kekuasaan pada makhluk-Ku) sekaligus sebagai pencitraan alam (mengorganisir segala urusan mereka dengan baik, mengatur secara cermat dan tepat sistematika kehidupan mereka, dan menyampaikan kepada mereka untuk taat kepada Allah).² Ibn 'Arabi telah menyerukan kepada manusia dalam bentuk kajian spiritualitas untuk beri'tibar pada keadaan diri mereka, bahwa sesungguhnya apa yang nampak pada ragawi manusia sebagai bentuk nyata dari keberadaannya, baik berupa perkataan maupun perbuatan, pada hakikatnya mempunyai eksistensi dibalik supra kegaibannya, kemudian pada kegaibannya, kemudian pada dirinya.³

Akibat dari kegagalan manusia modern, yang sering digolongkan *the post industrial society*, suatu masyarakat yang telah mencapai tingkat kemakmuran materi sedemikian rupa dengan perangkat teknologi yang serba

¹ William C. Chittick. *The Sufi Path of Knowledge: Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Nidjam dkk. dengan judul: *Pengetahuan Spiritualitas Ibn 'Arabi* (Cet. I; Yogyakarta: Qalam, 2001), h. 25.

² Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*. Juz I. *op.cit.*, h. 46.

³ *Ibid.*

mekanis dan otomatis, bukannya semakin mendekati kebahagiaan hidup, melainkan sebaliknya; justru dihindangi rasa cemas akibat kemewahan hidup yang diraihnya. Mereka tidak mampu menangkap makna kebahagiaan yang sejati. Kebahagiaan yang diajarkan oleh Ibn 'Arabi —seperti tercantum dalam tafsirnya— adalah kebahagiaan yang dapat memberi kesempurnaan pada kehidupan manusia modern tanpa harus meninggalkan kemakmuran materi. Kebahagiaan ada tiga macam, *pertama*, kebahagiaan batin (*qalbiyah*), yakni kemakrifahan dan keberhikmahan, serta kesempurnaan pengetahuan dan akhlak, *kedua*, kebahagiaan ragawi (*badaniyah*), yakni kesehatan, kekuatan dan kelezatan jasmaniyah, serta pemenuhan kebutuhan alami fisik, dan *ketiga*, kebahagiaan di seputar badan (*mâ haula al-badan*), yakni kemakmuran materi dengan segala fasilitasnya.⁴

Bentuk kehidupan modern yang dipraktekkan di Barat, membawa manusia kepada fenomena kehidupan yang bergerak menjauh dari eksistensi dirinya, karena penerapan “sekularisasi kesadaran”. Sementara pemikiran-pemikiran dan doktrin spiritualitas Ibn 'Arabi bergerak maju ke dalam eksistensi diri manusia dan kosmosnya yang sejalan dengan ajaran wahyu ilahi. Ajaran membangun kesadaran keilahian, sehingga manusia tidak lepas kontrol dan tetap komitmen terhadap nilai-nilai spiritualitas dalam berbagai kemajuan yang telah diraihnya. Di sinilah letak urgensi dan relevansi pendekatan Ibn 'Arabi dalam berinteraksi dengan

⁴ *Ibid.*, h. 33-34..

al-Qur'an melalui metode penafsiran esoteriknya. Kajian-kajian seperti ini akan tetap menjadi kebutuhan dalam kehidupan manusia sebagai upaya melepaskan manusia dari jebakan jaringan sistem rasionalitas materialistik yang tidak humanistik.

Proses sekularisasi kesadaran, menyebabkan manusia modern kehilangan *self control*, sehingga mudah dihindangi berbagai penyakit rohaniyah. Salah satu di antaranya adalah penyakit amnesia, yang membuat mereka lupa akan jati dirinya, karena mereka hidup di pinggir lingkaran eksistensinya. Manusia modern seperti ini hanya mampu memperoleh pengetahuan tentang dunia yang secara kualitatif, bersifat dangkal dan secara kuantitatif berubah-ubah. Dari pengetahuan yang bersifat eksternal itu, mereka berupaya merekonstruksi citra dirinya. Padahal, sejatinya mereka diciptakan oleh Allah untuk mempersaksikan sifat-sifat dan kesempurnaan Allah hingga manusia dan segala ciptaan-Nya mengenal Allah dan mengabdikan kepada-Nya. Tingkat pengabdian (ibadah) seseorang dapat diukur menurut tingkat kema'rifahannya. Barangsiapa yang tidak memiliki kema'rifahan kepada Allah, maka pada hakikatnya ia belum beribadah.⁵ Ibn 'Arabi menafsirkan hakikat penciptaan manusia bahwa mereka tidak diciptakan untuk menghibur diri mereka sendiri dengan wujud dan sifat-sifat mereka, sehingga menjadikan diri mereka sebagai sembahsan selain Allah. Tidak pula untuk

⁵ Ibn 'Arabi. *Tafsir Ibn 'Arabi*. Juz II, *op.cit.*, h. 272

menghijab diri mereka dengan makhluk Allah dan kesenangan hawa nafsunya hingga menjadikannya Tuhan sembahsan selain Allah.⁶ Dalam tafsirnya, Ibn 'Arabi menegaskan, ada tiga macam hijab yang menjadi dinding di hati manusia yang menyebabkan penglihatan intellectusnya tidak fungsional, yaitu; *al-af'âl*, *al-shifât*, dan *al-dzât*. Dari ketiga hijab inilah Ibn 'Arabi menyatakan adanya tiga tingkatan yang mendasar dalam perjalanan spiritualitas, yaitu; *al-mujâhadah*, dan *al-mukâsyafah*, serta *al-musyâhadah*.

Tanpa melalui perjalanan spiritualitas ini, manusia modern akan semakin jauh dari pusat eksistensi, dan semakin terperosok dalam jeratan pinggir eksistensi. Mereka telah kehilangan visi keilahian, telah tumpul penglihatan intellectusnya (*al-bashîrah*) dalam melihat realitas hidup dan kehidupan. Istilah intellectus (*al-bashîrah*) mempunyai konotasi kapasitas "mata hati" dan merupakan satu-satunya elemen esensi manusia yang sanggup menatap manifestasi Tuhan yang diisyaratkan oleh alam semesta. Ibn 'Arabi menggambarkan orang yang tidak berfungsi *al-bashîrah*nya di dalam kitab tafsirnya ketika menjelaskan Q.S. Yûnus (10): 43, Allah berfirman: *ومنهم من ينظر اليك* (dan diantara mereka ada orang yang memperhatikanmu), mereka pada lahirnya memperhatikan apa yang diajarkan oleh Rasulullah saw. akan tetapi mereka tetap tidak mampu melihat kebenaran dan hakikat Muhammad saw. disebabkan tidak berfungsi *al-bashîrah* mereka.⁷

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., Juz I, h. 308.

Akibat tidak berfungsinya *al-bashîrah* dengan baik, maka apapun yang diraih manusia modern, tidak lebih dari sekedar pengetahuan yang terpecah-pecah (*fragmented knowledge*), tidak utuh lagi, dan bukanlah pengetahuan yang akan mendatangkan kearifan untuk melihat hakikat alam semesta sebagai kesatuan yang tunggal. Dalam tafsir Ibn 'Arabi, dikatakan bahwa nikmat yang banyak adalah mengetahui kemajemukan makhluk di dalam kesatuan (*'ilm tauhîd tafshîlî*), dan menyaksikan kesatuan di dalam kemajemukan makhluk.⁸ Dilihat dari zat absolut-Nya, "Tuhan esa dalam diri-Nya sendiri". Keesaan dalam dirinya ini sama sekali tidak dapat diketahui. Tapi dilihat dari segi hubungan-Nya dengan makhluk-Nya, atau dari segi nama-nama-Nya, maka keesaan Tuhan dapat diketahui, yakni melalui wujud ragam nama-nama-Nya atau kemajemukan makhluk. Seseorang dapat melihat realitas lebih utuh manakala telah mencapai titik ketinggian dan titik pusat spiritualitas, yang dalam doktrin Ibn 'Arabi disebut *wahdat al-syuhûd* atau *al-syuhûd al-dzâtî*.

Untuk mencapai level itu, manusia harus mengadakan pendakian spiritualitas dan melatih ketajaman intellectus. Orang yang sukses dalam melakukan proses perjalanan spiritualitas, dikenal sebagai ahli hakikat sekaligus ahli syariat. Mereka bisa terus melakukan penarikan diri secara ruhaniyah, sembari tetap terlihat aktif di kancah sosial. Dari segi hakikat hati, mereka terus sibuk berzikir kepada

⁸ Ibid., Juz. II, h.434.

Allah, sementara dari segi syariat tangannya terus bergerak menata dunia. Mereka benar-benar bisa bersikap jauh dan dekat dengan orang lain pada saat bersamaan.

B. Kehampaan Spiritualitas

Akibat terlalu mengagungkan rasio, manusia modern mudah diinggapi penyakit kehampaan spiritualitas. Kemajuan yang pesat dalam lapangan ilmu pengetahuan dan filsafat rasionalisme abad XVIII, tidak mampu memenuhi kebutuhan pokok manusia dalam aspek nilai-nilai transenden, satu kebutuhan vital yang hanya bisa digali dari sumber wahyu ilahi melalui pengkajian esoterik.

Itulah sinyalemen atau vonis terhadap gambaran manusia modern yang sudah terjatuh. Dalam perspektif ini, nilai-nilai supra natural telah lenyap dalam dunia modern. Lenyapnya nilai-nilai tersebut menyebabkan Berger mengeluarkan kalimat dramatis bahwa "Tuhan telah mati".

Kondisi manusia modern yang mengabaikan kebutuhan paling mendasar yang bersifat spiritualitas, membuat mereka tidak menemukan ketenteraman batin karena dalam dirinya tidak ada keseimbangan. Keadaan ini akan semakin akut apabila tekanan pada kebutuhan materi kian meningkat, sehingga keseimbangan semakin rusak.

Menyadari bahwa modernisasi yang salah langkah ternyata tidak mampu memenuhi kebutuhan manusia yang bersifat spiritualitas, maka tepat kalau sekarang manusia kembali mengangkat dan mengembangkan kajian-kajian

spiritualitas sebagai tema sentral yang berfungsi, antara lain, memberikan pencerahan dan makna kehidupan. Kebangkitan kembali para spiritualis Muslim dalam kehidupan modern untuk mengetengahkan kajian-kajian spiritualitas yang Islâmî, adalah suatu keniscayaan yang tidak bisa ditangguhkan lagi, demi menyelamatkan manusia modern dari ketumpukan intellectus (al-bashîrah).

C. Spiritualitas Ibn 'Arabi: Alternatif Spiritualitas Masa Depan

Kebutuhan manusia terhadap spiritualitas adalah hal yang sifatnya alamiah. Sejalan dengan fitrah manusia, bagaimanapun kemajuan dan perkembangan kehidupan, manusia akan senantiasa membutuhkan ajaran-ajaran yang bersifat transendental. Kebutuhan mengenal Tuhan merupakan sifat asasi yang senantiasa melekat pada diri manusia. Sifat yang sangat mendasar inilah yang kemudian diterjemahkan dalam bentuk kehidupan sufistik dengan tata cara tersendiri.

Ibn 'Arabi menegaskan bahwa dalam konteks kebutuhan pengenalan terhadap Tuhan tersebut, seorang ahli tarekat akan memulai perjalanan spiritualnya dengan bermujâhadah dalam menelusuri sifat-sifat Allah, yakni penelusuran intuitif yang berorientasi ilahiyah, sebagai langka awal pada tingkatan *al-nafs*.⁹ Dalam perjalanan spiritualitas tersebut, intuisi akan menangkap makna-

⁹ Ibn 'Arabi, *Tafsir Ibn 'Arabi*, Juz II, h.129.

makna transenden dari supra kegaiban tidak dalam bentuk lafazh, ataupun huruf yang dapat diucapkan oleh lidah.¹⁰ Pengalaman spiritualitas inilah yang mendasari pengenalan para salik terhadap objeknya, yakni modus pengenalan yang bertumpu pada intuisi yang oleh para sufi diistilahkan dengan "ma'rifah".

Ibn 'Arabi, dalam hal ini, ingin menunjukkan bahwa manusia sesuai dengan fitrahnya, tidak hanya dilihat dari dua realitas saja, yaitu realitas fisik dan realitas akal (rasio), sebagai mana diajarkan oleh filsafat dualisme Cartesian, melainkan juga harus dipandang dari sudut realitas spiritualitas. Keberadaan manusia harus dilihat lebih utuh, sebagai totalitas yang bereksistensi. Kegagalan Barat dalam membangun masyarakat modern dipicu oleh cara pandang filsafat dualisme tersebut.

Ibn 'Arabi menempatkan realitas spiritualitas (wujud rohaniyah) sebagai sentral poin dalam pengkajiannya. Hal itu sangat tepat dan relevan dengan kondisi obyektif kehidupan modern. Pemikiran spritualitas Ibn 'Arabi akan mencerahkan batin dan memberi pendidikan rohani kepada manusia modern, serta akan melahirkan "spiritualitas kesadaran" bagi mereka yang tidak pentingnya kehidupan spiritual, terutama mereka yang hanya disibukkan dengan pemenuhan kemegahan duniawi. Bagi manusia yang berusaha meluangkan waktunya untuk bertafakkur, maka suara hatinya yang terdalam akan mendorongnya bermujâhadah untuk menemukan mutiara-mutiara

¹⁰ Ibid., 128.

itu di dalam kaca (dan) kaca itu seakan-akan bintang (yang bercahaya) seperti mutiara, yang dinyalakan dengan minyak dari pohon yang banyak berkahnya, (yaitu) pohon zaitun yang tumbuh tidak di sebelah timur (sesuatu) dan tidak pula di sebelah barat (nya), yang minyaknya (saja) hampir-hampir menerangi, walaupun tidak disentuh api. Cahaya di atas cahaya (berlapis-lapis), Allah membimbing kepada cahaya-Nya siapa yang Dia kehendaki, dan Allah memperbuat perumpamaan-perumpamaan bagi manusia, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu.¹¹

Penafsiran esoterik Ibn 'Arabi terhadap ayat tersebut, sangat rasional. Menurutnya, *nûr* adalah yang tampak dengan zatnya. Dengannya pula segala realitas (*al-sya'i*) tampak. *Nûr* ini secara mutlak adalah salah satu dari nama-nama Allah dilihat dari segi kemahanampakan-Nya dan dari segi kemahanampakannya segala realitas dengan-Nya. Keberadaannya menjadi mutlak setelah segala yang ada, yang karena-Nya menjadi ada.

Ibn 'Arabi menyebutkan ada tiga hal dalam ayat tersebut, yaitu *al-misykât* (lubang yang tak tembus), *al-mishbâh* (pelita besar) dan *al-zujâjah* (kaca). Ketiga hal tersebut diterjemahkan ke dalam tiga hal pada diri manusia yang beriman kepada Allah. *Al-misykât* diterjemahkan sebagai jasad yang berkonotasi kegelapan dalam dirinya dan akan bercahaya setelah mendapatkan cahaya *al-rûh*. Jejaringnya adalah jendela-jendela indera. *Al-zujâjah* diterjemahkan

sebagai *al-qalb* (hati) yang diterangi dengan pancaran cahaya *al-rûh*. *Al-mishbâh* diterjemahkan sebagai *al-rûh*. Ruh manusia akan menghidupkan hati dan jasad. Jasad seorang mukmin menampung hatinya. Dalam kalbu itu ada cahaya yang menerangi sang mukmin. Berkat cahaya itu akan tersingkap baginya aneka kegelapan.

Lebih lanjut, menurut Ibn 'Arabi, pohon yang berberkah diisyaratkan dengan jiwa yang bersih dan suci karena keragaman cabang dan rantingnya, potensinya yang tumbuh berpariasi pada jasad manusia, memanjang cabang-cabangnya ke kalbu sampai ke *al-rûh*. Pohon tersebut disifatkan dengan berberkah karena faedah dan manfaatnya yang banyak, seperti halnya budi pekerti, etos kerja, semangat mengetahui, dorongan untuk maju mencapai kesempurnaan dan kebahagiaan dunia dan akhirat. Sangat besar ketergantungan padanya akan penampakan cahaya, rahasia, *ma'rifat*, *haqîqat* dan *maqâmat* serta yang lainnya dalam *tajalliyât*.¹²

Jika demikian, kalbu harus dapat diterangi oleh bimbingan wahyu. Semua yang melakukan perjalanan spiritualitas menuju Allah akan tersesat tanpa bimbingan itu. Janji Allah untuk memberikan petunjuk kepada yang dikehendaki-Nya, bergantung kepada kemauan manusia itu sendiri. Mereka yang hendak memperoleh cahaya itu, akan mencari jalan yang harus ditempuh untuk meraihnya. Jalan itulah yang dinamai para *mutashawwifîn* dengan

¹¹ Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, op.cit., h. 550.

¹² Ibn 'Arabi, *Tafsîr Ibn 'Arabî*, Juz II, op.cit., h. 69-70.

tarekat. Ada tahapan yang mesti dilalui dalam perjalanan ke sana, yang oleh Ibnu Arabi disimpulkan dalam tiga macam, yaitu, *al-mujâhadah*, *al-mukâsyafah* dan *al-musyâhadah*.

Konsep spiritualitas Ibn 'Arabi menjadi alternatif yang tepat untuk diperkenalkan dan diamalkan dalam konteks kehidupan modern, dengan setidaknya, tiga tujuan utama. *Pertama*; tujuan humanistik, yaitu turut berbagi peran menyelamatkan kemanusiaan dari kebingungan akibat hilangnya nilai-nilai spiritualitas. *Kedua*; tujuan literasi, memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris kajian qur'ani dalam kehidupan modern. *Ketiga*; tujuan edukatif (pembelajaran), menegaskan kembali bahwa aspek esoteris *qur'ani* —dikenal dengan istilah tasawwuf, adalah jantung ajaran Islam. Bila wilayah ini tidak berdenyut lagi, maka keringlah aspek-aspek lain dari ajaran Islam. Dalam hubungannya dengan ini, tafsir Ibn 'Arabi dengan kajian-kajian esoterisnya kaya dengan doktrin-doktrin metafisis, kosmologis, dan psikologis serta psikoterapi religius. Mengkajinya, dapat menghidupkan rohani yang tercampakkan dan terlupakan dalam kehidupan modern.*-

PENUTUP



Konsep spiritualitas Ibn 'Arabi berkaitan erat dengan nilai-nilai al-Qur'an. Hal itu wajar, karena pemikirannya memang mengacu pada *al-Qur'ân al-Karîm*. Melalui perenungan dan pengakjian yang mendalam, Ibn 'Arabi kemudian menghimpun pemikirannya dalam karya *masterpiecenya*; *Tafsîr Ibn 'Arabi*.

Spiritualitas, menurut Ibn 'Arabi adalah pengerahan segenap potensi rohaniyah dalam diri manusia yang harus tunduk pada ketentuan syar'i dalam melihat segala macam bentuk realitas baik dalam dunia empiris (*zhâhir*) maupun dalam dunia non empiris (*bâthin*). Berdasarkan padangannya itu, Ibn 'Arabi "membagi" spritualitas dalam tiga karakteristik.

Pertama, spiritualitas sebagai gerakan psikologis yang senantiasa berorientasi ke-Ilahi-an. Gerakan ini muncul dari suatu keyakinan (akidah) yang kokoh dalam melihat ke-Esa-an Yang Maha Mutlak wujudnya. Dia sebagai sumber, sekaligus menjadi objek inspirasi. Bahkan menjadi sentra orientasi. Keyakinan seperti ini menjadi perinsip dasar dalam beragama. Keyakinan yang bermakna *dhal-taqdîs* dan *al-tasbîhdh*, yaitu mensucikan dan memurnikan ke-Maha Esaan-Nya dari keberbilangan zat, sifat, dan af'al-Nya. Keyakinan itu diaktualisasikan dalam *tauhi'd al-zât*, *tauhi'd al-sifât*, dan *tauhi'd al-af'âl*. Dia Maha suci dari ketergantungan dengan tempat dan waktu, serta dari segala bentuk emosional; Maha suci dari keberserikatan; serta Maha suci dari berbagai bentuk kelemahan dan kekurangan. Ibn 'Arabi memperkuat pandangannya dengan mengutip perkataan 'Ali r.a: *dhpuncak dari mensucikan zat Allah adalah menafikan seluruh bentuk pensifatan bagi-Nyadh*. Dalam ungkapan Ibn 'Arabi *تمحيص الحقيقة الأحادية عن شائبة الكثرة* (membersihkan hakikat keesaan-Nya dari seluruh kekurangan sifat kemajemukan). Dalam ungkapan lain dikatakan: *معرفة الكثرة بالوحدة و شهود الوحدة في عين الكثرة بتجلي الواحد الكثير والواحد*

(mengetahui kemajemukan makhluk dalam kesatuan, dan menyaksikan kesatuan di dalam kemajemukan makhluk, dengan tajallinya: Yang Maha Esa pada yang banyak, dan yang banyak pada Yang Maha Esa).

Kedua, spiritualitas sebagai gerakan integralistik. Tidak hanya sebatas fenomena psikologis, tetapi juga sebagai

perwujudan ketaatan totalitas potensi insaniyah kepada *syar'i* dalam satu tujuan, yakni beribadah kepada-Nya. Dengan demikian, antara syariat dan hakikat memiliki hubungan integralistik yang tidak dapat dipisahkan satu dengan lainnya.

Ketiga, spiritualitas sebagai gerakan nilai. Nilai tersebut menjadi sikap moral positif, yang mengaktualisasikan pencitraan fitrah manusia sebagai citra Allah dalam bentuk penampilan manusia yang berakhlak dengan-akhlaknya Allah.

Ibnu 'Arabi sebagai salah satu tokoh spiritualitas menilai, pemaknaan spiritualitas akan menyalahi, bahkan merusak nilai kemanusiaan (*fitrah insâniyah*), jika unsur-unsur potensi batin dalam diri manusia (unsur spiritualitas) mengabaikan aspek-aspek mendasar dalam perjalanan spiritualitas (*ulûhî*, *syar'î*, dan *khuluqî*).

Menurut Ibnu 'Arabi, perjalanan spiritualitas akan mencapai tingkat kesempurnaan (*al-syuh-d al-dzâtî*), jika mendapatkan tuntunan metode atau cara yang dapat menyentuh seluruh potensi manusia. Potensi itu adalah: *Pertama*, Zikir dalam berntuk; *dzikr al-lisân*, *dzikr al-qalb*, *dzikr al-sir*, *dzikr al-rûh*, *dzikr al-khafa'* dan *dzikr al-dzât*. Bentuk-bentuk zikir ini secara fungsional dapat meningkatkan keimanan, kemampuan mensucikan diri dari dosa kecil maupun dosa besar, terapi kejiwaan, serta keunggulan dalam membangun intelektualitas. *Kedua*, *Tafakkur*. Dalam *tafakkur*, khususnya perjalanan spiritualitas, ada kebenaran. Orientasi *tafakkur* yang

senantiasa mengarah pada eksistensi segala realitas, pada akhirnya akan sampai pada titik klimaks; membentuk sikap berhikmah, yakni kemampuan filosofis-spiritualis atas segala realitas, sehingga melahirkan pengakuan dan penyadaran hakiki akan adanya Yang Maha Ada. *Ketiga, Al-Shuhbah*. Yaitu cara praktis menjernihkan dan menghiasi diri dengan nilai-nilai spiritualitas, Konsekuensi logis dari pergaulan adalah keterpengaruhan seseorang kepada yang lainnya. Dalam perjalanan spiritualitas, peranan seorang *wali mursyid* sangatlah signifikan. Sebagai ahli *ma'rifah*, ia akan memberi tuntunan ruhaniyah, sekaligus menjadi panutan dalam berakidah, bersikap dan berperilaku.

Dalam doktrin Ibn 'Arabi, puncak gnostik seorang salik dalam perjalanan spiritualitasnya adalah *al-syuhûd al-zâtî*. Tingkatan ini hanya bisa dicapai oleh mereka yang bersungguh-sungguh mengamalkan *riyâdhah-riyâdhah* nafsiyah sebagai faktor yang dapat mengarahkan potensi batinnya untuk mewujudkan keyakinan yang *haqî* (*haq al-yaqîn*). Faktor-faktor tersebut adalah:

1. *al-Mujâhadah*, yaitu perjalanan batin yang dilakukan seorang salik sebagai langkah awal yang sungguh-sungguh dalam *maqâm al-nafs* (jiwa) menuju ke hadirat Allah swt. Dalam perjalanan spiritualitas ini, salik lebih awal mengenal karakteristik *al-nafs* karena dengan sendirinya menjadi orientasi *mujâhadah*. Dalam ber-*mujâhadah*, ada tiga syarat yang harus dilakukan oleh seorang salik. *Pertama*, berupaya menghadirkan Allah dalam benak dan jiwanya (*al-hudûr*). *Kedua*, melakukan pengawasan dan pengawalan diri dalam kesadaran

ilahiyah (*al-murâqabah*). *Ketiga*, konsisten dalam orientasi keilahian (*al-istiqâmah*). Persyaratan tersebut sangat penting untuk menghadapi dinamika *al-nafs* yang telah divonis Rasulullah saw. sebagai musuh terbesar manusia.

2. *al-Mukâsyafah*, yaitu perjalanan ruhaniyah seorang salik dalam upaya menyingkap hijab kegaiban untuk sampai kepada Yang Maha Gaib. Pada jenjang ini, seorang salik harus mampu memahami secara utuh karakteristik *al-qalb* (hati). Ibn 'Arabi memposisikan *al-qalb* secara fungsional sebagai potensi batin untuk mencapai puncak perjalanan spiritualitas melalui *ma'rifah*, *mukâsyafah*, dan *asrâr*.
3. *al-Musyâhadah*, yakni puncak perjalanan batin seorang salik untuk mencapai *al-syuhûd* menuju *al-syuhûd al-zâtî*. Dalam kondisi ini, keberadaan dan manifestasi (*tajallî*) *al-Haq* dalam kefanaan *al-khalq*. Cahaya-cahaya *tajalli* datang dalam *syuhûd* tanpa terhibab lagi. Dalam mengaktualisasikan *musyâhadah*, ruh diposisikan sebagai subyek dalam berzikir kepada Allah. Ruh dengan karakteristik dan sifat-sifat mulia yang dimilikinya, secara inhern senantiasa aktif mengisyaratkan nilai-nilai kebenaran dan menolak segala bentuk kemudharatan serta kemusyrikan. Dengan demikian seorang syâhid dalam syuhudnya, dengan kesucian ruhnya akan mencapai *ridhâ* dan mahabbah dalam *al-syuhûd al-zâtî*. Ibnu 'Arabi mengemukakan tiga makna *al-musyâhadah*; yaitu: (1) menyaksikan segala realitas dengan dalil-dalil tauhid, (2) me-

nyaksikan *al-Haq* pada serluruh realitas, (3) menyaksikan *al-Haq* tanpa perantara *al-khalq* dengan keyakinan *haqî*.

Konsep spiritualitas Ibnu 'Arabi menjadi alternatif yang sangat tepat untuk diperkenalkan dan diamalkan dalam kehidupan kini dan akan datang. Ajaran spiritualitasnya sangat aplikatif dan rasional, terutama bila dikaitkan dengan era sekarang. Ibn 'Arabi membantah anggapan yang mengidentikkan ajaran tasawuf dengan kekumuhan, kemiskinan, keterbelakangan, dan ketidakpedulian akan kemakmuran kehidupan duniawi. Kebahagiaan menurut Ibn 'Arabi, adalah: kebahagiaan *qalbiyah*, seperti tingkat kemakrifahan, keberhikmaan dan kesempurnaan akhlak, kebahagiaan *badaniyah*, seperti kesehatan dan kekuatan fisik, serta kenikmatan jasmaniyah, dan kebahagiaan *mâ hawla al-badan*, seperti harta dan pasilitas kehidupan lainnya.

Tujuan utama ajaran spiritualitas Ibn 'Arabi, setidaknya ada tiga. *Pertama*, tujuan humanistik, yaitu berbagi peran untuk menyelamatkan manusia dalam kehidupan modern dari kebingungan akibat termarginalkannya nilai-nilai spiritualitas Islami. *Kedua*, tujuan literasi yaitu memperkenalkan literatur atau pemahaman tentang aspek esoteris dan urgensinya dalam kajian qur'ani, serta penerapannya dalam kehidupan modern. *Ketiga*; tujuan edukatif, yaitu untuk menegaskan kembali bahwa sesungguhnya aspek esoteris qur'ani adalah jantung ajaran Islam yang harus senantiasa berdenyut sepanjang waktu.

Doktrin spiritualitas Ibn 'Arabi adalah *al-syuhûd al-dzâtî*, bukan *wihdat al-wujûd* yang selama ini dinisbahkan kepadanya. Ajaran spiritualitasnya juga bukan tasawuf falsafi, melainkan bersifat *nazharî*, *tathbîqî* dan *tahqîqî*.

Ibn 'Arabi telah memberikan andil yang sangat besar bagi dunia Islam, khususnya pengembangan intelektualitas dalam bidang penafsiran al-Qur'an. Pola dan corak penafsirannya —yang sarat dengan nuansa esoterik-sufistik— yang ditawarkan, sangat reformatif, inovatif, dan aflikatif.

Al-Qur'an adalah kitab suci yang tidak pernah berakhir dan terhenti keajaibannya (*lâ tanqadî ajâibuhu*). Pengungkapan makna, kemukjizatan, dan keajaiban al-Qur'an terus dilakukan para ulama dalam mengiringi perputaran waktu dan pergantian zaman. Fenomena ini sesuai dengan tabiat ajaran Islam yang mampu mengikuti perkembangan ruang dan waktu (*shâlih li kulli zamân wa makân*). Peradaban manusia yang senantiasa berubah dan terus berkembang, harus menjadi perhatian ulama dalam menafsirkan al-Qur'an.

Ibn 'Arabi telah melahirkan karya besar. Karya itu sangat monumental untuk dijadikan acuan serta pijakan bagi penelitian atau pemerhati masalah tafsir dan spiritualitas. Rekonstruksi hasil pengkajian yang disajikan dalam buku ini, hanya semacam pengantar untuk menggali lebih jauh pemikiran dan konsep-konsep Ibn 'Arabi dalam bidang tafsir dan spritualitas, serta mendorong peningkatan kegiatan keilmuan dalam bidang-bidang lainnya.*-

DAFTAR PUSTAKA



- 'Abd al-Gaffâr 'Abd al-Rahîm, *Al-Imâm Muhammad Abduh Wa Manhajuhû fî al-Tafsîr*, Cairo: Dâr al-Anshâr, 1980.
- 'Arabî, Muhyiddîn Ibn. *Al-Futûhât al-Makkiyat fî Ma'rifat al-Asrâr al-Mâlikiyat wa al-Mulkiyah*, Juz, I, II, V, Cet. III; Beirut: Dâr Ihya al-Turâts al-Islâmî, 1992.
- _____. *Fushûsh al-Hikam*, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1996.
- _____. *Tafsîr Ibn 'Arabî*, editor Abdul Wârith Muhammad 'Alî, Jilid I, II, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 2001.
- _____. *Rasâil Ibn 'Arabî* editor Saïd 'Abd al-Fattâh, Cet. I; Beirut: Dâr al-Intisyâr al-'Arabî, 2001.
- _____. *Fushûsh al-Hikam* (The Bezels of Wisdom) diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Sahidah dan Nurjannah Arianti dengan Judul: *Fushûsh al-Hikam; Mutiara Hikmah 27 Nabi*, Cet. I; Yogyakarta: Islamika, 2004.

- Addas, Claude. *Quest for the Red Sulphur: The Life of Ibn 'Al-'Arabi*, Cambridge: The Islamic Text Society, 1993.
- Afifi, Abû al-'Alaa. *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibn 'Arabi*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1964.
- al-Alûsî, Abû al-Fadl Syihâb al-Dîn. *Rûh al-Ma'ânî fî Tafsîr al-Qur'ân al-'Azhîm wa al-Sab'u al-Matsânî*, Juz VIII, Cet. IV; Beirut: Dâr al-Fikr, 1992.
- al-Andalusî, Muhammad bin Yûsuf Abû Hayyân. *Al-Bahr al-Muhîth fî al-Tafsîr*, Juz I, Cet. II; Beirut: Dâr al-Fikr, 1983.
- Ali, K. *A Study of Islamic History* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Ghufron A. Mas'adi dengan judul *Sejarah Islam Dari Awal Hingga Runtuhnya Dinasti Usmani (Tarikh Pramodern)*, Cet. IV; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2003.
- Asy-Syirbashi, Ahmad. *Sejarah Tafsir al-Qur'an*, Cet. IV; Jakarta: Pustaka Firdaus, 1996.
- Austin, R.W.J. *Sufis of Andalusia*, Cet. I; Sherborne: Beshara Publication, 1971.
- al-Ba'albakî, Munîr. *al-Maûrîd*, Cet. XVIII; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâ'yîn, 1984.
- al-Badî', Luthfi 'Abd. *Al-Islâm fî Asbâniya*, Cairo: Maktabat al-Nahdhat al-Mishriyah, 1969.
- al-Bagdâdî, Ibrâhîm bin Abdullâh al-Qâri. *Al-Durr al-amîn fî Manâqib Muhyiddîn Ibn 'Arabî*, editor: Salâh al-Dîn al-Munajjid, Cet. I; Beirut: Muassasat al-Turats al-Arabî, 1959.
- Bakker, Anton dan Achmad Charris Zubair. *Metode Penelitian Filsafat*, Cet. I; Yogyakarta: Kanisius, 1990.
- Abû Abdullâh Muhammad bin Isma'îl. *Shahîh al-Bukhârî*, Juz IV, VI, Cet. I; Dâr al-Fikr, t.th.
- al-Bustânî, Boutrous. *Qathr al-Muhîth*, Cet. II; Beirut: Maktabah Lubnân, 1969. Badru al-Dîn Muhammad bin 'Abdullâh al-Zarkasyî, *Al-Burhân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Beirut: Dâr al-Jail, 1988.
- Burckhardt, Titus. *Moorish Culture in Spain* diterjemahkan oleh Alisa Jaffa, New York: Mc-Graw-Hill Book Company, 1972.
- Cawidu, Harifuddin. *Islam untuk Disiplin Ilmu Filsafat*, Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1988.
- _____. *Konsep Kufr dalam Al-Qur'an*, Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1991.
- CD, al-Maktabah al-Elektroniyyah. Maktabah Alfiyah. *Musnad al-Rabî'*, Juz I. h. 311.
- Chittick, Willian C. *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination*, diterjemahkan oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dengan judul; *Pengetahuan Spiritual Ibn 'Arabi*, Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001.
- _____. *Imaginal Worlds, Ibn al-'Arabi and The Problem of Religious Diversity* diterjemahkan oleh: Ahmad Syahid, dengan judul *Dunia Imajinal Ibn 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, Cet. I; Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

- _____. *The Sufi Path of Knowledge; Ibn 'Arabi's Metaphysics of Imagination* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Ahmad Nidjam, M. Sadat Ismail dan Ruslani dengan Judul: *The Sufi Path of Knowledge; Hermeunetika Al-Qur'an Ibn 'Arabi*, Cet. I; Yogyakarta: Penerbit QALAM, 2001,
- Corbin, Henry. *Creative Imagination in The Sufism Ibn 'Arabi*, diterjemahkan oleh Moh. Khozim dan Suhadi dengan judul: *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*, Cet. I; Yogyakarta: LKis, 2002.
- Darrâz, Muhammad Abdullâh. *Al-Naba' al-'Azhîm; Nazharât Jadîdat fî al-Qur'ân*, Cet. III; Kuwait: Dâr al-Qalâm, 1974.
- Dasteghib, Prof. *Al-Tafakkur* diterjemahkan oleh Muhdor Assegaf dengan judul *Tafakur*, Cet. I; Jakarta Selatan: Penerbit CAHAYA, 2006.
- Departemen Agama, *Al-Qur'an dan Terjemahnya*, Madinah al-Munawwarah: Majma al-Malik Fahd li Thiba'at al-Qur'ân, 1418 H.
- Faiz, Fakhruddin. *Hermeneutika Qur'ani; Antara Teks, Konteks dan Kontekstualisasi*, Cet. I; Yogyakarta: Penerbit Qalam, 2002.
- al-Farmâwî, 'Abd al-Hay. *Bidâyat fî al-Tafsîr al-Mawdhû'î*, Mesir: Maktabat al-Jumhûriyah, 1979.
- al-Fattâh, Sa'id Abd. *Rasâil Ibnu 'Arabî*, Jilid III, Cet. I; Lebanon: Al-Intisyâr al-'Arabî, 2001.
- Fawdhah, Mahmûd Basyûnî. *Al-Tafsîr wa Manâhijuhû*, Cet. II; Cairo: Al-Matba'at al-'Ammâh, 1977.

- al-Fayrûz 'abâdî, Muhammad bin Ya'qûb. *Al-Qâmûs al-Muhîth*, Beirut: Dâr al-Fikr, 1999.
- Ferm, Vergilius. *An Encyclopedia of Relegion*, USA: Greenwood, 1976.
- al-Gazâlî, Abû Hâmid bin Muhammad bin Muhammad. *Ihya' 'Ulûm al-Dîn*, Jilid I, III, Cet. I; Beirut: Dâr al-Ma'rifah, t.th.
- Hadjana, Agus M. *Religiositas, Agama dan Spiritualitas*, Cet. I; Yogyakarta: Kanisius, 2005.
- Hambal, Ahmad bin. *Musnad Ahmad*, Juz IV, Mesir: Muassasat Qurth-bah, t.th.
- Hanafî, Hasan. *Qadhâyâ Mu'âsharat fî Fikrinâ al-Mu'ashîr*, dalam sub judul "*Hal Ladaynâ Nazhariyat al-Tafsîr*", Juz I, Cet. II; Cairo: Dâr al-Fikr al-'Arabî, 1976.
- Hasan, Ibrâhîm Hasan. *Târîkh al-Islâm*, Juz IV, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Hastings, James. *Encyclopedia of Religion and Ethics*, Volume XI, New York: Charles Scribner's Sons, t.th.
- Hawwâ, Sa'id. *Tarbiyatunâ al-Rûhiyah*, Cet. I; Cairo: Dâr al-Salâm, 1993.
- Hirtenstein, Stephen. *The Unlimited Merciefer: The Spiritual Life and Thought of Ibn 'Arabi* diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia oleh: Tri Wibowo Budi Santoso dengan judul: *Dari Keragaman ke Kesatuan Wujud; Ajaran dan Kehidupan Spiritual Syekh Al-Akbar Ibn 'Arabi*, Cet. I; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 2001.

- Hitti, Phillip K. *History of the Arabs; From the Earliest Time to the Present* diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Cecep Lukman Hakim dan Dedi Slamet Riyadi dengan judul *History of Arabs; Rujukan Induk dan Paling Otoritatif tentang Sejarah Peradaban Islam*, Cet. I; Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.
- 'Isâ , 'Abd al-Qâdir. *Haqâiq 'an al-Tasawwuf*, Cet. XI; Syiria: Dâr al-'Irfân, 2001.
- al-Ishfahânî. Muhammad al-Râgib. *Mufradât Alfâzh al-Qur'ân*, Cet. III; Beirut: Dâr al-Qalam, 2002.
- Izutsu, Toshishiko. *The Encyclopedia of Religion*, "Ibn 'Arabi", Vol. VI, editor: Mercia Eliade, New York: 1987.
- Jinnî, Abû al-Fath Utsmân Ibn. *Al-Khashâish*, Jilid II, Cairo: Maktabat al-Tawfiqiyah, t.th.
- al-Kamsyakhawî, Ahmad. *Jami' al-Ushûl fî al-Auliya'*, Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.
- Kartanegara, Mulyadi. *Gerbang Kearifan; Sebuah Pengantar Filsafat Islam*, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2006.
- Khaldûn, Abd al-Rahmân Ibn. *Muqaddimat Ibn Khaldûn* (Alexandria: Dâr Ibn Khaldûn, t.th.
- Koentjoroningrat, *Metode-Metode Penelitian Masyarakat*, Cet. XI; Jakarta: Gramedia, 1991.
- Kraushar, O.F. "Concept" dalam D.D. Runes, *Dictionary of Philosophy*, New Jersey: Littlefield, Adams & Co., 1977.
- Mahmûd, 'Abd al-Halîm. *Fadzkrûnî Adzkrukum*, Cet. I; Cairo: Dâr al-Ma'ârif, 1989.
- Manshûr, Abû al-Fadl Jamâl al-Dîn Muhammad bin Makram Ibn. *Lisân al-'Arab*, Jilid XI, Cet. I; Dâr Shâdir, 2000.
- Al-Maqarri, Ahmad. *Nafl al-Thib min Gushni al-Andalus al-Rathib wa dzikri Wazhîriha Lisân al-Dîn bin al-Khatîb*, Jilid II, editor Maryam Qâsim al-Thawîl dan Yusuf 'Ali Al-Thawîl, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995.
- Melong, Lexy J. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VII; Bandung: Rosdakarya, 1995.
- Muhadjir, Noeng. *Metodologi Penelitian Kualitatif*, Cet. VIII; Yogyakarta: Rake Sarasin, 1996
- al-Munawwar, Said Aqil Husin. *Al-Qur'an; Membangun Tradisi Keshalehan Hakiki*, Cet. IV; Jakarta: Ciputat Press, 2005.
- Murata, Shaciko. *The Tao Of Islam; A Sourcebook on Gender Relationship in Islamic Thought*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh: Rahmani Astuti dan M.S. Nasrullah dengan judul: *The Tao of Islam; Kitab Rujukan tentang Relasi Gender dalam Kosmologi dan Teologi Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1996.
- Muthahhari, Murtadha dan S.M.H. Thabathaba'i. *Light Within Me*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh M.S. Nasrullah dengan judul: *Menapak Jalan Spiritualitas*, Cet. I; Bandung: Pustaka Hidayah, 1997.
- al-Nabhânî, Yusuf Ismaîl. *Jami' Karâmat al-Awliya*, editor: Muhammad Izzat Bayoumi, Cairo: Al-Maktabah al-Tawfiqiyah, t.th.

Nasr, Sayyed Hossein. *Islamic Spirituality Foundations*, diterjemahkan oleh Rahmani Astuti dengan judul *Ensiklopedi Tematis Spiritualitas Islam*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2002.

Nasution, Harun. *Ensiklopedi Islam Indonesia*, Jilid III, Jakarta: Djambatan, 1995.

al-Nawawî, Abû Zakariya Yahya Ibn Syaraf *Shahîh Muslim bi Syarh al-Nawawî*, Juz XVII, Cet. II; Beirut: Dâr al-Fikr, 1988.

Noer, Kautsar Azhari. *Ibn Al-'Arabi; Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, Cet. I; Jakarta: Paramadina, 1995.

_____. *Tempat al-Qur'an dalam Tafsir Ibn 'Arabi "Pengantar"* dalam buku, *Isyarat Ilahi; Tafsir Juz Amma Ibn 'Arabi* terjemahan: Cecep Bihar Anwar, Cet. I; Bandung: Penerbit IIMAN, 2002.

Rahmat, Jalaluddin. *Tafsir Sufi Al-Fatihah*, Cet. III; Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2000.

Sadily, John M. Echols dan Hassan. *Kamus Inggris-Indonesia*, Cet. XVIII; Jakarta: PT. Gramedia Jakarta, 1990,

al-Shagîr, Muhammad Husain. *'Ali Al-Mabâdi al-'Ammat li Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm*, Cet. I; Beirut: Muassasat al-Jâmi'iyyah, 1983.

al-Shan'ânî, Muhammad bin Ismâîl. *Subul al-Salâm Syarh Bulûg al-Marâm*, Jilid IV, Cet III; Cairo: Dâr al-Hadîts, 1994.

Shalîba, Jamîl. *Al-Mu'jam al-Falsafî bi Alfâzh al-'Arabiyat wa al-Faransiyyat wa Injlîziyyat wa al-Lâtîniyyah*, Juz I, Beirut: Dâr al-Kutub al-Lubnâniyyah, 1978.

Salim, Abdul Muin *Metodologi Tafsir; Sebuah Rekonstruksi Epistemologis Memantapkan Keberadaan Ilmu Tafsir Sebagai Disiplin Ilmu*, "Orasi Pengukuhan Guru Besar" Tanggal 28 April 1999.

_____. *Beberapa Aspek Metodologi Tafsir al-Qur'an*, Ujung Pandang: Lembaga Studi Kebudayaan Islam (LSKI), 1990.

_____. *Konsepsi Kekuasaan Politik dalam Al-Qur'an*, Cet. II; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1995.

Sari', Zakî Muhammad Abû. *Anwâr al-Bayân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Cet. I; Cairo: Dâr al-Thibâ 'at al-Muhammadiyah, 1995.

Shihab, M. Quraish. *Menabur Pesan Ilahi: Al-Qur'an dan Dinamika kehidupan Masyarakat*, Cet. I; Jakarta: Lentera Hati, 2006.

_____. *Membumikan Al-Qur'an*, Cet. XX; Bandung: Mizan, 1999.

_____. *Dia di Mana-Mana*, Cet. III; Jakarta: Lentera Hati, 2005.

_____. *Wawasan al-Qur'an*, Cet. I; Bandung: Mizan, 1996.

_____. *Logika Agama; Kedudukan Wahyu dan Batas-Batas Akal dalam Islam*, Cet. II; Jakarta: Lentera Hati, 2005.

al-Sikandarî, Ibn 'Athailâh. *Syarh al-Hikam*, Jilid II, Cet. I; Cairo: Dâr al-Salâm, 1992.

Siregar, Rivay. *Dari Sufisme Klasik ke Neo-Sufisme*, Cet. I; Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada, 1999.

Sutan, Nurasiah Faqih Hrp. *Meraih Hakikat Melalui Syariat; Telaah Pemikiran Syekh al-Akbar Ibn 'Arabi*, Cet. I; Bandung: Mizan, 2005.

al-Suyûthî, Jalâl al-Dîn Abd al-Rahmân. *Al-Itqân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II (Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1991).

_____. *Thabaqât al-Mufasssîrîn*, editor: Ali Muhammad 'Umar, Cairo: Maktabat Wahbah, 1976.

al-Sya'rânî, 'Abd al-Wahâb. *Al-Anwâr al-Qudsiyah*, Cet. Beirut: Dâr Shâdir, 1990.

Tim Penyusun Kamus Besar Bahasa Indonesia, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, Cet. III; Jakarta: Balai Pustaka, 1990.

'Ujaibah, Ibn. *Iyqâzh al-Himam Syarh Matn al-Hikam*, Juz I, Cet. I; Beirut: Dâr al-Kutub al-Ilmiyah, 1994.

Wajdî, Muhammad Farîd. *Dâirat Ma'ârif al-Qarn al-'Isyrîn*, Jilid VI, Beirut: Dâr al-Fikr, t.th.

Yahia, Osman. *Histoire et Classification de L'oeuvre D' Ibn 'Arabi*, Damaskus: Institut Francais de Damas, 1964.

_____. *Histoire et Classification de L'oeuvre D' Ibn 'Arabi*, diterjemahkan ke dalam Bahasa Arab oleh Ahmad Muhammad Thayyib dengan Judul: *Muallafât Ibn 'Arabî; Târikhuha wa Tashânîfuha*, Cet. I; Cairo: Dâr al-Hidâyah, 1990.

al-Dzahabî, Muhammad Husaîn. *Al-Ittijâhât al-Munharifat fî Tafsîr al-Qur'ân al-Karîm; Daf'uha wa Dawâfî'uha*, Cet. II; Cairo: Dâr al-I'tizham, 1978.

_____. *Al-Tafsîr wa Al-Mufasssîrîn*, Jilid II, Cet. VIII; Cairo: Maktabat Wahbah, 2003. al-Zairî, Thâhir Ahmad. *Tartîb al-Qâmûs al-Muhîth*, Cet. I; Beirut: Dâr al-Fikr, 1989.

al-Zamakhsharî, Mahmûd bin 'Umar. *Tafsîr Al-Kasysyâf*, Juz II, Cet. IV; Cairo: Dâr al-Kutub al-'Arabî, t.th.

Zakariya, Abû al-Husain Ahmad bin Fâris Mu'jam *Maqâyîs al-Lughah*, editor: Syihâb al-Dîn Abû 'Amru, Cet. I: Beirut: Dâr al-Fikr, 1994.

al-Zârî, Muhammâd bin Abî Bakar Ayyûb. *Madârij al-Sâlikin* editor: Muhammad Hâmid al-Faqî, Juz III, Cet. II; Beirut: Dâr al-Kitâb al-'Arabî, 1973.

al-Zarqânî, Muhammad 'Abd al-'Azhîm *Manâhil al-Irfân fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Juz II, Cet. II; Makkah al-Mukarramah: Maktabat Nizâr Musthafâ al-Bâz, 1998.

Zayd, Nashr Hâmid Abû. *Maḥûm al-Nash; Dirâsat fî 'Ulûm al-Qur'ân*, Cairo: al-Hay'at al-Mishriyyat al-'Ammat li al-Kitâb, 1993.

_____. *Falsafat al-Ta'wîl; Dirâsat fî Ta'wîl al-Qur'ân 'Inda Muhyiddîn Ibn 'Arabî*, Cet. II; Beirut: Dâr al-Tanwîr li al-Thiba'at wa al-Nasyr, 1993.

al-Zirkilî, Khair al-Dîn. *Al-A'lâm; Qâmûs Tarâjim li Asyhar al-Rijâl wa al-Nisâ min al-'Arab wa al-Musta'ribîn wa al-Mustasyriqîn*, Jilid VI, Cet. XIII; Beirut: Dâr al-'Ilm li al-Malâyîn, 1998.