

CORAK TAFSIR AL-QURAN IBNU 'ARABI

Cecep Alba*
Cecep_alba@yahoo.com

ABSTRACT

Sufism, both as doctrine and as a science is still underestimated by most Muslims. No less in the disintegration, Zahir expert scholars (jurists) have blamed the mysticism and even claim the Sufis infidel. According to them, Sufism is not only not in the Koran, even deviate from the Koran. The teachings of Sufism is a heresy that led to the decline of Muslims. But the reality proves that al-Quran as a guide to human life not only speaks to the human intellect alone, but also to his heart. If the Koran is only understood through reason, there will be a spiritual drought in the Shari'ah. If the Koran is only understood through a careful approach course there will be imbalance in shari'ah. The mystics with a popular interpretation to the term interpretation isyari try to capture the messages of God in Sufi words (isyari). One among many is traveller Sufi Ibn 'Arabi. Ibn 'Arabi tried to understand the word of God as a whole and integral. In addition, he also includes figures who gave birth to the Sufi teachings are considered controversial in the history of intellectual Islam that is wahdat al-wujud (Existence in Unity).

The question then arises as to how the figure of the model interpretation of Ibn 'Arabi is. To answer it, then a research was done. With the known mode of interpretation of Ibn 'Arabi, it can also be shown that the method used in Ibn 'Arabi in interpreting the Koran and how the validity of the teachings of Ibn 'Arabi as a result of the interpretation of the Koran. The conclusion of the study is that: Tafsir Ibn 'Arabi emphasizes aspects of the inner meaning of (esoteric) by not ignoring the aspect of birth (exoteric). The style of commentary of Ibn 'Arabi al-llaun including al-isyari. Method of interpretation of Ibn 'Arabi tend to manhaj al-maudu'i (thematic method). Model interpretation of Ibn 'Arabi is methodologically and also substansis. Wahdat al-Wujud is the result of the interpretation of many verses not a wild idea that has no foundation.

1. Pendahuluan

Secara tradisional terdapat tiga cabang ilmu pengetahuan Islam, yaitu kalam, fikih, dan tasawuf. Ketiganya lahir hampir secara sendiri-sendiri, tetapi tetap saling mengait (Madjid, 1985:3).

Ilmu kalam lahir sebagai kelanjutan dari kontroversi sekitar pembunuhan Usman. Kontroversi tersebut melahirkan teori tentang pelaku dosa besar. Golongan *Khawārij* menyatakan bahwa orang mukmin yang melakukan dosa besar adalah *kāfir* sehingga harus dibunuh. Bagi *Ahl-as-Sunnah* pelaku dosa besar tidaklah *kāfir* tetapi *fāsiq*. Orang *fāsiq*

* Dosen Kelompok Keahlian Ilmu
Kemanusiaan FSRD – ITB

harus bertobat. Selanjutnya jika tobatnya diterima ia menjadi ahli surga, kalau tidak diterima ia mendapat hukuman di akhirat sesuai dengan dosanya. Berbeda dengan dua kelompok di atas, *Mu'tazilah* berpendapat bahwa pelaku dosa besar bukan *mukmin* dan bukan pula *kāfir*. Kelompok ini mengambil posisi di antara keduanya (*al-manzilah baina al-manzilatain*) (Nasution, 1972:7). Dalam kelompok ini, bila anggotanya meninggal tanpa bertaubat akan masuk neraka, hanya siksaan yang diterimanya lebih ringan daripada siksaan orang kafir (Nasution, 1972:55).

Ilmu fikih bersifat *eksoteris* (menekankan aspek lahir). tidak selalu memuaskan *zauq* (rasa) para pengamalnya, sehingga munculah dimensi tasawuf yang memberikan alternatif pemenuhan kebutuhan ruhani manusia. Tasawuf yang berwatak *esoteris* (menekankan aspek batin) menarik perhatian para pemikir bukan hanya karena membawa kepuasan rohani tetapi dalam perjalanan berikutnya tasawuf bersentuhan dengan filsafat Yunani yang melahirkan apa yang disebut tasawuf *falsafi*, di samping tasawuf *'ilmi* dan *'irfani*.

Dalam pandangan Ibnu Khaldun, tasawuf merupakan disiplin ilmu baru. Perilaku tasawuf pada intinya konsentrasi beribadah kepada Allah, berpaling dari kemewahan dan gemerlap kehidupan dunia, merupakan sifat-sifat yang melekat pada diri para sahabat dan ulama salaf. Pada abad kedua hijriyah, tatkala godaan limpahan materi semakin menjadi-jadi akibat ekspansi Islam meluas munculah kelompok masyarakat yang berupaya tidak terpengaruh godaan

materi. Mereka oleh para ahli disebut kaum sufi.

Berbeda dengan Ibnu Khaldun, Mohamad Iqbal, dalam bukunya "*Tajdīd al-fikr ad-Dīnī fī al-Islām*" berpendapat bahwa tasawuf sebagai perilaku terpuji sudah ada semenjak Nabi. Akan tetapi, istilah tasawuf belum dikenal pada waktu Nabi masih hidup, hanya ulama berbeda pendapat tentang siapa yang pertamakali memopulerkan *term* tasawuf. Mohammad Iqbal menduga Ali bin Abi Ṭalib, Salman al-Farisi, dan Hudaefah sebagai pencetus istilah tasawuf.

Ada sebuah riwayat yang menyatakan bahwa Hasan Basri pernah ditanya sehubungan dengan istilah tasawuf: "Ya Aba Said, engkau mengatakan suatu istilah dalam ilmu ini yang tidak pernah aku dengar dari siapa pun sebelumnya; dari siapa engkau mengambil ilmu ini?" Hasan Basri menjawab: "Saya mengambil ilmu ini dari Hudaefah" (as-Syirbasi, tth:150).

Ajaran tasawuf terus berkembang seiring dengan lahirnya para tokoh tasawuf pada setiap generasi. Pada abad pertama dan kedua, tasawuf identik dengan paham asketisme (*zuhd*), pada abad ke-3 tasawuf mulai membicarakan latihan spiritual (*riyādoḥ*) yang dapat membawa manusia dekat dengan Tuhan. Puncak kedekatan dengan Tuhan berbeda antara konsep yang satu dengan konsep yang lainnya, ada yang sampai ke tingkat *ma'rifah*, seperti al-Gazali, Ṣun an-Nun al-Misri; ada yang sampai ke tingkat *mahabbah* seperti Rabi'ah al-Adawiyah; ada yang sampai *al-fanā wa al-baqā* seperti Abu Yazid al-Buṣṭami; ada yang sampai ke tingkat *hulūl* seperti konsep al-Hallāj; ada yang sampai ke

tingkat *wahdat al-wujūd* seperti Ibnu 'Arabi dan yang lainnya (Syukur, 1999:32-34; Atjeh, 1984:57).

Pada abad ketiga dan keempat hijriyah, tasawuf sebagai cara untuk mensucikan jiwa dan menghasilkan *ma'rifah* dengan jalan *kasyf* dan *isyraq*, bukan dengan akal, sebagai cara yang ditempuh filsafat dan teologi. Orang yang mendapat kemampuan *al-kasyf* disebut "*al-'arif al-wāsil ila Allah*" (orang yang ma'rifat dan sampai kepada Allah). Tulisan-tulisan yang lahir pada generasi ini menggambarkan orientasi tasawuf, antara lain *al-Luma* karya At-Ṭusi, *ar-Risālah al-Qusyairiyyah* karya Imam Qusyairi, *at-Ta'arruf li Mazhab ahl at- Tasawwuf* karya Al-Kalabadi, *Ṭobaqāt as-Sūfiyyah* karya As-Sulami (Al-Kalabadi, 1980:8). Dalam periode ini, tasawuf terbagi atas tasawuf moderat yaitu tasawuf yang melandaskan ajarannya terhadap al-Quran dan as-Sunah; tasawuf yang cenderung filosofis yang melahirkan tasawuf falsafi. Sementara yang moderat dikenal dengan istilah tasawuf akhlak atau tasawuf sunni.

Az-Žahabi, membagi tasawuf menjadi tasawuf *nazari* yaitu tasawuf yang didasarkan pada penalaran dan kajian keilmuan dan tasawuf *'amali* yaitu tasawuf yang menitikberatkan pada amal, ketinggian akhlak, dan ketaatan yang utuh kepada Allah (Az-Zahabi, 1976:329). Walaupun tasawuf secara amali telah ada sejak Rasulullah, secara ilmi telah tumbuh sejak abad kedua, dan terus berkembang hingga abad keenam Hijriyah dan secara sistematis baru muncul pada abad ketiga hijriyah.

Kitab tafsir yang pertama muncul adalah tafsir *at-Tustari* (200-283 H). Para sufi di periode awal bukan tidak mendasarkan ajaran tasawuf pada al-Quran, tetapi mereka hanya menafsirkan ayat-ayat yang secara langsung berhubungan dengan ajaran tasawuf yang menjadi anutan dan amalan mereka. Kelihatannya, para sufi belum tertarik untuk menafsirkan al-Quran secara lengkap dan sistematis.

Pembagian tasawuf atas *nazari* (falsafi) dan *amali* membawa pengaruh yang signifikan terhadap eksistensi tafsir sufi itu sendiri. Dengan demikian, tafsir corak tasawuf terbagi atas tafsir *sufi nazari* dan tafsir *isyāri* (*tafsir bi al-isyāri*) (Az-Zahabi, tth : 339). Selanjutnya Husain az-Žahabi menunjuk contoh bagi tafsir *nazari* (falsafi) dengan tafsir Ibnu 'Arabi (560-638 H.) yang berjudul *at-Tafsir al-Kabir* yang terdiri atas sembilan puluh lima jilid (Az-Zahabi, tth : 339). Demikian juga az-Zahabi memasukan pada kelompok tafsir *nazari falsafi*, tafsir yang dinisbatkan kepada Ibnu 'Arabi ya'ni tafsir *al-Qu'an al-Karim*, *al-Futūhāt*, dan *Fusūs al-Hikam* (Az-Zahabi, tth:340). Ia tidak memasukan tafsir Ibnu 'Arabi pada kelompok tafsir isyari, sebagaimana kebanyakan para pakar yang lainnya. Contoh tafsir sufi *isyāri*, 1) Tafsir karya at-Tustari (w. 283 H), 2) Tafsir karya as-Sulami yang nama lengkapnya adalah Abu Abdirrahman bin Musa al-Azdī as-Sulamī (lahir pada tahun 330 H). Nama tafsir yang ia tulis adalah tafsir *Haqāiq at-Tafsir*, terdiri atas dua jilid besar. Dalam kitab tersebut ia tidak menafsirkan seluruh ayat, ia menafsirkan ayat-ayat yang berkaitan dengan tasawuf yang ia anut dan kembangkan (Az-

Zahabi, tth: 385). Ketiga, Tafsir As-Siraji; nama lengkapnya adalah Abu Muhammad bin Abu Nasr al-Baqlī as-Sirajī as-Sūfī (w.666 H), tafsirnya, berjudul *Arāis al-bayān fī Haqāiq al-Qurān* (Az-Zahabi, tth: 380).

Berbeda dengan pemikiran Az-Zahabi, Muhammad Abdul Azim az-Zarqani, tidak membagi tasawuf atas *nazari* dan *isyari*, tetapi ia membagi tafsir secara garis besar atas 1) *tafsir bi al-ma'sur*, 2) *tafsir bi ar-ra'yi al-jā'iz* dan *tafsir bi' ar-r'ayi gair al-jā'iz*, dan 3) *tafsir bi al-isyāri*. Selanjutnya Az-Zarqani membawa tafsir-karya Ibnu 'Arabi ke dalam kelompok *tafsir bi al-isyāri* (Az-Zarqani, tth : 78). Dalam pendapatnya, kitab-kitab tafsir terpenting yang termasuk *tafsir isyārī* sufi ialah: 1) *Tafsīr an-Naisaburi*; 2). *Tafsir karya al-Alusi (rūh al-Ma'āni)*; 3). *Tafsir at-Tustari*; dan 4). *Tafsir-tafsir karya Ibnu 'Arabi*, antara lain *kitab al-Jam'u wa at-Tafsīl fī Ibdāi Ma'āni at-Tanzīl, ijāz al-Bayān fī at-Tarjamah al-Quran, dan tafsir al-Quran al-Karīm* (Az-Zarqani, tth : 87). Dengan pengklasifikasian ini, Az-Zarqani memandang bahwa tafsir Ibnu 'Arabi termasuk kelompok *tafsir isyārī*, suatu pandangan yang tepat, berbeda dengan az-Zahabi yang mengelompokan tafsir Ibnu 'Arabi ke dalam kelompok *tafsir bi ar-Ra'yi* (an-Nazari), menurut penulis, tentu saja pandangan yang tidak sesuai dengan kenyataan.

Hal menarik dari cara berpikir kaum sufi adalah sikap mereka yang selalu memberikan makna terhadap institusi-institusi ajaran Islam, termasuk ayat-ayat al-Quran, hadis-hadis Nabi, mereka pandang dari dua aspek, aspek lahir (seremonial) dan aspek batin

(spiritual). Pendalaman dan pengamalan aspek batinnya adalah yang paling penting tanpa mengabaikan aspek lahirnya, yang dimotivasikan untuk membersihkan jiwa. Semua sufi berpendapat bahwa satu-satunya jalan yang dapat mengantarkan seseorang sampai ke hadirat Allah 'Azza wa Jalla adalah melalui pensucian jiwa (*tazkiyah an-nafs*).

Al-Quran sebagai pedoman hidup manusia tidak hanya berbicara tentang akal manusia, tetapi juga hati. Jika al-Quran hanya dipahami melalui akal akan terjadi kekeringan dalam syariah. Sebaliknya jika al-Quran hanya dipahami melalui pendekatan hati, akan terjadi ketimpangan dalam syariah. Kaum sufi dengan tafsirnya yang populer *tafsir isyārī* berusaha menangkap pesan-pesan kalam Allah melalui pendekatan yang komprehensif, *zahir, bātin, hadd, dan maṭla'*. Tafsir sufi pada dasarnya adalah suatu proses pemahaman terhadap kalam Tuhan melalui pendekatan tasawuf. Adapun esensi ajaran tasawuf berada sedekat mungkin dengan Tuhan melalui pensucian jiwa (batin). Mengapa batin. Sebab yang mendorong dan menjadikan seseorang sampai ke peringkat kebahagiaan hakiki adalah dengan jiwanya yang suci. Kesuksesan aspek lahir pun pada dasarnya sangat bergantung pada kesuksesan aspek batin.

Di mana sebenarnya posisi tafsir sufi dalam struktur tafsir yang baku, sebab tanpa mengetahui posisi tafsir sufi termaksud diawatirkan terjadi kekeliruan seperti kekeliruan yang terjadi pada kaum *batiniyyah* yang menyatakan dalam prinsip tafsirnya bahwa makna batinlah yang dimaksud dalam setiap

ayat bukan makna lahir. Sebaliknya kaum *zāhiriyyah* yang menolak tafsir batini menyatakan makna lahiriah yang dituju oleh setiap ayat dalam al-Quran, bukan makna batin. Sebenarnya tafsir sufi tidak identik dengan *tafsīr bātini*, sebab tafsir sufi kecuali menjelaskan makna yang tersembunyi, juga para mufassir sufi tidak meniadakan makna lahir dari setiap ayat. Sementara tafsir Batiniyah hanya mengakui dan membenarkan interpretasi yang tersirat melalui isyarat-isyarat setiap ayat dengan mengabaikan makna *lāhir*. Dalam perkembangan selanjutnya mereka menolak syari'ah. Padahal konsep Islam yang sebenarnya adalah menyatunya aspek lahir dan batin secara sinergis dalam semua segi, yakni *aqidah, syari'ah, dan haqiqah*.

Menafsirkan al-Quran dengan jalan ta'wil seperti yang dilakukan kaum sufi, sebenarnya telah dilakukan orang sejak zaman silam. Sebelum tafsir sufi dihimpun dalam koleksi yang tersusun secara sistematis dan metodis, pada beberapa kalangan tertentu sudah ada beberapa aliran kebatinan yang memegang pada keyakinan bahwa al-Quran mencakup ajaran-ajaran yang jauh lebih kaya daripada apa yang diajarkan menurut lahiriyahnya. Hakikat ajaran bagi para ulama sufi memang jauh lebih tinggi daripada pandangan keagamaan bagi kaum muslimin pada umumnya (*'awām*) (Az-Zahabi, tth : 133).

Bagi para sufi, ilmu pengetahuan diperoleh melalui studi secara konvensional dan melalui pengamalan secara sempurna terhadap ilmu yang telah diperolehnya (*riyādoh*). Ilmu yang diperoleh dengan jalan terahir, dalam term tasawuf disebut *ilmu isyārī*. Itulah

sebabnya para sufi, seperti Al-Alusi, dalam menafsirkan ayat biasa menggunakan kata-kata: *mā asyārat ilaihi al-āyah*. Sehubungan dengan hal ini, Abu Nasr as-Sarraḡ at-Ṭusi menyatakan:

Hasil pemahaman dari al-Quran itu adalah kesimpulan yang diambil oleh para ahli hakikat sesuai dengan *kitabullah Azza wa Jalla* secara lahir dan batin; kesimpulan dari ajaran-ajaran Rasulullah yang diikuti secara lahir batin serta pengalaman, keseluruhannya dicontoh secara lahir batin pula. Setelah para ahli hakikat itu mengamalkan semua yang mereka ketahui, kemudian Allah Swt melimpahkan kepada mereka ilmu yang belum pernah mereka ketahui, yaitu ilmu isyarat dan ilmu *mawariṡ al-amali*, dan dengan itu pula Allah membukakan hati para ahli sufi untuk dapat mengetahui berbagai pengertian yang tersembunyi, berbagai rahasia terpendam; semuanya itu terkandung dalam makna al-Quran dan hadiṡ-hadiṡ Rasul (As-Syirbasi, 1991:134).

Pernyataan at-Ṭusi di atas melukiskan bahwa untuk menafsirkan al-Quran secara sufistik. Di samping seorang mufassir harus mengetahui ilmu-ilmu tafsir yang lazim, ia harus memiliki ilmu yang merupakan perolehan (*ilmu mauhibah*) sebagai *asar* (efek) dari mengamalkan ilmu yang telah diketahuinya (*ilmu ladunnī*) ilmu yang diperoleh karena amal sehingga *hijāb* terbuka. Al-Gazali menyebutnya *mukāsyafah (kasyf al-hijāb)*. Melalui kekuatan inilah sufi tingkat tinggi memperoleh isyarat makna batin al-Quran. Dengan kekuatan itu jiwa

manusia dapat berkomunikasi dengan alam dan Tuhan sehingga akan tergetar dengan rasa kagum, cinta, rindu, ma'rifah. Perasaan yang bergetar dalam jiwa sufi itu bila diterjemahkan ke dalam kata-kata akan menjadi tafsir sufi (Hidayat, 1995:3).

Tafsir bila dilihat dari segi metode pembahasannya terbagi atas 1) tafsir *tahlīlī*, 2) tafsir *ijmālī*, 3) tafsir *muqārīn*, 4) tafsir *maudū'i*. Tafsir *tahlīlī* yang oleh Baqir Sadr disebut *tafsir tajzī'i* adalah upaya memahami al-Quran dengan cara menjelaskan kandungan ayat-ayat al-Quran dari berbagai segi dengan memperhatikan runtutan ayat-ayat al-Quran sebagai tercantum dalam *mushaf* (Shihab, 1992:110). Kebanyakan tafsir klasik menggunakan metode ini, misalnya *tafsīr at-Tabārī*, sedangkan *tafsīr ijmālī* menjelaskan ayat-ayat al-Quran secara ringkas dengan bahasa populer yang mudah dimengerti dan enak dibaca.

Sistematika penulisannya mengikuti susunan ayat di dalam *mushaf* (Baidan, 1988:13). Contohnya *tafsir al-Qur'an al-Karīm* hasil karya Farid Wajdi, *Tafsīr al-Wasīf*, dan *Tāj- at-Tafāsīr* karya Muhammad Usman al-Mirgāni. Adapun *manhaj tafsīr muqārīn* adalah 1) menafsirkan ayat-ayat yang memiliki persamaan atau kemiripan redaksi dalam dua kasus atau lebih, dan atau memiliki redaksi yang berbeda bagi kasus yang sama, 2) membandingkan ayat al-Quran dengan hadis yang pada lahirnya terlihat bertentangan, 3) membandingkan berbagai pendapat ulama tafsir dalam menafsirkan al-Quran.

Metode yang dianggap paling kontemporer adalah metode tematik (*maudū'i*). Metode ini pertamakali

dimunculkan oleh al-Kūmi, seorang pakar tafsir dari Universitas al-Azhar, Cairo (1981). Selanjutnya dikembangkan antara lain oleh Abu Farhah al-Husaini dalam karyanya "*al-Futūhāt ar-Rabbāniyyah fī at-Tafsīr al-Maudū'i li āyāt al-Qur'an*". Secara ontologis tafsir *maudū'i* membahas ayat-ayat al-Quran sesuai dengan tema atau judul yang telah ditetapkan. Semua ayat yang berkaitan, dihimpun kemudian dikaji secara mendalam dan tuntas dari berbagai aspek yang terkait dengannya, seperti sebab *nuzul* dan kosakata. Semua dijelaskan dengan rinci dan tuntas serta didukung oleh dalil-dalil atau fakta-fakta yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah, baik argumen itu berasal dari al-Quran, hadis, maupun pemikiran rasional (ijtihad) (Al-Farmawi, 1997:62).

Selanjutnya jika dilihat dari segi bentuk penafsiran, tafsir terbagi atas *tafsīr bi' al-ma'sūr* yakni menafsirkan al-Qur'an dengan al-Quran, hadis nabi atau *āṣar* sahabat. Kedua *tafsīr bi' ar-ra'yi (bi' al-ijtihād)* yakni menafsirkan al-Quran dengan rasio (akal), dan ketiga *tafsīr bi' al-isyāri* yakni menafsirkan al-Quran dengan isyarat-isyarat yang terkandung di balik ayat yang tampak, yang hanya dapat dilakukan oleh orang yang suci hatinya, yakni orang sufi.

Para sufi mempunyai cara tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, yaitu dengan mena'wilkan ayat-ayat al-Quran secara metaforis (Syibli, 1958:416). Hal demikian logis sebab para mufassir sufi memandang bahwa tidaklah turun satu ayat kecuali membawa empat makna, yaitu makna *lahir, batin, had, dan matla'*. *Lahir* ayat adalah bacaannya, *batin* ayat adalah

ta'wilnya, *hadd* adalah hukum-hukum tentang halal dan haram, sedangkan *maṭla'* adalah tujuan Allah dari hambanya dengan ayat itu sendiri (Ibnu Arabi, tth : 21).

Berbicara masalah yang sama, Ibnu 'Arabi mengemukakan sebuah hadis Nabi sebagai penguat atas logika penafsirannya yang bercorak sufistik. Hadis dimaksud adalah sebagai berikut:

ما من اية الا ولها معنى ظاهر وباطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

Artinya: “Tidaklah suatu ayat kecuali membawa makna zahir dan batin. Dan bagi setiap huruf memiliki had dan bagi setiap had ada *maṭla'*”

Ibnu 'Arabi menyatakan bahwa yang dimaksud zahir adalah tafsir, batin adalah sesuatu yang menarik pada pemahaman makna kalam sehingga ujungnya dapat melihat wujudnya Zat pemilik alam ini. Lahir adalah pemahaman secara syariah sementara batin adalah pemaknaan secara sufistik. Selanjutnya ia berpendapat ilmu lahir adalah ilmu syariah sementara ilmu batin adalah ilmu hakikat (tasawuf) (Ibnu Arabi, Fusus Al-Hikam, tth:302).

Demikian pula al-Alusi (1987 : 7) dalam tafsirnya *rūh al-Ma'āni* menyatakan

“Adapun ucapan para tokoh sufi mengenai al-Quran adalah termasuk bab isyarat pada makna-makna yang dalam yang makna-makna tersebut hanya terbuka kepada para pelaku suluk (orang yang sedang dalam proses pendekatan diri

kepada Tuhan), dan memang mungkin adanya keterpaduan antara makna-makna batin dengan makna-makna lahir yang dimaksud. Hal itu sebagai bukti adanya kesempurnaan iman dan kedalaman pengetahuan. Kaum sufi tidak mengi'tikadkan bahwa makna lahir tidaklah dimaksud sama sekali melainkan makna batin, karena pandangan seperti ini adalah i'tikad kaum Batiniyyah yang menyimpang yang pada gilirannya menolak syariah secara total”.

Ibnu 'Arabi termasuk seorang sufi yang berhasil mengkodifikasikan penafsiran sufistiknya dalam sebuah kitab monumentalnya yaitu *al-Futūhāt al-Makkiyyah*. Model penafsiran Ibnu 'Arabi cukup berpengaruh terhadap pola tafsir corak tasawuf yang datang kemudian. Permasalahan yang kemudian muncul adalah bagaimana metode Ibnu 'Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran. Pengetahuan tentang metode tafsir ini dengan sendirinya akan menguak rahasia besar berikutnya yaitu bagaimana karakteristik penafsiran Ibnu 'Arabi. Permasalahan metode sufistik Ibnu 'Arabi ini menjadi tema pokok penelitian penulis yang penulis angkat dalam sebuah judul penelitian yaitu “Corak Tafsir Al-Quran Ibnu 'Arabi”.

Tasawuf adalah salah satu trilogi ajaran Islam. Namun kesahihannya hingga dewasa ini masih dipandang kontroversial, terutama dalam hal landasan yuridis dan justifikasi penafsiran al-Quran. Ibnu 'Arabi adalah tokoh sufi yang melahirkan “pemikiran-pemikiran” yang dipandang kontraversial. Oleh

karena itu, kajian mendalam terhadap pendekatan tafsir karya Ibnu 'Arabi menjadi sangat penting. Masalah penelitian ini dapat dirumuskan dalam bentuk pertanyaan-pertanyaan sebagai berikut, apa konsep tafsir dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, bagaimana metode penafsiran al-Quran Ibnu 'Arabi, bagaimana corak penafsiran Ibnu 'Arabi, dan bagaimana validitas pemikiran sufistik Ibnu 'Arabi sebagai interpretasi dari ayat-ayat al-Quran.

Penulis membatasi objek kajian pada tema tafsir ayat al-Quran yang berkaitan dengan keesaan Tuhan, sifat Tuhan, dan ibadah. Dari contoh-contoh penafsiran tersebut, penulis menganalisis secara kritis sehingga didapatkan informasi tentang corak tafsir Ibnu 'Arabi, metode penafsiran Ibnu 'Arabi, dan pandangan-pandangan keagamaannya yang dipandang para ahli sangat kontroversial. Adapun sumber data juga dibatasi pada sebagian karya Ibnu 'Arabi, yaitu kitab *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, *Fusūs al-Hikam*, dan *Syajarah al-Kaun*. Pemilihan ketiga karya Ibnu 'Arabi sebagai sampel penelitian dengan pertimbangan bahwa di dalam ketiga kitab inilah pokok-pokok pemikiran Ibnu 'Arabi tergambar dengan jelas. Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan konsep tafsir dalam pemikiran Ibnu 'Arabi, pendekatan dan metode yang dipergunakan Ibnu 'Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Quran, corak tafsir Ibnu 'Arabi, dan validitas pemikiran-pemikiran sufistik Ibnu 'Arabi sebagai hasil interpretasinya dari ayat-ayat al-Quran (produk tafsir sufi).

Penelitian ini diharapkan memberi kontribusi yang signifikan terhadap

pengembangan ilmu tasawuf yang bersumber dari al-Quran (tasawuf Qurani). Ibnu 'Arabi adalah seorang tokoh sufi yang menjadikan karya-karyanya seimbang antara kecerdasan intelektual, kesucian ruhani, dan wahyu Tuhan. Ibnu 'Arabi menganggap al-Quran adalah *barzakh* artinya "dunia perantara" antara kekuatan akal pikiran manusia dengan ilmu Tuhan yang dapat melihat hakikat segala sesuatu. Selain itu, penelitian ini memunculkan tafsir-tafsir alternatif yang sesuai dengan tuntutan zaman, yakni metode tafsir yang dapat menghasilkan pemikiran-pemikiran yang dapat memenuhi kebutuhan ruhani manusia modern yang semakin kering dari nilai-nilai spiritual. Tafsir model Ibnu 'Arabi ini diharapkan membawa kesejukan dan kecerdasan untuk kemajuan umat manusia.

2. Penelitian terdahulu yang Relevan

Ignaz Goldziher (1983) menulis buku berjudul *Mazāhib at-Tafsīr al-Islami* diterjemahkan dalam bahasa Indonesia dengan judul "*Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Modern*". Berbeda dengan Az-Zahabi, Ignaz Goldziher membahas tafsir dalam perspektif teolog, tasawuf, sekte keagamaan, dan terakhir tafsir era kebangkitan. Ia membahas tafsir *al-Manar* karya Abduh sebagai prototipe tafsir moderen. Selain itu, ia pun membahas tafsir tasawuf simbolik Ibnu 'Arabi meskipun tidak secara spesifik membahas metode penafsirannya (dalam Salamullah, 2003).

Sarjana Barat yang mendalami karya Ibnu 'Arabi antara lain adalah William C. Chittick. Bukunya di

antaranya 1) *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn 'Arabi Cosmology* (Chittick, 1998); 2) *Imaginal Worlds, Ibnu 'Arabi and the Problem of Religious Diversity* (Chittick, 1994) . Buku ini menggambarkan bagaimana titik temu agama dalam realitas ketuhanan. Substansi kajian buku ini secara sistematis menjadi tiga pokok kajian utama, meliputi kesempurnaan manusia, dunia imajinasi, dan diversitas agama. Dalam pembahasan dunia imajinasi, Ia mengulas wahyu dan tamsil puitis tetapi ia tidak secara khusus mengurai tentang tafsir isyari. Ia menggambarkan imajinasi menjadi tiga tingkatan dasar, yaitu kosmos itu sendiri, alam makrokosmos antara, dan mikrokosmos antara; 3) *Ibn al-'Arabi's Metaphysics of Imagination The Sufi Path of Knowledge* (Chittick, 1989). Buku tersebut mengangkat epistemologi ilmu hermeneutika sebagai metode penafsiran firman Tuhan.

Michel Chodkiewicz (1993) menulis tiga buku yang bersumber dari pemikiran Ibn 'Arabi, yaitu buku *An Ocean Without Shore Ibnu 'Arabi*, dan *The Book, nad the Law*, dan *Seal of the Saints Prophetood and Sainthood in the Doctrine of Ibnu 'Arabi*. Gambaran dari buku pertama adalah Ilmu tasawuf bagaikan lautan tanpa tepi, dalam buku kedua, membicarakan kenabian dan kewalian, empat tiang penyangga dunia, tingkatan tertinggi kewalian, buku ketiga penutup para wali serta penutup kewalian Muhammad.

Muhammad Ibrahim Abdurahman (1989), menulis buku yang menguraikan perbandingan pendekatan dalam cara menafsirkan al-Quran dari Ar-Razi dengan para mufassir yang

sezaman dengannya yaitu Ibn 'Atiyah, Ibn al-Jauzi, Ibn Ja'far, dan Muhyiddin Ibn 'Arabi. Misi utama buku ini adalah mengangkat bagaimana metode penafsiran Fakhruddin ar-Rāzi dan para mufassir yang sezaman dengannya.

Masataka Takeshita, menulis buku *Ibn 'Arabi's Theory of Perfect Man and Its Place in Islamic History* (Hefni, 2005). Tiga gagasan besar yang ia munculkan adalah teologi citra Tuhan, mulai dari tradisi pra-Islam hingga zaman Ibn 'Arabi, mikrokosmos dan makrokosmos, *teori ikhwan as-Safa*, al-Gazali, dan konsep Ibnu 'Arabi. Ia juga membahas kewalian yakni wali sufi sebagai manusia sempurna. Menurut Takeshita, Ibn 'Arabi membagi kenabian ke dalam kenabian khusus atau *legislative* dan kenabian umum atau *absolute*. Kenabian *absolute* dapat dinisbahkan kepada wali, sedangkan kenabian *legislative* hanya ditetapkan kepada rasul.

Buku Yunasril Ali *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi oleh al-Jīlī*, menceritakan insan kamil adalah miniatur dan realitas ketuhanan dalam tajalli-Nya pada jagat raya. Oleh karena itu, Ibnu 'Arabi menyebutnya sebagai *al-ālam as-sagīr* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin bagian-bagian dari jagat raya (makrokosmos). Esensi insan kamil, bagi Ibnu 'Arabi, merupakan cermin dari esensi tuhan; jiwanya sebagai gambaran dari *an-Nafs al-kulliyah*, (jiwa universal); tubuhnya mencerminkan *arasy*; pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan; hatinya berhubungan dengan *bait al-ma'mur*, kemampuan mental spiritualnya terkait dengan malaikat;

daya ingatannya dengan saturnus (zuhal); daya inteleginya dengan yupiter (al-musyitari); dan seterusnya (Ali, 1997:56).

3. Kerangka Pemikiran

Islam kaffah adalah Islam yang terintegrasi di dalamnya trilogi ajaran Islam secara sinergis. Trilogi ajaran Islam dimaksud adalah iman, Islam dan ihsan. Dalam term lain, iman disebut *Aqidah* sebagai aspek keyakinan dalam Islam yang melahirkan teologi Islam (ilmu kalam), Islam adalah *Syari'ah* sebagai aspek hukum dalam sistem ajaran Islam yang melahirkan ilmu fikih, dan ihsan (*haqiqah*), adalah aspek batin ajaran Islam yang melahirkan tasawuf Islam.

Tasawuf, baik sebagai ajaran maupun sebagai sebuah disiplin ilmu, masih dipandang sebelah mata oleh sebagian ulama ahli zahir. Tidak kurang di masa dis integrasi, sebagian ulama fikih menyalahkan tasawuf dan bahkan mereka mengkafirkan para sufi. Di mata mereka, tasawuf, bukan hanya tidak ada dalam al-Quran, malah dianggap menyimpang dari al-Quran. Mengamalkan ajaran tasawuf adalah bid'ah dan hanya akan membawa kepada kesesatan dan kemunduran umat Islam.

Secara faktual para sufi berpendapat bahwa sumber ajaran tasawuf adalah al-Quran, hadis ijthad, dan mujahadah. Tujuan tasawuf adalah mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara pensucian hati (*tasfiat al-Qalb*). Karena Tuhan bersifat immateri dan Maha Suci, yang dapat dekat dengan Tuhan hanyalah jiwa yang suci. Dalam al-Quran banyak ayat yang menggambarkan bahwa Tuhan dekat dengan

manusia. Bahkan tujuan ibadah, menurut al-Quran adalah *bertaqarrub* kepada Allah (mendekatkan diri kepada Allah). Sementara itu, Syaikh Abdul Qadir al-Jilani menyatakan: "Ahli tasawuf disebut sufi" sebab mereka mensucikan hatinya dari segala sesuatu selain Allah (1994:106). Bagi al-Jilani, tasawuf adalah mensucikan hati dari selain Allah. Jadikan hati sebagai rumah Allah.

Jika substansi tasawuf adalah seperti apa yang diungkapkan para ahli tadi yakni mendekatkan diri kepada Tuhan dengan cara mensucikan hati, sehingga seorang sufi pindah dari alam jasmani ke alam ruhani, tasawuf bukan hanya ada dalam al-Quran, tetapi malah banyak ayat yang mengandung ajaran tasawuf. Lebih jauh dari itu, Ibnu 'Arabi berpendapat bahwa tasawuf bukan hanya ada dalam al-Quran tetapi seluruh ayat al-Quran adalah tasawuf, aqidah, syariah. Hanya ada orang yang mampu mengangkat makna tasawuf dari ayat-ayat al-Quran dan ada yang tidak mampu. Ibnu 'Arabi bukan hanya mengajukan argumen hadis-hadis, yang menyatakan bahwa setiap ayat ada mengandung makna lahir dan makna batin, bahkan Ibnu 'Arabi membuktikan paradigmanya dengan menyusun sebuah tafsir dengan pendekatan sufistik yang biasa disebut tafsir sufi atau tafsir teosofi. Mufassir yang mampu menafsirkan al-Quran secara sufistik, menurut Ibnu 'Arabi, hanyalah *ahlullah* yakni orang-orang yang secara *istiqamah* mendekatkan diri kepada Allah yaitu para sufi.

Eksistensi tafsir sufi itu menjadikan para fakar tafsir, sejak Az-Zarkasyi, As-Suyuti, Az-Zarqani, Husain Az-Zahabi, Al-Farmawi, bahkan

Ignaz Goldziher, membagi tafsir secara metodologis atas *tafsir bi al-ma'sur*, *tafsir bi ar-ra'yi* dan *tafsir bi al-isyāri*. *Tafsir bi al-ma'sur* adalah menafsirkan al-Quran dengan al-Quran lagi dan atau dengan hadis Nabi, sedangkan *tafsir bi ar-ra'yi* adalah menafsirkan al-Qur'an dengan akal (ijtihad). *Tafsir bi al-Isyāri* adalah menafsirkan kalam Tuhan dengan memahami isyarat-isyarat yang terkandung di balik makna yang lahir yaitu menyelam ke makna esoterik yang makna-makna tersebut hanya dapat ditangkap oleh orang yang bukan hanya memenuhi kriteria seorang mufassir tetapi juga ia harus seorang sufi. Dari pendekatan isyari inilah munculnya tafsir-tafsir yang bercorak tasawuf.

Bagaimana relevansi tafsir sufi dengan zaman modern. Modern ditandai dengan rasionalitas dalam segala aspek kehidupan. Pola pikir yang rasional, jelas membawa kemajuan umat manusia dalam bidang IPTEKS dan peradabannya, tetapi ada juga efek samping rasionalisme yang mengarah pada sikap hidup yang materialistik, pragmatis, dan hedonis. Menurut Fazlurrahman, banyak pemikiran modern yang cocok dengan Islam, misalnya demokrasi. Namun banyak pula yang tidak cocok, dan harus ditolak, khususnya etika praktis yang berkembang di Barat. Etika semacam ini lebih banyak menghasilkan generasi binatang dibanding generasi manusia. Hal semacam inilah yang menjadi tantangan spiritualitas Islam (Fazlurrahman, 1988:38).

Pola pikir rasionalistik ini memengaruhi dunia Islam termasuk dalam cara pandang terhadap ajaran Islam. Cara pandang ini memang menemui tempat yang strategis dalam

Islam karena Islam sendiri adalah ajaran rasional. Namun kajian rasional terhadap Islam ini membawa pengaruh yang tidak selalu positif karena seringkali aspek spiritual ajaran Islam terpinggirkan sesuai dengan karakter rasio itu sendiri. Padahal al-Quran tidak hanya berbicara kepada akal manusia saja tetapi juga kepada hatinya. Paduan akal dan hati, itulah Islam yang sebenarnya. Dalam pandangan Ibnu 'Arabi, kebanyakan tafsir yang ada, cenderung hanya mementingkan aspek lahir ajaran Islam saja, sehingga mengakibatkan terjadinya kekeringan spiritual ajaran Islam itu sendiri. Ada tafsir yang hanya memunculkan aspek esoteris ajaran Islam saja sehingga mengakibatkan ketimpangan dalam syari'ah. Ibnu 'Arabi dengan pendekatan tafsirnya memunculkan tafsir yang komprehensif, tafsir yang seimbang antara pengungkapan makna eksoterik dan esoterik. Sehingga kehadiran tafsir Ibnu 'Arabi ini membawa angin segar untuk memunculkan keseimbangan antara nilai eksoterik ajaran Islam dengan nilai esoterik ajaran Islam, sehingga pada akhirnya dapat memunculkan konsep Islam *kāffah*.

Dalam kacamata tasawuf, sumber kehidupan adalah Allah. Alam adalah tempat pengepresian Allah terhadap diri-Nya. Allah, demikian Ibnu 'Arabi, ingin melihat diri-Nya di luar diri-Nya, maka diciptakanlah alam. Alam yang luas ini mati, jika tidak ada ruhannya. Ruh alam ini adalah manusia. Manusia adalah tempat tajjali Tuhan yang paling sempurna dan kesempurnaannya itu terletak pada insan kamil. Insan kamil menurut Ibnu 'Arabi adalah pribadi Nabi Muhammad saw.

Hidup adalah perjuangan bagaimana agar dapat mendekati kesempurnaan insan kamil dalam segala aspeknya secara spiritual. Perjuangan secara spiritual itu (mujahadah) harus terus menerus dilakukan agar musuh spiritual manusia yaitu syaitan tidak dapat menghalanginya. Hidup yang tak terkalahkan oleh musuh spiritual, itulah perjalanan yang lurus menuju Tuhan dan jalan itu pula yang harus diusahakan oleh semua umat manusia.

Ibnu 'Arabi melalui kajian sufistik terhadap al-Quran ingin memperlihatkan makna-makna esoteris dari setiap ayat al-Quran, agar pada akhirnya manusia dapat sampai kepada *al-Filāh*: secara selamat. Alam hanyalah tempat berproses bagaimana agar ruh manusia yang berada di alam ini dapat menyatu dengan alam kerohanian secara mutlak. Karena secara sufistik puncak kebahagiaan adalah bersatunya ruh manusia dengan ruh-ruh suci lainnya di alam keabadian.

Sebagaimana telah dijelaskan, bagi Ibnu 'Arabi, seluruh ayat al-Quran adalah tasawuf, seperti halnya seluruh ayat al-Quran adalah akidah dan syari'ah. Untuk dapat menangkap ajaran tasawuf dari al-Quran, ia menggunakan pendekatan ta'wil yakni mengalihkan ayat-ayat al-Quran dari makna lahir ke makna batin karena ada korinah-korinah yang samar yang hanya dapat ditangkap oleh para sufi. Makna lahir dipahami Ibnu 'Arabi sebagai syari'at, sedangkan batin adalah makna hakikat yang melahirkan mistisisme Islam. Dengan pendekatan ta'wil ini Ibnu 'Arabi menghasilkan tafsir yang bercorak tasawuf. Bagi Ibnu 'Arabi, secara konseptual tasawuf adalah pindah dari

alam lahir ke alam batin. Dalam bahasan lain ia menjelaskan tasawuf adalah *attakhalluq bi akhlāqillah* (berakhlak dengan akhlak Allah) (Ibnu Arabi, tth:266). *At-Takhalluq* adalah menerima atau mengambil nama-nama Allah yang telah ada pada diri kita tetapi masih berbentuk potensial. *Takhalluq* adalah membuat nama-nama Tuhan yang berbentuk potensial dalam diri kita menjadi aktual. *Takhalluq bi akhlāqillah*, dicontohkan secara sempurna oleh Nabi Muhammad saw. Ketika Aisah ditanya tentang bagaimana akhlak Rasulullah? Aisah menjawab "*Akhlak Rasulullah adalah al-Quran*". "*Sesungguhnya engkau Muhammad ada mempunyai akhlak yang agung*" (al-Qalam: 4)

Zāhiriyyah hanya memandang ayat-ayat al-Quran dari sisi lahirnya saja sehingga melahirkan aspek hukum yakni syari'ah yang tidak mengandung dimensi spiritual. Kelompok ini berpendapat bahwa yang dimaksud oleh Tuhan dalam setiap firmanNya adalah apa yang nampak dari setiap teks. Itulah sebabnya kelompok ini disebut tekstualis. Sementara kaum batiniyah memandang ayat-ayat al-Quran dari segi batinnya saja. Mereka berpendapat bahwa yang dimaksud oleh Tuhan dalam setiap firmanNya adalah makna batinnya (esoteric), bukan lahirnya. Itulah sebabnya kelompok ini disebut kaum Batiniyyah.

Ibnu 'Arabi mengajukan tesis bahwa Islam kaffah itu adalah terintegrasinya aspek lahir dan batin dalam segala aspek kehidupan secara sinergis. Memahami makna lahir adalah penting karena sebagai pintu untuk dapat

memahami makna batin. Oleh sebab itu, tidaklah benar mengambil makna batin kalau makna lahir ditinggalkan. Yang benar adalah memadukan antara keduanya [lahir dan batin] secara sinergis. Tasawuf adalah hasil interpretasi dari kalam Tuhan melalui pendekatan holistik yakni penjabaran dari makna batin yang dilandasi makna lahir.

4. Simpulan

Berdasarkan uraian bab-bab terdahulu dapat disimpulkan:

Pertama, bahwa tafsir Ibnu 'Arabi lebih menekankan pada aspek batin ketimbang aspek lahir tetapi dengan tidak mengabaikan terhadap aspek lahir. Aspek lahir harus dipahami untuk bisa masuk ke pemahaman makna batin. Cara menafsirkan untuk dapat mendalami makna batin, dalam tradisi spiritual Ibnu 'Arabi ialah dengan menggunakan ta'wil. Ta'wil maknanya mengambil makna yang tersembunyi dari lafaz yang lahir karena ada karinah-karinah yang membolehkan terjadinya pengalihan makna tersebut secara *kasyf*. Kesimpulan tersebut didukung oleh data-data penafsiran Ibnu 'Arabi sebagaimana telah dibahas dalam bab empat, yaitu tafsiran tentang konsep ketuhanan, sifat Tuhan, ibadah, cahaya dan fitrah. Untuk mengenal Tuhan harus ada keseimbangan antara *tanzih* dan *tasybih*. Demikian juga untuk mengenal Tuhan seseorang harus memahami sifat-sifat Tuhan yang berlawanan, misalnya Allah adalah yang Lahir dan yang batin. Selanjutnya bagi Ibnu 'Arabi, ibadah ada yang bermakna lahir dan ada ibadah dengan makna

batin. Ibnu 'Arabi memadukan antara keduanya secara seimbang sehingga ia menampilkan sosok Islam kaffah sebagaimana termaktub dalam al-Quran.

Kedua, corak tafsir Ibnu 'Arabi seperti dapat dilihat dari pembahasan bab-bab sebelum ini adalah corak tafsir isyari. Atau dalam istilah lain disebut tafsir yang bercorak tasawuf (sufi). Kesimpulan ini berdasar atas materi penafsiran (contens) tafsir Ibnu 'Arabi yang sangat sufistik sipatnya, dan juga berdasar atas pengakuan Ibnu 'Arabi sendiri bahwa tafsirnya ini merupakan ilham dari Allah dalam setiap situasi yang sangat kondusif (*muqtadal hal*). Penafsiran yang bercorak sufistik dan merupakan ilham, tetapi sangat rasional baik dilihat dari sisi contens maupun metodologi. Disinilah keunggulan penafsiran Ibnu 'Arabi dalam segala konsepnya.

Ketiga, metode penafsiran Ibnu 'Arabi dalam karya-karyanya khususnya dalam ketiga kitab yang penulis teliti yaitu *al-Futūhāt*, *Fusūs al-Hikam* dan *Syajarah al-Kaun*, jika diukur dengan metodologi tafsir yang sudah baku di kalangan mufassirin, cenderung lebih dekat kepada metode tafsir *maudū'i*. Artinya metode tafsir yang menjelaskan suatu masalah berdasar atas tema-tema yang telah ditentukan, untuk selanjutnya ia mengemukakan ayat-ayat yang bertalian dengan uraian yang komprehensif sehingga menghasilkan kesimpulan yang mendalam, tuntas dan dinamis. Tak lupa ia menganalisis setiap ayat dan bahkan setiap *lafaz* dalam ayat dengan rinci, secara induktif. Namun tak dapat dipungkiri, ketika ia menjelaskan istilah-istilah yang merupakan kata kunci dalam setiap

pembahasannya dengan cara yang disebutkan tadi yakni ia menganalisis setiap *lafaz*, dan istilah dalam ayat dengan rinci, dan secara induktif, sehingga dapat juga dikatakan bahwa ia mengurai masalah dengan menggunakan metode *tahlili*, disamping metode *maudu'i*. Hanya saja kalau metode *tahlili* membahas masalah dari sisi kebahasaan saja, sedangkan metode *tahlili* Ibnu 'Arabi landasannya adalah *kasyf* yang diangkat dalam bahasa yang rinci, sisitimatis dan rasional.

Wawasan pembahasan tafsir Ibnu 'Arabi yang luas, gagasan yang orsinil serta pengembangan imajinasi yang *kasyfi* (berdasar bimbingan Ilahi), nampak begitu jelas dalam model penafsiran Ibnu 'Arabi. Memang harus diakui bahwa *al-Futūhat* dan *Fusūs al-hikam* bukanlah kitab tafsir konvensional, sehingga tidak ada penafsiran yang sistimatis dari mulai surat *al-Fātihah* sampai *an-Nas*, sebagaimana penafsiran yang menggunakan metode *tahlili*., tetapi, seperti telah dijelaskan, substansi kajian kedua kitab termaksud diawali dengan tema-tema tertentu dalam al-Quran yang mencakup segala aspek ajaran Islam, mulai dari aspek akidah, syari'ah dan hakikah dengan gaya dan sistimatika yang berbeda dengan mufassir sufi yang lain.

4. Model penafsiran Ibnu 'Arabi bukan hanya benar secara metodologis tetapi juga benar secara substansis. Sebagai bukti atas kebenarannya itu, dalam menafsirkan ayat, Ibnu 'Arabi menggunakan metode yang khas ya'ni ta'wil yang landasannya *kasyf*. Manhaj ta'wil yang berlandaskan *kasyf* merupakan metode tertinggi dalam kacamata para sufi dibanding dengan

metodologi tafsir yang sudah baku di kalangan mufassir. Kalau metodologinya benar maka hasil natijahnya pun benar. Ajaran Ibnu 'Arabi itu dianggap kontroversial semata-mata karena belum dipahaminya logika Ibnu 'Arabi secara komprehensif.

5. Daftar Pustaka

- Abdurahman, Khalid, *Usūl at-Tafsīr wa Qawā'iduhu*, (Beirut: Dār an-Nafāis, tahun 1986).
- Ali, Yunarsil, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibnu 'Arabi oleh Al-Jīli*, (Jakarta: Paramadina, 1977).
- Alusi, Syihabuddin Mahmud al, *Rūh al-Ma'āni fī Tafsīr al-Qur'an al-'Azim wa as-Sab'i al-Ma'sani*, (Libnan: Dār al-Fikr, 1987)..
- Atjeh, Abu Bakar, *Wasiat Ibnu 'Arabi Kupasan Hakekat dan Ma'rifat dalam Tasawuf Islam*, (Jakarta: Lembaga Penyelidikan Islam, 1976).
- Az-Zarqani, M Abdul'azim, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'an*, (Beirut: Dār al-Fikr, tth).
- Baidan, Nashruddin, *Metodologi Penafsiran Al-Quran* (Yogyakarta: Metodologi Penafsiran Al-Quran, 1997).
- Chittick, William C, *The Sufi Path of Knowledge*, (New York: State University of New York Press, 1989).
- , *The Self-Disclosure of God, Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology*, New York: State University of New York Press, 1998.

- , *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi: Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*, tr. Ahmad Syahid, (Surabaya: Risalah Gusti), 2001.
- , *Ibn 'Arabi and his School, dalam Islamic Spirituality: Manifestations*, ed. S.H. Nasr, dalam *The World and I*, 1988.
- , *Belief and transformation, The Sufi teaching of Ibnu 'Arabi*, dalam *The American Theosophist*, 74 v. 1986 181 –92.
- Chodkiewicz, Michel, *An Osean Without Shore, Ibn 'Arabi The Book and the Law*, New York: State University of New York, 1993.
- , *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia*, alih bahasa: Dwi Surya Atmaja, Jakarta: Grapindo Persada, 1999.
- Farmawi, Abdul Hay, *al-Bidāyah fī at-Tafsīr al-Maudū'i, Dirāsah Manhajiyah Maudu'iyah*, (Cairo: tt, 1976).
- Fazlurrahman. *Terj Rusli Karim. 1988. Islam Moderen Tantangan Pembaharuan Islam. Yogyakarta : Salahuddin Press.*
- Goldziher, Ignaz, *Mazhab Tafsir dari Aliran Klasik hingga Moderen*, judul asli *Mazāhib at-Tafsīr al-Islāmī*, tr. Alaika Salamullah, (Yogyakarta: el-Saq Press, 2003).
- Hidayat, Komaruddin, *Memahami Bahasa Agama Sebuah Kajian Hermeneutik*, (Jakarta: Paramadina, 1996).
- Ibnu 'Arabi, Muhy ad-Dīn, *Tafsīr al-Qur'an al-Karīm*, (Beirut: Dār al-Yaqzah al-'Arabīyyah, tahun 1968).
- , *al-Futūhāt al-Makkiyyah*, (Beirut: Dār Sāwir, tth).
- , *Fusūs al-Hikam*, tahqiq: Abu al-'Ala Afifi, (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1980).
- , *Fusūs al-Hikam*, tahqiq, Syaikh Abdurrazaq al-Qasyāni, (Qaira: Al-Maktabah al-Azhariyyah, 1997).
- , *Syajah al-Kaun*, (Cairo: Maktabah 'Alam al-Fikr, 1987).
- , *al-Kholwah al-Mutlaqah*, (Cairo: 'Ālam al-Fikr, tth).
- , *Tahzīb al-Akhlāq*, muhaqqiq, Abdurahman Hasan Mahmud, (Cairo: 'Alam al-Fikr, tth).
- , *al-Mau'izah al-Hasanah*, (Cairo, Maktabah Alam al-Fikr, tahun 1987).
- , *Majmū' ar-Rasāil al-Ilāhiyyah*, tahqiq Muhammad Badruddin an-Na'sani, (Cairo: Maktabah al-Kulliyat al-Azhariyyah, 1325 H).
- , *al-Anwār Fīma Yamnahu Sāhib al-Khalwah min al-Asrār*, (Cairo: Maktabah Alam Al-Fikr, tt).
- , *Mawāqi' an-Nujūm wa Matāli' Ahillah al-Asrār wa al-'Ulūm*, (Cairo: Ālam al-Fikr, tahun 1998/1419).
- , *Insyā' ad-Dawāir*, (Cairo: Maktabah Alam al-Fikr, 1997/1418 H).
- , *at-Tadbīrāt al-Ilāhiyyah fī Islāh al-Mamlakah al-Insāniyyah*, (Cairo: Maktabah Alam al-Fikr, 1997).
- , *Al-'Abādilah*, (Cairo: Maktabah al-Qāhirah, 1994).
- , *'Anqā al-Magrib fī Khatami al-Auliya wa Syams al-Magrib*,

- (Cairo: 'Ālam al-Fikr, tahun 1997).
- , *Misykāt al-Anwār fīma ruwiya 'an Allāhi Subhanahu min al-Akhbār*, (Cairo: Maktabah al-Qāhirah, tahun 1999).
- , *Zakhāir al-'Alāq Syarh Turjumān al-Asywāq*, (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000/1420 H).
- , *Al-Wasōyā*, (Cairo: Al-Maktabah al-Taufiqiyyah, tth).
- , "Sufi Terminology: Ibn al-'Arabī al-Istīlāhah as-Sūfiyyah," terj. R.T. Harris, dalam *Journal of the Muhyidin Ibn 'Arabi Society*, 3 (1984): 27-54.
- , *Dahāir al-'Alaq: Syarh Tarjumān al-Asywāq*, ed. M. Abd. Ar-Rahman al-Kurdi, (Cairo: Dār al-Ma'arif, 1968).
- Kalabazi, Abu Bakr Muhammad, *at-Ta'aruf li Mazhab ahl at-Tasawwuf*, ed. Muhammad Amin an-Nawawi, (Cairo: al-Maktabah al-Kulliyyah al-Azhariyyah, 1969).
- Madjid, Nurcholish. "Tasawuf Inti Keberagaman" dalam *Jurnal PESANTREN*, No. 3/vol.III/1985.
- Nasution, Harun, *Muhammad Abduh dan Teologi Rasional Mu'tazilah*, (Jakarta: UI Press, 1987).
- , *Islam Dintinjau dari Berbagai Aspeknya*, (Jakarta: UI Press, 1979).
- , *Teologi Islam*, (Jakarta: UI Press, 1978). Cet. Ke I.
- , *Falsafah dan Mistisisme dalam Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1978).
- , *Pembaharuan dalam Islam Sejarah Pemikiran dan Gerakan* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).
- , *Thoriqot Qodiriyah Naqsyabandiyah, Sejarah Asal usul dan Perkembangannya*, (Tasikmalaya: Institut Agama Islam Latifah Mubarokiyah, 1995).
- Sirbashi, Ahmad al, *Sejarah Tafsir al-Quran*, penyunting Amak Maljum, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1991).
- Shihab, Quraish, *Membumikan al-Quran, Fungsi dan Peran Wahyu dalam Kehidupan Masyarakat*, (Bandung: Mizan, 1992).
- , *Wawasan al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1996) cet. III.
- , *Mu'jizat al-Quran*, (Bandung: Mizan, 1997), cet. I.
- , *Tafsir al-Mishbah, Pesan, Kesan dan Keserasian al-Quran*, (Jakarta: Lentera Hati, tahun 2000), cet. I.
- , *Studi Kritis Tafsir al-Manar karya Muhammad Abduh dan M. Rasyid Ridha*, (Bandung: Pustaka Hidayah, 1994).
- Takeshita, Masataka, *Manusia sempurna menurut Konsepsi Ibnu 'Arabi*, judul asli *Ibn 'Arabi of Perfect Man and Its Place in Islamic History*, mutarjim Hr. Hefni AR, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).
- Tafsir, Ahmad, *Filsafat Umum, Akal dan hati sejak Thales hingga James*, (Bandung: Rosda Karya, 1993).

-----, *Filsafat Ilmu Mengurai
Ontologi, Epistemologi dan
Aksiologi Pengetahuan,*
(Bandung: Rosdakarya, 2004)

Zahabi, Muhammad Husain al, *at-Tafsîr
wa al-Mufassirûn*, (tt: 1976).