

ABSTRAK

Muhammad Faiz, 2018: *zhāhir dan Bāthin (Studi Atas Penafsiran Ibn ‘Arabi Terhadap Ayat-Ayat Ketuhanan)*

Al-Qur’an sebagai kitab suci bagi umat Islam dan merupakan sumber ilmu pengetahuan, secara tradisional terdapat tiga cabang ilmu pengetahuan Islam, yaitu *aqidah, fiqh*, dan *tasawuf*. Ketiganya menjadi satu bidang tersendiri akan tetapi saling berkaitan satu sama lainnya. Dalam perkembangan penafsiran, ketiganya mempunyai poros tersendiri, sehingga terdapat *mufassir* yang mengembangkan tafsir *fiqh*, tafsir *tasawuf*, dan juga tafsir berdasarkan aliran kalam (teologi), sementara ayat al-Qur’an sendiri mengandung beberapa makna, dikenal sebagai makna *zhāhir*, *bāthin*, bahkan ada *had* dan *mathla’* yang mengungkap semuanya adalah sebuah keharusan. Sedangkan kenyataannya, dalam tafsir *ahkam (fiqhi)* misalnya lebih menekankan makna *zhahir*-Nya dari pada *bāthin*-Nya. Sedangkan tafsir tasawuf lebih menekankan makna *bathin* dari pada *zhāhir*. Namun, perdebatan teologi yang berimbas terhadap penafsiran seperti yang terjadi pada Ibn Arabi, ia sampai dinyatakan kafir oleh sebagian ulama’ karena konsep ketuhanannya yang kontroversial. Akan tetapi banyak juga ulama’-ulama’ yang juga memahami maksud sebenarnya dari ajaran Ibn Arabi tersebut, karena dianggap sebagai bentuk interpretasi berdasarkan *zhāhir* dan *zāthin*. Sementara para pengkritik Ibn Arabi lebih menekankan makna *zhāhir*-Nya, sehingga terkesan menafikan makna *bāthin*, sehingga terjadilah pengkaburan sampai pada ranah pengkafiran.

Berdasarkan penjelasan di atas, penulis merasa perlu untuk membahas makna *zhāhir* dan *bāthin*. Fokus masalah dari penelitian skripsi ini adalah, *pertama*, bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* perpektif Ibn Arabi, *kedua*, bagaimana *zhāhir* dan *zāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan.

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif, dengan metode deskriptif-analitis, dan jenis penelitiannya library research.

Hasil penelitian ini adalah: 1). *zhāhir* dan *bāthin* perspektif Ibn Arabi adalah konsep dualitas yang tidak bisa dipisahkan, khususnya dalam ranah tasawuf. 2). Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ketuhanan yang merupakan representasi doktrin *Wahdat al-Wujūd*-Nya, tidak mengesampingkan makna *zhāhir* dan *bāthin* dan keduanya berjalan seimbang.

Kata Kunci: *Zhāhir, Bāthin, Ayat Ketuhanan.*

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an sebagai kitab suci bagi umat Islam dan merupakan sumber ilmu pengetahuan, secara tradisional terdapat tiga cabang ilmu pengetahuan Islam, yaitu *kalām*, *fiqh*, dan *tasawuf*. Ketiganya lahir secara sendiri – sendiri tapi saling mengait.² Sedangkan dalam ungkapan lain, terkadang disebutkan pilar Islam itu adalah *syarī'ah*, *'aqīdah*, *ḥaqīqah*.³

Esensi tafsir sebagai salah satu cara untuk mengetahui maksud ayat-ayat al-Qur'an yang berfungsi sebagai sumber pengetahuan berdasarkan wahyu *ilahiah*. Pengetahuan dapat diperoleh dari beberapa sumber, diantaranya, rasio, indera (*sense experience*), nalar (*reason*), otoritas (*authority*), intuisi (*intuition*), wahyu (*revelation*), dan keyakinan (*faith*).⁴

Kaum sufi meyakini bahwa ilmu pengetahuan diperoleh melalui pengamalan secara sempurna terhadap ilmu yang diperolehnya (*riyadlāh*). Ilmu yang diperoleh dengan jalan ini disebut sebagai *isyāri*, maka sangat wajar jika pada akhirnya dalam bentuk penafsiran terdapat penafsiran *bi al-isyāri* atau *bil faidli* atau *bil 'irfāni*.⁵

Tafsir sufi yang bentuk penafsirannya adalah *isyari* seperti Tafsir Ibn 'Arabi, Tafsir *Misykat al-Anwār* (karya al-Ghazāli), Tafsīr *al-Tustāri* (Karya al-*al-Tustāri*), adalah upaya pengungkapan suatu pengetahuan atas maksud

² Nur Cholish Madjid, "Tasawuf Inti Keberagaman", *Jurnal Pesantren*, No. 3/Vol. III.

³ Sulaiman al-Bujairami, *Bujairami al-Khatib*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007), 8.

⁴ Win Ushuluddin Bernadien, *Membuka Gerbang Filsafat*, (Yogyakarta :Pustaka Pelajar, 2011), 57.

⁵ Cecep Alba, 2010, "Corak Tafsir Al-Qur'an Ibn Arabi", *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 21 Tahun 9, Desember , 991.

dari ayat al-Qur'an berdasarkan intuisi, seperti *Ilhām*, dengan kekuatan inilah sufi tingkat tinggi memperoleh *isyārat* makna *bāthinal-Qur'an*. Dengan kekuatan itu jiwa manusia dapat berkomunikasi dengan alam dan Tuhan.

Kaum sufi berpendapat bahwa al-Qur'an tidak hanya bernuansa makna *zhāhir*, tetapi juga menyimpan makna *bāthin* yang tampak pada setiap ayat-ayatnya. Karena itu, kaum sufi sangat senang dengan aspek alegoris, yaitu : mendalami makna esoterik dan memalingkan makna literal-ekstotetik.⁶ Para sufi mempunyai cara tersendiri dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an, yaitu dengan menakwilkan ayat-ayat al-Qur'an secara metaforis.⁷ Para mufassir sufi memandang bahwa tidaklah turun satu ayat kecuali membawa empat makna, yaitu makna *zhāhir*, *bāthin*, *had*, dan *matla'*. *zhāhir* adalah bacaannya, *bāthin* adalah *ta'wilnya*, *had* adalah hukum-hukum tentang halal dan haram, sedangkan *mathla'* adalah tujuan Allah SWT dari hambanya.⁸

Ibn Arabi menyatakan bahwa *zhāhir* adalah tafsir, *bāthin* adalah sesuatu yang menarik pada pemahaman makna kalam sehingga ujungnya dapat melihat wujudnya *dzat* pencipta alam ini. *zhāhir* adalah pemahaman secara *syarī'ah* sementara *bāthin* adalah pemaknaan secara sufistik. Selanjutnya ia berpendapat ilmu *zhāhir* adalah ilmu *syarī'ah*, dan *bāthin* adalah ilmu *tasawuf*.⁹ Dalam kesempatan lain Ibn Arabi sendiri menegaskan bahwa yang dimaksud *zhāhir* adalah tafsir, dan *bāthin* adalah *ta'wil*. Sedangkan pernyataan Ibn Arabi yang dikutip oleh al-Jabiri, *zhāhir* adalah penurunan

⁶ Muhammad Zainal Muttaqin, "Corak Tafsir Sufistik : Studi Analisis atas Tafsir Ruhul Bayan Karya Isma'il Haqqi", (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Yogyakarta), 16.

⁷ *Ibid*, 991.

⁸ Ibn Arabi, *Al-Washoya*, (Al-Maktabah al-Taufiqiyah : Cairo) , 213.

⁹ Ibn Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010), 302.

kitab kepada para nabi dengan bahasa kaumnya, sedangkan batin adalah pemahaman ayat al-Qur'an oleh kaum *irfāni*.¹⁰

Kaum sufi, mempunyai pedoman dalam menafsiri al-Qur'an dengan mempertimbangkan makna *zhāhir*, *bhātin*, *ḥad* dan *mathla'* itu. Adapun esensi ajaran tasawuf berada sedekat mungkin dengan Tuhan melalui pendekatan jiwa (*bhātin*) yang merupakan pilar hakikat dan menjadi sebab yang mendorong untuk menjadikan seseorang sampai pada peringkat kebahagiaan hakiki adalah dengan jiwanya yang suci. Kesuksesan aspek *zhāhir*-pun pada dasarnya sangat bergantung pada kesuksesan aspek *bhātin*.

Ibn 'Arabi termasuk tokoh sufi yang penafsiran sufistiknya dalam sebuah kitab monumentalnya *Al-Futuḥāt al-Makkiyah*. Model penafsiran Ibn Arabi cukup berpengaruh pada pola tafsir yang datang kemudian. Dalam tafsir tersebut ia lebih menekankan aspek *bāḥin*(esoteris) ketimbang aspek *zhāhir* (eksoteris), akan tetapi ia tidak mengesampingkan aspek *zhāhir*-nya.¹¹

Tafsir sufi yang misalnya, karya Ibn 'Ajibah berjudul *al-Baḥr al-Mādīd Fī Tafṣīr al-Qur'ān al-Majīd* (selanjutnya disebut tafsir Ibn Ajibah). Dalam tafsir ini, Ibn Ajibah berusaha menerapkan penafsiran secara *zhāhir* dan *bhātin* ayat al-Qur'an sekaligus. Hal ini berbeda dengan Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang lebih mengedepankan sisi *bhātin* daripada sisi *zhāhir*.

Sebuah kajian tidaklah cukup jika hanya melihat dari satu sisi tanpa melihat sisi yang lain, bagi kami menganggap Ibn Arabi sebagai seorang

¹⁰ Sutrisno, *Fazlurrahman : Kajian terhadap metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Pustaka Pelajar : Yogyakarta, 2006), 46.

¹¹ Cecep Alba, *Corak Tafsir Ibn Arabi*, 996.

sufi saja tidak memadai untuk mengungkap kompleksitas pemikirannya di sisi lain. Sebab, pada dasarnya Ibn Arabi bukan hanya sebagai seorang sufi yang dipahami pada umumnya, tetapi ia juga sebagai seorang teoritikus dan pemikir yang merumuskan ketuhanan dengan caranya sendiri.¹²

Melakukan pengkajian tidak secara komprehensif akan beresiko salah dalam menilai sebuah objek kajian. Misalnya, dalam konsep *Wahdat al-Wujūd* Ibn ‘Arabi, gagasan *Wahdat al-Wujūd* Ibn Arabi dikecam oleh Ibn Taimiyah. Taqiy al-Din Ibn Taimiyah (w. 728 H / 1328 M) yang kapasitasnya sebagai teolog mendefinisikan *Wahdat al-Wujūd* sebagai penyerupaan Tuhan dengan alam, kemudian hal yang menjadi berbeda dengan Ibn Arābi adalah karena dia tidak melihat *tanzih* dalam ajaran yang sama, dia hanya melihat dari sisi *tasybīh* saja. Padahal kedua aspek (*tasybīh* dan *tanzih*) berpadu menjadi satu dalam ajaran Ibn Arabi.¹³

Pembahasan tentang bagaimana penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan bukan hanya dilihat Ibn Arabi sebagai seorang sufi dengan ajaran *Wahdat al-Wujūd*-Nya, tetapi juga dilihat bagaimana Ibn Arabi sebagai seorang teoritikus dan pemikir yang menyisipkan caranya sendiri dalam merumuskan ketuhanan.¹⁴

Gagasan *Wahdat al-Wujūd*-Nya yang fenomenal, ditambah upayanya dalam melakukan sinergi *tanzih* dan *tasybih* sebagai manifestasi dari dari doktrin “kesatuan ada” tersebut, serta bagaimana penafsiran Ibn Arabi terhadap

¹² *Ibid*, 12.

¹³ Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi : Wahdat al-Wujud dalam Perdebatan*, (Paramadina : Jakarta, 1995), 40.

¹⁴ *Ibid*, 40.

ayat ketuhanan?, bagaimana juga dalam upayanya menyeimbangkan antara *zhāhir* dan *bāthin* sebagai representasi dalam mensinergikan *fiqh* dan *tasawuf*.

Motif-motif tersebut yang mengundang penulis untuk berusaha mengetahui bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan, dan bagaimana pula kalangan sufi memahami *zhāhir* dan *bāthin*. Hal ini mengingat Ibn ‘Arabi adalah salah satu tokoh sufi.

Berangkat dari realitas inilah, maka penelitian ini sengaja dipusatkan kepada Ibn Arabi, khususnya pembahasan tentang *zhāhir* dan *bāthin* dalam penafsirannya terhadap ayat ketuhanan.

B. Fokus Kajian

1. Bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* perspektif Ibn Arabi?
2. Bagaimana *zhāhir* dan *bāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan?

C. Tujuan Penelitian

1. Mengetahui *zhāhir* dan *bāthin* perspektif Ibn Arabi.
2. Mengetahui *zhāhir* dan *bāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan

D. Manfaat Penelitian

1. Manfaat teoritis

Penelitian tentang *zhāhir* dan *bāthin* Tafsir Sufi (Studi Penafsiran Ibn Arabi tentang Ayat Ketuhanan) ini merupakan kajian yang baru tentang penelitian *zhāhir* dan *bāthin*, khususnya terhadap ketuhanan yang akan memperkaya wawasan mengenai hal tersebut.

2. Manfaat Praktis

Diharapkan dapat memberikan kontribusi terhadap pengembangan keilmuan Islam khususnya bagian Tafsir bagi Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora Jurusan Ilmu al-Qur'an dan Tafsir yang dapat digunakan sebagai acuan terhadap penelitian lebih lanjut, sehingga dapat memberikan manfaat dan motivasi kepada akademisi untuk lebih memprioritaskan khazanah keilmuan Islam dengan memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an. Dan dapat memberi tambahan wawasan dan pengetahuan baru dalam kajian keislaman sehingga dapat bermanfaat untuk kemudian bisa dikembangkan dalam penelitian selanjutnya.

E. Definisi Istilah

1. *Zhāhir*

Zhāhir adalah sesuatu yang tersurat dari ayat al-Qur'an,¹⁵ sedangkan dalam definisi yang lain, *zhāhir* diartikan sebagai pemahaman secara *syarī'ah* berdasarkan analisis *lafazh*.¹⁶

2. *Bāthin*

Bāthin adalah makna tersirat ayat al-Qur'an,¹⁷ sedangkan dalam definisi lainnya *bāthin* adalah makna intisari suatu ayat yang terkandung dalam suatu *lafazh*, dalam penelitian ini *bāthin* adalah pemaknaan secara sufistik.¹⁸

¹⁵ Abu al-Qasim al-Asfihani, *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an*, (Damaskus : Dar al-Qalam, 1412 H), juz 1, 130.

¹⁶ Ibn Arabi, *Fushūsh al-Hikam*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010), 302.

¹⁷ Abu al-Qasim al-Asfihani, *Al-Mufradat*, 130.

¹⁸ *Ibid.* 130.

3. Penafsiran

Penafsiran adalah perbuatan menafsirkan, sedangkan tafsir Secara etimologi merupakan bentuk *mashdar* dari *fassara-yufassiru-tafsiran*, yang berarti penjelasan tentang sesuatu atau memaparkan dan menjelaskan.¹⁹

Sedangkan Tafsir secara terminologi adalah menjelaskan makna dari sebuah *lafazh* atau ungkapan dengan *kalām* yang berfaidah,²⁰ atau dengan kata lain, menjelaskan makna-makna ayat al-Qur'an dan dilakukan sesuai kemampuan dengan kadar yang bersifat manusiawi.²¹

4. Ayat-ayat ketuhanan

Ayat berasal dari bahasa arab artinya tanda, alamat, bukti dan dalil.

Sedangkan menurut istilah ayat mempunyai beberapa definisi, yaitu :

pertama, Ayat adalah sejumlah kalam Allah SWT yang masuk ke dalam surah al-Qur'an. kedua, Ayat adalah bacaan yang tersusun dari beberapa kalimat sekalipun secara *taqdiri* (perkiraan) yang memiliki permulaan atau bagian yang masuk dalam surat. Dari kedua definisi tersebut dapat disimpulkan bahwa, ayat adalah kalam Allah SWT yang berupa bacaan, terdiri dari kalimat atau beberapa kalimat sempurna, mempunyai permulaan dan akhiran, dan yang merupakan bagian dari surat.²² Ayat ketuhanan berarti suatu ayat yang di dalamnya terkandung pembahasan tentang ketuhanan atau pembahasan yang berkaitan dengan ketuhanan.

¹⁹ Ibn Faris Ibn Zakariya, *Mu'jam Maqayis al-Lughah*, (Beirut :Dar Ihya' al-Turats al-Arabi ,2001), 713.

²⁰ Muhammad Abd al-Adzim al-Zarqani, *Manahi al-Irfan fi Ulum al-Qur'an*, (Syiria : Isa al-Babi al-Halabi),Juz 2, 5.

²¹ Ali al-Shabuni, *al-Tibyan Fi Ulum al-Qur'an*, (Damaskus : Maktabah al-Ghazali, 1981), 62.

²² Manna' al-Qathathan, *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2006), 2.

F. Metode Penelitian

1. Pendekatan

Penelitian ini menggunakan Metode penelitian Kualitatif.

Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan tasawuf atau tafsir sufi.

2. Jenis Penelitian

Jenis penelitian pada penulisan skripsi ini adalah studi literatur (*library research*) yaitu mencari dan menggunakan bahan-bahan tertulis.

Bahan-bahan tertulis karya-karya Ibn Arabi yang berkaitan atau menyinggung Tafsir Ayat Ketuhanan. Kemudian menggunakan bahan tertulis dikumpulkan dan menganalisisnya.

3. Sumber Data

1. Data Primer:

Buku-buku yang di tulis oleh Ibn Arabi: *Al-Futuḥāt al-Makkiyah*,²³ *Tafsīr Ibn ‘Arabi*,²⁴ *Syarḥ Fushūs al-Ḥikām*,²⁵ *Tarjuman al-Asywāq*,²⁶ *Rasā’il Ibn ‘Arabi*.²⁷

2. Data Sekunder

Buku 28 risalah pendek Ibn ‘Arabi,²⁸ karya-karya ini yang berisi pandangan-pandang Ibn ‘Arabi sebagai objek kajian. Selain itu

²³ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Al-Futuḥāt al-Makkiyah*, (Mesir : Al-Hai’ah al-Misriyyah, 1985), 14 Jilid. Karya ini telah terbit dalam berbagai edisi, dan edisi yang digunakan dalam penelitian ini adalah edisi yang ditahqiq oleh, Utsman Yahya, bekerja sama dengan *Ma’had al-Dirasat al-Ulya* Sorbon.

²⁴ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Tafsir Ibn Arabi*. 2 Jilid.

²⁵ Abd al-Razzaq al-Qasyani, *Syarḥ Fushush al-Hikam*, (Mesir :Musthafa al-Babi). Dan karya, Dawud al-Qaisyari, *Syarḥ Fushush al-Hikam*, (Iran : Maktab al-I’lam al-Islami, 2000).

²⁶ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010) 1 Jilid.

²⁷ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Rasa’il Ibn Arabi*, ed. Muhammad Abdul Karim al-Namri, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 2007).

²⁸ Ke 28 Risalah tersebut adalah : *Kitab al-Fana’ fi al-Mushahadah*, *Kitab al-Alif*, *Kitab Ayyam al-Shaa’n*, *Kitab al-I’lam bi Isyarat ahl al-Ilham*, *Risalah al-Qism al-Ilahi*, *Kitab al-Azal*,

juga mengambil dari beberapa tulisan orang lain yang tersebar dan berkaitan dengan kajian penelitian ini dalam bentuk buku, artikel, jurnal, skripsi, dan karya ilmiah lainnya.

4. Teknik Pengumpulan Data

Dari sekian data yang dikumpulkan, kemudian kami melakukan penyeleksian, tela'ah dan penyajian. Penyajian pertama adalah dengan mendeskripsikan apa yang dimaksud *zhāhir* maupun *bāthin*, dan bagaimana mendeteksi sisi *zhāhir* maupun *bāthin* Ibn 'Arabi secara umum. Setelah itu, penulis kemudian masuk pada langkah berikutnya dengan mendeskripsikan sisi *zhāhir* dan sisi *bāthin* Ibn 'Arabi yang dibawakannya dalam penafsiran al-Qur'an tentang ketuhanan.

5. Analisis Data

Sebagaimana ditegaskan diatas bahwa penelitian ini adalah penelitian Kualitatif, yang merupakan suatu metode penelitian yang temuannya tidak diperoleh melalui prosedur statistik atau bentuk hitungan lainnya. Untuk menganalisa data-data yang terkumpul, baik dari sumber primer maupun sumber data sekunder, dikumpulkan terlebih dahulu kemudian peneliti memusatkan perhatian pada ayat-ayat ketuhanan, lalu mengkaji sisi *zhāhir* dan *bāthin* dari ayat itu. Metode Kualitatif ini menggunakan dua metode dalam menganalisis data:

Kitab al-Isra' Ila Maqam al-Asra, Risalah laa Yu'awwal Alaihi, kitab al-Tarajim, Risalah al-Intishar, Kitab al-Masa'il, Kitab al-Isfar Inda Nata'ij al-Asfar, Kitab Hilyah al-Abdal, Kitab al-Washiyah, Kitab al-Jalal Wa al-Kamal, Kitab al-Jalalah, Kitab al-Qurbah, Kitab al-Mim wa al-Waw wa al-Nun, Kitab al-Ya', Risalah al-Anwar, Risalah Ila al-Imam al-Razi, Kitab al-Shahid, Kitab Manzil al-Kutub Wa Maqamih wa Halihi, Kitab al-Kutub, Kitab al-Tajalliyah, Kitab Naqs al-Nush, Kitab Istilahat al-Shufiyyah.

a. Induktif

Berawal dari asumsi-asumsi peneliti, bahwa dalam penafsiran Ibn Arabi juga mempunyai sisi *zhāhir* dan *bāthin*, dari penafsiran ayat-ayat ketuhanan tersebut, lalu di analisis dengan pendekatan induktif.

b. Deduktif

Metode Deduktif ini digunakan untuk menganalisis dari data sekunder dan data-data yang berkaitan dengan pembahasan Ibn Arabi, *zhāhir* dan *bāthin*, serta penafsiran ayat-ayat ketuhanan secara umum. Dengan demikian peneliti mendapatkan kesimpulan selain dari yang diperoleh dari analisis Induktif.

G. Sistematika Pembahasan

Dengan tujuan mempermudah dalam penulisan skripsi ini layaknya penulisan karya-karya ilmiah lainnya, maka penulisan ini disusun berdasarkan sistematika sebagai berikut :

Bab I, Pendahuluan. Dalam pendahuluan ini penulis menuangkan beberapa pembahasan diantaranya :Latar Belakang, Perumusan Masalah, Tujuan Penelitian, Manfaat Penelitian,Kajian Pustaka, Metode Penelitian dan Sistematika Pembahasan.

Bab II, Berisi tentang kajian pustaka yang terdapat dari sub pembahasan, yakni kajian terdahulu dan kajian teori. Kajian terdahulu akan menguraikan tulisan-tulisan yang berkaitan dengan pemikiran Ibn ‘Arabi khususnya tentang penafsiran serta bagaimana pandangan dia tentang ketuhanan yang diteliti oleh peneliti sebelumnya. Sedangkan kajian teori akan menguraikan tentang

kerangka teori yang menjadi rujukan dan kerangka berfikir dalam memahami pembahasan-pembahasan pada bab selanjutnya.

Bab III, Merupakan penyajian data dari hasil penelitian, bab ini berisi biografi singkat Ibn Arabi, karya-karyanya, perjalanan hidup ibn arabi.

Bab IV, Merupakan Penyajian data dan Analisis tentang sisi *zhāhir* dan *bāṭhin* penafsiran Ibn Arabi terhadap Ayat ketuhanan.

Bab V, Merupakan penutup. Sebagai bagian paling akhir dari skripsi ini, bab ini memuat rumusan kesimpulan hasil penelitian ini, dan saran-saran peneliti sebagai rekomendasi dan penutup. Pada bagian akhir skripsi juga akan ditampilkan daftar pustaka, lampiran-lampiran.



BAB II

KAJIAN PUSTAKA DAN TEORI

A. Penelitian Terdahulu

Menurut penulis, hingga saat ini belum ada yang melakukan penelitian tentang *zāhir* dan *bāṭin* penafsiran Ibn ‘Arabi tentang ayat ketuhanan secara komprehensif. Tetapi ada beberapa Skripsi, Tesis, Jurnal yang juga meneliti Ibn Arabi namun dari sisi yang berbeda, kami akan mengambil beberapa tulisan yang relevan dengan tema yang disajikan dalam skripsi ini, dengan tujuan menghindari penjiplakan serta menjadi sebagian bahan dari beberapa bahan untuk kemudian dijadikan penguat dalam riset ini, seperti berikut:

Jurnal Cecep Alba tahun 2010, Dengan judul **“Corak Tafsir Ibn ‘Arabi”**. Dalam jurnal ini memaparkan bagaimana Ibn Arabi sebagai seorang sufi dalam menafsirkan ayat al-Qur’an, yang kemudian merumuskan corak penafsiran Ibn Arabi sebagai tafsir yang bercorak sufistik.

Buku Yunasril Ali, **“Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kāmil ‘Arabi Oleh al-Jili”**.²⁹ Buku ini menceritakan insan kamil yang sebagai miniatur dan realitas ketuhanan dalam *tajalli*-Nya pada jagat raya. Oleh karena itu, Ibn Arabi menyebutnya sebagai *al-Alam al-Sagir* (mikrokosmos), yang pada dirinya tercermin jagat raya (makrokosmos). Esensi insan kamil bagi Ibn Arabi, merupakan cermin dari esensi tuhan ;jiwanya sebagai gambaran *al-Nafs al-Kulliyah*, (jiwa universal); tubuhnya

²⁹Yunasril Ali, *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi Oleh al-Jili* *Manusia Citra Ilahi Pengembangan Konsep Insan Kamil Ibn Arabi Oleh al-Jili*, (Paramadina : Jakarta, 1997).

mencerminkan *arsy*, pengetahuannya mencerminkan pengetahuan Tuhan, hatinya berhubungan dengan *bait al-Ma'mur*, kemampuan mental spiritualnya berkaitan dengan malaikat, daya ingetannya dengan saturnus (*zuhal*), daya intelegnya dengan yupiter (*al-Musyitari*), dan seterusnya.

Kautsar Azhari Noer, **“*Ibn Arabi: Wahdat Wujūd dalam Perdebatan*”**³⁰. Karya ini hanya membahas tentang hakikat *Wahdat Wujūd* dalam pemikiran Ibn Arabi. Namun pembahasan tentang aspek *dan bathin* Ibn Arabi tidak dibahas secara spesifik.

Claude Addas, **“*Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn ‘Arabi*”**.³¹ Sebagaimana tersurat dalam judulnya, buku ini menceritakan perjalanan hidup Ibn Arabi, beberapa hal penting tercatat secara sistematis dalam buku tersebut, namun penjelasan mengenai *zhāhir* dan *Bathin* dalam penafsiran ayat ketuhanan Ibn Arabi, buku tersebut tidak menjabarkan secara konkrit dan spesifik.

Kajian tentang Ibn Arabi yang lain dan merupakan skripsi-skripsi dari berbagai perguruan tinggi islam, namun tidak dijumpai kajian-kajian secara spesifik tentang *zhāhir* dan *Bāthindalam* Penafsiran ayat ketuhanan Ibn Arabi,

Skripsi-skripsi tersebut diantaranya :

Skripsi Abdul Gazali, **“*al-Hakikah al-Muhammadiyah Dalam Pemikiran Mistik Ibn ‘Arabi*”** (*Sebuah Tinjauan Tasawuf – Falsafi*), pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2004, mengangkat tentang konsep *al-Haqiqah al-Muhammadiyah* dalam pemikiran Ibn Arabi dan

³⁰Kautsar Azhari Noer, *Ibn Arabi : Wahdat Wujud dalam Perdebatan*, (Paramadina : Jakarta, 1995).

³¹Claude Addas, *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn Arabi*, terj Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004).

Penafsirannya tentang figur Nabi Muhammad. Akan tetapi tidak ditemukan uraian atau pembahasan terkait *zhāhir* dan *bāthin* Ibn Arabi dalam penafsiran ayat-ayat ketuhanan.

Skripsi Muzammal, **“Pemaknaan Simbolis Huruf – Huruf Basmalah Ibn ‘Arabi” Dalam Al-Futuhāt al-Makkiyah**”. Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2004, Skripsi ini mempelajari rahasia di balik huruf – huruf basmalah dalam al – Qur’an menurut Ibn ‘Arabi. Di dalamnya tidak membahas secara detail terkait *zhāhir* maupun *bāthin* dalam penafsiran Ibn Arabi.

Skripsi Saltana, **“Hubungan Kualitatif Antara Tuhan dan Manusia Menurut Ibn ‘Arabi”**, pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2003, meski dalam skripsi ini menjelaskan tentang ketuhanan yang merupakan domain Eksoteris (*zhāhir*), sedangkan pembahasan tentang aspek *bāthin* (Esoteris) tidak diungkapkan secara detail dan komprehensif, dalam penelitian ini adalah ingin mengungkap bagaimana sebenarnya sisi *zhāhir* dan *bāthin* Ibn Arabi dengan pengungkapan berdasarkan bagaimana dia menafsirkan ayat–ayat ketuhanan.

Skripsi Muhammad al-Fayyadl, **“Teologi Negatif Ibn ‘Arabi” (Sebuah Kritik Atas Metafisika Ketuhanan)**”. Pada Fakultas Ushuluddin UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta 2010, Skripsi ini menjabarkan sebuah spekulasi berdasarkan riset filosofis yang mengungkap theologi negatif ketuhanan dari ibn arabi itu sendiri, yakni sebuah kajian yang mengungkap sisi negatif dari teologi Ibn Arabi dengan metode kritik metafisika yang merupakan imbas dari doktrin *Wihdat al-Wujūd*. Meski kajian ini mengungkap metafisika ketuhanan

Ibn Arabi, akan tetapi tidak menyinggung bagaimana pengaruh doktrin metafisika tersebut atas penafsiran Ibn Arabi tentang ayat ketuhanan secara spesifik.

Skripsi Karya Ani Mulyani, **“Konsep Hakikat Muhammadiyah Menurut al-Hallaj dan Ibn ‘Arabi”**, pada Fakultas Ushuluddin IAIN Walisongo Semarang 2001, didalam skripsi ini berisi uraian tentang asal muasal kejadian penciptaan manusia yang berasal dari satu cahaya yakni cahaya muhammad yang sejatinya dari tuhan. Karena Tuhan adalah sumber cahaya dari segala cahaya, Sumber cahaya yang mengacu pada tafsiran al-Nur ayat 35. Dalam skripsi ini menguraikan pemikiran Ibn Arabi tentang konsep *Hakikat Muhammadiyah*, sebuah konsep dimana juga mengungkap sisi *zhahir* Ibn Arabi tetapi tidak membahas sisi *bathi* npenafsirannya, dan sama sekali tidak menyinggung pembahasan tentang penafsiran Ibn Arabi tentang ayat-ayat ketuhanan.

Disertasi Karya Septia Wadi, **“Penafsiran Sufistik Sa’id al-Hawwa dalam al-Asas fi al-Tafsir”**, pada UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2010. Ia meneliti ayat-ayat yang berkaitan dengan ayat-ayat sufistik yang berkaitan tentang *maqam* tasawuf meliputi ayat-ayat *Taubat*, *Tawakkal*, *Mahabbah*, dan *Ridla*, selain itu ia juga membahas tentang pandangan sufi terkait ayat-ayat metafisis seperti *Mujadah*, *Kasyf*, *Itihad* dan *Karamah*. Menurutnya, kecenderungan penafsiran sufistik Sa’id al-Hawwa sangat dipengaruhi oleh mufassir sebelumnya seperti al-Nasafi, al-Alusi, dan Ibn Katsir. Penafsiran Sa’id al-Hawwa memiliki kemiripan dengan penafsiran al-Tustari yang juga

memiliki orientasi penafsiran sufistik yang tetap berpegang teguh pada makna *zhahir*.

Skripsi Muhammad Ali Mufti, ***“Nilai-Nilai Pendidikan Keimanan dalam paham Wahdat al-Wujūd Ibn Arabi”***, pada Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2014, Muhammad Ali meneliti nilai-nilai pendidikan keimanan dalam doktrin *wahdat al-Wujūd* Ibn Arabi, ia juga banyak mengutip penafsiran-penafsiran Ibn Arabi yang merupakan representasi dari doktrin *wahdat* tersebut. Meskipun analisis atas nilai-nilai doktrin *wahdat al-Wujūd* yang dianalisis dari ayat-ayat ketuhanan, akan tetapi berbeda dengan penelitian yang dilakukan oleh penulis yang fokus pada analisis makna *zhahir* dan *bāthindari* penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan.

Tesis Novizal Wendri, ***“Penafsiran Esoterik dalam literatur Syi’ah (Kajian terhadap Bihar al-Anwar, Kitab Al-Qur’an)”***, pada tahun 2007 menjelaskan penafsiran makna *bāthinal-Qur’an* yang dilakukan oleh mufassir Syi’ah dengan asumsi mereka bahwa kitab suci ini mempunyai dimensi eksoterik (*zhahir*) dan esoterik (*ba>thin*), di mana penelitian difokuskan pada *Bihar al-Anwar* karya Muhammad Baqir al-Majlisi (1037-1110 H/1627-1698 M), permasalahan yang dijawab dalam tesis ini adalah melacak alasan al-Majlisi dalam melegalkan penafsiran esoterik, metode apa yang ia gunakan dan ayat-ayat apa saja yang ia tafsirkan secara esoterik.

Tesis Iksan Aik Anshori, ***“Tafsir Isyari, “Pendekatan Hermeneutika Sufistik Tafsir Syaikh Abd al-Qadir al-Jilani”***, pada UIN Syarif Hidayatullah 2010, dalam kajiannya Aik menganalisis penafsiran al-Jilani dengan

menggunakan pendekatan hermeneutika Donald Hirsch Jr, tentang teori *meaning* dan *significant* sebagai artikulasi penafsiran normati dan simbolik. Aik menyimpulkan bahwa penafsiran sufistik secara normatif dapat diterima selama tidak bertentangan dengan aturan konvensional kaidah tafsir sufistik, namun menurutnya pada saat bersamaan tafsir sufi tidak diwajibkan untuk dijadikan sebagai pedoman, sebab tafsir *isyāri* berorientasi kepada *wijdaniyat*, yang sama sekali tidak berkaitan dengan epistemologi *bayāni* dan nalar *burhāni*, tafsir sufistik lebih bersandar pada nalar *irfāni*, yang hanya dapat diperoleh oleh para kaum sufi. Dalam hal ini al-Jilani dalam tafsirnya menerapkan penafsiran yang moderat dalam dimensi *zhāhir* dan *bāthin* sekaligus, sebagaimana konsep *muhkamāt* dan *mutasyabihāt*, yang tertuang dalam kisah Nabi Khidir dan Nabi Musa sebagai simbol hakikat dan *syariāt*.

Disertasi Arsyad Abrar, ***“Epistemologi Tafsir Sufi : Studi terhadap tafsir al-Sulami dan al-Qusyairi”***, pada disertasi 2015, ia menyimpulkan bahwa tafsir sufi khususnya bercorak *isyāri* memiliki epistemologi khusus dan legal dalam wilayah tafsir. Epistemologi tafsir sufi tersebut telah dimulai zaman Rasul hingga diwarisi secara turun temurun melalui lisan.

Disertasi Media Zainul Bahri, ***“Kesatuan Transendensi Agama-agama dalam pandangan Ibn Arabi, Rumi, Jili”***, pada Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta 2010, yang kemudian diterbitkan menjadi buku dengan judul, ***“Satu Tuhan Banyak Agama : Pandangan Sufistik Ibn Arabi, Rumi, Al – Jili”***, (Bandung : Mizan Publika 2011), tulisan ini membahas tentang kesatuan agama-agama dalam aspek esoterik, dan menelaah

keragaman eksoterik, namun satu dan satu tujuan, singkatnya disertasi ini membahas kesatuan transenden agama-agama dalam pandangan sufistik.

Sebenarnya, masih banyak kajian yang ditulis mengenai Ibn Arabi, namun kebanyakan penulis hanya tertarik mengemukakan aspek *falsafi*, esoteris, dan teologis, terutama *insan kamil*, *wahdat al-Wujūd*, *wahdat al-adyan*. Secara umum para penulis berkuat pada konsep tasawuf, dan teologi, bukan pada aspek penafsiran Ibn Arabi khususnya, dan penganalisisan makna *Zhahir* dan *baṭhin*-Nya ayat ketuhanan.

Sekilas tinjauan pustaka di atas, dapat disimpulkan bahwa, kajian yang diangkat disini adalah kajian yang tergolong baru.

B. Kajian Teori

1. Teori Tafsir Sufi

Penelitian tafsir terdapat beberapa metode penafsiran, yakni metode *maudlu'ī*, *ijmālī*, *tahlilī*, *muqāran*. Dari keempat metode tersebut yang linear dengan penelitian ini adalah metode *maudlu'ī*, dengan mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang berkaitan dengan ketuhanan, setelah terkumpul dianalisis secara seksama dengan menggunakan pendekatan yang diusung oleh Husain al-Dzahabi dalam menentukan validitas tafsir sufi, yaitu : *pertama*, sebuah penafsiran sufistik tidak boleh bertentangan dengan makna dzahir ayat al-Qur'an; *kedua*, didukung oleh argumen rasional atau bukti kuat yang bersumber dengan syara'; *ketiga*, tidak bertentangan dengan syari'at dan akal sehat; *keempat*, tidak mengklaim bahwa tafsir sufistik bahwa tafsir sufistik bukan satu-satunya yang dimaksudkan Allah di dalam ayat tersebut, sebaliknya *mufassir* yang

menulis tafsir tersebut, mengakui adanya makna *zhahir* ayat sebelumnya menjelaskan makna *ishāri*-Nya.³² Dengan menggunakan pendekatan tersebut diharapkan bisa untuk merumuskan jawaban atas masalah yang dirumuskan sebelumnya, yakni untuk menverifikasi validitas dan konsistensi Ibn Arabi tentang ayat ketuhanan sebagai produk penafsiran dari tokoh sufi.

2. Hermeneutika

Schleiermacher mempunyai pendekatan tersendiri dalam hermeneutika yakni pendekatan “gramatikal dan psikologis”. Hermeneutika gramatikal adalah penafsiran yang didasarkan atas analisa bahasa. Dalam artian seorang *mufassir* terlebih dahulu harus menguasai aspek bahasa sebelum menafsirkan al-Qur’an. Sementara sisi psikologis merupakan gambaran “kejiwaan” pengarang tafsir yang termuat pada gaya bahasa yang digunakan. Kedua sisi tersebut mencerminkan pengalaman mufassir, dengan adanya pembacaan aspek psikologis kemudian meniscayakan adanya pendekatan intuitif. Untuk mengetahui aspek psikologis tokoh yang dikaji, dalam hal ini Ibn Arabi, maka diperlukan pemahaman terhadap aspek-aspek yang membentuk “kejiwaan” mufassir yakni dengan memahami kondisi dan situasi yang mempengaruhi pemikirannya.³³

³² Husain al-Dzahabi, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo : Maktabah Wahbah), Jilid II, 48.

³³ Syahiron Syamsuddin, *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur’an*, (Yogyakarta : Pesantren Press, 2009), 38-39.

Pemaknaan dualitas (*zhāhir* dan *bāthin*) terhadap ayat-ayat ketuhanan, makna *zhāhir* merupakan aspek kebahasaannya (gramatikal), sedangkan *bāthin* merupakan aspek psikologis.

3. Teori Semantik

Semantik secara bahasa berasal dari bahasa Yunani *semantikos* yang memiliki arti memaknai, mengartikan dan menandakan.³⁴ Adapun pengertian semantik menurut Toshihiko Izutsu adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci suatu dengan suatu pandangan yang akhirnya sampai pada pengertian konseptual *weltanschauung* atau dunia masyarakat yang menggunakan bahasa itu, tidak hanya sebagai alat bicara dan berpikir tetapi lebih penting lagi adalah pengkonsepan dan penafsiran dunia yang melingkupinya.³⁵ Dengan kata lain semantik al-Qur'an adalah kajian analitik terhadap istilah-istilah kunci yang terdapat didalam al-Qur'an sehingga bisa ditangkap pandangan dunia al-Qur'an terhadap konsep tertentu.

Izutsu menekankan pada istilah-istilah kunci yang terikat pada kata per kata. Jadi semantik lebih terfokus pada kajian kata, bukan bahasa secara umum. Dalam sejarah perkembangannya, kata yang memiliki satu makna asli (dasar) mengalami perluasan hingga memiliki beberapa makna. Hal ini yang menjadi fokus metode semantik dalam mengungkap konsep-konsep yang terdapat dalam al-Qur'an. Konsep pokok dalam makna kata-kata al-Qur'an dijelaskan dalam beberapa langkah penelitian, yaitu :

³⁴ Rajab Abdul Jawab Ibrahim , *Dirasat fi dilalah wa al-Mu'jam*, (Kairo : Dar Gharib, 2001), 11.

³⁵ Toshihiko Izutsu, *Relasi Tuhan dan Manusia : Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri dkk, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2003), 3.

penentuan kata kunci dan kata fokus, penelitian makna dasar dan makna relasional, penjelasan struktur intitentang pesan-pesan di dalam al-Qur'an, dan analisa medan semantik yang mempengaruhi pemaknaan dan pengkonsepan inti dari pesan-pesan yang ingin disampaikan oleh al-Qur'an.

Diantara kedua teori diatas, yang akan penulis gunakan adalah teori semantik, untuk mengidentifikasi ayat-ayat ketuhanan dan makna *zha-hir* dan *ba-thin* dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan.



BAB III

BIOGRAFI IBN ARABI DAN PEMIKIRANNYA

A. Biografi dan Kehidupan Ibn Arabi

Ibn ‘Arabi lahir pada 17 Ramadhan 560 H, atau 28 Juli 1165 M, di Murcia, di Spanyol bagian tenggara. Tahun kelahirannya yang bertepatan dengan wafatnya sufi besar Syaikh Abd al-Qadi al-Jailani menimbulkan spekulasi bahwa Ibn Arabi memang dilahirkan untuk menggantikan kedudukan spiritual syaikh ini, yang dikenal luas di dunia Islam sebagai seorang Wali atau “kekasih Tuhan”.

Ibn ‘Arabi lahir di tengah situasi Andalusia yang tidak menentu. Peperangan dan pemberontakan menjadi ancaman yang sewaktu-waktu muncul ke permukaan, penyebab ketidakstabilan kondisi ini adalah ancaman penaklukan Andalusia oleh sekelompok tentara Kristen yang menyebut diri sebagai *Reconquista (para penakluk)*. Upaya Reconquista yang dimulai dengan penaklukan Toledo pada 1085 oleh Alfonso VI dan berlanjut dengan penaklukan Saragosa pada 1118, dengan segera mendapat tanggapan keras dari dinasti al-Murabbithun yang berkuasa waktu itu. Perang dan perebutan kekuasaan sejak al-Murabbithun berkuasa hingga kemudian digantikan oleh dinasti al-Muwahhidun, sejak saat itu selalu mendominasi suasana sosial dan politik Andalusia.

Di tengah situasi itulah Ibn ‘Arabi berkembang dan tumbuh dewasa. Ibn Arabi beruntung lahir di tengah keluarga yang terpandang. Ayahnya adalah seorang pejabat tinggi istana al-Muwahhidun yang terkenal saleh dan

terpercaya. Ia menduduki jabatan sebagai seorang kepercayaan istana dua periode berturut-turut pada masa kepemimpinan Abū Ya'qub Yusūf dan raja al-Mukmin III, Abu Yusuf al-Manshur. Sedangkan dari pihak ibu, Ibn Arabi memiliki seorang paman yang juga penguasa di Tleemen bernama Yahya ibn Yughan al-Shanhaji.³⁶

Hidup dikeluarga terpancang menjadi anugerah tersendiri bagi Ibn 'Arabi sekaligus memberinya peluang untuk tidak terlibat dalam suasana politik saat itu yang tidak menentu. Meskipun Ibn Arabi berpeluang menjadi pejabat pada zamannya, ia tidak memilih jalan itu. Sebaliknya, ia lebih tertarik memilih jalan lain yang sedikit berbeda dari kecenderungan umum keluarganya. Ia memilih jalan tasawuf sebagai jalan hidupnya. Itu terjadi pada usia duapuluh tahun ketika Ibn Arabi memilih bertaubat dan memilih meninggalkan semua atribut sosialnya untuk menjadi seorang sufi.

Sejak saat itu Ibn Arabi berkelana ke berbagai tempat di Spanyol³⁷ dan Afrika Utara. Kegemaran untuk melakukan perjalanan jauh ini membawa Ibn Arabi muda berkenalan dengan banyak intelektual pada zamannya. Dalam interaksinya dengan para cendekiawan itu, Ibn Arabi tidak membeda-bedakan para sufi dengan para teolog serta sarjana-sarjana yang lain. Semua orang yang bisa di temuinya dijadikannya guru dan sahabat untuk terus memperkaya wawasan dan pengalaman religiusnya. Tidak heran bila guru-guru Ibn Arabi sangatlah banyak dan mencakup banyak madzhab dan aliran.

³⁶ Kausar Azhari Noer, *Wahdat al-Wujud dalam perdebatan...*, 17.

³⁷ Uswatun Hasanah, "*Konsep Wahdat Al-Wujud Ibn 'arabi Dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita*" (Skripsi, UIN Wali Songo, Semarang 2015)64.

Genap pada usia 28 tahun pada 1193, pertama kalinya Ibn Arabi mengadakan perjalanan keluar semenanjung Iberia.³⁸ Pada tahun itu ia pergi ke tunis dan di sana ia belajar kitab *Khal Na'layn* yang dikarang oleh Ibn Qashi, pemimpin sufi yang memberontak terhadap dinasti al-Murabbithun di algarve. Ibn Arabi menulis sebuah ulasan atas kitab ini yang memperlihatkan kekagumannya kepada Ibn Qashi sekaligus kekecewaannya karena ternyata pengarang *Khal' Na'layn* itu hanya seorang pembohong. Kekecewaan Ibn Arabi beralasan, mengingat Ibn Qashi adalah seorang sufi yang pernah mengaku sebagai seorang mahdi yang akan menjadi juru selamat bagi Andalusia.³⁹

Pada tahun yang sama pula Ibn Arabi mengunjungi Abd al-Aziz al-Mahdawi, seorang guru sufi yang sangat dihormati Ibn Arabi lantaran kedalaman wawasannya tentang filsafat dan tasawuf. Dari al-Mahdawi, Ibn Arabi mempelajari karya Ibn Barrajan yang cukup monumental pada saat itu, *Kitab al-Hikmah*.⁴⁰ Seperti halnya Ibn Qashi, Ibn Barrajan dikenal luas sebagai seorang sufi yang suka memberontak terhadap penguasa setempat. Ia terlibat konflik dengan penguasa al-Murabbithun karena ajaran-ajarannya yang dianggap menyesatkan. Namun kedalam ajarannya serta kegigihannya dalam mempertahankan keyakinan, membuatnya tetap dihormati sebagai salah seorang sufi yang paling berpengaruh di Andalusia.

Setahun kemudian, Ibn Arabi kembali melakukan perjalanan, kali ini ke Fez di Maghrib (sekarang, Maroko). Kepindahannya ke Fez sempat

³⁸ Addaz, *Mencari Belerang Merah...*, 90.

³⁹ *Ibid*, 89.

⁴⁰ *Ibid*, 206.

menimbulkan dugaan bahwa ia ingin menghindari dari perang yang berkecamuk saat itu di Andalusia. Namun menurut Addas, kepindahan ini sebenarnya lebih bersifat spriritual karena Fez saat itu merupakan tempat berkumpulnya para guru sufi di Afrika Utara.

Di Fez, Ibn Arabi mengalami sejumlah momen spiritual. Untuk pertama kalinya, ia mencapai suatu kedudukan spritual (*maqam*) yang memungkinkannya untuk mengetahui apa yang akan terjadi di masa depan. Keistimewaan ini, yang diistilahkan dalam tasawuf sebagai *karamah*, memungkinkan Ibn Arabi mengetahui situasi sosial-politik saat itu tanpa perlu menyaksikannya dengan mata kepala. Di Fez pula, Ibn Arabi mencapai *maqam* Cahaya, sebuah *maqam* yang memungkinkan untuk mengetahui hakikat jiwa dan badan. Pencapaian spritual ini disempurnakan oleh sebuah *maqam* lain yang juga diperolehnya di Fez, yaitu *maqam fana'* atau Peniadaan Diri. Pada *maqam* ini merasakan seluruh dirinya diselimuti oleh cahaya dan lebur di dalamnya.⁴¹

Selama tinggal di Fez, intensitas pergaulan Ibn Arabi dengan para ulama' dan sufi pada zamannya juga meningkat pesat. Dua tokoh sufi yang telah lama ia ketahui ajaran-ajarannya sejak di Andalus, Abu Abdullah al-Daqqaq, dan Ibn Harzihim, ditemuinya langsung di Kota ini. Ibn Arabi sebelumnya tidak pernah mengenal kedua tokoh ini kecuali secara lisan dari

⁴¹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif...*, 34.

penuturan murid-murid mereka.⁴² Tetapi, dengan bertatap muka di Fez, Ibn Arabi dapat lebih dekat mengetahui ajaran-ajaran mereka secara langsung.

Di Fez, Ibn Arabi juga bertemu dengan ahli hadis Muhammad Ibn Qasim Ibn Abd al-Rahman al-Tamimi al-Fasi. Al-Fasi bukan ahli hadis biasa; ia juga seorang sufi yang memiliki reputasi tinggi di kalangan ulama Maghrib. Dalam pertemuan tersebut al-Fasi menyerahkan sebuah *khirqah* kepada Ibn Arabi. *Khirqah* adalah sebuah jubah atau pakaian khusus yang digunakan oleh yang digunakan oleh seorang sufi untuk menunjukkan derajat spiritual tertentu.⁴³ Dalam tradisi tasawuf, pewarisan *khirqah* dari satu sufi ke sufi yang lain menandakan bahwa kedua orang tersebut telah terikat secara spiritual dalam hubungan guru-murid, dan inilah yang diwarisi dari Ibn Arabi dari al-Fasi. Jauh sebelum di Fez, Ibn Arabi sebenarnya telah menerima *khirqah* pertama dari gurunya, Abu al-Abbas al-Uryubi yang disebut sebagai *khirqah al-Khadhriyah* karena mewarisi derajat spiritual Khidhir.⁴⁴ Namun, penahbisan Ibn Arabi dengan *khirqah* untuk sekian kalinya di Fez semakin mengukuhkan hubungan spiritual Ibn Arabi dengan banyak sufi pada zamannya.

Hubungan Ibn Arabi dengan para sufi sebenarnya lebih berupa *shuhbah* (persahabatan) daripada hubungan hierarkis yang formal. Para sufi yang menjadi sahabatnya sering kali bukan para sufi yang terkenal dan memiliki otoritas spiritual tertentu dalam sebuah lembaga tarekat atau

⁴² *Ibid*, 39.

⁴³ *Ibid*, 40.

⁴⁴ Addas, *Mencari Belerang Merah....*, 210.

perkumpulan kaum sufi. Ini terlihat dari persahabatan Ibn Arabi dengan dua sufi Fez lainnya, Abu Abd allah al-Makhdawi dan Ibn Takhmist. Abu Abd allah al-Makhdawi bukan figur sufi yang menampakkan diri di hadapan publik, menurut penuturan Ibn Arabi dia adalah seorang *malami*, yaitu sufi yang biasa melakukan tindakan-tindakan aneh didepan orang dan menyembunyikan kesufiannya. Demikian pula Abd allah Ibn Takhmist. Kedua sufi tersebut seringkali melakukan perilaku-perilaku kontroversial yang kadang tampak melanggar syari'at dihadapan orang lain, dengan tujuan menyamarkan identitas mereka sebagai sufi.⁴⁵

Persahabatan demikian yang menjadi bekal Ibn Arabi dalam perjalanannya kemudian. Setelah empat tahun tinggal di Fez dan sekitarnya (1194 – 1198), maka bersama sahabatnya, Badr al-Habasyi, Ibn Arabi memulai kembali pengembaraannya. Sebelum pergi, Ibn Arabi kembali ke Andalusia untuk mengucapkan salam perpisahan kepada guru-gurunya. Dalam suratnya kepada Abu Yahya Ibn Abi Bakr al-Shanhaji, Ibn Arabi menulis: “Berakhir sudah daftar semua orang yang pernah kukunjungi, dan aku tidak akan mengunjungi siapapun selama di sini” (*la azuru ahadan ba'daha maa baqitu*).⁴⁶ Dari Fez, Ibn Arabi kemudian pergi ke Alcazquivir, terus menyeberang ke Algeciras. Dari sana ia terus berjalan menuju Ronda, terus ke Sevilla, Kordoba, Granada, hingga Murcia, kampung halamannya sendiri. Dalam perjalanan panjang itu Ibn Arabi bertemu dengan banyak sufi, salah satunya adalah Abu Madyan, guru pertamanya. Pertemuan dengan guru-guru

⁴⁵ *Ibid*, 98.

⁴⁶ *Ibid*, 244.

pertamanya memberikan kesan yang mendalam pada Ibn Arabi sehingga ia merasa sangat berat meninggalkan mereka.⁴⁷

Ibn Arabi kemudian pergi ke Almeria dengan berjalan kaki. Karena sebuah mimpi dan ilham yang diterimanya, Ibn Arabi menyempatkan diri menulis sebuah kitab yang berjudul *Mawaqi' al-Nujum*, yang ditulisnya selama sebelas hari.⁴⁸ Kitab tersebut rupanya karangan terakhir Ibn Arabi sebelum meninggalkan Andalusia. Selama dua tahun sejak 1198 hingga 1199 M, Ibn Arabi sama sekali tidak mencatat tentang dirinya. Baru pada tahun 1200, ia menulis bahwa dirinya kini berada di Maroko dalam perjalanan menuju Marrakech.

Selama melewati rute-rute panjang perjalanannya, Ibn Arabi terus menjalin hubungan dengan para sufi. Di Marrakech, ia berkenalan dengan seorang sufi yang kurang terkenal namun memiliki hubungan yang mendalam dengannya bernama Muhammad al-Marrakusy. Al-Marrakusy menurut Ibn Arabi adalah seorang yang sabar, ia tidak pernah terlihat menderita karena kesabarannya. “Dia menghadapi musibah dengan hati yang riang dan tenang, dia sangat disiplin dalam beribadah, tidak pernah kutemui orang yang setara dalam maqam ini”. Namun kesabaran ini luluh ketika harus berpisah dengan Ibn Arabi, al-Marrakusy sangat terpukul atas kepergian Ibn Arabi.⁴⁹

Dari Marrakech, Ibn Arabi kembali ke Fez. Karena sebuah mimpi yang lagi-lagi dialaminya pada saat itu, Ibn Arabi kembali menemui Muhammad al-

⁴⁷ *Ibid*, 249.

⁴⁸ *Ibid*, 250.

⁴⁹ *Ibid*, 257.

Hasshar, sahabat lamanya di Fez, dan memintanya untuk menemani perjalanannya.⁵⁰ Bertiga bersama habasyi dan al-Hasshar, sahabat lamanya di Fez, Ibn Arabi kemudian pergi ke Ifriqiyya. Ia singgah di Tlencem, lalu bergerak melewati pesisir hingga ke Bougie. Di tempat terakhir ini Ibn Arabi masih terus bertemu dengan sejumlah sufi dari berbagai penjuru Maghrib, antara lain seorang *Malami* yang berpura-pura gila, Abu Abd Allah al-Arabi. Dari Bougie, Ibn Arabi menyebarangi teluk hingga tiba di Tunis. Di tempat ini, sembilan bulan lamanya, Ibn Arabi tinggal bermukim sebelum akhirnya meninggalkan Maghrib menuju wilayah Timur Islam pada 1201 M.

Ibn Arabi pergi ke Timur dengan tujuan menunaikan Ibadah Haji ke Makkah. Namun, di tengah perjalanan, Ibn Arabi sering singgah di berbagai tempat yang menjadi pusat perkumpulan kaum sufi. Kota pertama yang dikunjunginya adalah Kairo, yang saat itu tengah dilanda endemi kelaparan. Di Kairo Ibn Arabi bertemu dengan Abu al-Abbas al-Hariri, yang salah seorang putranya, Muhammad al-Khayyath pernah menjadi guru al-Qur'an Ibn Arabi sewaktu kecil.⁵¹ Bersama al-Khayyath, Ibn Arabi berencana meninggalkan Mesir menuju Makkah, namun malangnya (karena wabah tersebut), ia sakit parah dan tidak mungkin menemani Ibn Arabi. Sahabat yang lain, Muhammad al-Hasshar, juga secara mengejutkan dan menyedihkan terserang wabah tersebut dan wafat di Mesir tahun itu juga.

Dengan bekal dan teman seadanya, Ibn Arabi akhirnya meninggalkan Mesir menuju Makkah. Namun, tidak seperti jama'ah haji yang bertolak dari

⁵⁰ *Ibid.*

⁵¹ *Ibid.*, 280.

Kairo menuju Makkah, Ibn Arabi pergi ke Makkah dengan berniat singgah ke Palestina terlebih dahulu. Sebelum Palestina, tepatnya di Horbon, Ibn Arabi berdo'a di pusara Nabi Ibrahim as, kemudian ke Yerussalem, dan shalat di masjid al-Aqsha. Dari sana, ia langsung berangkat menuju Madinah dan berkunjung ke makam Nabi, sebelum akhirnya menginjakkan kaki di Makkah, tepat pada musim haji 598 H (1202 M).⁵²

Mengapa Ibn Arabi lebih memilih rute lebih panjang daripada biasanya? Ada sedikitnya dua alasan untuk menjelaskan pilihan itu. Alasan pertama adalah pertimbangan keamanan, rute Kairo-Mekkah tidak sepenuhnya aman, seperti yang antara lain dijelaskan oleh Ibn Bathutah. Karena itu, untuk menghindari hal-hal yang tidak diinginkan, Ibn Arabi lebih memilih rute yang lebih jauh.

Kemungkinan ini masuk akal. Namun, ada kedua yang dapat menjelaskan Ibn Arabi memilih demikian. Alasan ini lebih bersifat spiritual: bahwa Ibn Arabi ingin berziarah ke kuburan para Nabi yang pernah hadir dalam mimipinya. Dalam sebuah mimpi yang secara simbolik menggambarkan pengembaraan spiritualnya, Ibn Arabi melakukan mi'raj ke tujuh langit dengan ruhnyanya. Di langit pertama, ia bertemu dengan Nabi Adam as dan berbincang dengannya. Berturut-turut di langit berikutnya, ia bertemu dengan Nabi Isa as, Nabi Yusuf as, Nabi Idris as, Nabi Harun as, hingga pada akhirnya bertemu dengan Nabi Ibrahim as di langit ke tujuh. Ziarah Ibn Arabi ke makam Ibrahim as di Hebron secara simbolik menandai bahwa ia telah

⁵² *Ibid*, 284-286.

sampai di langit ketujuh. Dan dari langit ketujuh, dengan tibanya Ibn Arabi di Makkah, berarti ia telah tiba pula di hadapan Allah SWT. Inilah puncak pengembaraan spiritual yang dilalui Ibn Arabi sejak muda. Di Makkah, Ibn Arabi telah sampai pada tahap *wushl*, yaitu : tibanya seorang hamba di Hadirat Tuhan.⁵³

Makkah memiliki kedudukan khusus di hati Ibn Arabi. Di Makkah, untuk pertama kalinya, ia bermimpi di nobatkan sebagai pewaris Nabi Muhammad, yang mewarisi hikmah dari ajaran-ajaran Nabi Muhammad dan kewaliannya. Dengan penobatan ini, Ibn Arabi di anugerahi suatu kewalian yang membuatnya mengerti seluruh rahasia ajaran Nabi Muhammad. Ia mendapat apa yang disebut sebagai *Haqiqah Muhammadiyah* “Hakikat Muhammad” yang menjadi sumber sejak zaman azali hingga akhir zaman.⁵⁴ Dalam mimpi tersebut, Ibn Arabi mendapat amanat untuk menyebar luaskan ajaran Nabi yang menjadi rahmat bagi alam semesta kepada siapa pun yang ditemuinya.

Di Makkah pula, Ibn Arabi mengalami momen yang sangat membekas pada dirinya, ketika ia bertemu dengan seorang gadis yang cantik disekitar Ka’bah dan terpukau oleh kecantikannya. Gadis tersebut, yang diketahuinya kelak bernama Nidlam, putri salah seorang Imam Masjidil Haram, mengilhaminya untuk menulis sebuah kumpulan syiir yang diberinya judul *Tarjuman al-Asywaq*, “Penafsir Kerinduan”. Syiir-syiir ini secara khusus dipersembahkan untuk mengenang Nidham, yang kecantikannya menyadarkan

⁵³ *Ibid*, 286.

⁵⁴ *Ibid*.

Ibn Arabi pada keindahan Tuhan pada diri wanita. Karya ini sempat dituduh mengajarkan “erotisme” oleh sebagian ulama Aleppo, namun Ibn Arabi menyanggahnya dengan mengatakan bahwa ia menulis syi’ir-syi’irnya murni untuk tujuan spiritual.⁵⁵

Memasuki usianya yang keempat puluh, kematangan spiritual dan intelektual Ibn Arabi semakin terlihat menonjol. Berbagai mimpi silih berganti ia alami: mimpi-mimpi yang mengilhaminya untuk terus menulis dan berkarya. Di Makkah, Ibn Arabi menyelesaikan beberapa risalah yang merekam berbagai pengalaman bathinnya. *Al-Futuhāt al-Makkiyah* (Pencerahan-pencerahan Makkah),⁵⁶ karya monumental Ibn Arabi sebagaimana tersirat dari namanya ditulis pertama kali di kota suci ini. Ibn Arabi membutuhkan waktu 19 tahun untuk menyelesaikan karya yang ketebalannya mencapai 6000 halaman lebih ini.⁵⁷ Sedangkan karya-karya lain yang lebih pendek seperti *Hilyah al-Abdal*, *Taj al-Rasa’il*, *Misykat al-Anwar*, dan *Ruh al-Quds*, ditulisnya disela-sela *Futuhāt*.⁵⁸

Sementara itu, di tengah meningkatnya visi spiritual yang dialaminya di Makkah, aktivitas fisik Ibn Arabi juga meningkat. Antara tahun 600 dan 617 H, ia tercatat berkunjung ke Syiria, Palestina, Mesir dan Hijaz. Selama kurun waktu yang panjang itu produktivitasnya juga meningkat : 50 karya lahir pada masa itu. Karya-karya itu umumnya terdiri dari tulisan-tulisan pendek yang dikerjakan dengan cepat dan ditulis untuk tujuan yang spesifik,

⁵⁵ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut : Dar- al-Shadir, cet III, 2003), 9.

⁵⁶ Muhyi al-Din Ibn Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, ed. Ahmad Syamsuddin, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiyyah, cet II, 2006), 44.

⁵⁷ Azhari Noer, *Ibn Arabi...*, 21-22.

⁵⁸ Addas, *Mencari Belerang Merah...*, 316.

seperti menjawab persoalan yang diajukan seorang kepada dirinya. Dalam fase kedua pengembaraannya di Timur itu, Ibn Arabi menarik minat sejumlah besar orang yang bertemu dengannya di kota-kota tersebut. Orang-orang itu kemudian membentuk suatu komunitas yang menjadi pendengar setia pembacaan karya-karyanya.

Ibn Arabi tidak pernah tinggal lama di negeri yang dikunjunginya. Di Kairo, ancaman dan sambutan tidak ramah dari sebagian ulama' negeri itu membuatnya harus keluar dari Mesir untuk kembali ke Makkah. Di Makkah, ia hanya tinggal setahun pada 604 H/1207 M. Setelah itu, ia pergi lagi ke Asia kecil melalui Aleppo, kemudian menetap sebentar di Konya atas permintaan Majd al-Din Ishaq al-Rumi, ayah murid terdekatnya, Shadr al-Din al-Qunawi. Dari Konya, ia meneruskan perjalanan ke Timur menuju Armenia, dan ke selatan menuju lembah Eufrat, dan sampai di Baghdad pada 608 H/1211 M. Pada tahun itu, ia kembali untuk ketiga kalinya ke Makkah dan menulis *Al-Dakha'ir Wa al-A'laq*, sebagai komentar atas *Tarjuman al-Asywaq*. Setahun kemudian, ia kembali ke Malaya di Asia kecil dan menetap selama empat sampai lima tahun di sana. Di tempat terakhir ini ia kehilangan sahabat setia yang menemaninya selama perjalanan ke Timur, Badr al-Habasy.

Karena usianya yang mulai udzur, tidak banyak perjalanan lagi yang dilakukan Ibn Arabi. Maka, pada 620 H/1223 M ia pun memutuskan menetap di Damaskus dan tinggal selama mungkin di sana.

Di Damaskus pada 267 H/1229 M, Ibn Arabi menulis kitab *Fushūsh al-Hikam*, yang menurut pengakuannya, didiktekan langsung oleh Nabi

Muhammad dalam sebuah mimpi. Kitab ini lebih ringkas dan lebih cepat pengerjaannya daripada *Futuhāt* namun jauh lebih sulit. Dua tahun setelah menulis *Fushūsh*, Ibn Arabi merampungkan naskah *Futuhāt* ia membagi waktunya antara mengajar dan menulis sebuah karya, serta merevisi *Futuhāt*, sampai akhirnya ia wafat 12 tahun kemudian 638 H/1240 M. Tidak ada penjelasan mengenai hari wafatnya, menurut sebuah kabar yang tidak dapat dipastikan kebenarannya Ibn Arabi dibunuh oleh sekelompok ahli fikih yang menentang keras ajarannya.⁵⁹ Namun tidak satupun pencatat biografinya membenarkan cerita ini. Ibn Syamah, salah seorang pencatat terpercaya, menulis bahwa Ibn Arabi “dimakamkan baik-baik”.⁶⁰ Makamnya di Salihiyah, Damaskus utara, terus dikunjungi orang hingga kini dan menjadi saksi bisu kebesaran Ibn Arabi dan pesona ajarannya.⁶¹

B. Karya-karya Ibn Arabi

Ibn Arabi menulis tidak kurang dari 350 buah buku, mulai dari karya besar *Futuhāt*, yang halamannya berjumlah ribuan dalam teks Arab, sampai ke risalah-risalah kecil yang banyak sekali,⁶² sebagaimana yang dikutip oleh Kautsar Azhari Noer menurut Osman Yahia, dalam karya bibliografinya, menyebutkan ada 864 judul dari 700 judul yang asli hanya tersisa 400 yang masih ada. Dari karya-karyanya masih banyak yang berupa *manuskrip*, sekalipun jumlah yang disebutkan berbeda-beda, ke produktifannya dalam menghasilkan karya tulis sulit dicariandingannya.⁶³

⁵⁹ Muhammad al-Fayyadl, *Teologi Negatif...*, 43 – 45.

⁶⁰ A.E, *Filsafat Mistis...*, 3.

⁶¹ Uswatun Hasanah, *Konsep Manunggaling Kawula Gusti...*, 68.

⁶² Kaustar Azhari Noer, *Ibn Arabi...*, 25.

⁶³ *Ibid*, 25.

Karya-karya Ibn Arabi terdiri dari uraian-uraian pendek dan surat-surat yang hanya terdiri dari beberapa halaman sampai karya *ensiklopedi* besar, dari risalah-risalah metafisis yang abstrak sampai puisi-puisi sufi yang mengandung kesadaran *ma'rifat* yang muncul dalam bahasa cinta. Pokok permasalahan dalam karyanya juga mencakup masalah metafisika, kosmologi, psikologi, tafsir al-Qur'an dan hampir dalam setiap pengetahuan semuanya didekati dengan tujuan menjelaskan makna esoteriknya.⁶⁴

Dua karya Ibn 'Arabi yang paling penting dan termasyhur ialah *Futuhat al-makkiyyah* dan *Fusus al-Hikam*. Judul lengkap yang pertama ialah kitab *Futuhat al-Makkiyyahfi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyyah wa al-Mulkiyyah*, Ia mengaku bahwa kitab ini didiktekan langsung Tuhan melalui malaikat yang menyampaikan ilham (Kata-kata yang terdapat dalam kitab *Futuhat* ini bukanlah hasil dari proses *reflektif* maupun rasional namun merupakan anugerah dari kehadiran *ilahiyah*).

Karya ini mulai disusun di Makkah pada 598 H/1201 M dan selesai di Damaskus pada 629 H/1231 M, sebuah ensiklopedi yang bertumpu pada ajaran tauhid, pengakuan terhadap keesaan tuhan, yang menjadi inti ajaran islam, 19 dalam kamus Ibn 'Arabi "*Futuh*"(pembukaan) memiliki kesamaan arti dengan beberapa *term* lain seperti penyingkapan, merasakan, kesaksian, hasrat *ilahiah*, penyingkapan diri *ilahiah*, dan ilham. Masing-masing kata tersebut menunjukkan pada pencapaian ilmu yang di peroleh secara langsung dari Tuhan tanpa perantaraan guru, melalui belajar atau pengerahan

⁶⁴ Uswatun Hasanah, *Konsep Manunggaling Kawula Gusti...*, 70

kemampuan rasional. Tuhan membuka hati untuk menanam ilmu. Kata membuka mengandung arti bahwa corak ilmu seperti ini datang tiba-tiba setelah menunggu dengan sabar di dekat pintu.⁶⁵

Fushūsh al-Hikam adalah karya Ibn ‘Arabi yang paling banyak di baca paling banyak disyarah karna paling sulit, paling berpengaruh dan paling termasyhur. Disusun pada 627 H/1230 M, sepuluh tahun sebelum Ia wafat. Menurut pengakuannya karya ini diterimanya dari Nabi Saw tanpa adanya penambahan dan pengurangan, yang menyuruh agar ia menyebarkannya kepada umat manusia supaya mereka mengambil manfaat darinya. Karya ini mengandung dua puluh tujuh bab yang setiap babnya memakai nama seorang Nabi sebagai judul sesuai dengan bentuk kebijaksanaan (*hikmah*). Karya ini bertujuan untuk memaparkan aspek-aspek tertentu kebijaksanaan ilahi dalam konteks kehidupan dan person dua puluh tujuh Nabi (karena Nabi sebagai majla-penampakan diri-Tuhan).

Fushūsh merupakan karya yang paling sulit dipahami tanpa adanya Futuhat, yang menurut Afifi, Kitab Fushis bisa di pandang sebagai karya yang paling tidak masuk akal dan kabur, diantara pra komentar-komentar terhadap kitab ini seperti yang ditulis oleh Shadr al-Din al-Qunawi (w.673 H/1274 M, Ia adalah anak angkat Ibn ‘Arabi sekaligus generasi pertama pengulas *Fushūsh*, ia adalah pewaris sepirtual Ibn ‘Arabi dan menjadi panutan bagi sebagian banyak murid-muridnya, yang dimana para pengulas *Fushūsh* selalu kembali pada al-Qunawi). Generasi ke-2 pengulas khusus ialah Mu’ayyid al-

⁶⁵ *Ibid*, 71.

Din al-Jandi, murid spiritual al-Qunawi (w.690 H/1291 M), Ia mengabarkan bahwa Ibn 'Arabi melarang murid-muridnya mencampur dengan kitab-kitab yang lain). Kemudian murid al-Jandi, 'abd al-Razzaq al-Qasyani (al-Kasyani) (w.730 H/1330 M). Syaraf al-Din Daud al-Qasyari, (751H /1350 M, Ia adlah murid al-Qasyani), 'abd al-Rahman Jami, (w.898 H/1492 M). *Bali Afandi* (w.960 H/1553 M) dan 'Abd al-Ghani al-Nubulusi (w.114 H/1731 M).

Ibn Arabi banyak sekali menulis buku. Sejauh ini, yang paling terkenal dan dibaca luas di antara buku-bukunya adalah *Fushūsh al-Hikam*. Tak pelak lagi, Ibn Arabi menganggap teks yang sesungguhnya relatif pendek ini sebagai salah satu tulisan utamanya. Walaupun ia mengklaim mendapatkan ilham Ilahi ketika menyusun sejumlah buku dan risalahnya, misalnya *Futuhat*, *Fushūsh* adalah satu-satunya karyanya yang berdasarkan pernyataannya sendiri, ditulis dengan bantuan visi Nabi. Menurut murid Qunawi, Jandi, Ibn Arabi melarang murid-muridnya menggabungkan *Fushūsh* dengan buku lainnya.

Para penulis tersebut menulis komentar karena berbagai alasan. Jelasnya, mereka menilai buku ini sangat penting baik karena muatan instrinsiknya maupun karena penulis lain memberikan begitu banyak perhatian padanya. Komentar-komentar awal hanya membahas gagasan yang terkandung di dalamnya, tetapi dengan berbalunya waktu, warna, dan nada umum komentar-komentar itu berubah. Karya-karya awal biasanya mengutip sebuah paragraf atau halaman dan kemudian memberikan penjelasan filosofis terperinci . Namun kemudian, secara bertahap, para komentator lebih banyak

memberikan perhatian pada makna kalimat-kalimat dan istilah teknis. Ini menjadi sangat menyibukkan Abd al-Ghani al-Nabulsi (w. 1143 H/1730 M) yang merasa perlu menjelaskan secara praktis makna setiap kata, istilah teknis atau, karena itu, kurang memberikan perhatian pada gagasan besar yang mendasari teks itu. Meskipun karya ini mengisyaratkan tajamnya penurunan pemahaman di negara-negara berbahasa Arab, komentar-komentar yang ditulis di kawasan lain jarang yang bersifat elementer. Karena tradisi komentar berkembang, banyak pengarang, mengulas topik-topik lebih luas yang dibahas bukan hanya oleh karya-karya teoritis yang ditulis oleh para penulis yang mengaku dirinya sebagai pengikut Ibn Arabi, melainkan juga yang ditulis oleh *falsafah* dan *mutakallimun*.

Disamping dua karya utama di atas, karya-karya Ibn ‘Arabi yang lainnya adalah sebagai berikut:

- a. Tentang metafisika dan kosmologi diantaranya : *Insya’ al-Dawa’Ir. ‘Uqlat al-Muzta wfiz* dan *al-Tadbirat al-Ilahiyyah*.
- b. Tentang sufisme diantaranya: *Rasa’il Ibn ‘Arabi. Kitab al-Fana fi al-Musyadah, Risalat al-Anwar. Kitab al-Isra’*. *Risalah fi Su’al ‘Isma’il ibnu Saudatin. Risalah ila al-Imam Fakhr al-Din ar-Razi, Kitab al-Wasia, Kitab Hilyat al-Abdul, Kitab Naqsy al-Fushus, Kitab al-Wasiyyah, Istilahat al-Suffiyah*.
- c. Tentang ungkapan rasa cinta yang membara terhadap Tuhan yaitu: *Tarjuman al-Asywaq dan Dzakha’Ir al-A’laq*.

- d. Tentang kritik terhadap penyimpangan dalam praktek sufisme yaitu: *Ruhal-Quds, al-Durrat al-Fakhirrah.*
- e. Tentang person Muhammad yaitu *Kitab Syajarat al-Kawn.*
- f. Tentang jawaban terhadap apa yang harus di imani dan apa yang harus di lakukan oleh pencari pada permulaan sebelum yang lain yaitu: *Ma La Budda Minhu Li al-Murid.*
- g. Tentang ucapan berharga para perenung dan pengembara spiritual yaitu: *Kitabal-I'lam bi Isyarat Ahl al-Ilham.*
- h. Beberapa karya yang lain diantaranya -: *Misykat al-Anwar, Mahiyyat al-Qalb, Anqa Mughrib, al-Ittihat al-Kawnifi Hadrat al-Isyhat al-Ayni, Isyaratal-Qur'an , al- Insan al- Kulli, Bulgat al-Ghawwas Taj al Rasa'il, Kitab al-Kholwah, syarh khal al-Na'layn, mi'rat al-Arifin, ma'rifat al-Kanz al-Azim mafaatihal- ghayb Da'wat al- Asma Allah al-Husna dan kitaab al-Haqq.*
- i. Karya yang lain bisa disebut: *27 Masyahid al-Asrar Mawaqi al-Nujum, kitab al-Alif kitab al-Ba, kitab al-ya', Tanzulat al-Mawsiliyyah, kitab al-Jalal wa al-Jamal kitab Ayyam al-Sha'n , kitab al-Tajalliat , kitab Isfar.*⁶⁶

Pengaruh Ibn 'arabi dalam perkembangan sejarah tasawwuf luar biasa dan sulit dicari tandingannya, gagasan –gagasan mistisnya tersebar keseluruhan dunia Islam, sekalipun Ia adalah seorang yang berasal dari ortodoksi Sunni orang-orang Arab, pandangan-pandangan filosofisnya Lebih dekat kepada Syi'ah, telah disebutkan diatas bahwa al-Qunawi adalah orang pertama yang memberikan syarah atas *Fushus al -Hikam*, dan menjadi rujukan bagi

⁶⁶ Ibn Arabi, *Fushush al-Hikam...*, 10.

pensyarah pengikut mazhab Ibn ‘Arabi . pengaruh Ibn ‘Arabi bisa ditemukan diberbagai belahan seperti di persia, India, Turki, Dunia Arab dan juga Nusantara.⁶⁷

C. Pemikiran Ibn ‘Arabi

1. *Waḥdāt al-Wujūd*

Secara etimologi (bahasa), kata *Waḥdāt al-Wujūd* adalah ungkapan yang terdiri dari dua kata yakni *Waḥdāt* dan *al-Wujūd*. *Wahdat* artinya tunggal atau kesatuan, sedangkan wujud artinya ada, keberadaan atau eksistensi.⁶⁸ Secara terminology (istilah) *Wahdat al-Wujūd* berarti kesatuan eksistensi. Tema sentral pembicaraan *Wahdat al-Wujūd* adalah mengenai bersatunya Tuhan dengan alam atau dengan kata lain Tuhan meliputi alam, dengan demikian pengertian secara *radix*, kata *Wahdat al-Wujūd* berarti paham yang cenderung menyamakan Tuhan dengan alam semesta, paham ini mengakui tidak ada perbedaan antara Tuhan dengan makhluk, walaupun ada maka hanya pada keyakinan Tuhan itu adalah totalitas, sedangkan makhluk adalah bagian dari totalitas tersebut, dan Tuhan (Allah Swt) menampakkan diri pada apa saja yang ada di alam sana semesta, semuanya adalah penjelmaan-Nya, tidak ada sesuatu apapun di alam ini kecuali dia.⁶⁹

Kata *Wujūd*, bentuk *mashdar* dari *wajada* atau *wujida*, yang berasal dari akar kata *wajada*, tidak terdapat dalam al-Qur’an bentuk

⁶⁷ Uswatun Hasanah, *Konsep Wahdat al-Wujud...*, 71 – 75.

⁶⁸ *Ibid*, 26.

⁶⁹ *Ibid*, 27.

mashdar dari akar kata yang sama, yang terdapat dalam al-Qur'an adalah *Wujūd* (Qs. 65:6), adapun bentuk fi'il dari akar yang sama banyak terdapat dalam al-Qur'an (Qs : 3:37, 18:86, 27:23, 93:7, 4:43, 18:69, dan 7:157). Kata wujud mempunyai pengertian obyektif dan juga subyektif. Dalam pengertian obyektif, kata *Wujūd* adalah *mashdar* dari kata *wujida* (ditemukan), biasanya diartikan dalam bahasa inggris dengan *being*. Sedang dalam pengertian subyektifnya, kata *Wujūd* adalah *mashdar* dari kata *wajada* yang berarti menemukan, dan diterjemahkan dalam bahasa inggris dengan *finding*.

Kata *Wujūd* dalam sistem Ibn Arabi digunakan untuk menyebut wujud Tuhan, yaitu satu-satunya wujud adalah wujud Tuhan dan tidak wujud selain wujud-Nya yang berarti apapun selain Tuhan tidak mempunyai wujud, akan tetapi pada waktu yang lain Ibn Arabi juga menggunakan kata wujud untuk menunjuk pada selain Tuhan. Tetapi ia menggunakannya dalam pengertian metaforis (*majaz*) untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik Tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam hakikatnya adalah wujudnya yang dipinjamkan kepadanya. Seperti halnya cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada penghuni bumi. Hubungan antara Tuhan dengan alam sering digambarkan seperti hubungan antara cahaya dan kegelapan.

Pada tingkatan tertinggi wujud adalah realitas Tuhan yang *absolute* dan tidak terbatas yakni *wajib al-Wujūd*. Dalam pengertian ini wujud menandakan esensi Tuhan atau hakikat satu-satunya realitas yang nyata

disetiap sisi. Sedangkan pada tingkatan terbawah, wujud merupakan *substansi* yang meliputi segala sesuatu selain Tuhan, dalam pengertian ini wujud menunjuk pada keseluruhan *kosmos*, kepada segala sesuatu yang *eksis*, karena wujud juga dapat digunakan untuk merujuk pada eksistensi setiap dan segala sesuatu yang ditemukan dalam jagat raya ini.⁷⁰

Sudah sejak awal, sebenarnya, Ibn ‘Arabi dihantui kegelisahan mendalam tentang “Tuhan”. Serentetan momen dalam perjalanan spiritualnya seperti di ceritakan dimuka, setidaknya merupakan pertanda, isyarat dan petunjuk, betapa Ibn ‘Arabi memang menyimpan pertanyaan-pertanyaan mendasar yang pelit dan tak mudah, mengenai “Tuhan”.

Dilandasi ketakjuban, ketidak mengertian, sekaligus kegelisahannya tentang “Tuhan”, karena itu, Ia kemudian mulai bertanya tentang hakikat segala sesuatu. Ibn ‘Arabimerenungkan hakikat segala sesuatu dengan begitu mendalam, dan hal ini membawanya pada pertanyaan-pertanyaan mendasar tentang”Ada” dan hakikat “Ada”, yang disebut Ibn ‘Arabi sebagai wujud.

Jika wujud bermakna “Ada”, maka secara logis Ia dapat dipahami hanya dengan menunjukkan kepada segala yang-Ada dalam dunia, yakni segala yang tampak –Ada dalam kehidupan dunia. Tetapi apakah yang –Ada itu benar-benar “Ada” dan merupakan wujud itu sendiri? Segala yang- Ada menuunjukkah keberadaannya, dan keberadaan itu merupakan , eksistensi dari segala yang ada. Tetapi apakah “eksistensi” dari segala

⁷⁰ *Ibid*, 28.

yang ada ini merupakan wujud itu sendiri? Ibn ‘Arabi meragukan bahwa baik yang ada maupun eksistensi dari yang ada merupakan *Wujūd*, karena yang ada maupun eksistensi yang ada tidak memiliki ada- dalam- dirinya, dan karena itu, keduanya bukan wujud itu sendiri. Sebagai buktinya, bahwa baik yang-Ada maupun eksistensi yang-Ada tidak tetap, berubah, dan dapat menjadi tiada.

Doktrin tentang *Wahdat al-Wujūd* selalu dihubungkan dengan Ibn Arabi, karena ia dianggap sebagai pendirinya. Meskipun doktrin *Wahdat al-Wujūd* dihubungkan dengan aliran Ibn Arabi, doktrin yang kira-kira sama atau senada dengannya telah diajarkan oleh beberapa sufi jauh sebelum Ibn Arabi. Adapun Ibn Arabi sendiri tidak pernah menggunakan istilah *Wahdat al-Wujūd*, dianggap sebagai pendiri *Wahdat al-Wujūd* dikarekan ajaran-ajarannya yang mengandung teori ide tentang *Wahdat al-Wujūd*.

Jauh sebelum perkembangan mistisisme Islam (*tasawuf*), para filosof klasik sudah terlebih dulu telah membicarakan tentang yang satu, *wajib al-Wujūd* (Tuhan), *pluralisme* maupun *dualisme* hubungan antara Tuhan dengan alam. Al-Kindi (w. 873 M), menurutnya Tuhan hanya satu, dan tidak ada yang serupa dengan Tuhan. Tuhan Maha Esa, selain dari Tuhan semuanya mengandung arti banyak. Tuhan adalah wujud yang sempurna dan tidak didahului oleh wujud lain. Wujud-Nya tidak berakhir sedangkan wujud lainnya disebabkan *Wujūd*-Nya. Hakikat Tuhan adalah wujud yang benar (*al-Haqq*) adalah satu-satunya sebab, bukan yang

asalnya tidak ada kemudian menjadi ada. Ia selalu mustahil tidak ada, Ia selalu ada dan akan selalu ada. Oleh karenanya Tuhan adalah wujud yang sempurna dan tidak didahului oleh *Wujūd* lain, tidak berakhir wujud-Nya dan tidak ada wujud kecuali dengan-Nya.

2. Konsep *Tajalli Al- haqq* Ibn ‘Arabi

Alam semesta merupakan wujud yang baru yang keluar dari yang Qodim, dengan kehendak Tuhan untuk membedakan sesuatu dari lainnya. Kehendak Tuhan adalah mutlak artinya bisa memiliki waktu tertentu , bukan waktu Lainnya, tanpa ditanyakan sebabnya karna sebab adalah kehendak-Nya itu sendiri . kalau masih ditanyakan sebabnya, maka artinya kehendak tuhan itu terbatas tidak lagi bebas : sedangkan kehendak itu bersifat bebas mutlak.

Allah adalah satu-satunya sebab bagi Alam, Alam Ia ciptakan dengan kehendak dan Kekuasaan-Nya, karna kehendak Allah adalah sebab bagi segala yang ada (*al-Maujudat*) sedangkan ilmu-Nyan meliputi segala sesuatu. Sebab-sebab alami hanyalah korelasi waktu antara benda-benda, dia tidak terbatas dengan ukuran, tidak juga bertempat pada penjuru dan mata angin, dan tidak pula bernaung di bumi dan di langit . tuhan tidak bertempat pada sesuatu dan tidak ada sesuatu yang menempati-Nya, Allah maha Suci dari naungan tempat sebagaimana Maha Suci dari ketentuan waktu. Bahkan sebelum menciptakan masa dan tempat dia seperti apa adanya sejak dahulu. Tuhan berbeda dengan Makhhluk yang dia ciptakan

lantaran sifat-sifat-Nya tidak ada didalam *dzat*-Nya selain-Nya, dan tiada dalam selain-Nya selain *dzat*-Nya.

Allah adalah *al-Wujūd*, Allah adalah kenyataan yang hakiki, tiap-tiap sesuatu musnah, dan hanya *wajah*-Nya yang kekal, abadi selamanya. Satu-satunya wujud adalah Wujud Tuhan: tidak ada wujud selain wujud-Nya artinya yaitu bahwa apapun selain Tuhan tidak mempunyai wujud, secara logis berarti kata wujud tidak dapat diberikan kepada segala sesuatu selain Tuhan (*ma siwa Allah*) Alam dan segala sesuatu yang didalamnya. Tetapi dilain waktu, Ibn ‘Arabi juga menggunakan kata wujud untuk menunjuk pada selain tuhan, Ia menggunakannya dalam pengertian metaforis (*majaz*) untuk mempertahankan bahwa wujud hanya milik tuhan, sedangkan wujud yang ada pada alam hakikatnya adalah wujud-Nya yang di pinjamkan kepadanya. Seperti halnya cahaya hanya milik matahari, tetapi cahaya itu dipinjamkan kepada penghuni bumi, Hubungan Antara Tuhan dengan alam sering digambarkan seperti hubungan antara cahaya dan kegelapan , karna wujud hanya milik tuhan, maka adam (ketiadaan) adalah ‘milik’ alam. Karena itu Ia mengatakan bahwa wujud hanya milik cahaya dan adam adalah kegelapan.

Ibn ‘Arabi membedakan *Wujūd* yang bermakna idea atau *Wujūd* yang bermakna *mashdar* dan *Wujūd* yang berarti ada (eksis) atau yang hidup (*subsist*) *bil ma’na Wujūd*, yakni yang di maksud adalah *Wujūd mutlaq* yang merupakan puncak realitas semuayang ada di dunia, menurutnya hanya ada satu realitas dalam *eksistensi*, realitas yang di

pandang dari dua sudut, pertama yakni *al-Haqq* sebagai esensi dan semua fenomena, dan kedua adalah *khalq* yang memanifestasikan esensi. *Al-Haqq* dan *khalq*, antara realita dan penampakan, yang satu dengan yang banyak. Realitas ini adalah Tuhan. Ia membedakan tiga jenis kategori *ontologis*, yang ada dengan *dzat*-Nya sendiri dalam entitasnya, *Wujūd*-Nya mustahil dari tiada, Ia mewujudkan segala sesuatu Ia adalah wujud *absolute* (*al-Wujūd al-mutlak*), Dialah Allah, tiada sesuatu pun yang menyerupai-Nya, ia adalah Maha Mendengar dan Maha Melihat, yang ada dengan Tuhan (diwujudkan oleh Tuhan). Ia adalah wujud yang terikat dan terbatas (*al-Wujūd al-Muqayyad*) yang berwujud hanya karena Tuhan, tidak mempunyai wujud sendiri tetapi dari Tuhan, kategori ini disebut oleh Ibn ‘Arabi dengan alam material dan segala yang ada di dalamnya, yang tidak berwujud tidak pula adam, tidak bersifat *hudust* dan tidak pula *qidam*, Ia sejak azali ada bersama alam dan Ibn ‘Arabi, secara ontologis Ia adalah Tuhan dan alam, tetapi pada saat yang sama Ia bukan Tuhan dan juga bukan alam, Ia mempunyai posisi tengah antara Tuhan dan alam.

D. Komentar Ulama’ terhadap Ibn ‘Arabi

1. Izzuddin bin Abd al-Salam (w. 660 H) berkata : “Ibn Arabi adalah Guru pembohong, yang menyatakan tentang barunya Alam dan tidak mengharamkan farj”.
2. Ibn Taimiyah al-Hanbali (w. 728 H) berkata : “Orang yang mempunyai karya *Fusus*h (Ibn Arabi), telah merobohkan pokok iman Islam yang tiga, iman kepada Allah Swt, iman kepada Rosulullah Saw, iman kepada hari akhir”.

3. Syarf al-Din Zawawi al-Maliki (w.743 H) berkata : “Hal – hal yang tertera dalam karya ini (*Fusus* karya Ibn Arabi) adalah ingauan, kekufuran dan kebohongan, semuanya terisi ketidak jelasan dan kesesatan, distorsi, penggantian, barangsiapa meyakini kebenarannya maka dia kafir, menyekutukan Allah, terhalang dari jalannya, diterima taubatnya bila bertaubat, namun jika tidak maka dia berhak dibunuh”.
4. Syarf al-Din Ibn al-Muqri’ al-Syafi’i (w.837 H) berkata : “Barang siapa ragu atas kekafiran yahudi dan nashrani dan kelompok Ibn Arabi maka ia kafir”.
5. Husain al-Ahdal al-Husaini al-Yamani al-Syafi’i (w.855 H) berkata : “Ibn Arabi adalah seorang filsuf, *mariq* (orang yang keluar dari agamanya), *hasywiyyah*, *karramiyah*, *qadariyah*, pengikut *jabariyah*, *murji’iyah*, *bathiniyah*, *ittihadiyah*, seorang zindiq kafir yang menafikan sifat-sifat Allah.⁷¹

Izz al-Din bin Abd al-Salam berkata, “Peningkaran sebagian ulama terhadap Ibn Arabi tidak lain disebabkan oleh pemahaman dari ahli fikih (*fuqaha*) yang tidak sempurna terhadap pemikiran Ibn Arabi sehingga mereka menyesatkannya karena menganggap keluar dari *syari’at*”.

⁷¹ Ibn Syabib al-Ajami, *Ibn Arabi Aqidatuhu wa mauqif ulama’ al-Muslimin minhu*, (kuwait: Maktabah ahl al-Atsar, 2011), 5.

BAB IV

ANALISIS DAN PENYAJIAN DATA

A. *Zhāhir* dan *Bāthin* Perspektif Ibn Arabi

Ibn Arabi termasuk yang gemar berbicara mengenai banyak dari sudut pandang dualistik ini, begitu juga al-Ghazali. Keduanya sepakat bahwa realitas selalu dibagi menjadi dua, yaitu *zhahir* dan *bathin*. *Zhahir* adalah realitas inderawi sedangkan *bathin* adalah yang tidak tampak adalah meta-inderawi. Gaya berfikir semacam ini tidak hanya ditemukan dalam tradisi pemikiran Islam saja, tetapi juga ditradisi pemikiran Barat dan di pusat-pusat keilmuan lainnya, bahkan di barat kategorisasi semacam ini sangat kental.⁷²

Dalam muqaddimahya Ibn Arabi menyertakan hadits Nabi sebagai dasar konsep *zhahir* dan *bāthin*-Nya seperti halnya yang dipakai oleh ulama tasawuf yang lain :

ما نزلت القرآن اية الا ولها ظهر وبطن ولكل حرف حد ولكل حد مطلع

Dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an terdapat makna *zhahir* dan *bāthin*. Makna *Zhahir* adalah tafsir sedangkan *bāthin* adalah ta'wil. Adapun *had* adalah batasan-batasan yang dapat mencegah terhadap pengertian makna

⁷² Hammi Syafaq, *Integrasi pengetahuan Islam*, AICIS XII.

kalam, sedangkan yang dimaksud *mathla'* adalah sesuatu yang tinggi atas sesuatu.⁷³

Ibn Arabi mengutip dari al-Dhahhak dari Ibn Abbas :

ان القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون لا تقتضى عجائبه و لا تبلغ غايته فمن اوغل فيه برفق نجا و من أخبر فيه بعنف هوي . احبار و امثال و حلال و حرام و ناسخ و منسوخ و محكم و متشابه و ظهر و بطن . فظهره التلاوة و بطنه التأويل . فجالسوه به العلماء و جانبوا به السفهاء .

Riwayat ini menyatakan bahwa yang dimaksud kandungan *zāhir* adalah sesuatu yang bisa dipahami menurut aturan bahasa arab. Sedangkan kandungan *bāthin*-Nya adalah apa yang dikehendaki oleh Allah dan tujuan yang diarahnya baik lafazh dan susunan ayat tersebut.

Sayyid Nasr berpendapat bahwa semua karya Ibn Arabi adalah merupakan penjelasan yang sangat lengkap tentang apa yang telah dipahami oleh para sufi terdahulu. Kenyataannya sangat mengherankan atas rumusan-rumusan yang ditemukan Ibn Arabi, bahkan penentangannya mengakui akan kehebatan Ibn Arabi dan mengatakan “kita orang yang datang kemudian juga mendapatkan manfaat dan keberkahan dari orang

⁷³ Ibn Arabi, *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiah, 2011), juz 1, 27.

besar itu (Ibn Arabi) dan banyak belajar dari pandangan-pandangan mistiknya.⁷⁴

Ibn Arabi yang kapasitasnya sebagai seorang sufi. Ia menyatakan bahwa Tasawuf adalah berpegang teguh kepada *syari'at* secara *zhāhir* dan *bāthin*.⁷⁵

Pernyataan Ibn Arabi tersebut sangat mempengaruhi penafsirannya, sebagai tafsir sufi, yang pasti tidak mengesampingkan dualitas tersebut, yakni makna (*zhāhir* dan *bāthin*).

B. *Zhāhir* dan *Bāthin* penafsiran Ibn 'Arabi terhadap ayat ketuhanan

a. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah ayat 164

وَالْهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ

Artinya : *Dan Tuhanmu adalah Tuhan Yang Maha Esa, dan tidak ada Tuhan (yang berhak disembah melainkan dia) (Al-Baqarah, 164)*

Ibn Arabi menyatakan dalam ayat ini Allah berbicara dengan kaum Muslimin bahwa orang – orang yang menyembah Allah dalam rangka mendekatkan diri kepada dirinya. Sebenarnya sama dengan menyembah Allah juga. “Ingatlah ketika mereka mengatakan “Sebenarnya kami menyembah benda-benda ini hanya untuk mendekatkan diri kepada Allah”, sambil mengemukakan alasan mereka. Sesungguhnya Tuhanmu

⁷⁴ Annimari Schimmel, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Achadiati Ikram (Jakarta : Pustaka Firdaus 1986), 171-172.

⁷⁵ Ibn Arabi, *Futuhat al-Makkiyah*, juz 13, 162.

dan Tuhan yang disembah oleh orang-orang musyrik dengan perantaraan sesembahan dalam rangka mendekatkan diri pada-Nya adalah sama.⁷⁶

b. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ

Artinya : *Dan bagi Allah arah timur dan barat, kemanapun engkau menoleh, disitulah arah Allah (Al-Baqarah, 115)*

Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ini, dia menegaskan bahwa Allah teremanasi (*bertajalli*) dalam berbagai bentuk yang ada di Alam semesta ini, dari semua arah, dan semua benda.⁷⁷

Kedua penafsiran diatas adalah salah satu contoh penafsiran secara bathini, yaitu merupakan penafsiran sesuai konseptualisasi dari konsep ketuhanan Ibn Arabi sendiri. Namun pada hakikatnya penafsiran Ibn Arabi tersebut tidak bermasalah, karena Ibn Arabi sendiri tidak menyekutukan Tuhan dengan makhluk, dan tidak menganggap bahwa makhluk adalah Tuhan, hanya saja merupakan wujud emanasi dari Tuhan.

c. Penafsiran Ibn Arabi terhadap Basmalah surat al-Fatihah

Menurut Ibn Arabi dalam Kitab Tafsir Tasawufnya “*Tafsir al-Qur’an al-Karim*” menegaskan, bahwa dengan menyebut asma Allah (بِسْمِ اللَّهِ) berarti asma-asma Allah diproyeksikan untuk menunjukkan

⁷⁶ Muhammad Husain al-Dzahabi, *Al-Ittihahat al-Munharifah*, (Beirut : Maktabah Arabi, 2016), 80.

⁷⁷ Ibn Arabi, *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, juz 10, 234.

keistimewaan-Nya, yang berada diatas sifat-sifat dan dzat Allah SWT. Sedangkan wujud asma (nama-nama) itu sendiri menunjukkan arahnya, sementara kenyataan asma itu menunjukkan ketunggalan-Nya. Allah itu sendiri merupakan nama bagi Dzat (*ismu dzat*) Ketuhanan, dari segi kemutlakan nama itu sendiri bukan dari konotasi atau pengertian penyifatan bagi sifat-sifat-Nya, begitu pula bukan bagi pengertian “tidak membuat penyifatan”.

Dalam basmalah terdapat 18 huruf yang mengisyaratkan adanya alam-alam yang dikonotasikannya dengan jumlahnya 18 ribu alam. Karena huruf Alif merupakan hitungan sempurna yang memuat seluruh struktur jumlah. Alif merupakan induk dari seluruh strata yang tidak lagi ada hitungan setelah Alif. Karena itu dimengerti sebagai induk dari segala induk alam yang disebut sebagai *Alam Jabarut, Alam Malakut, Arasy, Kursi, tujuh langit*, dan empat anasir, serta tiga kelahiran yang masing-masing terpisah dalam bagian-bagian tersendiri.

Sedangkan makna sembilan belas, menunjukkan penyertaan alam kemanusiaan. Walaupun masuk kategori alam *hewani*, namun alam *insani* itu menurut konotasi kemuliaan dan universalitasnya atas seluruh alam dalam bingkai wujud, meski ada alam lain yang memiliki ragam jenis yang prinsip. Ia mempunyai bukti seperti malaikat jibril seperti para malaikat.

Dalam rangka menutupi alam ilahi, ketika Rasulullah Saw ditanya soal alif yang melekat pada ba’, “dimana hilangnya Alif itu?”, maka Rasulullah menjawab “dicuri oleh Setan”, diharuskannya memanjangkan

huruf ba' dalam penulisan basmalah sebagai ganti hilangnya alif, menunjukkan ketersembunyian dalam rahmat yang tersebar, sedangkan penampakkannya dalam potret manusia, tidak akan dikenal kecuali oleh ahlinya.

Dalam hadist disebutkan “manusia diciptakan menurut gambarannya”. Dzat sendiri tersembunyi oleh sifat, dan sifat tersembunyi oleh *af'al*. *Af'al* tersembunyi oleh jagad-jagad dan makhluk. Oleh sebab itu, siapapun yang meraih *tajalli af'al* Allah dengan sirnanya tirai jagad raya, maka ia akan tawakkal. Sedangkan siapa saja yang meraih *tajalli sifat* dengan sirnanya tirai *af'al*, ia akan ridla dan pasrah. Dan siapa saja yang meraih yang meraih *tajalli dzat* dengan sirnanya tirai sifat, ia akan fana dalam kesatuan. Maka ia akan meraih penyatuan mutlak. Ia berbuat tapi tidak berbuat, ia membaca tapi tidak membaca.

Tauhidnya *af'al* mendahului tauhidnya sifat, dan ia berada diatas tauhidnya Dzat, Dalam trilogy inilah Nabi Saw, bermunajat dalam sujudnya, “Tuhan aku berlindung dengan ampunanmu dari siksamu, aku berlindung dari ridlamu dari amarah dendammu, aku berlindung denganmu dari dirimu.”

Penafsiran Ibn Arabi tentang pujian adalah memuji Allah dengan perbuatan dan bahasa tindakan. Sebab hal itu merupakan tampaknya kesempurnaan dan merupakan pujian yang indah pada dzat yang memiliki hak untuk dipuji. Segala yang wujud di dunia dengan kekhususannya memuji dan bertasbih. Bertasbihnya makhluk adalah dengan mensucikan Allah dari sekutu, sifat-sifat (*nuqsan*) dan sifat-sifat lemah. Dengan

menebarkan pujian, berarti menampakkan dan mengakui adanya kesempurnaan dan menunjukkan adanya sifat Allah yang agung dan indah.

d. Penafsiran ayat pujian kepada Allah

Ayat dua sampai lima surat al-fatihah misalnya, merupakan pujian kepada Allah karena dia memiliki semua sifat kesempurnaan dan karena telah memberikan berbagai kenikmatan, baik *zhāhir* maupun *bāḥin*, serta baik bersifat keagamaan maupun keduniawian. Di dalam ayat itu pula, terkandung perintah Allah kepada para hamba untuk memuji-Nya. Karena hanya Dialah satu-satunya yang berhak atas pujian. Dialah yang menciptakan seluruh makhluk di alam semesta. Dialah yang mengurus segala persoalan makhluk. Dialah yang memelihara semua makhluk semua makhluk dengan berbagai kenikmatan berupa iman dan amal shaleh.

Setiap pujian yang baik itu hanya bagi Allah. Sebab, Dialah sumber terciptanya semua makhluk. Dialah pengatur segala dan penata semesta. Dan Allah pula yang memberikan ilham kepada manusia mengenai hal-hal yang baik dan maslahat untuk kepentingan mereka. Karenanya, segala puji dan syukur harus dipanjatkan kepada Allah atas nikmat-nikmat yang telah Dia berikan.

Kekhususan pujian dengan dzat (الله) sebab awal dari segala sesuatu dan merupakan dzat yang mengatur, merupakan arti *Rububiyah* (sifat ketuhanan) bagi semesta alam. Lalu disifati dengan (مالك يوم الدين) yang merupakan akhir dari segala sesuatu dan pemiliknya di hari akhir (hari pembalasan) dengan menetapkan nikmat yang kekal.

Maka dari itulah kemuthlakan pujian hanya milik-Nya sebab memang yang berhak mendapatkan pujian. Setelah semua jelas bagi seorang hamba menyaksikan sifat dan keagungan-Nya serta kemampuan qudrah-Nya, maka wajib bagi seorang hamba menyembah dan berserah diri baik dalam ucapan dan perbuatan dan meminta pertolongan pada-Nya.⁷⁸

e. Pengaruh teori *Wahdat al-Wujūd* pada penafsiran Ibn Arabi

Ibn ‘Arabi, dalam menafsirkan Al-Quran, terpengaruh oleh teori *Wahdah Al-Wujūd* yang merupakan unsur terpenting dalam bangunan tasawufnya. Kita sering menemukan dia menjelaskan beberapa ayat berdasarkan teori ini. Bahkan, dia menafsirkan ayat-ayat itu di luar konteks yang dikehendaki oleh Allah Swt.

Sebagai contoh, ketika menafsirkan ayat pertama dari Surah Al-Nisa’ :

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا
كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

Hai sekalian manusia, bertakwalah kepada Tuhanmu yang telah menciptakan kamu dari diri yang satu, dan darinya Allah menciptakan istrinya; dan dari keduanya Allah memperkembang-biakkan laki-laki dan perempuan yang banyak. Dan bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta satu sama lain, dan [peliharalah]

⁷⁸ *Ibid*, 29.

hubungan silaturahmi. Sesungguhnya Allah selalu menjaga dan mengawasi kamu (Qs. Annisa : 1)

Dia berkata, “Bertakwalah kepada Tuhanmu yakni jadikanlah apa yang tampak pada kalian sebagai perlindungan bagi Tuhan kalian dan jadikanlah apa yang tersembunyi dari kalian yaitu Tuhan kalian sebagai perlindungan bagi kalian, karena suatu hal bisa menjadi tercela dan bisa juga menjadi terpuji. Maka jadikanlah perlindungan-Nya dari hal-hal yang tercela dan jadikanlah Dia dan perlindungan kalian dari hal-hal yang terpuji, niscaya kalian menjadi cerdas-cendekia .”

Dan Ketika menafsirkan ayat 29-30 dari surat Al-Fajr yang berbunyi:

فَأَدْخُلِي فِي عَبْدِي وَأَدْخُلِي جَنَّتِي

Maka masuklah ke dalam jemaah hamba-hamba-Ku, dan masuklah ke dalam surga-Ku.

Menurut tafsirannya adalah masuklah ke dalam diri kamu (manusia) untuk mengetahui Tuhanmu karena Tuhan itu adalah diri kamu sendiri (manusia). Manusia untuk bisa mengetahui Tuhan yang ada pada dirinya adalah dengan menyingkap penutup yang ada pada diri manusia yaitu nafsu *insaniyah*. Jika kamu telah masuk ke dalam surga-Nya maka kamu telah masuk dalam diri kamu, dan mengetahui akan Tuhan yaitu ada

dalam dirimu. Dengan perkataan lain bahwa kamu (manusia) adalah Tuhan dan kamu juga adalah Hamba.⁷⁹

Penafsiran Ibn Arabi diatas tidaklah bertentangan dengan sisi *zhāhir*, artinya tidak sebagaimana yang dilakukan oleh kalangan *bāthiniyah*, masuklah kepadamu sendiri maka kamu akan mengenal Tuhanmu, penafsiran yang lebih dominan dari sisi *bāthin*-Nya ini tidak mengesampingkan sisi *zha-hir*-Nya.

Misalnya juga dalam penafsiran Ibn Arabi terhadap ayat ketuhanan, seperti :“*Dia lebih dekat dengan manusia dari pada urat leher*” (Qs, Qaf [50]: 16), Ibn Arabi menyatakan bahwa tuhan tidak bisa diakses, sedangkan dalam pemaknaan ayatnya adalah kedekatan Tuhan dengan urat leher tersebut.⁸⁰ Contoh penafsiran ini jika dilihat dari sisi makna *zhāhir*-Nya menjelaskan bahwa Tuhan berdekatan dengan manusia, sedangkan makna *bāthin*-Nya bahwa Tuhan tidak bisa diakses.

“*Bertakwalah kepada Allah, Allah akan memberikan pengajaran kepadamu*” (Qs. Al-Baqarah (2) : 282), melalui sesuatu tanpa perantara. Pengetahuan pemberian Tuhan ini memungkinkan manusia melihat kehadiran Tuhan, seperti yang akan dilihat di akhirat. Di sana, mereka tak lagi menalar, mereka hanya menyaksikan. Kendatipun terhalang dari objek akal yang jauh, mereka melihat penyingkapan diri Tuhan (*tajalli*).⁸¹

Penafsiran ini tidak lain maksud secara *zhāhir*-Nya demikian apa adanya

⁷⁹ Ibn Arabi, *fushus* ..., juz 1, 50.

⁸⁰ M.Abdul Halim dkk, *Eksiklopedi Tematis Islam*, (Bandung :Mizan, 2003), 623.

⁸¹ *Ibid*, 625

sebagaimana makna dari ayat tersebut, sedangkan *bāthin* dari penafsiran Ibn Arabi tersebut adalah Tuhan memungkinkan dilihat dengan *tajalli-*Nya.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

1. Ibn Arabi dalam kapasitasnya sebagai tokoh sufi tidak lepas dari konsep *zhahir* dan *bāthin*. Dia berpedoman pada hadits Nabi yang menyatakan bahwa “Dalam setiap ayat terdapat *zhahir* dan *bāthin*”. Ibn Arabi juga tidak berbeda dengan kalangan sufi lainnya dalam hal ini, bahkan dia menganggap bahwa konsep *zhahir* dan *bāthin* merupakan sebuah keharusan bagi tasawuf. Dengan demikian tafsir sufi juga tidak bisa dihindarkan dari *zhahir* dan *bāthin*.
2. Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat ketuhanan, tidak mengesampingkan makna *zhahir*, sehingga produk penafsirannya terhadap ayat ketuhanan meskipun lebih didominasi makna *bāthin* akan tetapi tidak bertentangan makna *zhahir*, khususnya penafsiran Ibn Arabi yang merupakan representasi dari teori *wahdat al-Wujūd*.

B. Saran

Penelitian ini merupakan kajian mendasar yang berkaitan tentang makna *zhahir* dan *bāthin*, sebuah kajian dimana menganalisa atas sebuah ayat ketuhanan yang ditafsirkan oleh kalangan sufi umumnya dan Ibn Arabi secara khusus.

Sebagai penelitian tafsir yang terus berkembang, penelitian ini perlu diuji kembali dengan hipotesis-hipotesisnya dalam penelitian selanjutnya. Hal ini juga untuk menyempurnakan kajian ini yang jauh dari kesempurnaan.

Kajian-kajian selanjutnya juga harus mempertajam pemikiran Ibn Arabi, khusus dalam penafsirannya, dan merelevansikan secara teoritis dengan perkembangan tafsir kekinian. Ibn Arabi sebagai tokoh tasawuf, penafsirannya memiliki kompleksitas tersendiri, yang membuka kemungkinan bagi pemahaman lain. Hal terpenting yang perlu diingat adalah kompleksitas penafsiran itu perlu didialogkan dengan perkembangan tafsir.



BIOGRAFI



Nama : Muhammad Faiz
Tempat, Tanggal Lahir : Makkah, 18 Maret 1996
Alamat Asal : RT/RW 001/007 Krajan
Selodakon Tanggul Jember
Email : muhammad.faiz@gmail.com

Nama Orang Tua :
Nama Ayah : H.Nasir Abdul Majid
Pekerjaan : Guru dan Pengasuh Pesantren
Nama Ibu : Hj.Nur Azizah Syamsul Arifin
Pekerjaan : Guru dan Pengasuh Pesantren

Riwayat Pendidikan

1. Sekolah Dasar Negeri 2 Selodakon Tanggul Jember (2002-2008).
2. Madrasah Tsanawiyah Al-Majidi Selodakon Tanggul Jember (2008-2009).
3. Madrasah Tsanawiyah Al-Khozini Buduran Sidoarjo (2009-2011).
4. Madrasah Aliyah Syamsul Arifin Curahkalong Bangsalsari Jember (2011-2014).
5. Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora, Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Jember, (2014-2018).

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
HALAMAN PERSETUJUAN	ii
PENGESAHAN	iii
MOTTO	iv
PERSEMBAHAN.....	v
ABSTRAK	vi
KATA PENGANTAR.....	vii
TRANSLITERASI.....	xii
DAFTAR ISI.....	xiii
BAB I PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang Masalah.....	1
B. Fokus Kajian	5
C. Tujuan Penelitian	5
D. Manfaat Penelitian	5
E. Definisi Istilah	6
F. Metode Penelitian.....	8
G. Sistematika Pembahasan	10
BAB II KAJIAN PUSTAKA	
A. Penelitian Terdahulu	12
B. Kajian Teori	18
BAB III BIOGRAFI IBN ‘ARABI	
A. Riwayat hidup dan Pendidikan Ibn ‘Arabi.....	22
B. Karya-karya Ibn ‘Arabi	34
C. Pemikiran Ibn Arabi	40
D. Komentar Para Ulama’ terhadap Ibn Arabi	46

BAB IV ANALISIS DAN PENYAJIAN DATA

A. <i>Zhāhir</i> dan <i>Bāthin</i> Perspektif Ibn Arabi.....	48
B. <i>Zhāhir</i> dan <i>Bāthin</i> Penafsiran Ibn Arabi terhadap Ayat Ketuhanan.....	50
a. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah ayat 164.....	50
b. Penafsiran Ibn Arabi terhadap surat al-Baqarah 115.....	51
c. Penafsiran Ibn Arabi terhadap Basmalah surat al-Fatihah	51
d. Penafsiran ayat pujian kepada Allah	54
e. Pengaruh teori Wahdat al-Wujūd pada penafsiran Ibn Arabi	55

BAB V PENUTUP

A. Kesimpulan	59
B. Saran.....	59
DAFTAR PUSTAKA	61

IAIN JEMBER

DAFTAR PUSTAKA

- Asfihani - Al, Abu al-Qasim *Al-Mufradat Fi Gharib al-Qur'an*, (Damaskus : Dar al-Qalam, 1412 H)
- Abd al-Rahman abd al-Khaliq, *Al-Fikr al-Shufiyyah fi dlau'i al-Kitab wa al-Sunnah*, (Kuwait : Maktabah Ibn Taimiyah)
- Addas, Claude. *Mencari Belerang Merah, Kisah Hidup Ibn Arabi*, terj Zaimul Am, (Jakarta: Serambi, 2004)
- Ali bin Muhammad al-Jurjani, *Al-Ta'rifat*, (Dar al-Kutub Ilmiah : Beirut Lebanon,1983)
- Azhari Noer, Kautsar. *Ibn Arabi :Wahdat Wujūd dalam Perdebatan*,(Paramadina : Jakarta,1995)
- Bujairami, Sulaiman. *Bujairami ala al-Khatib*, (Beirut : Dar al-Kutub al-Ilmiah, 2007)
- Cecep Alba, "Corak Tafsir Al-Qur'an Ibn Arabi", *Jurnal Sosioteknologi*, Edisi 21 Tahun 9, Desember 2010
- Dzahabi, Husain, *Tafsir wa al-Mufasssirun*, (Kairo : Maktabah Wahbah)
- Ghazali, Abu Hamid, *Misykat al-Anwar*, (Kairo : dar al-Ma'arif, 1996)
- Gunawan, Imam. *Metode Penelitian Kualitatif*, (Jakarta : PT. Bumi Aksara, 2003)
- Hujwini, *Kasyful Mahjub : Risalah Tertua tentang Tasawuf*, terj.Ahmad (Bandung : Mizan, 1995)
- Schimmel, Annimari, *Dimensi Mistik dalam Islam*, Terj. Achadiati Ikram (Jakarta : Pustaka Firdaus 1986)
- Shabuni, Muhammad Ali. *Al-Tibyan Fi Ulum al-Qur'an*, (Damaskus : Al-Tibyan Fi Ulum al-Qur'an, 1981)
- Hadi, Sutrisno. *Metodologi Research*, (Yogyakarta : Yayasan penerbit PSI, UGM, 1980)
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din. *Fushūsh al-Hikam*, (Mesir : Mustafa al-Babi, 2010)
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din. *Al-Futuhāt al-Makkiyah*, (Al-Hai'ah al-Mishriyah, 1985)
- Ibn Arabi, Muhyi al-Din. *Tarjuman al-Asywaq*, (Beirut : Dar al-Ma'rifat, 2005)

- Ibn Arabi, Muhyi al-Din. *Tafsir al-Qur'an al-Karim*, (Beirut : Dar al-Kutub Ilmiah, 2011)
- Ibn Hanbal Ahmad, *Musnad Ahmad*, Maktabah Syamilah.
- Izutsu, Toshisiko. *Relasi Tuhan dan Manusia : Pendekatan Semantik terhadap al-Qur'an*, terj. Agus Fahri dkk, (Yogyakarta : Tiara Wacana, 2003)
- Kaelan. *Metode penelitian bidang kualitatif*, (Yogyakarta : Paradigma, 2005)
- M. Azwar Hairul, *Mengkaji Tafsir Sufi Karya Ibn Ajibah*, (Tangerang : Young Progressive Muslim, 2017)
- M. Abdul Halim dkk, *Eksiklopedi Tematis Islam*, (Bandung : Mizan, 2003)
- Muhammad al-Fayyad, "*Teologi Negatif Ibn Arabi : Sebuah Kritik Metafisika*", (Skripsi, UIN Sunan Kali Jaga, Yogyakarta, 2009)
- Muhammad Zainal Muttaqin, "Corak Tafsir Sufistik : Studi Analisis atas Tafsir Ruhul Bayan Karya Isma'il Haqqi", (Tesis, UIN Syarif Hidayatullah, Yogyakarta, 2010)
- Nur Cholish Madjid, "Tasawuf Inti Keberagaman", *Jurnal Pesantren*, No. 3/Vol. III.
- Ratna, Nyoman Kuta. *Teori Metode dan Teknik Penelitian Sastra*, (Yogyakarta : Pustaka Pelajar, 2008)
- Syamsuddin, Syahiron. *Hermeneutika dan Pengembangan Ulum al-Qur'an*, (Yogyakarta : Pesantren Press, 2009),
- Sugiono. *Metodologi Penelitian Kuantitatif dan Kualitatif dan R&D* (Bandung : Alfabeta, 2009)
- Sutrisno. *Fazlurrahman : Kajian terhadap metode Epistemologi dan Sistem Pendidikan*, (Pustaka Pelajar : Yogyakarta, 2006)
- Uswatun Hasanah, "*Konsep Wahdat Al-Wujud Ibn'arabi Dan Manunggaling Kawulo Lan Gusti Ranggawarsita*" (Skripsi, UIN Wali Songo, Semarang 2015)
- Qasim, Abu Ubaid. *Fadla'i al-Qur'an*, (Beirut : Dar Ibn Katsir, 1995)
- Qaththan, Manna'. *Pengantar Studi Islam*, (Jakarta : Pustaka al-Kautsar, 2006)

KATA PENGANTAR

Puji syukur ke hadirat yang atas segala rahmat, taufik dan hidayah-Nya, sehingga penulis dapat menyelesaikan skripsi ini sebagai syarat mencapai gelar Sarjana Agama (S.Ag), Shalawat serta salam semoga senantiasa tercurahkan kepada pelita kehidupan, Nabi Muhammad SAW, juga kepada keluarganya para sahabatnya juga para pengikutnya.

Dalam penulisan skripsi ini tidak sedikit hambatan yang dihadapi, namun al-Hamdulillah, dengan izin Allah dan kerja keras, akhirnya skripsi ini dapat diselesaikan meskipun jauh dari kesempurnaan.

Penulis menyadari dengan sepenuhnya bahwa skripsi ini tidak akan terwujud tanpa bimbingan dan bantuan dari berbagai pihak, oleh karena itu penulis mengucapkan terima kasih yang sebesar-besarnya kepada :

1. Rektor IAIN Jember beserta Pembantu Rektor, Prof. H. Babun Suharto SH, MM.
2. Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab dan Humaniora beserta Pembantu Dekan, Dr. H. Abdul Haris M.Ag
3. Ketua jurusan Tafsir Hadis, H. Mawardi Abdullah, Lc, yang terus menerus memberikan motivasi kepada kami dalam menyelesaikan skripsi ini.
4. ketua prodi Ilmu al-Qur'an dan Tafsir, Dr. Uun Yusufa, MA yang juga banyak memberikan arahan, kritik serta saran kepada kami dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini.

5. Dr. Win Bernadin M.Hum selaku pembimbing yang ditengah kesibukannya telah untuk menuntun, mengarahkan, serta mendukung sepenuhnya pada kami dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini.
6. Semua guru dan dosen penulis selama menempuh kuliah, terima kasih atas ilmu dan inspirasinya.
7. Para Staf perpustakaan yang selalu memberi pinjaman buku ataupun kitab kepada kami sebagai referensi dalam menyelesaikan penulisan skripsi ini.
8. Aba dan Umi penulis (H. Nasir Abdul Majid dan Hj. Nur Azizah Syamsul Arifin), yang tidak lelah mendukung penulis selama studi dengan doa dan kasih sayangnya. Penulis tak akan pernah membalas kebaikan keduanya.
9. Para Pembina Forsa (Forum Studi Aswaja) IAIN Jember, Bapak Muhammad Mastur M.Ag, Bapak Muhaimin M.Ag, Bapak Dr. Abdul Hamid Pujiono M.Ag, Bapak Dr. MN.Harisuddin M.Fil.I dan Kakak Abdul Wahab Ahmad M.Hi yang mana beliau-beliau dari awal kami masuk kampus IAIN Jember hingga kami menyelesaikan penulisan skripsi ini, dan terakhir mereka tidak pernah lupa untuk menasehati, mendorong, dan memotivasi serta memberikan pinjaman-pinjaman referensi kepada kami dalam studi di kampus IAIN Jember ini.
10. Lora Ahmad Badrus Shalihin MA, Lora Itqan Syauqi S.Th.I M.Ag, kepada kedua kakak beradik ini kami sangat berhutang budi, karena beliau berdua banyak memberi arahan dan saran kepada kami dalam penyelesaian penulisan skripsi ini.

11. Lora Makmun, PP. Al-Falah Karang Harjo Silo Jember yang kami seringkali mengganggu dan merepotkan beliau karena kehadiran ke kediaman beliau hanya untuk konsultasi dan meminta saran serta referensi yang bisa dijadikan rujukan dalam penulisan skripsi ini.
12. Kakanda Muhammad Al-Fayyadl, PP. Nurul Jadid Tanjung Paiton Probolinggo, yang sudah meluangkan waktu untuk berdiskusi dengan kami dan memberikan masukan-masukan serta tambahan ilmu yang sangat bermanfaat dalam membantu penyusunan skripsi ini.
13. Kakanda KH. Jaiz Badri Masduqi, Panji Situbondo, yang sudah memberikan tambahan-tambahan wawasan, khususnya yang berkaitan tentang Ibn Arabi, meskipun hanya via Whatsaap tetapi cukup sangat membantu pada penulis dalam penyusunan skripsi ini.
14. Kakek KH. Muhyiddin Abdul Somad, Pamanda Dr. KH. Abdullah Syamsul Arifin M.Hi, Ustadz Muhammad Idrus Romli, beliau semua adalah Guru yang memotivasi penulis untuk terus belajar dan belajar.
15. Keluarga besar penulis, Mas H. Ismat Syauqi M.Ei dan Neng Lailatul Mubarakah (PP. Baitul Arqom Balung Jember), Mas H. Khoirus Sholihin dan Neng In'am (PP. Al-Badri Kalisat Jember), Muti'atus Sholihah yang selalu memotivasi penulis dan menjadi penghibur dalam keluarga.
16. Teman-teman penulis kelas IAT Q1 angkatan 2014, yang selalu menghibur dan menemani diskusi selama penulis studi, khususnya kepada Ning Ma'isyatusy Syarifah (Masya) yang cerewet dan kadang menyebalkan dalam mengingatkan saya, Mbak Nurun Najmatul Ulya yang selalu dicecar oleh

penulis dengan pertanyaan masalah penulisan dan teori penelitian, Mas Riyan, Mas Iqbal, Mas Fikih, Mas Kamal, Mas Ridlwan.

17. Teman-teman FORSA (Forum Studi Ahl al-Sunnah Wa al-Jama'ah) IAIN Jember, kalian semua sangat luar biasa, terima kasih banyak atas ilmu, pengalaman yang sangat banyak yang diberikan kepada penulis.
18. Teman-teman ASWAJA CENTER Jember, para guru kami juga yang sudah banyak memberikan ilmu serta pengalaman yang luar biasa pada penulis. Tidak lupa kepada terima kasih pula kepada temen-temen ASWAJA CENTER Jawa Timur, Pamanda KH. Abdul Rahman Navis Lc. atas ilmunya, dan Pamanda KH. Abdul Wadud Nafis terima kasih atas motivasinya.
19. Teman-teman Lajnah Bahtsul Masai'il PCNU Jember, FMAA (Forum Musyawarah Anjang Sana- Anjang Sini, terima kasih banyak atas ilmu yang telah diberikan kepada penulis.
20. Terima kasih kepada teman-teman LPAI (Lembaga Pembinaan Akhlak Islamiyah) Jember, yang telah memberikan banyak pengalaman, khususnya dalam mengabdikan kepada masyarakat.
21. Yang terakhir, namun bukan berarti yang paling akhir, tidak lupa terima kasih yang tak terhingga kepada Guru-guru penulis KH. Abdul Mujib Abbas, KH. Abdul Salam Mujib, KH. Abdul Mughni Mujib, KH. Ubaidillah Mujib, KH. Ahmad Suwaifi, K. Shodiq Firdaus, K. Syu'aib Nur Ali, K. Muhyiddin Khaliq, (*Masyayikh* PP. Al-Khozini Buduran Sidoarjo) KH. Idris Marzuqi, KH. Kafa Bihi Mahrus, KH. An'im Falahuddin Mahrus (*Masyayikh* PP. Hidayatul Mubtadi'in Lirboyo Kediri) yang tak kenal lelah dalam

mendidik kami, mengopeni kami, serta membimbing kami hingga kami menjadi seperti saat ini.

Akhirnya, besar harapan kami sebagai penyusun akan kritik-kritik konstruktif pelbagai pihak terhadap skripsi ini. Penyusun meyakini sepenuhnya bahwasanya tafsir lebih merupakan representasi sebuah proses, dan bukan hasil akhir. Tafsir, meminjam kata-kata Goenawan Mohammad, tak ubahnya percobaan terus-menerus dalam ruang dan waktu untuk menerjemahkan dan diterjemahkan sebuah proses yang selamanya dirundung frustrasi. Hal ini, tentunya, juga berlaku untuk skripsi yang mengangkat studi tafsir ini.

Jember, 25 Maret 2018

Muhammad Faiz

IAIN JEMBER

SURAT PERNYATAAN

Yang bertanda tangan dibawah ini, Saya :

Nama : Muhammad Faiz
NIM : 082142027
Fakultas : Ushuluddin, Adab dan Humaniora
Judul Skripsi : *Zhāhir dan Baīhin* Penafsiran Ibn Arabi
terhadap ayat ketuhanan


Menerangkan dengan sesungguhnya bahwa :

1. Skripsi yang saya ajukan adalah benar asli karya ilmiah yang saya tulis sendiri.
2. Apabila dikemudian hari ternyata diketahui bahwa karya tersebut bukan karya ilmiah saya, maka saya bersedia menanggung sangsi.

Demikian pernyataan ini saya buat dengan sebenar-sebenarnya.

Jember, 25 Maret 2018

Saya yang menyatakan


MIETERAI
TEMPEL
6000
ENAM RIBU RUPIAH
Muhammad Faiz

MOTTO

دعاء النبي لابن عباسٍ. فَقَالَ «اللَّهُمَّ فَفِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ»

Do'a Nabi Muhammad saw, untuk Ibn Abbas Ra, “Ya Allah, berikanlah pemahaman agama (kepada Ibn Abbas) dan ajarilah dia ta’wil.”¹

(HR.Bukhori)



¹ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, Maktabah Syamilah.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Tabel Transliterasi					
ا	A	ط	T	ا	Â/â
ب	B	ظ	Zh	و	Û/û
ت	T	ع	‘	ي	Î/î
ث	Ts	غ	Gh		
ج	J	ف	F		
ح	<u>H</u>	ق	Q	-	A
خ	Kh	ك	K	-	I
د	D	ل	L	-	U
ذ	Dz	م	M		
ر	R	ن	N	ي	Yy
ز	Z	و	W	و	Ww
س	S	هـ	H		
ش	Sy	ء	‘		
ص	Sh	ي	Y	ي	Ay
ض	Dl			و	Aw

Sumber : Transliterasi ini diambil dari buku pedoman penulisan karya ilmiah IAIN Jember tahun 2015.

ZHAHIR DAN BATHIN
PENAFSIRAN IBN 'ARABI TERHADAP AYAT KETUHANAN

SKRIPSI

diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Agama (S. Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Oleh:

Muhammad Faiz
NIM: 082142027

Disetujui Pembimbing:



Win Usuluddin, M. Hum
NIP:197001182008011012

ZHAHIR DAN BATHIN
PENAFSIRAN IBN 'ARABI TERHADAP AYAT KETUHANAN





SKRIPSI

Telah diuji dan diterima untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Agama (S. Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an Tafsir

Hari : Selasa

Tanggal : 03 April 2018

Tim Penguji

<p>Ketua</p>  <u>Dr. Safruddin Edi Wibowo</u> NIP. 19730310 200112 1 002	<p>Sekretaris</p>  <u>Muhammad Uzaer Damairi M.Th.I</u> NIP. 19820720 201503 1003
Anggota :	
1. Dr. Imam Bonjol Jauhari M.Si	()
2. Win Ushuluddin M.Hum	()

Menyetujui

Dekan Fakultas Ushuluddin, Adab, dan Humaniora




Dr. H. Abdul Haris M. Ag
NIP. 19710107 2000031 003

PERSEMBAHAN

*“Skripsi ini saya persembahkan untuk Kedua Orang Tua (Aba dan Umi),
Saudara-saudaraku, dan Guru-guruku tercinta”.*



ZHAHIR DAN BATHIN
PENAFSIRAN IBN 'ARABI TERHADAP AYAT KETUHANAN

SKRIPSI

diajukan kepada Institut Agama Islam Negeri Jember
untuk memenuhi salah satu persyaratan memperoleh
gelar Sarjana Agama (S. Ag)
Fakultas Ushuluddin Adab dan Humaniora
Program Studi Ilmu Al-Qur'an Tafsir



Oleh:

Muhammad Faiz
NIM: 082142027

IAIN JEMBER

**INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI JEMBER
FAKULTAS USHULUDDIN ADAB DAN HUMANIORA
JURUSAN ILMU ALQUR'AN DAN TAFSIR
MARET, 2018**