KONSEP WAHYU DAN TAKWIL DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF IBN ARABI

DISERTASI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat
Memperoleh Gelar Doktor dalam Program Ilmu Qur'an dan Tafsir
pada Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel

Oleh:
Muhammad Masykur Abdillah
NIM. 03314013

PROGRAM ILMU QUR'AN DAN TAFSIR
PROGRAM PASCASARJANA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA
2021

PERNYATAAN KEASLIAN

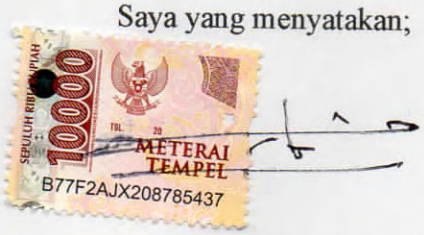
Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama	: Muhammad Masykur Abdillah
NIM	: F 03314013
Program	: Doktor (S-3)
Institusi	: Program Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

dengan sungguh-sungguh menyatakan bahwa DISERTASI ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian atau karya saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 28 Juli 2021

Saya yang menyatakan;



Muhammad Masykur Abdillah

PERSETUJUAN

Disertasi Muhammad Masykur Abdillah ini telah disetujui

Pada tanggal, 05 Agustus 2021

Oleh

Promotor,

Prof. Dr. H. Moh. Roem Rowi, M.A.

Promotor,

Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag

PERSETUJUAN TIM PENGUJI

Disertasi Muhammad Masykur Abdillah ini telah diuji dalam tahap Ujian
Terbuka pada tanggal, 12 Agustus 2021

Tiem Penguji:

1. **Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag** ( )
2. **Prof. Dr. H. Idri, M.Ag** ( )
3. **Prof. Dr. H. Husein Aziz, M.Ag** ( )
4. **Prof. Dr. H. M. Roem Rowi, MA** ( )
5. **Prof. Dr. H. Abd. Mustaqim, M.Ag** ( )
6. **Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag** ( )
7. **Dr. Mukhammad Zamzami, Lc, M.Fil.I** ( )

Surabaya, 12 Agustus 2021
Direktur,

Prof. Dr. H. Aswadi, M.Ag
196004121994031001

KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN
Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : Muhammad Masykur Abdillah
NIM : F 03314013
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana/Ilmu al-Qur'an Tafsir
E-mail address : masykurabdillah02@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :
☐ Sekripsi ☐ Tesis ■ Desertasi ☐ Lain-lain (……)
yang berjudul :

Konsep Wahyu dan Takwil dalam al-Qur'an Perspektif Ibn Arabi

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Ekslusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara ***fulltext*** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 1 Oktober 2021

Penulis

(M. Masykur Abdillah)

ABSTRAK

Judul Disertasi : Konsep Wahyu dan Takwil dalam al-Qur'an Perspektif Ibn Arabi

Al-Qur'an menkonsepsikan wahyu sebagai ma'rifah yang hadir dalam rupa kitab suci, ilham, ilmu ḍarurī dan bisikan. Pada perkembangannya, konsep wahyu mengalami penyempitan makna dan fungsi. Wahyu terbatas pada kitab suci yang diturunkan hanya kepada para Nabi. Sehingga melahirkan keyakinan bahwa wahyu telah usai dengan turunnya al-Qur'an dan wafatnya Nabi Muhammad Saw. Hal tersebut berdampak pada hilangnya makna dan peran wahyu dalam rupa ilham, bisikan dan sebagainya.

Penyempitan konsep wahyu berdampak pada hilangnya interaksi antara manusia dan alam malakut. Interaksi yang tersisa adalah manusia dan teks al-Qur'an. Hal tersebut berdampak pada metode takwil terhadap al-Qur'an. Takwil yang muncul hanya terbatas pada kemampuan penakwil memahami unsur kebahasaan al-Qur'an. Bahkan takwil selalu dibedakan dengan tafsir yang semula memiliki kesamaan makna.

Ibn Arabi (638H/1240M) seorang ulama sufi yang memiliki pengaruh besar terhadap keilmuan Barat dan Timur. Ia mampu mengkonsepkan wahyu dan takwil secara utuh sehingga mudah dipahami. Konsep yang ia hadirkan bersumber langsung dari al-Qur'an dan hadis.

Lantas bagaimana Ibn Arabi mengkonsepkan wahyu dan takwil? Apa keunikan konsep wahyu dan takwil perspektif Ibn Arabi? Dan apa konstribusi Ibn Arabi? Berangkat dari pertanyaan tersebut, penulis berupaya mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an tentang term wahyu dan takwil dengan menggunakan metode tafsir tematik, metode komprehenshif dan multidisipliner, untuk kemudian dianalisa berdasarkan konsep yang digagas Ibn Arabi berdasarkan sumber primer dan sekunder.

Konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi membuka kembali interaksi manusia dengan alam malakut melalui laku ruhaniah. Fungsi wahyu dikembalikan seperti semula sebagai ma'rifah atau ilmu pengetahuan. Sehingga ia (wahyu) masih terus ada dan akan dipahami sesuai kapasitas yang menerima.

Takwil dalam pandangan Ibn Arabi adalah upaya mengembalikan makna simbolik ke makna semula, yaitu makna yang dikehendaki dan diinginkan pemberi wahyu. Objektifitas takwil ditentukan oleh kemampuan penakwil memahami kehendak pewahyu, dan kesiapan dirinya dalam menerima wahyu dalam bentuk ilham atau ilmu.

Konstribusi Ibn Arabi dalam mengkaji konsep wahyu dan takwil melengkapi metode tafsir yang hanya fokus pada teks dan konteks, tanpa melibatkan interaksi aktiv penafsir atau penakwil dan pewahyu. Serta membuka ruang baru bagi munculnya metode tafsir baru yang bersumber dari wahyu ilahi berupa ilham atau ilmu ladunni.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

مستخلص الأطروحة

عنوان الأطروحة: مفهوم الوحي والتأويل في القرأن عند ابن عربي

يصور القرأن أن الوحي معرفة الذي جاء علي صورة الكتاب والإلهام وعلم الضروري والوسوس. وفي تطوره يتضيق مفهوم الوحي علي النصوص الديني المنزل علي سائر الأنبياء. وهذا التضييق يسبب وجود الإعتقاد علي إنقطاع الوحي بنزول القران ووفاة محمد صلي الله عليه وسلم. فهذا الإعتقاد يَنفِي الوحي ومساهمته في كونه إلهاما ووسوسا ومأأشبه ذلك.

كما يسبب عدم الإتصال بين عالم الإنسان وعالم الملكوت. فالباقي هو الإتصال بين الإنسان و النص القراني . ومن ثمّ يتأثر علي منهج التأويل في فهم القران. وكان التأويل منحصرا علي العناصر اللغوية للقران لاغير. فظهر الإختلاف بين التفسير و التأويل مع أنهما مترادفان.

وابن عربي(638هـ\1240م)هو أحدُ علماء الصوفي, كان له تأثير كبير في دراسة العلوم الدينية شرقا وغربا. وقد تصور عن مفهوم الوحي والتأويل ككل معتمدا علي القران والحديث حيث يُسهل فهمهما.

إذًا فكيف مفهوم الوحي والتأويل عند ابن عربي؟ ومالذي تفرده في مفهومهما عن غيره؟ وماتأثيره في علم التفسير؟ معتمدا علي تلك الأسئلة قمتُ علي جمع الأيات القرأنية المتضمة فيها كلمة الوحي والتأويل علي منهج التفسير الموضوعي و على أساس التعاون والمتكامل بين مجالات العلوم (متعدد التخصصات) في حين, ثم أحلل بعد ذلك بناءً علي المفاهيم التي أسّسها ابن عربي مستدلاً بعدة المراجع و المصادر.

ومفهوم الوحي والتأويل في القران عند ابن عربي يفتح باب الإتصال بين الإنسان وعالم الملكوت من حلال التجربة الروحية. كما يرد مفهوم الوحي إلي الأساس وهو الإعلام أو المعرفة. ومن ثّم صار الوحي مستمرا دون الإنقطاع ومُفهما حسب طاقة المتلقي
وأما التأويل عنده هوجعْل المعاني الرمزية راجعة إلي المعاني الأساسية وهي إلي ما أراده الموحِي. فحقيقة التأويل منوط بإدراك المؤول في فهم مراد الموحِي, وباستعداده لتلقي الوحي عن صورة الإلهام أو العلم.

ومساهمة هذا البحث هي يكمل منهجا في علم التفسير الذي اعتمد علي النص والواقع دون متابعة الإتصال النشطي بين الموحِي والمتلقي للوحي, كمايفتح أيضا منهجا للتأويل معتمدا علي الإلهام الذي ألهمه الله لمن شاء من عباده. فمن ثمّ صار التأويل كصورة من صور الوحي.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ABSTRACT

Dissertation title : Ibn Arabi's Perspective; Concept of Revelation and Takwil in Holy Qur'an.

Holy Qur'an conceptualizes revelation as Ma'rifah in that appears in Holy book, inspiration, Dhoruri science, and whisper. In its development, revelation concept gets minimizing mean and function. Revelation is limited into a Holy book that was only given to the prophet. Until, it creates a belief that conveys if Revelation had ended with the upcoming of Holy Qur'an and the death of prophet Muhammad Saw. This thing affects to the lost meaning and role of Revelation in the form of interaction *(Ilham)*, Whisper, and etc.

This constriction of Revelation concept affects to the lost interaction between human and *malakut* universe. The remained interaction was only between human and the text of Holy Qur'an. That thing affects the Takwil method toward Holy Qur'an. Takwil that appears is only based on supervisor skill to comprehend Holy Qur'an linguistic elements. Even, Takwil is always distinguished with Interpretation that firstly had the same essential meaning.

Ibn Arabi (638H/1240M) was a Sufi scholar who had big influence toward east and west science. He could totally conceptualize the Revelation and Takwil until it was able to be easily understood. The concept that he brought was directly based on Holy Qur'an and Hadith.

Then, how is exactly Ibn Arabi conceptualized Revelation and Takwil? What is the unique concept of Revelation and Takwil based on Ibn Arabi perspective? And what is the actual contribution of Ibn Arabi? With these questions, the writer efforts to collect the Holy Qur'an verses have related word with Revelation and Takwil by using the thematic Revelation method, comprehensive and multidisciplinary method, for next being analyzed based on concept that was proposed by Ibn Arabi due to primary and secondary resource.

Revelation and Takwil concepts in Holy Qur'an on Ibn Arabi perspective reopened the in interaction between human and *malakut* universe trough *Ruhaniah* behave. Revelation function is returned as the first as the Ma'rifah or knowledge/ science. Until, this *(Revelation)* will always exist and be understood based on the capacity that is gotten.

Takwil on Ibn Arabi perspective is an effort to return the symbolic meaning to the first time, covers a meaning that was wanted by the Revelation giver. Takwil objectivity is determined by supervisor *(penakwil)* skill to comprehend the Revelation giver's willingness.

Ibn Arabi contribution in interpreting Revelation concept and Takwil fills in the interpretation method that only focuses on text and context, while not involving interpreter's active interaction or supervisor and Revelator. While opening a new room for the appearance of new interpretation method that is sourced from the God like's Revelation forms Inspiration and Ladunni's knowledge.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL i
PERNYATAAN KEASLIAN.....ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....iii
PERSETUJUAN TIM PENGUJI.....iv
MOTTO v
PERSEMBAHAN vi
ABSTRAK.....vii
KATA PENGANTAR.....x
DAFTAR ISI.....xii
PEDOMAN TRANSLITERASI xv

BAB I : PENDAHULUAN.....1

A. Latar Belakang Masalah 1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah..... 12
C. Rumusan Masalah 13
D. Tujuan Penelitian 14
E. Kegunaan Penelitian 15
F. Kerangka Teoretik 18
G. Penelitian Terdahulu..... 21
H. Metode Penelitian 30
I. Sistematika Pembahasan 35

BAB II : PROBLEMATIKA WAHYU DAN TAKWIL 38

A. Wahyu..... 38
1. Definisi Wahyu 39
2. Wahyu dan Kenabian 53
3. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Hadis 59
4. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Kalam..... 66
5. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Filsafat 75
6. Eksistensi Wahyu..... 85
B. Takwil 88
1. Definisi Takwil 89
2. Konsep Takwil dalam Mutashābih 93
3. Konsep Takwil dalam Diskursus Ilmu Tasawuf..... 97

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

4. Konsep Takwil dalam al-Qur'an 102
BAB III: BIOGRAFI IBN ARABI 107
A. Biografi Ibn Arabi 107
B. Kondisi Sosio Masyarakat Ibn Arabi 111
C. Rihlah Keilmuan dan Ruhaniah Ibn Arabi 120
D. Karya-karya Ibn Arabi 138
E. Pandangan Para Tokoh terhadap Ibn Arabi 142
1. Insider 143
2. Outsider 146
F. Metode Ibn Arabi dalam Pemaknaan Wahyu dan Takwi 149
BAB IV: KONSEP WAHYU DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF IBN ARABI 152
A. Definisi Wahyu Perspektif Ibn Arabi 152
B. Wahyu dan Kenabian Perspektif Ibn Arabi 154
C. Wahyu dalam al-Qur'an Perspektif Ibn Arabi 160
D. Proses Terjadinya Wahyu 188
1. Al-Khayāl 190
2. Al-Ru'yā 194
3. Nūr Muḥammadī 198
4. Rūh al-Quds 203
F. Peran Konsep Wahyu Ibn Arabi bagi Diskursus Ilmu Tafsir 206
BAB V : KONSEP TAKWIL DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIFIBN ARABI 211
A. Definisi Takwil Perspektif Ibn Arabi 211
B. Takwil dan Kewalian Perspektif Ibn Arabi 216
C. Takwil dan Pengalaman Ruhaniah 223
D. Aplikasi Takwil Ibn Arabi 232
1. Mi'raj Rasul dan Nabi 233
2. Keimanan Fir'aun 237
E. Peran Konsep Takwil Ibn Arabi bagi Diskursus Ilmu Tafsir 246

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB VI : PENUTUP **252**
A. Kesimpulan 252
B. Implikasi 255
1. Implikasi Teoritis 255
2. Implikasi Praktis 256
C. Saran 256
DAFTAR PUSTAKA **258**
Lampiran 268

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang Masalah

Pada diri manusia tersimpan kesadaran spritual yang bersifat pasang-surut. Terkadang ia berkembang dan tak jarang berkurang. Kesadaran tersebut diistilahkan dengan keimanan. Iman menjadi dasar utama apakah seseorang bisa merasakan kehadiran spritualitas yang melekat dalam dirinya atau justru mengabaikannya.

Sejarah panjang kesadaran spritual manusia membentuk keyakinan yang terlembaga dalam bentuk agama. Kehadiran agama menghadirkan harapan baru bagi terciptanya suasana kebatinan yang damai dan tentram. Namun demikian, tak selamanya wajah agama hadir dalam rupa yang teduh, sejuk dan damai. Berbagai peristiwa kekerasan muncul dengan mengatas-namakan agama. Para agamawan yang seharusnya mampu menjembatani antara masyarakat awam dan ajaran-ajaran agama seakan-akan semakin tersudutkan.

Dalam situasi yang tersudut, para agamawan selalu berupaya menfasirkan kembali ajaran-ajaran agama dalam upaya mengembalikan kembali fungsi agama sebagai pedoman dan penuntun kesadaran spritual manusia. Di sinilah salah satu nilai penting peran konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an bagi masyarakat luas.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wahyu diyakini sebagai sumber pengetahuan yang memiliki kebeneran mutlak. Secara etimologi, kata wahyu terdiri dari tiga akar kata: *wau, ḥa', yā.* Kata tersebut bermakna; isyarat, tulisan, risalah, ilham dan ucapan yang samar.[1] Secara terminologi bermakna informasi yang samar, cepat, dan hanya dikhususkan bagi penerima atau pendengarnya.[2] Kedua makna di atas menggambarkan interaksi antara pengujar sebagai pemberi dan pendengar sebagai penerima wahyu. Keberadaan keduanya menjadi penentu kualitas dan kuantitas wahyu. Pola hubungan tersebut tak ubahnya komunikasi yang bertujuan mentransfer informasi,[3] berupa berita yang bersifat samar atau rahasia.[4] Pola interaksi ini mengharuskan kedua belah pihak saling menyesuaikan sehingga apa yang diterima dapat dipahami.

Sifat rahasia yang melekat pada wahyu hanya bisa dipahami penerima atau pendengar. Sifat tersebut menjadikan wahyu hadir dalam ragam bentuk berupa simbol, isyarat, diksi atau redaksi. Terkadang ia bersifat perintah, larangan atau solusi sebagai jawaban atas pelbagai problematika kehidupan. Dan tak jarang kehadiran wahyu justru sulit dipahami. Sehingga keberadaan pendengar tidak hanya sebagai penerima, ia juga berfungsi sebagai

---

[1]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. XV, (Beirut: Dār iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), 239-240.
[2]Muqātil bin Sulaimān, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 1994), 168-169.
[3]Edward De Bono menjelaskan bahwa tujuan utama komunikasi adalah menyampaikan informasi agar pendengar mengetahui dan memahami maksud pengujar. Lebih jelas baca; Edward De Bono, *Lateral Thinking*, (England: Pinguin Books, 1990), 25.
[4]Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Lebanon: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2008), 32-33.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penyampai atau penyebar dengan disertai penjelasan. Peran penting tersebut mengharuskan penerima wahyu memiliki kekuatan dan kemampuan yang tidak lazim atau khusus.

Masyarakat Arab pra Islam memaknai wahyu sebagai rahasia langit yang hanya dapat diketahui melalui perantara para dukun (*kāhin*) atau penyair (*shā'ir*). Dengan kekuatan yang dimiliki, *Kāhin* atau *Shā'ir* mampu menjembatani antara alam ghaib dan alam realita. Ia menjadi sosok yang berhak menjadi penentu segala putusan atas pelbagai problematika yang dihadapi masyarakat.[5] Untuk menjadi penyair atau dukun diharuskan memiliki kekuatan *khayāl*, yaitu kekuatan melihat, membaca dan mengelolah fenomena alam dalam rupa pikiran hingga melampaui kekuatan nalar manusia pada umumnya. Kekuatan *khayāl* melebihi fungsi panca indera dan akal. Puncak *khayāl* akan menjadikan penyair atau dukun terlihat seperti orang gila.[6] Keadaan dan kondisi tersebut seakan-akan menggambarkan sebuah proses pelepasan sifat kemanusiaan menuju alam lain. Pada saat itulah bangsa Jin akan membisikkan atau mewahyukan informasi langit.

Berbeda halnya dengan ahlul kitab, mereka memahami wahyu sebagai Kitab Suci yang diturunkan kepada Nabi Musa as dan Nabi Isa as. Kitab yang dimaksud lebih populer dengan nama '*al-Nāmūs* '(wahyu atau undang-

---

[5] 'Abdurraḥmān bin Muḥammad bin Khuldūn, *Muqaddimah*, Vol. III, (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 2006), 1158.

[6] Jābir 'Uṣfūr, *al-Ṣūrah al-Fanniyah fī al-Turāth al-Naqdī wa al-Balāghī 'Inda al-'Arab,* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, al-'Arabī, 1992), 52-53

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

undang langit).[7] Masyarakat ahlul kitab menjadikan para *rāhib* (pendeta) sebagai perantara dalam memahami informasi langit atau wahyu yang tersusun dalam kitab suci. Para pendeta berusaha mencari, memaknai, menjelaskan dan menafsirkan wahyu yang tersusun dalam kitab suci. Hal itu didorong keyakinan bahwa setiap persoalan akan menemukan jawabannya di kitab suci.[8]

Perbedaan mendasar antara para pendeta dan *kāhin* dalam memahami wahyu terletak pada cara dan capaiannya. Para *kāhin* menggunakan kemampuan *khayāl* untuk membaca fenomena alam sehingga mampu menembus alam ghaib, adapun para pendeta menjadikan kitab suci sebagai pedoman dalam menjawab pelbagai problematika kehidupan masyarakat. Capaian yang didapat para *kāhin* melahirkan syair-syair atau mantra yang dikemudian diyakini sebagai jawaban atas keresahan masyarakat. Adapun para pendeta menghasilkan pemaknaan atau tafsiran-tafsiran dari ayat-ayat kitab suci yang mereka yakini. Secara garis besar, keberadaan ahlul kitab dan *kāhin* berperan penting dalam memaknai wahyu.

Sebagai sumber rujukan, keduanya menjadi penentu apakah seseorang benar-benar menerima wahyu atau tidak. Kehadiran al-Qur'an sebagai wahyu dan Nabi Muhammad Saw sebagai penerima wahyu tak lepas dari penilaian

---

[7] Muḥammad Abdullāh Darāz, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Qalam, 2008), 29.
[8] Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, terj, Abdul Halim al-Najjār, (Mesir: Maktabah al-Khānijī, 2007), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mereka. Para *kāhin* menilai bahwa al-Qur'an tak ubahnya bait-bait sajak atau syair.[9] Mereka menyakini bahwa al-Qur'an adalah syair *(saj' al-kuhhān)* dan Nabi Muhammad Saw sebagai penyair.[10]

Bagi ahlul kitab, kehadiran al-Qur'an sebagai wahyu terbilang aneh. Proses turunnya al-Qur'an yang berbeda dengan Taurat dan Injil adalah salah satu sisi penyebab keanehan tersebut. Taurat dan Injil diturunkan sekaligus, sedangkan al-Qur'an secara bertahap. Perbedaan proses tersebut dikemudian melahirkan pengingkaran. Mereka justru meyakini, bahwa wahyu hanyalah kitab suci yang mereka miliki. Kehadiran Nabi Muhammad Saw yang bukan berasal dari Bani Israil, menjadi penyebab lain keengganan mereka meyakini Nabi Muhammad Saw sebagai penerima wahyu.[11] Berbeda halnya para pendeta yang memiliki kemampuan *khayāl* layaknya para *kāhin*, semisal Waraqah bin Naufal, ia justru meyakini kebenaran wahyu yang diterima Nabi

---

[9] Imam al-Zarkashī dalam kitabnya al-Burhān membahas secara khusus polemik para ulama bahasa Arab tentang adanya kemungkinan kesamaan antara susunan kalimat al-Qur'an dengan sajak atau syair. Lihat, al-Imām Badruḍīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Vol. I, (Kairo: Dār al-Turāth, t.th), 53-78.

[10]Abdullah Saeed, *Interpreting The Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, (London: Routledge Taylor and Francis Group, 2006), 28.

[11] Pada dasarnya kaum Yahudi meyakini akan datang seorang Nabi. Nabi yang akan membawa kemenangan atas musuh-musuh mereka. Nabi tersebut mereka yakini akan lahir dari golongan mereka. Keyakinan mereka berdasarkan pada fanatisme sektarian yang mereka agungkan. Rasa fanatik yang mereka bangun telah menjadikan mereka merasa khawatir jika melihat golongan lain menerima nikmat. Mereka selalu menganggap golongan mereka yang paling baik dan benar. Anggapan tersebut menjadikan mereka bertindak sepihak dengan menjadikan golongan lain sebagai musuh dan ancaman. Ketika Allah Swt memerintahkan mereka beriman kepada kewahyuan al-Qur'an, dan kenabian Nabi Muhammad Saw mereka menjawab bahwa mereka hanya akan mengimani kewahyuan Taurat. Jawaban itu muncul karena rasa kecewa atas kemunculan nabi yang bukan dari golongan mereka. Lebih lanjut lihat:Sayyid Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Vol.1, (Beirut: Dār al-Shurūq, 1982), 89-91.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammad Saw, bahkan menegaskan bahwa apa yang datang pada diri Nabi Muhammad Saw sama halnya dengan apa yang dialami Nabi Musa As.[12]

Kehadiran Nabi Muhammad Saw sebagai penerima wahyu al-Qur'an merubah kecenderungan masyarakat Arab. Mereka secara berlahan-lahan menjadikan Nabi Muhammad Saw sebagai tokoh sentral sebagai perantara antara alam ghaib dan alam nyata. Kehadiran al-Qur'an yang diturunkan secara bertahap memantapkan keyakinan bahwa wahyu selalu menjadi solusi atas pelbagai persoalan kehidupan. Setelah masa kenabian berakhir, wahyu telah dianggap usai dan sempurna dengan sempurnanya al-Qur'an. Adapun sosok perantara berpindah alih ke para ahli tafsir yang berupaya memahami, menjelaskan dan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an.

Anggapan bahwa wahyu telah usai dengan turunnya al-Qur'an secara tidak sadar telah menyempitkan makna wahyu. Penyempitan tersebut berdampak pada terputusnya interaksi antara manusia sebagai penerima wahyu dan Allah sebagai pemberi wahyu. Interaksi yang tersisa adalah antara al-Qur'an sebagai wahyu dan manusia sebagai penafsir. Interaksi tersebut kemudian semakin bersifat pasif. Al-Qur'an seakan-akan sebagai teks suci yang mati, dan hanya bisa dihidupkan oleh kehadiran para mufassir. Hal ini terlihat pada munculnya polemik pemaknaan kata tafsir dan takwil. Tafsir

[12] Kisah pertemuan Nabi Muhammad Saw dan Waraqah bin Naufal diriwayatkan oleh Imam Bukhari dalam bab *kitāb bad'il wahy*. Untuk lebih jelas, silahkan baca al-Imām al-Ḥāfiẓ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bisharḥ Ṣaḥiḥ al-Bukhārī*, (Kairo: Dār al-Taqwā, 2000), 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan takwil yang semula dipahami sama yaitu sebagai upaya menyikap dan menjelaskan sesuatu yang tersembunyi, kemudian dimaknai berbeda.[13] Perbedaan pemaknaan tersebut, antara lain; pertama, tafsir dimaknai sebagai upaya menerangkan dan menjelaskan sebuah ucapan yang tersurat. Sedangkan takwil menjelaskan sesuatu yang tersirat. Kedua, tafsir merupakan penjelasan yang terdapat dalam al-Qur'an dan Hadis. Hal itu karena maknanya dianggap jelas. Sedangkan takwil merupakan hasil kesimpulan ulama terhadap ayat-ayat yang tidak memiliki kejelasan makna. Karena itulah, ulama seringkali memasukkan tafsir pada *riwāyah*, dan takwil pada *dirāyah*. Ketiga, tafsir bersentuhan langsung dengan lafal dan kosa kata, sedangkan takwil bersentuhan dengan makna.[14]

Pembatasan tersebut secara tidak disadari telah menjadikan al-Qur'an layaknya kumpulan teks pada umumnya. Unsur ketuhanan yang tersimpan di dalamnya dianggap telah usai tanpa harus dikembangkan, yang tersisa hanyalah unsur kebahasaan yang melekat. Al-Qur'an hanya ditempatkan sebagai teks suci yang menyidiakan nilai-nilai moralitas yang selalu selaras dengan perubahan zaman dan tempat. Tak jarang justru yang terjadi

---

[13] Abū 'Ubaidah menegaskan bahwa tafsir dan takwil bermakna satu. Berbeda dengan Ibn Ḥabīb al-Nīsābūrī yang menyayangkan kondisi mayoritas ulama tafsir di masanya. Mereka dinilai tidak mampu menjelaskan perbedaan tafsir dan takwil. Lihat: *Ibid.,* 22.

[14] Ibnu Taymiah mengatakan bahwa kata *al-takwīl* telah mengalami perkembangan makna dari masa ke masa. Berbagai istilah takwil yang berkembang mengkrucut pada tiga kegunaan utama antara lain; pertama, takwil merupakan upaya memalingkan makna dari kemungkinan makna *rājiḥ* ke makna yang dianggap *marjūh* disertai dalil yang menguatkan. Kedua, takwil bermakna tafsir. Istilah ini diamani mayoritas mufassir. Ketiga, hakekat atau kebenaran menjadi tujuan takwil, sehingga takwil berfungsi menemukan hakekat makna aslinya. Lihat: Abdul Ghaffar Abdurrahim, *al-Imām Muḥammad Abduh wa Manhajatuhu fī al-Tafsir*, (Kairo: Dār al-Anṣhār, 1980), 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebaliknya, al-Qur'an seringkali ditundukkan pada aturan-aturan tertentu untuk melegitimasi teori-teori keilmuan yang berkembang. Semisal yang terjadi pada tafsir-tafsir yang beraliran teologis (ilmu kalam).[15] Ironinya, tafsir yang bermunculan hanya mampu membumikan al-Qur'an berdasarkan unsur kebahasaan, namun gagal mengungkap nilai-nilai ruhaniah yang melekat pada setiap ayatnya. Semakin banyak orang yang memahmi al-Qur'an namun sangatlah sedikit dari mereka yang mampu menghayatinya, sehingga kurang menyentuh pada aspek kesadaran ruhaniah yang melekat dalam diri mereka.

Pada sisi lain, peran penafsir hanya terbatas pada pemaknaan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat tekstual dan dikolaborasikan dengan konteks. Hal itu sebagai jawaban dari semangat pembaharuan yang diproklamasikan Muhammad Abduh. Ia mengajak umat Islam untuk tidak hanya puas dengan tafsir-tafsir klasik yang telah ada. Muhammad Abduh berujar;

> "Barangkali beberapa orang akan berpendapat bahwa kajian-kajian atau tafsir-tafsir baru terhadap Al-Qur'an tidak lagi diperlukan, karena ulama-ulama terdahulu telah mengkaji dan menafsirkannya berlandaskan pada Al-Qur'an dan Sunnah, serta telah memutuskan hukum-hukum berdasarkan tafsir-tatsir tersebut. Maka tidak ada celah sedikitpun untuk kembali menafsirkan ayat-ayat Al-Qur'an, kecuali hanya dengan menjalankan apa yang telah ada. Bagaimana orang itu berkata demikian, sementara ia berada pada masa dengan kondisi masyarakat dan problematika fikih yang berbeda dengan masa nabi, entah kenapa pola pikir tersebut ada pada diri seorang Muslim?[16]

---

[15] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah Irādat al-Ma'rifah wa Irādat al-Haimanah*, (Lebanon: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2006), 57.

[16] Muḥammad Abduh, *al-A'māl al-Kāmilah li al-Imām al-Shekh Muḥammad 'Abduh*, *ditahqiq* Muhammad 'Imārah, Vol. 4, (Kairo; Dār al-Syurūq, 1993), hal. 9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Semangat pembaharuan yang ditawarkan Muhammad Abduh pada satu sisi memberikan dampak positif bagi munculnya metode tafsir baru, berupa pemberian terhadap unsur kebahasaan yang melekat pada al-Qur'an serta kondisi masyarakat yang terus berkembang. Namun demikian, pembatasan sudut pandang dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an hanya pada kedua unsur (bahasa dan konteks) tersebut tidak mampu memberikan solusi secara utuh atas pelbagai krisis sosial. Berbagai aliran agamis yang bermunculan justru tidak mampu menghadirkan al-Qur'an sebagai Kitab Suci yang humanistik. Bahkan mereka tidak lagi mampu menkonsepsikan bagaimana cara berinteraksi dengan Tuhan, bagaimana berhubungan dengan sesama manusia, dan bagaimana seharusnya berprilaku kepada alam semesta. Tentu hal tersebut justru akan berdampak pada hilangnya nilai-nilai ketuhanan yang melekat pada al-Qur'an.

Menyadari hal tersebut di atas, peneliti menganggap perlu meneliti konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi. Penulis memilih Ibn Arabi karena peran dan pengaruhnya yang besar diskurus keilmuan di Timur dan Barat. Ia adalah tokoh fonomenal yang bagi para pencintanya dianggap sebagai wali dan bergelar guru agung. Sedangkan bagi pengkritiknya, ia diangga sebagi orang yang zindiq, sesat dan kafir. Dengan kecerdasan dan kesalehan, ia mampu membantu menjadikan sufisme dapat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami melalui mainstream intelektualitas Islam, yang dalam beberapa hal lebih menitik-beratkan kepada filsafat dan ilmu kalam.

Berangkat dari konsep wahyu dan takwil yang terangkup dalam ayat-ayat al-Qur'an, Ibn Arabi menegaskan bahwa wahyu hingga saat ini masih terus ada. Wahyu tersebut berupa ilmu atau pengetahuan sebagai hasil dari proses interaksi antara Allah sebagai pemberi ilmu dan manusia sebagai penerima. Wahyu tersebut terus ada dan masih terbuka hingga akhir zaman. Kehadiran wahyu menjadi petanda bahwa interaksi penakwil tidak hanya terbatas pada teks suci al-Qur'an, lebih dari itu, ada upaya pendekatan diri kepada Allah sebagai pemberi al-Qur'an. Hal ini sesuai dengan semangat makna tafsir yaitu; upaya atau usaha memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an berlandaskan kehendak atau keinginan Tuhan dengan batasan kemampuan manusia.[17]

Makna tersebut di atas mengharuskan seorang penafsir melakukan interkasi dengan Allah sebagai pemberi ilmu sehingga apa yang dihasilkan sejalan dengan keinginan dan kehendakanNya. Untuk mencapai hal tersebut, Ibn Arabi menjelaskan bahwa logika atau akal tidak cukup kuat, sehingga diperlukan ilmu baru yang diistilahkan dengan *'ilm al-aḥwāl* yaitu ilmu yang hanya bisa diperoleh melalui rasa (dhauq). Semisal rasa manis pada madu dan kenikmatan jima'. Ilmu ini hanya diperoleh berdasarkan pengalaman bukan

[17] Abdus Sattar Fathullah Said, *al-Madkhal ilā al-Tafsīr al-Maudlūī Manāhij wa Namūdzaj*, (Kairo: Maktabah al-Imān, 2011), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengamatan. Dalam arti kata, pengetahuan tentang kehendak Tuhan akan diperoleh dengan menjalankan atau mengamalkan firman-firmanNya sehingga menghadirkan wahyu baru berupa ilmu tentang memahami atau menakwilkan al-Qur'an.

Selain *'ilm al-aḥwāl*, Ibn Arabi juga memasukkan *'ilm al-asrār* yaitu ilmu yang terpancar di dalam hati melalui proses pewahyuan. Ilmu ini hanya dikhusukan bagi para nabi dan wali.[18] Ilmu ini bersumber dari karunian Allah Swt. Ibn Arabi menegaskan, bahwa tidak ada ilmu yang dimiliki manusia melampaui *'ilm al-asrār* .[19] Munculnya *'ilm al-asrār* sebagai bukti nyata bahwa interaksi antara manusia dan Allah masih terus berlangsung sesuai kehendak Allah dan kapasitas atau kemampuan masing-masing manusia. Secara garis besar, konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi menegaskan bahwa memahami al-Qur'an tidak cukup hanya bersandar kepada kekuatan akal, fakta-fakta ilmiah atau upaya rasional lainnya. Diperlukan kesiapan tertentu berupa keimanan, ketakwaan, dan kesalehan. Tentu ketegasan tersebut membuka pola baru dalam memahami al-Qur'an yaitu adanya interaksi aktiv antara penakwil, pewahyu, teks wahyu dan konteks. Untuk itulah, penulis menilai perlu mengkaji secara serius konsep wahyu dan takwil al-Qur'an berdasarkan sudut pandang Ibn Arabi.

---

[18]Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Juz I, (Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th), 31
[19] *Ibid.,* 31

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Ibn Arabi tercatat sebagai ulama sufi yang produktif. Tercatat karya tulis yang ia hasilkan kurang lebih 317. Menurut Ibn Arabi karya yang ia hasilkan berkisar 289, atau sekitar 500 karya menurut Abdurrahman al-Jāmī, atau 400 karya menurut al-Sha'rāni. Kesemua karya tersebut terdiri dari dua tema penting. Pertama ilmu keislaman secara umum, dan kedua ilmu tasawuf.[20] Selain karya yang melimpah, kajian tentang Ibn Arabi lebih banyak mengarah pada sisi filsafat dan tasawuf. Sehingga diperlukan kejelian dalam memilah dan memilih sumber data yang sesuai dengan disiplin ilmu tafsir. Banyaknya karya serta kajian tersebut memungkinkan munculnya persoalan-persoalan baru di tengah-tengah penelitian. Untuk menghindari pelbagai kemungkinan saat penelitian, penulis membatasi pada kajian konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi. Lebih rincinya sebagai berikut:

1. Istilah konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an pada judul penelitian ini sebagai batasan dari kajian berupa definisi wahyu dan takwil yang terdapat pada beberapa ayat al-Qur'an. ayat-ayat yang tertuang di dalamnya kata wahyu dan takwil. Berangkat dari ayat-ayat tersebut, penulis berupaya memaknai sesuai dengan definisi nominalis dan kemudian dikembangkan sesuai dengan

[20]Uthmān Yaḥyā, *Muallafāt Ibn 'Arabī Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*, (Mesir: al-Hai'ah al-Mishriah al-'Āmah li al-Kitāb, 2001), 46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penjelasan realis atau praktis dari beberapa disiplin keilmuan Islam, yaitu ilmu tafsir, ilmu kalam, ilmu fikih, dan ilmu tasawuf, untuk kemudian dikomparasikan dengan konsep yang digagas Ibn Arabi.

2. Istilah prespektif Ibn Arabi pada judul tersebut sebagai penegas batasan dari penelitian ini. Peneliti hanya menfokuskan pada teori atau konsep yang dikembangkan Ibn Arabi dalam memahami wahyu dan takwil dalam al-Qur'an, dengan melacak dan menganalisa pelbagai sumber terutama kitab *al-Futūḥat al-Makkiyah*.

Berdasarkan penjelasan di atas, maksud dari judul "konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi" adalah menjelasakan tentang hakikat wahyu dan takwil yang memiliki ragam makna sesuai dengan masing-masing diksi ayat. Problematika utama dalam penelitian ini adalah tentang mendefinisikan, mengembangkan, dan mencari keabsahan dalam menafsirkan atau menakwilkan wahyu-wahyu Ilahi.

C. Rumusan Masalah

Berpedoman pada latar belakang, identifikasi dan batasan masalah di atas, penelitian ini bertujuan meneliti beberapa persoalan sebagai jawaban dasar dari rumusan masalah. Antara lain;

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

1. Bagaimana konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi?
2. Mengapa Ibn Arabi menggulirkan konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an yang unik dan berbeda dari umumnya para ulama?
3. Apa konstribusi konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an Perspektif Ibn Arabi bagi diskursus ilmu tafsir?

D. Tujuan Penelitian

Tujuan penelitian ini adalah membuktikan bahwa memahami al-Qur'an sebagai wahyu tidak cukup hanya mengedepankan unsur kebahasaan semata. Seorang penakwil harus mampu menghadirikan unsur Ilahiyah atau ruhaniah yang ada pada tiap-tiap ayat al-Qur'an. Oleh karena itu, kemampuan yang dimiliki masing-masing penakwil dalam memahami dua unsur al-Qur'an tersebut akan mempengaruhi ketepatan dan kesesuaian dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Selain itu, penelitian ini bertujuan mengkritisi pelbagai metode tafsir yang hanya mengedepankan unsur kebahasaan al-Qur'an semata, sehingga berdampak pada penyempitan makna wahyu dan takwil yang diajarkan al-Qur'an.

Penulis berkeyakinan bahwa penelitian ini akan memberikan konstribusi bagi perkembangan diskursus ilmu tafsir, yang dari masa ke masa selalu dikuasai oleh pelbagai disiplin ilmu di luar ilmu tafsir. Dominasi ilmu hadis menghasilkan tafsir berdasarkan riwayat, dominasi ilmu kalam hanya

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melahirkan tafsir ayat-ayat *mustashābih*, dominasi ilmu fikih hanya menghasilkan tafsiran ayat-ayat *aḥkam*, dan begitu juga dengan ilmu-ilmu keislaman lainnya yang hanya menfokuskan pada sisi kebahasaan dari al-Qur'an, dan melupakan sisi ketuhanannya. Bagi penulis, ilmu tafsir akan terus berkembang tanpa meninggalkan fungsi dan tujuan utama diwahyukannya al-Qur'an apabila dalam tiap penafsiran atau penakwilan memperhatikan kedua unsur utama al-Qur'an yaitu unsur ilahiyah dan unsur kebahasaan.

E. **Kegunaan Penelitian**

Kualitas penelitian akan menentukan nilai guna penelitian. Penelitian yang berguna akan menjadi solusi bagi problematika yang terus berkembang. Menilik hal itu, penelitian ini menekankan pada harapan terbesar berupa menghadirkan wacana dan wawasan keilmuan keislaman khususnya dalam diskursus ilmu tafsir, yaitu diskursus keilmuan yang memiliki keluasan cakupan sebagai upaya mengaplikasikan ajaran-ajaran agama yang terangkum dalam nash al-Qur'an. Hasil penelitian ini akan menjadi bukti sejarah perkembangan ilmu tafsir dalam khazanah keilmuan Islam. Tafsir sebagai penjelas ayat-ayat Ilahi dan tidak menafikan perkembangan serta perubahan kemampuan dan pemahaman masing-masing penafsir. Metode takwil atau tafsir Ibn Arabi menunjukkan betapa perhatian umat Islam terhadap al-Qur'an sejak awal hingga saat ini memiliki kesamaan atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemiripan. Pada mulanya takwilan atau tafsiran al-Qur'an bersifat sederhana. Kesederhanaan tersebut terpancar dari tujuannya berupa keinginan membentuk perilaku Qur'ani. Perubahan dan perkembangan zaman menjadikan sejarah perkembangan tafsir lebih mengarah pada sisi keilmuan semata. Sehingga terkesan ada ruang kosong yang terlupakan. Di sinilah perlunya kembali mengembalikan fungsi dan tujuan ilmu tafsir. Adalah para sufi yang mewarisi kesederhanaan penganut Islam dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an. Berawal dari nash kemudian berakhir pada perilaku berupa pengamalan nash. Pengamalan yang tidak hanya bertujuan membangun kehidupan individual maupun sosial, lebih dari itu sebagai upaya mendekatkan diri kepada Sang Pencipta. Meneliti tentang konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi akan menjadi benang merah pertemuan antara berbagai diskursus keilmuan klasik dan modern, terutama di bidang ilmu tafsir. Penelitian ini akan memberikan nilai guna berupa penegasan peran dan tujuan wahyu sebagai pedoman hidup, dan fungsi takwil dalam memahami wahyu.

Penelitian ini memberikan gambaran mendasar bahwa sejatinya masyarakat Islam adalah masyarakat al-Qur'an. Gerak-gerik keseharian merupakan cerminan dari pemahaman mereka terhadap al-Qur'an. Hal ini menjadi bukti nyata bahwa al-Qur'anlah yang membentuk peradaban umat Islam, al-Qur'anlah yang menjadi sumber utama keilmuan Islam. Secara garis

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

besar, penelitian ini diharapkan menghasilkan manfaat dan kegunaan, sebagai berikut:

a. Manfaat secara teoritis
   1. Bisa mengetahui hakikat wahyu dan takwil al-Qur'an, mengetahui konsep keduanya berdasarkan perspektif Ibn Arabi, serta batasan wahyu yang bersifat ketuhanan dan takwil sebagai produk keilmuan.
   2. Sebagai pelengkap khazanah keilmuan Islam terutama dalam bidang ilmu tafsir.
   3. Memberikan informasi secara ilmiah tentang sejarah, perkembangan dan peran ilmu-ilmu keislaman dalam diskursus ilmu tafsir.
b. Manfaat secara praktis
   1. Memberikan informasi dan kemudahan kepada pembaca, pengkaji dan peneliti tafsir sufi.
   2. Membuka wacana penyegaran tafsir kembali, sehingga memungkinkan adanya tafsir-tafsir baru yang searah dengan kondisi ruang dan waktu.
   3. Meluruskan pemahaman tentang metode tafsir yang hanya mengedepankan unsur kebahasaan al-Qur'an semata dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

melupakan unsur ilahiyah yang terdapat pada masing-masing ayatnya.

F. Kerangka Teoretik

Thaha Husein dalam kitabnya *fī shi'r al-Jāhiliyyi* berpendapat bahwa al-Qur'an adalah satu-satunya sumber kebenaran ilmu, informasi atau berita yang tidak ada keraguan sedikitpun di dalamnya.[21] Al-Qur'an menghadirikan ilmu baru bagi terbentuknya peradaban manusia. Pada satu sisi, al-Qur'an adalah prodak (*muntaj*) budaya karena ia hadir sebagai solusi dari pelbagai persoalan manusia. Di sisi lain, al-Qur'an adalah pembentuk (*muntij*) peradaban baru bagi manusia.

Secara teoretik, al-Qur'an menjelaskan tentang konsep wahyu dan takwil melampaui pengahaman pada umumnya. Penjelasan al-Qur'an tersebut kemudian mengalami penyempitan dengan adanya keterbatasan para pengkaji dalam memaknai serta menggunakan term wahyu dan takwil. Studi ilmu al-Qur'an lebih cenderung membatasi wahyu pada firman Allah berupa Kitab Suci yang diturunkan kepada para Nabi. Pembatasan tersebut hanya mengutip dan menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa Allah menurunkan wahyu kepada para Nabi. Penjelasan al-Qur'an tentang wahyu yang diturunkan kepada para wali, langit, bumi, lebah, pohon kurma dan sebaginya tidak mendapakan perhatian.

[21] Ṭaḥā Ḥusain, *fī al-Shi'r al-Jāhiliyy*, (Tunis: Dār al-Ma'ārif li al-Ṭabāah wa al-Nashr, 1926), 26-27.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembatasan tersebut menghasilkan sebuah keyakinan bersama bahwa wahyu adalah firman Allah yang terangkum dalam bentuk Kitab Suci. Keyakinan tersebut secara tidak sadar telah menutup adanya kemungkinan interaksi atau komunikasi antara Allah sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima wahyu. Kehadiran wahyu telah dinilai sempurna dan final, dan yang tersisa adalah bagaimana memahami, menafsirkan dan menjalankan wahyu yang telah ada. Interaksi penafsir dikemudian hanya terbatas pada kemampuan memahami teks suci berupa Kitab Suci.

Studi ilmu al-Qur'an kontemporer berupaya memperluas cakupan bahasan wahyu dengan mengkaji sosio-histori atau fenomena yang mengitari dan menjadi sebab turunnya wahyu. Namun demikian, batasan tersebut justru berdampak pada munculnya kecurigaan bahwa wahyu hadir bukan atas dasar anugerah atau Kehendah Ilahi, melainkan sebagai jawaban atas pelbagai problematikan kehidupan masyarakat. Wahyu berkedudukan sebagai *muntaj* atau prodak budaya.

Dalam diskurus ilmu hadis, ulama hadis lebih berani memasukkan hadis sebagai bagian dari wahyu. Keberanian tersebut bersumber dari pemahaman mereka terhadap surat al-Najm ayat tiga dan empat. Semua yang terucap dari lisan Nabi Muhammad saw adalah wahyu. Keyakinan tersebut memunculkan perdebatan panjang, sehingga dikemudian bermunculan gerakan inkar sunnah dan ajakan untuk kembali hanya kepada al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ulama Kalam dan filosof Islam cenderung membatasi makna wahyu hanya kepada al-Qur'an. Kebenaran yang bersumber dari luar al-Qur'an diyakini sebagai bagian dari olah naluri atau akal pikiran. Keterbatasan makna wahyu tersebut secara tidak langsung telah memberikan porsi besar terhadap kedudukan manusia sebagai makhluk berakal yang memiliki kemampuan lahiriah dalam memenuhi kebutuhannya. Penghargaan yang luar biasa terhadap manusia tersebut secara tidak sadar telah menuhankan manusia sebagai komunitas yang bisa berdiri sendiri dengan bebas tanpa memperhatikan kosmik dan kesadaran spritualitas.

Selain wahyu, term takwil dalam diskurus ilmu al-Qur'an, hadis dan ilmu kalam juga mengalami problematika diskursif. Takwil yang semula dipahami sebagai proses pemaknaan dikemudian dihadapkan dengan term tafsir. Pembahasan takwil hanya terbatas pada surat Ali Imran ayat tujuh. Sehingga yang terjadi dikemudian, kedudukan takwil tidak semulia tafsir. Semua bentuk proses memahami al-Qur'an di luar makna tekstual dibebankan kepada takwil, sehingga mumunculkan beban psikis bagi setiap penakwil yang memiliki pemahaman berbeda dengan pemahaman pada umumnya.

Faktanya, term wahyu dan takwil yang digunakan al-Qur'an memberikan ruang tak terbatas bagi kemungkinan adanya interaksi aktiv antara Allah sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemungkinan tersebut menjadi pintu untuk kembali mengkaji konsep wahyu dan takwil dalam a-Qur'an. Oleh karena itu, peneliti menjadikan ayat-ayat al-Qur'an sebagai landasan utama dalam meneliti dan menganalisa konsep wahyu dan takwil perspektif Ibn Arabi.

G. Penelitian Terdahulu

Penelitian tentang konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an memiliki kedudukan penting dalam diskursus ilmu al-Qur'an. Semua pakar ilmu al-Qur'an dari masa klasik hingga kontemporer selalu menempatkan kajian tersebut dalam karya-karyanya. Al-Suyūṭī dalam kitab al-Itqān menyediakan bab khusus yaitu *li al-waḥy kaifiyāt*. Pada bab tersebut, al-Suyūtī mengutip beberapa hadis yang menjelaskan tentang tata cara Nabi Muhammad Saw menerima wahyu.[22] Adapun kajian tentang takwil dibahas dalam bab *fī ma'rifah tafsīrih wa ta'wīlih*. Al-Suyūtī menjelaskan bahwa ada perbedaan ulama dalam memaknai takwil, pertama; mereka yang berpendapat bahwa takwil dan tafsir berbeda, kedua; mereka berpendapat bahwa takwil dan tafsir pada esensinya sama.[23] Penjelasan tersebut membatasi wahyu hanya pada al-Qur'an yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Hal itu terlihat dari beberapa hadis yang dikutip, semua hadis menjelaskan proses turunnya wahyu kepada Nabi Muhammad Saw.

[22] Jalāluddīn 'Abdurraḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir: Maktabah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥalabī wa awlāduhu, Jilid I, 1978), 59-60.
[23] *Ibid.,* 221-223.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Begitu halnya dengan kajian takwil, al-Suyūṭī mengungkapkan pelbagai pendapat para ulama tanpa mengkaji secara rinci makna takwil yang terdapat pada ayat-ayat al-Qur'an.

Muḥammad Shaḥrūr dalam kitab al-Kitāb wa al-Qur'ān menjelaskan lebih rinci prihal wahyu bila dibandingkan dengan al-Suyūṭī. Sharūr memasukkan wahyu sebagai bagian dari konsep pengetahuan yang digagas al-Qur'an. Ia memberi judul *naẓariyyat al-ma'rifah al-qur'āniyyah*. Pada bab tersebut, Sharūr menjelaskan secara global ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang wahyu,[24] hanya saja ia tidak membahas secara rinci bagaimana seseorang bisa meraih wahyu tersebut. Ia hanya membatasi pada bahasan bahwa wahyu adalah salah satu sumber ma'rifah yang terdapat dalam al-Qur'an. Adapun pembahasan takwil, Sharūr menjadikan surat Ali Imran ayat 7 sebagai pintu masuk dalam menjelaskan makna takwil.[25] Hal itu seirama dengan apa yang dilakukan ulama ilmu kalam, dengan menjadikan ayat-ayat al-Qur'an dalam dua kategori yaitu Muḥkam dan Mutashābih.

Naṣr Hāmid Abū Zaid membahas lebih rinci tentang wahyu dalam kitab *mafhūm al-Naṣ*. Naṣr menjelaskan sejarah wahyu yang dipahami orang-orang Arab pra Islam. Wahyu dipahami sebagai media antara manusia dan alam ghaib, antara fisik dan metafisik. Kemudian Naṣr membandingkan

---

[24] Muḥammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Damaskus: al-Ahālī, 1992), 375-384.
[25] *Ibid.,* 191-195.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

antara wahyu yang bersumber dari alam Jin, dan wahyu berupa al-Qur'an.[26] Sama halnya dengan Sharūr, Naṣr tidak membahas secara rinci, apakah wahyu tersebut telah usai dengan turunnya al-Qur'an, atau ia masih ada sebagai sumber pengetahuan.

Kajian tentang wahyu juga terdapat dibeberapa jurnal antara lain yang ditulis oleh Arif Muammar. Ia mengkaji konsep wahyu dalam al-Qur'an berdasarkan kajian semantik. Secara etimologi ia mampu menghadirkan makna-makna wahyu sesuai dengan pemaknaan para ulama tafsir dengan membagi dalam empat kategori utama, petama pemaknaan secara fitrah yang terdapat pada surat al-Nahl ayat 68. Kedua, wahyu sebagai sunnatullah yang diturunkan kepada alam dan binatang. Ketiga, wahyu sebagai ilham yang diturunkan kepada ibu Nabi Musa, dan keempat wahyu sebagai isyarat atau simbol yang diterima oleh Nabi Zakariya.[27] Namun, pada penjelasannya, Arief hanya membatasi pada wahyu yang diturunkan kepada para Nabi dan bagaimana proses turunnya wahyu. Ia menghadirkan beberapa pendapat para tokoh Islam klasik dan modern. Ia sedikit membahas tentang pendapat Ibn Arabi. Namun demikian, pembatasan tersebut menghasilkan kesimpulan yang sama dengan para pengkaji wahyu pada umumnya. Wahyu hanya

[26] Naṣr Hāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 31, 40

[27] Arief Muammar, "Konsep Wahyu Dalam al-Qur'an: Kajian Semantik", *Tibyan*, Vol. 2 No. 2 (Desember, 2017), 265-268.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diturunkan kepada para Nabi sebagai ajaran yang harus disampaikan kepada umatnya.

Adapun kajian tentang takwil yang bersentuhan langsung dengan kajian takwil Ibn Arabi telah dikaji secara serius oleh Naṣr Ḥāmid dalam buku khusus yang berjudul *falsafat al-ta'wīl dirāsah fī ta'wīl al-Qur'ān 'inda Muḥyiddīn Ibn Arabī*. Penelitian tersebut sebagai kelanjutan dari penelitian sebelumnya yang membahas tentang i'jaz al-Qur'an perspektif Muktazilah (al-'Ittijāh al-'Aqlī fī al-Tafsīr: Dirāsah fī Qaḍiyyat al-Majāz fī al-Qur'ān 'inda al-Mu'tazilah). Jika penelitian yang pertama lebih mengfungsikan peran akal dengan menghadirkan pendapat para *mutakallimin*, penelitian kedua ia menggunakan pendekatan ilmu *dhauqī*. Penelitian tersebut menjelaskan bahwa interaksi antara teks dan penafsir bersifat dinamis, sesuai dengan perkembangan yang dihadapi penafsir. Hanya saja yang menjadi tantangan penafsir adalah bagaimana menghasilkan sebuah tafsir tanpa menaklukkan ayat-ayat al-Qur'an pada kecenderungan dan keinginan penafsir.[28] Namun demikian, apa yang dilakukan Naṣr Ḥāmid tak lebih dari apa yang pernah ia lakukan pada karya sebelumnya, ia hanya membatasi pada interaksi antara teks suci dan penafsir. Pendekatan yang ia gunakan bersifat falsafi.

[28] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Falsafat al-Takwīl Dirāsah fī Takwīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī* (Libanon: Dār al-Tanwīr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1983), 5-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seyyed Hossein Nasr juga melakukan penelitian sekilas tentang filsafat takwil Ibn Arabi. Nasr menilai, bahwa takwil Ibn Arabi berupa bahasa simbolik. Bahasa yang mengembalikan makna fenomena kepada makna nomena. Berangkat dari makna dahir menuju makna batin. Nasr menjelaskan, bahwa takwil yang dikembangkan Ibn Arabi tidak terbatas pada teks-teks al-Qur'an, ia dapat digunakan dalam menakwilkan ayat-ayat ilahi yang tersimpan dalam diri manusia dan alam semesta. Kesemua dapat ditakwilkan karena memiliki keterkaitan dalam makna batinnya. pada masing-masing ayat (al-Qur'an dan alam semesta) memiliki dualisme berupa *al-'ālam al-ṣaghīr* (mikrokosmos) dan *al-'ālam al-kabīr* (makrokosmos). Setiap realita harus didalami untuk menyikap makna batin (ramz) yang tersembunyi di dalamnya.[29]

Pada umumnya, kajian tentang Ibn Arabi menggunakan pendekatan filsafat. Semisal apa yang dilakukan Miguel Asin Palacios. Ia berkeyakinan bahwa ajaran kristiani yang tersebar luas di Andalus sebelum kehadiran Islam memiliki pengaruh besar terhadap filsafat Islam. Konsep zuhud, khulul dan ittihad memiliki kesamaan dengan ajaran kristiani. Di sisi lain, Miquel meyakini bahwa konsep filsafat Ibn Arabi justru menjadi penyambung keberlangsungan filsafat neoplatonisme dan filsafat kristiani di tengah umat

[29] Seyyed Hossein Nasr, *Thalāthat Ḥukamā' Muslimīn*, diterjemah Ṣalāḥ al-Ṣāwī, (Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1971), 136-137.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Islam.[30] Sikap paradoks yang diperlihatkan Miguel menggambarkan bahwa ia sebagai peneliti Barat (orientalis) tidak dapat menghindari diri dari kebiasaan dan kecenderungan para sarjana Barat yang lebih asyik menekankan kajiannya pada sejauh mana Kristen-Yahudi mempengaruhi Islam, atau dengan diksi lain, sejauh mana Islam meminjam tradisi Kristen-Yahudi.

Kecenderungan tersebut banyak ditunjukkan para sarjana Barat abad ke sembilan belas, semisal disertasi Abraham Geiger terbit tahun 1833 yang menyatakan bahwa ajaran Yahudi telah berperan besar terhadap Nabi Muhammad saw dengan dua bukti penting. Pertama, adanya interaksi antara Nabi Muhammad saw dan para pembesar Yahudi, sehingga memungkinkan adanya akulturasi budaya. Kedua, adanya kemiripan beberapa ajaran Islam dan Yahudi.[31] Penelitian Julius Wellhausen yang terbit 1887 menyimpulkan bahwa akulturasi yang terjadi justru antara Islam dan Kristen bukan Yahudi.[32] Kesimpulan tersebut dapat dibenarkan jika menggunakan pendekatan historis murni, dengan asumsi bahwa setiap sejarah tidak lepas dari keterpengaruhan dari realita kehidupan sebelumnya. Hanya saja, kesimpulan tersebut secara tidak langsung telah menghilangkan orisinalitas atau autentitas ajaran Islam yang berdiri sendiri.

---

[30] Miguel Asin Palacios, *Ibn 'Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, diterjemah 'Abduraḥmān Badawī, (Mesir: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyah, 1965), 98.
[31] Mun'im Sirry, *Polemik Kitab Suci: Tafsir Reformasi atas Kritikal-Qur'an terhadap Agama Lain*, diterjemah R. Cecep Lukman Yasin, (Jakarta: Gramedia, 2013), xv-xvii.
[32] *Ibid.,* xvii-xviii.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Hasil penelitian dari kedua orientalis tersebut kemudian berdampak luas pada kesimpulan para peneliti selanjutnya. Ignaz Golddziher (1850-1921) menyimpulkan bahwa tafsir al-Qur'an yang dilakukan ulama sufi hanya sebagai pembenar dan penguat dari apa yang mereka yakini, karena itulah ia menegaskan bahwa polemik antara tafsir sufi dan tafsir bi al-ma'thūr tidak dapat dihindari. Lebih dari itu, ia berpendapat bahwa tasawuf dalam Islam adalah kelanjutan dari neoplatonisme yang tidak memiliki landasan dasar dari al-Qur'an. Di sisi lain, Ignaz mengungkapkan bahwa ada sekelompok ulama sufi yang secara meyakinkan mencari titik temu ajaran tasawuf dengan ajaran al-Qur'an. Upaya itu ia istilahkan dengan takwil, yaitu menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an sesuai dengan logika atau pola pikir baru yang tidak tercantum dalam al-Qu'an.[33] Konsep takwil yang dikemukakan Ignaz cenderung menekankan sebagai upaya kompromisasi antara ajaran al-Qur'an semakin dan realita yang berkembang. Makna tersebut menempatkan takwil sebagai upaya logis atas perubahan yang terus berkembang, namun di sisi lain, menempatkan takwil pada sisi yang bertentangan dengan tafsir.

Pada abad ke dua puluh, penelitian tentang Ibn Arabi di Barat semakin semarak dan metodis. Antara lain studi Michel Chodkiewicz tentang konsep kenabian dan kewalian, studi Toshihiko Izutsu tentang samudra makrifah Ibn Arabi, Henry Corbin tentang imajinasi kreatif sufisme Ibn

[33] Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, 201-203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Arabi, dan yang tak kalah menariknya adalah karya William C. Chittick tentang pengetahahuan spritual sufisme Ibn Arabi. Kesemua peneliti memiliki kelebihan dan kekuranganya masing-masing. Michel misalnya, ia sangat luar biasa dalam menyajikan pandangan dan pemikiran Ibn Arabi prihal kenabian dan kewalian, sehingga menjadi pengantar yang wajib dibaca untuk memahami karya Izutsu dan Corbin. Izutsu dengan kemampuan lingustik dan kedalaman ilmu filsafatnya dengan apik menggunakan keduanya dalam menyajikan konsep makrifah Ibn Arabi. Demikian halnya dengan Corbin yang dengan cermat menggambarkan Ibn Arabi sebagai pemikir Muslim. Penelitian Chittick lebih komprehensif dari pendahulunya, ia menghadirkan wajah baru dalam mengkaji Ibn Arabi dengan berupaya menghindari prakonsepsi terhadap pemikiran Ibn Arabi sebelum melihat langsung sumber utamanya. Dengan cara tersebut, Chittick mampu mentransfer ajaran-ajaran Ibn Arabi secara utuh. Chittick menyadari bahwa cara tersebut bagi sebagian orang akan terkesan sebagai terjemahan atas karya Ibn Arabi.

Di kalangan peneliti Muslim, Ibn Taymiyyah (728 H) adalah orang yang paling keras mengkritisi Ibn Arabi, bahkan menjadi rujukan utama bagi generasi selanjutnya dalam mengkafirkan Ibn Arabi. Ibn Taymiyyah menulis risalah berjudul *risālah fī al-rad 'alā Ibn 'Arabī fī da'wā īmān fir'aun*, sebagai jawaban atas pertanyaan tentang keimanan Fir'aun. Ibn Taymiyyah menuduh

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

orang yang mengakui keimanan Fir'aun sebagai orang bodoh, munafik bahkan kafir. Ia juga dengan jelas menuduh bahwa Ibn Arabi telah lebih memuliakan kedudukan wilayah daripada nubuwah. Bahkan capaian para sahabat dianggap lebih rendah dari capaian Ibn Arabi.[34] Selain Ibn Taymiyyah beberapa karya yang menjadi rujukan utama bagi para pengkritik atau kalangan yang anti Ibn Arabi, antara lain: *kitāb fī radd 'alā Ibn Arabī fī Fuṣūṣih* karya Mas'ud al-Taftazani (792 H), *Kitāb Bayyana fīhi Fasād 'Aqīdah Ibn Arabī* karya Ahmad bin Abi Bakr al-Nasyiri (815 H), *faḍīḥah al-Mulḥidah* karya Abu A'la al-Bukhari al-Ajami (841 H), *Tanbīh al-Ghābī ilā Tafkīr Ibn Arabī* karya Ibrahim bin Umar al-Biqa'i (885 H). Kesemua karya tersebut menempatkan Ibn Arabi sebagai orang kafir. Namun demikian, berbagai kritikan terhadap ajaran Ibn Arabi justru memperoleh perlawanan dari para pengkaji Ibn Arabi lainnya.[35]

Untuk peneliti Indonesia yang secara serius meneliti Ibn Arabi salah satunya adalah Muhammad Yunus Masrukhin dengan judul tesisnya *al-wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī*. Tesis yang diuji untuk meraih gelar Master di universitas al-Azhar Kairo tersebut dengan sukses membuktikan bahwa Ibn Arabi adalah seorang sufi yang mendasarkan setiap laku spritualnya pada ajaran al-Qur'an dan hadis. Salah satu nilai penting

[34] Mūsā bin Sulaimān, *Rasāil wa Fatawā fī Dzimm Ibn Arabī al-Ṣūfī*, (Madinah, 1410 H), 53-68.
[35] Pada penelitian ini, penulis membahas secara khusus tema-tema penting yang menjadi sasaran kritik Ibn Taymiyyah terhadap Ibn Arabi, semisal tentang kenabian, kewalian dan keimanan Fir'aun.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dari penelitian tersebut adalah adanya temuan diskursif bahwa tasawuf dan filsafat Islam adalah dua hal yang berbeda. Perbedaan keduanya terletak pada sumber pijakan dan puncak capaian yang diraih filosof dan sufi.

Berdasarkan penelitian terdahulu tersebut di atas, tidak satupun penulis yang membahas konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi dengan menggunakan metode tafsir tematik. Sehingga memberikan kesulitan tersendiri bagi peneliti dalam mengkonstruksikan kerangka teori. Namun demikian, penulis berkeyakinan bahwa penelitian ini memiliki nilai penting dalam mengkonsepsikan kembali tafsir al-Qur'an sebagai wujud nyata adanya interaksi aktif antara tiga komponen penting, yaitu Allah sebagai pemberi wahyu, al-Qur'an sebagai teks wahyu, dan manusia sebagai penakwil. Untuk itu, diperlukan penelitian lebih lanjut prihal konsep wahyu dan takwil persepktif Ibn Arabi, sebagai upaya melengkapi kajian-kajian tafsir yang telah ada.

H. Metode Penelitian

Meneliti tentang wahyu dan takwil memerlukan waktu yang sangat panjang. Keberadaan wahyu yang diyakini sebagai firman Allah Swt dan memiliki kebenaran mutlak serta takwil sebagai ijtihad penafsir yang bersifat relatif, memerlukan perenungan panjang untuk mensinergikan keduanya. Menyadari hal itu, penelitian ini menfokuskan pada perspektif Ibn Arabi dalam mengkonsepkan wahyu dan takwil al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sejarah perkembangan ilmu tafsir mencatat, bahwa tafsir secara metodis didominasi ilmu hadis, kalam dan fikih. Berbagai karya tafsir menjadi bukti nyata atas kebenaran tersebut. Hal ini menjadi persoalan tersendiri bagi ilmu tafsir yang seharusnya lebih terbuka. Dominasi ilmu hadis akan menyempitkan ruang lingkup tafsir. Penyempitan tersebut karena hadis bukan satu-satunya sumber penafsiran al-Qur'an. Lebih dari itu, dominasi ilmu hadis akan membatasi kebebasan mufassir dalam menggali makna-makna al-Qur'an. Semisal al-Dhahabī yang menjadikan ilmu hadis sebagai alat menilai kebenaran *tafsir ishārī*. Lebih-lebih ketika ilmu kalam telah mendominasi. Kebebasan menafsirkan al-Qur'an akan terbatas pada upaya melindung masing-masing aliran teologisnya. Adapun dominasi ilmu fikih akan berdampak pada penafsiran al-Qur'an secara ẓāhir, tanpa adanya upaya menyikap makna-makna lain.

Bercermin pada kerumitan metodis, serta kegunaan penelitian di atas dan bersandar pada objek kajian utama, maka metode yang peneliti gunakan adalah dengan membedakan antara jenis penelitian dan sumber data, serta pendekatan masalah.

Ditinjau dari jenis penelitian dan sumber data, penelitian ini termasuk dalam jenis penelitian kepustakaan (library research). Data-data ini sepenuhnya diperoleh dari bahan-bahan pustaka tertulis berupa, buku, jurnal,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karya ilmiah, artikel ilmiah dan literature-literatur lainnya. Sumber data antara lain;

1. Sumber Data

   a. Sumber Data Primer

      Sumber data primer terdiri dari karya-karya Ibn 'Arabī antara lain *al-Futūḥat al-Makkiah*, *Fuṣūs al-Ḥikam, Rad al-Mutashābih ilā al-Muḥkam min al-Āyāt al-Qur'āniah wa al-Aḥādīth al-Nabawiah, Dhakhāir al-A'lāq Sharḥ Turjumān al-Ashwāq*, *Mawāqi' al-Nujūm, Rasāil ibn 'Arabī*, *wa Maṭāli' Ahl al-Asrār wa al-'Ulūm.* Penggunaan buku-buku tersebut sebagai sumber primer karena di dalamnya terdapat konsep Ibn Arabi tentang wahyu dan takwil al-Qur'an secara utuh. Adapun sumber-sumber sekunder terdiri dari tiga kategori, pertama; literatur-literatur yang mengkaji tentang Ibn Arabi terutama yang berkenaan dengan tema penelitian. Kedua, kajian-kajian tafsir dan 'ulūm al-Qur'ān. Ketiga, literatur-literatur lain yang relevan seperti, ilmu bahasa, metodologi, ilmu tasawuf dan sebagainya.

   b. Sumber Data Sekunder

      Sumber sekunder diambil dari beberapa karya memiliki keterkaitan dengan tema utama, antara lain *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Akbar Muḥyiddīn ibn al-'Arabī, *Madhāhib al-tafsīr al-Islāmī*, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyah fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī, al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fī 'Lādzah Binā' al-Aqāid, al-Ḥub fī al-Tasawwuf al-Islāmī Ibn 'Arabī Unmūdhajan*, *Lisān al-'Arab*, *Zubdat al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, *al-Lughah wa al-Tak'wīl Muqārabāt fī al-Hirmīnauṭīqā al-Gharbiah wa al-Ta'wīl al-'Arabī al-Islāmī,* dan sebagainya.

2. Teknik Pengumpulan Data

Dalam upaya pengumpulan data yang terdiri dari literatur-literatur berserakan, peneliti menggunakan teknik pengumpulan data dokumenter atau teknik elisitasi dokumen. Dengan teknik tersebut, keberadaan data diberlakukan secara sama yaitu melalui proses klasifikasi, analasis dan diuji.

3. Teknik Pengelolahan Data

Semua data yang diperoleh akan diproses ke dalam beberapa tahapan, pertama *editing*. Tahapan ini untuk memilih dan memilah data-data yang sesuai dengan tema secara selektif dan akurat. Tahapan selanjutnya adalah mengelolah semua data sehingga mengasilkan temuan yang dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah.

4. Teknik Analisa Data

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Analisa data yang digunakan pada penelitian ini adalah diskriptif-analitis, yaitu mengumpulkan semua ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesesuaian dengan tema wahyu dan takwil, kemudian dianalisa berdasarkan perspektif Ibn Arabi.

Adapun metode pendekatan masalah, peneliti menggunakan pendekatan komprehensif dan multidisipliner.[36] Kedua pendekatan tersebut tidak bisa terpisahkan, mengingat fokus kajian yang peneliti lakukan berhadapan langsung dengan literatur-literatur klasik. Kedua pendekatan tersebut memiliki kelebihan dan kekurangnnya masing-masing. Sehingga menyatukan keduanya akan menghasilkan temuan penelitian yang maksimal.

5. Langkah teknis

Penulis menggunakan cara kerja tafsir tematik yang dikembangkan oleh Aḥmad al-Sayyid al-Kūmiy dalam karyanya berjudul *al-tafsīr al-mauḍū'ī li al-Qur'ān al-Karīm*. Tafsir *maudlū'ī* yaitu metode menafsirkan al-Qur'an berdasarkan tema-tema tertentu dengan mengumpulkan semua ayat yang berkaitan dengan tema

[36] Pendekatan komprehensif adalah pendekatan yang membahas objek tertentu dari pelbagai sudut pandang dengan menjelaskan kandungan ayat al-Qur'an berdasarkan makna kosa kata, asbāb al-nuzūl jika ditemukan dan munāsabah al-ayāt. Pendekatan historis lebih menekankan pada pentingnya memahami situasi dan kondisi saat al-Qur'an diturunkan, serta memproyeksikannya pada fenomena terkini. Adapun pendekatan multi disipliner adalah mengkaji objek berdasarkan beberapa disiplin ilmu. Lihat: M. Alfatih Suryadilaga ddk, *Metodologi Ilmu Tafsir*, (Yogyakarta: Teras, 2010), 140-144.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut.[37] Langkah pertama adalah membuat tema atau judul, kemudian mengumpulkan ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kesesuaian dengan judul tersebut, lalu ayat-ayat tersebut diklasifikasikan berdasarkan Makkiyah dan Madaniah, kemudian dijelaskan berdasarkan definisi dan tafsiran para ahli tafsir dan terakhir didialekkan dengan penafsiran Ibn Arabi untuk dianalisa dan disimpulkan.

I. Sistematika Pembahasan

Penelitian ini terdiri dari enam bab dengan disertai sub bab pada masing-masing bab. Sebagaimana penelitian pada umumnya, pada Bab I membahas Pendahuluan. Pembahasan pada bab ini terdiri dari beberapa sub bab antara lain; latar belakang masalah, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, penelitian terdahulu, metode penelitian, dan sub terakhir adalah sistematika pembahasan. Pembahasan pada bab I ini merupakan pintu masuk penulis sekaligus pedoman dalam melakukan penelitian. Nilai penting bab ini berupa informasi umum yang kemudian dilanjutkan dengan penelitian lanjutan.

Bab II meneliti tentang problematika wahyu dan takwil al-Qur'an secara umum. Bab ini sebagai gambaran umum tentang konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an yang berfungsi sebagai landasan teori penelitian.

[37] Aḥmad al-Sayyid al-Kūmiy, Muḥammad Aḥmad Yūsuf al-Qāsim, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pada bab ini diawali dengan penelitian tentang definisi wahyu, wahyu dan kenabian, konsep wahyu dalam disiplin keilmuan Islam meliputi ilmu hadis, ilmu fikih, ilmu kalam dan ilmu filsafat, kemudian ditutup dengan ulasan tentang eksistensi wahyu sebagai pembuktian ilmiah atas kebenaran wahyu. Selanjutnya pembahasan tentang definisi takwil, telaah diskursus tafsir dan takwil, konsep takwil dan mutashābih, konsep takwil dan i'jāz, konsep takwil dan makna batin.

Bab III membahas tentang biografi Ibn Arabi sebagai pintu masuk mengenal, mempelajari dan memahami sang tokoh. Bab ini mengupas perihal biografi, kondisi sosio masyarakat, rihlah keilmuan, rihlah ruhaniahh, karya-karya dan pandangan para tokoh terhadap Ibn Arabi. Bab ini merupakan pijakan utama mengenal sosok dan pemikiran Ibn Arabi. Nilai terpenting dari bab ini adalah mengenal lebih dalam tentang kepribadian dan pemikiran Ibn Arabi, sehingga akan membantu dan mempermudah proses penelitian.

Bab IV membahas tentang wahyu perspektif Ibn Arabi. Pembahasan ini terdiri dari: Definisi wahyu perspektif Ibn Arabi, wahyu dan kenabian perspektif Ibn Arabi, makna wahyu dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi, istilah-istilah yang berkenaan secara langsung dengan proses terjadinya wahyu seperti, al-khayāl, al-ru'yā, nūr muḥammadī, rūh al-Quds. Diakhir pembahasan adalah tentang signifikansi (faidah) pemaknaan wahyu perspektif Ibn Arabi bagi diskursus ilmu tafsir. Pada masing-masing sub bab

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dilengkapi analisa peneliti yang bersifat deskriptif yaitu berupa gambaran hasil penelitian yang didasarkan pada perbandingan dari berbagai sumber dengan tema yang sama.

Bab V membahas tentang takwil perspektif Ibn Arabi. Penelitian ini merupakan rangkaian dari bab sebelumnya sebagai inti penelitian. Bab ini terdiri dari beberapa sub penelitian, antara lain: definisi takwil perspektif Ibn Arabi, takwil dan kewalian perspektif Ibn Arabi, aplikatif dari takwilan Ibn Arabi berupa mi'raj Rasul dan Sufi, keimanan Fir'aun. Dan ditutup dengan pembahasan tentang signifikansi (faidah) pemaknaan takwil perspektif Ibn Arabi bagi perkembangan diskursus ilmu tafsir.

Bab VI merupakan penghujung penelitian. Pada bab ini menyajikan kesimpulan dan saran. Kesimpulan sebagai bagian dari hasil penelitian dan jawaban atas rumusan masalah. Sedangkan saran berupa catatan akhir peneliti sebagai pintu bagi penelitian selanjutnya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB II
PROLEMATIKA KONSEP WAHYU DAN TAKWIL

A. Wahyu

Terma wahyu merupakan tema paling pokok dalam kajian keagamaan, karena wahyu selalu identik dengan Kitab Suci. Kitab yang diyakini bersumber dari Allah Swt sebagai Pencipta alam semesta. Keberadaan Kitab tersebut dijadikan sebagai pedoman hidup yang terkumpul di dalamnya firman-firman Allah berupa perintah, larangan, kisah, kabar gembira dan sebagainya. Sehingga masing-masing pemeluk agama berupaya membaca, memahami, mengkaji dan mengamalkan tiap-tiap ajaran yang terkandung di dalamnya.

Kehadiran wahyu selalu menawarkan konsep atau sistem kehidupan baru bagi masyarakat penerima. Karenanya keberadaan wahyu tak lepas dari pro dan kontra. Wahyu diyakini sebagai pedoman utama dalam menciptakan kehidupan masyarakat yang lebih baik, namun di sisi lain keberadaan wahyu juga dianggap sebagai penghalang utama bagi perkembangan masyarakat. Seringkali wahyu dibenturkan dengan pola pikir materialis. Mereka mengatakan bahwa wahyu hanyalah mitos atau dongeng masa lalu yang tidak rasional.[1] Perkataan tersebut menjadikan mereka enggan menerima wahyu sebagai sumber kebenaran. Bagi mereka, manusia hanya memerlukan akal sebagai pedoman kehidupan. Jika ajaran wahyu sesuai dengan logika akal, maka manusia hanyalah memerlukan akalnya. Dan apabila bertentangan, kehadiran wahyu hanya akan melahirkan manusia kerdil yang tak berakal.

---

[1]Muḥammad Ḥusain al-Dhahabī, *al-Waḥy wa al-Qur'ān al-Karīm*, (Mesir: Maktabah Wahbah, 1986), 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Untuk memahami wahyu lebih jauh, perlu dikaji secara rinci definisi, konsep dan eksistes wahyu sebagai berikut:

1. **Definisi Wahyu**

Definisi berfungsi sebagai pembatas, pembeda dan penjelas bagi objek, istilah, simbol, atau kata sehingga melahirkan makna yang dapat dipahami.[2] Makna yang muncul berupa gambaran dalam benak atau pikiran sebagai hasil olah pikir atas maujud yang nampak secara kasat-mata. Segala wujud yang nampak di luar pikiran diamati dan dikelola sehingga menghasilkan wujud baru berupa gambaran dalam benak atau alam pikiran. Kemampuan pikiran dalam mengelola wujud akan menjadi penentu keabsahan sebuah definisi.[3]

Ketika seseorang menyampaikan sesuatu yang ada dibenaknya melalui kata-kata, maka kata-kata tersebut akan menjadi perantara pendengar dalam menangkap dan memahami maksud dan tujuan pengujar. Dan ketika seseorang menuangkan hasil olah pikirnya dalam bentuk tulisan, maka tulisan tersebut akan menjadi perantara bagi pembaca dalam memahami arah pikiran penulis. Dengan

---

[2]Dalam kajian filsafat ilmu, definisi adalah unsur konstruk paling asasi dalam sebuah struktur teori. Definisi memiliki fungsi logik sebagai pemberi batas arti atau makna simbolik dari suatu konsep. Selain memiliki fungsi logik, definisi terdiri dari berbagai macam, *pertama;* definisi nominal, yaitu penjelasan atas sebuah istilah dengan menggunakan kata lain yang lebih dikenal. *Kedua;* definisi realis, yaitu penjelasan atas suatu istilah berdasarkan isi atau kandungan yang terdapat dalam isilah atau konsep yang didefiniskan. *Ketiga;* definisi praktis, yaitu definisi yang menitikberatkan kepada fungsi atau tujuan prakis dari istilah atau konsep. *Keempat;* definisi paradigmatik, yaitu definisi yang berdasarkan pada tata fikir konstruksionis atau dekonstruksionis. Lihat: Noeng Muhadjir, *Filsafat Ilmu Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, (Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998), 40-44.

[3] Abī al-Ḥasan Ḥāzim al-Qarṭajānī, ditahqiq Muhammad al-Ḥabīb Ibn al-Khaujah, *Minhāj al-Bulaghā' wa Sirāj al-'Udabā'* (Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2007), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

demikian, definisi akan berjalan dinamis sesuai batasan kemampuan masing-masing individu.[4]

Secara garis besar, kata, simbol, istilah dan yang semisal bisa dikaji dari dua dimensi utama. *Pertama;* kata yang timbul dan muncul berdasarkan komunikasi dan kepentingan bersama, kata ini menjelma dalam bentuk lisan atau ujaran. *Kedua;* kata yang telah tersusun rapi kemudian mengumpul menjadi sebuah tulisan. Kata telah berubah dari ujaran menuju tulisan. Ujaran muncul berdasarkan kepentingan dan kebutuhan masing-masing pengujar. Semakin banyak seorang pengujar menguasai kata-kata, ia akan dengan sangat mudah menyampaikan apa yang ingin ia ungkapkan. Dimensi ini terasa lebih mudah dipahami pendengar, karena selain bertatapan langsung antara pengujar dan pendengar, ia memiliki kandungan makna yang jelas dan nampak. Berbeda halnya pada dimensi tulisan atau yang kemudian dikenal dengan sebutan teks, ia memiliki kandungan makna yang tak terhingga, karena sang penulis tidak memiliki kewajiban untuk menyesuaikan kata-kata yang ia pakai pada kemampuan pembaca. Namun demikian, penulis tidak bisa mengontrol secara langsung dan memaksakan pemahaman kepada pembaca. Maka disinilah kemudian muncul variasi dalam memahami teks.[5]

Berdasarkan teori di atas, adalah keniscayaan ketika wahyu dikaji atau dimaknai akan menghasilkan ragam definisi atau

[4] *Ibid.,* 20.
[5] *Ibid.,* 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemaknaan yang beragam. Secara etimologi kata wahyu berasal dari bahasa Arab yang terdiri dari huruf *wau, ḥā'*, dan *yā*. Kata tersebut merupakan kata kerja (verb) yang menunjukkan sebuah tindakan, perbuatan, pekerjaan yang telah, sedang dan akan dilakukan. Kata *wa-ḥa-ya* bermakna memberi petunjuk atau isyarah dengan menggunakan tangan atau kedua mata atau kepala, dan bermakna berbicara kepada orang lain dengan perkataan rahasia (*ashāra wa auma'a, kallamahu bi kalāmin yakhfā 'alā ghairihi*).[6]

Muqātil ibn Sulaimān dalam kitab *al-Ashbāh wa al-Nazhāir fī al-Qur'ān al-Karīm* memaknai ayat wahyu dalam lima kategori. Pertama, wahyu bermakna firman Allah Swt yang disampaikan melalui Malaikat Jibril kepada para Nabi. Sebagai misal firman Allah Swt dalam surat al-Nisā' ayat 163 dan surat al-An'ām ayat 19:

إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا

"Sesungguhnya kami telah mewahyukan kepadamu sebagaimana Kami telah mewahyukan kepada Nuh dan nabi-nabi yang sesudahnya, dan Kami telah mewahyukan kepada Ibrahim, Ismail, Ishaq, Ya'kub, dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Dan Kami telah menganugerahkan Daud Kitab Zabur".[7]

قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً ۖ قُلِ اللَّهُ ۖ شَهِيدٌ بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ اللَّهِ آلِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُلْ لَا أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ وَإِنَّنِي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ

"Katakanlah, Apakah sesuatu yang lebih besar persaksiannya? Katakanlah, Allah. Dia menjadi saksi antara aku dan kamu, dan al-

[6] Ibrāhīm Madkūr, Muṣṭafạ Ḥijāzī, *al-Mu'jam al-Wajīz*, (Mesir: Majma' al-Lughah al-'Arabiyah, 1980), 663.
[7] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ţibā'at al-Muṣhaf al-Sharīf, 1418 H), 150.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Qur'an ini diwahyukan kepadaku supaya dengannya aku memberi peringatan kepada kamu dan kepada orang-orang yang sampai kepadanya. Apakah sesungguhnya kamu menyaksikan bahwa ada tuhan-tuhan bersama Allah? Katakanlah, Aku tidak mengakui. Katakanlah, Sesungguhnya Dia adalah Tuhan Yang Maha Esa dan sesungguhnya aku berlepas diri dari apa yang kamu persekutukan"[8]

Ayat-ayat di atas menjelaskan bahwa makna wahyu adalah ajaran-ajaran Allah Swt yang diberikan kepada para Nabi untuk disampaikan kepada umatnya. Setiap wahyu yang diterima sesuai dengan bahasa para Nabi sehingga dapat dipahami maksud dan tujuan dari wahyu tersebut. Pada sisi ini, keberadaan para Nabi tidak hanya menerima, mereka juga berkewajiban mengamalkan dan menyampaikan wahyu tersebut kepada orang lain. Telah menjadi keyakinan, bahwa Malaikat Jibril bertugas sebagai perantara antara Allah Swt sebagai Pemberi dan para Nabi sebagai penerima wahyu. Wahyu yang bersifat risalah kenabian ini berakhir dengan wafatnya Nabi Muhammad Saw. Wahyu berupa al-Qur'an diyakini sebagai wahyu penyempurna bagi wahyu-wahyu kenabian yang diterima para Nabi sebelumnya.[9]

Makna wahyu di atas lebih populer di kalangan masyarakat agamis. Ketika lafat wahyu diucapkan, maka yang terlintas dalam benak adalah Kitab Suci. Kitab yang menjadi pedoman dalam menjalankan kehidupan.

---

[8] *Ibid.,* 189.

[9] Muḥammad Arkūn, *al-Qur'an min al-Tafsīr al-Maurūth ilā Taḥlīl al-Khitāb al-Dīnī*, ditrjm., Hāsim Ṣāliḥ, (Beirut: Dār al-Ṭalī'ah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2001), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Makna Kedua, wahyu adalah ilham. Sebagaimana dalam firman Allah Swt surat al-Maidah ayat 111 dan surat al-Naḥl ayat 68:

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ

"Dan ingatlah ketika Aku mewahyukan (mengilhamkan) kepada al-Hawariyyin pengikut Isa yang setia, 'Berimanlah kepada-Ku dan kepada Rasul-Ku', mereka berkata, 'kami telah beriman dan saksikanlah bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang berserah diri".[10]

وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

"Dan Tuhanmu mewahyukan (mengilhamkan) kepada lebah 'Buatlah sarang-sarang dibukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia'".[11]

Muqātil memaknai kata wahyu dengan ilham, karena penerima wahyu bukan berasal dari kalangan Nabi. Wahyu yang diberikan tidak bersifat kenabian, hanya berupa informasi atau pengetahuan. Makna ini tidak membedakan apakah penerima berjenis manusia atau hewan. Semua yang menerima wahyu selain Nabi maka ditafsiri dengan menerima ilham.

Ketiga, wahyu bermakna *kitāb* (buku atau tulisan). Makna ini terdapat pada surat Maryam ayat 11:

فَخَرَجَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ مِنَ ٱلْمِحْرَابِ فَأَوْحَىٰٓ إِلَيْهِمْ أَن سَبِّحُوا۟ بُكْرَةً وَعَشِيًّا

"Maka ia keluar dari mihrab menuju kaumnya, lalu ia memberi wahyu (menulis tulisan) kepada mereka; 'hendaklah kamu bertasbih di waktu pagi dan petang'".[12]

Ayat di atas mengisahkan Nabi Zakariya yang menerima perintah untuk tidak berkata-kata selama tiga hari sebagai petanda doanya

[10] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 182.
[11] *Ibid.,* 412.
[12] *Ibid.,* 463.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

akan terkabul. Allah Swt menugaskan kepada Malaikat Jibril untuk menyampaikan wahyu yang kemudian wahyu tersebut ditulis oleh Nabi Zakariya dan diberikan kepada kaumnya.

Keempat, wahyu bermakna *amr* (perintah) sebagaimana firman Allah Swt dalam surat Fuṣṣilat ayat 12 dan al-An'ām ayat 112 dan 121:

فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ

"Maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua hari dan Dia mewahyukan (memerintah) pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan Kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui".[13]

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِىٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

"dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi itu musuh, yaitu syaitan-syaitan (dari jenis) manusia dan jin, sebagian mereka mewahyukan (memerintah) kepada sebagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia). Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan".[14]

وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

"Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan. Sesungguhnya Syaitan itu mewahyukan (memerintahkan) kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu; dan jika kamu menuruti mereka, sesungguhnya kamu tentulah menjadi orang-orang yang musyrik."[15]

[13] *Ibid.,* 774.
[14] *Ibid.,* 206.
[15] *Ibid.,* 208.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kelima, Muqātil bin Sulaimān memaknai kata wahyu dengan *al-Qaul* (perkataan).[16] Ia mengutip al-Qur'an Surat al-Zalzalah ayat 5:

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

"karena sesungguhnya Tuhanmu telah mewahyukan (mengatakan) kepadanya".[17]

Al-Dāmaghānī dalam kitab *al-Wujūh wa al-naḍāir li al-fādz kitābillāh al-'azīz* menafsirkan ayat-ayat wahyu sama persis dengan apa yang dilakukan Muqātil, yaitu: risalah (al-risālah), ilham (al-ilhām), kitab (al-kitāb), perintah (al-amr), dan perkataan (al-qaul).[18] Kelima makna wahyu tersebut tidak hanya menitikberatkan pada pemberi dan penerima wahyu, melainkan juga melihat pada susunan ayat yang mengitari.

Muhammad Sahrur dalam kitabnya yang berjudul *al-Kitāb wa al-Qur'ān* memaknai wahyu sebagai salah satu bentuk makrifah (pengetahuan). Makna ini menjelaskan bahwa setiap ilmu pengetahuan yang disampaikan kepada orang lain secara tersembunyi adalah wahyu. Lebih jelas Sahrur menjelaskan, bahwa makna paling dasar dari wahyu adalah tranformasi pengetahuan, perintah dan larangan dengan berbagai cara.[19]

Setidaknya ada enam cara proses tranformasi wahyu yang Sahrur jelaskan berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an. *Pertama*, melalui

---

[16] Muqātil bin Sulaimān, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qur'ān al-Karīm*, 168-169.
[17] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 1087.
[18] Abū 'Abdillāh al-Ḥusain bin Muḥammad al-Dāmaghānī, *al-wujūh wa al-Naḍāir li alfādz kitābillāh al-'azīz,* Jilid 2, (Kairo: al-Majlis al-'alā li al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 2010), 287-288.
[19] Muhammad Sharūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, 375.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

gen tiap makhluk hidup, yaitu berupa penyimpanan pengetahuan semisal untuk membuat tempat tinggal. Hal ini terdapat pada surat al-Nahl ayat 68 dan 69.

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

"Dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia. Kemudian makanlah dari tiap-tiap (macam) buah-buahan dan tempuhlah jalan Tuhanmu yang telah dimudahkan (bagimu). Dari perut lebah itu ke luar minuman (madu) yang bermacam-macam warnanya, di dalamnya terdapat obat yang menyembuhkan bagi manusia. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda (kebesaran Tuhan) bagi orang-orang yang memikirkan".[20]

Kedua, transformasi wahyu melalui penjelmaan dalam wujud suara dan rupa manusia. Sahrur membahasakan dengan *al-wahyu al-fuādī* (wahyu melalui hati). Cara ini termasuk yang paling sering terjadi, semisal yang dialami Nabi Ibrahim as dalam surat Hūd ayat 69.

وَلَقَدْ جَآءَتْ رُسُلُنَآ إِبْرَٰهِيمَ بِٱلْبُشْرَىٰ قَالُوا۟ سَلَٰمًا ۖ قَالَ سَلَٰمٌ ۖ فَمَا لَبِثَ أَن جَآءَ بِعِجْلٍ حَنِيذٍ

"Dan sesungguhnya utusan-utusan Kami (malaikat-malaikat) telah datang kepada lbrahim dengan membawa kabar gembira, mereka mengucapkan: Selamat. Ibrahim menjawab: Selamatlah, maka tidak lama kemudian Ibrahim menyuguhkan daging anak sapi yang dipanggang."[21]

Ketiga, wahyu yang muncul melalui olah pikir seseorang. Wahyu dalam kategori ini dirasakan dan dialami oleh setiap orang yang sedang berfikir mencari solusi atau jalan keluar dari persoalan yang dihadapi. Wahyu di sini murni sebagai bagian dari pengetahuan

[20] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 412.
[21] *Ibid.,* 338.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sehingga masih berlaku hingga saat ini. Hanya saja perlu ditegaskan, bahwa pengetahuan yang dimaksud bukan wahyu berupa Kitab Suci yang diterima para Nabi dan Rasul. Sebagaimana diceritakan dalam surat al-Qaṣaṣ ayat 7 dan surat al-Maidah ayat 111.

وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ۖ فَإِذَا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِى ٱلْيَمِّ وَلَا تَخَافِى وَلَا تَحْزَنِىٓ ۖ إِنَّا رَآدُّوهُ إِلَيْكِ وَجَاعِلُوهُ مِنَ ٱلْمُرْسَلِينَ

"Dan kami mewahyukan kepada ibu Musa; "Susuilah dia, dan apabila kamu khawatir terhadapnya maka jatuhkanlah dia ke sungai (Nil). Dan janganlah kamu khawatir dan janganlah (pula) bersedih hati, karena sesungguhnya Kami akan mengembalikannya kepadamu, dan menjadikannya (salah seorang) dari para rasul".[22]

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّـۧنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ

"Dan (ingatlah), ketika Aku mewahyukan kepada pengikut Isa yang setia: "Berimanlah kamu kepada-Ku dan kepada rasul-Ku". Mereka menjawab: Kami telah beriman dan saksikanlah (wahai rasul) bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh (kepada seruanmu)".[23]

Keempat, wahyu atau pengetahuan yang diperoleh melalui alam mimpi. Dalam bahasa Arab, mimpi dibahasakan dengan kata *al-ḥulm* dan *al-aḥlām*. Kedua kata tersebut memiliki kesamaan berupa pengetahuan yang diperoleh pada saat tidur, hanya saja kata *al-ḥulm* menunjukkan gambaran-gambaran yang saling berkaitan namun tidak tersusun secara runut. Sebagaimana firman Allah Swt dalam surat al-Anbiyā' ayat 5.

بَلْ قَالُوٓا۟ أَضْغَٰثُ أَحْلَٰمٍۭ بَلِ ٱفْتَرَىٰهُ بَلْ هُوَ شَاعِرٌ فَلْيَأْتِنَا بِـَٔايَةٍ كَمَآ أُرْسِلَ ٱلْأَوَّلُونَ

"Bahkan mereka berkata (pula): "(Al Quran itu adalah) mimpi-mimpi yang kalut, malah diada-adakannya, bahkan dia sendiri seorang penyair, maka hendaknya ia mendatangkan kepada kita

[22] *Ibid.,* 610.
[23] *Ibid.,* 182.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

suatu mukjizat, sebagaimana rasul-rasul yang telah lalu diutus".[24] Kata *al-Manām* bermakna wahyu yang dikhususkan kepada para Nabi berupa ajaran syariah, atau berupa kabar gembira jika yang mengalami mimpi selain nabi. *Kelima*, *al-wahyu al-mujarrad* yaitu wahyu yang dibawa Malaikat Jibril kepada Nabi Muhammad Saw dan tidak dapat ditangkap panca indra melainkan oleh kekuatan ruhaniah atau hati. *Keenam*, *al-wahyu al-Ṣautī* yaitu wahyu berupa suara yang hanya diterima Nabi Musa as.[25]

Ibnu Manzhur dalam kitab *lisān al-'arab* menjelaskan bahwa kata wahyu memiliki ragam makna, antara lain: simbol atau tanda, tulisan, risalah, ilham, perkataan yang samar dan semua ucapan yang disampaikan kepada orang lain.[26] Munculnya ragam makna tersebut karena masing-masing pengujar memiliki maksud dan tujuan tersendiri. Semisal al-Ḥārits al-A'war seorang Sahabat Nabi Saw mengatakan '*al-Qur'ān Hayyin wa al-Wahyu ashadd minhu*'(al-Qur'an bersifat mudah, ringan atau gampang sedangkan al-Wahyu lebih sulit darinya). Maksud dari makna al-Qur'an tersebut adalah al-Qirāah (bacaan) adapun makna al-wahyu adalah al-kitābah wa al-khaṭ (tulisan).[27] Kata wahyu yang berasal dari akar kata wa-ḥa-ya

[24] *Ibid.,* 496.
[25] Muhammad Sharūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah,* 375-384.
[26] Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Vol. XV, (Beirut: Dār iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), 239-240.
[27] *Ibid.,* 240.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membentuk kata *Auḥa* yang bermakna berbicara dengan pembicaraan yang dirahasiakan (kallamah bikalāmi yukhfīh min ghairihi).[28]

Ibn Manzhur mengutip pendapat Ibn Arabi bahwa kata *auha* pada mulanya bermakna: memberi tanda, mengutus utusan yang sangat dipercaya untuk menyampaikan sesuatu kepada pihak lain, atau menyampaikan sesuatu kepada pihak lain tanpa melalui perantara, dan bemakna saling merahasiakan. Abu Ishaq menegaskan, bahwa makna dasar dari kata wahyu adalah *al-i'lām fī khafāin* (pemberitahuan tersembunyi), karenanya semua yang tersampaikan secara tersembunyi disebut wahyu.[29] Hanya saja pada perkembangannya, penggunaan kata wahyu mengalami penyempitan ruang lingkup dengan hanya dibatasi pada firman-firman Allah yang disampaikan kepada para Nabi. Setelah era kenabian usai, istilah wahyu berubah menjadi ilhām atau iṣārah. Sebagai salah satu upaya membedakan status penerima, apakah ia Nabi atau Wali.

Kata Wahyu dengan berbagai derivasinya terulang sebanyak tujuh puluh delapan kali dalam al-Qur'an. Enam puluh empat terdapat dalam surat Makkiyah dan empat belas terdapat dalam surat Madaniah.[30] Masing-masing kata memiliki makna berdasarkan

---

[28] *Ibid.,* 240.
[29] *Ibid.,* 240.
[30]Ulama tafsir memaknai istilah Makkiyah dan Madaniyah dalam tiga makna. *Pertama*, Makkiyah adalah ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan sebelum Hijrah, dan Madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan setelah Hijrah, diturunkan di Madinah ataupun di Mekkah ketika Pembukaan kota Mekkah, ketika Haji Wada' atau dalam perjalanan. *Kedua*, Makkiyah adalah ayat-ayat al-Qur'an yang diturunkan di Mekkah sebelum atau sesudah Hijrah, adapun Madaniyah adalah ayat-ayat yang diturunkan di Madinah. Dalam kategori kedua ini, jika ada ayat yang turun saat

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

susunan kata atau kalimat yang mengitarinya. Berikut tabel redaksi kata wahyu beserta derivasinya yang digunakan al-Qur'an:

Redaksi	Jumlah
أَوْحَي	Delapan
أَوْحَيْتُ	Satu
أَوْحَيْنَا	Dua puluh empat
نُوْحِي	Empat
نُوْحِيْهِ	Dua
نُوْحِيْهَا	Satu
لَيُوْحُوْنَ	Satu
يُوْحِي	Empat
فَيُوْحِيَ	Satu
أَوْحِيَ	Sebelas
يُوْحَ	Dua
يُوْحَي	Empat belas
وَحْيٌ	Dua
وَحْيًا	Dua
وَحْيِنَا	Dua
وَحْيُهُ	Satu[31]

Jika dilihat berdasarkan tartib nuzul, maka surat-surat al-Qur'an yang di dalamnya terdapat kata wahyu sebagai berikut.

No.	Nama Surat	Urutan Muzhaf	Urutan Nuzul
1.	An-Najm	25	23
2.	Shad	38	38

perjalanan menuju Mekkah atau Madinah maka tidak dimasukkan dalam ayat Makkiyah atau Madaniah. *Ketiga*, Makkiyah adalah ayat-ayat yang diturunkan bagi penduduk Mekkah, dan Madaniyah adalah ayat-ayat diturunkan bagi penduduk Madinah. Lihat, Jalāluddīn 'Abdurrāhmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 12.

[31] Muḥammad Fuād Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādz al-Qur'ān al-Karīm*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyah, 1945), 746-747.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3.	Al-A'raf	7	39
4.	Al-Jin	72	40
5.	Fathir	35	43
6.	Maryam	19	44
7.	Thaha	20	45
8.	Al-Syura	26	47
9.	Al-Qashash	28	49
10.	Al-Isra'	17	50
11.	Yunus	10	51
12.	Hud	11	52
13.	Yusuf	10	51
14.	Al-An'am	6	55
15.	Saba'	34	58
16.	Al-Zumar	39	59
17.	Fussilat	41	61
18.	Al-Syura	42	62
19.	Al-Zuhruf	43	63
20.	Al-Ahqaf	46	66
21.	Al-Kahfi	18	69
22.	Al-Nahl	16	70
23.	Ibrahim	14	72
24.	Al-Anbiya'	21	73
25.	Al-Mukminun	23	74
26.	Al-Ankabut	29	85
27.	Al-Anfal	8	88
28.	Ali Imran	3	89
29.	Al-Ahzab	33	90
30.	Al-Nisa'	4	92

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

31.	Al-Zalzalah	99	93
32.	Al-Ra'd	13	96
33.	Al-Maidah	5	113[32]

Berdasarkan tabel urutan surat-surat al-Qur'an di atas, kata wahyu selalu dipakai al-Qur'an dalam membahasakan informasi atau pengetahuan yang bersifat samar. Tidak ada perbedaan penggunaan secara runtun yang didasarkan pada pemberi atau penerima wahyu. Sehingga sejarah kata wahyu yang dikemudian hanya dikhususkan kepada para nabi tidak bisa dibuktikan berdasarkan runtutan atau tartib nuzul. Kesemua kata wahyu yang digunakan al-Qur'an menunjukkan adanya interaksi antara pemberi dan penerima wahyu. Mayoritas menunjukkan bahwa pemberi wahyu adalah Allah swt dan sebagai penerima adalah hamba atau makhluk yang terdiri dari para Malaikat, Nabi atau Rasul, Orang-orang sholeh, hewan atau binatang, langit dan bumi. Dua ayat menunjukkan bahwa yang memberi dan menerima wahyu adalah syaitan, dan dua ayat lainnya bersifat teguran kepada orang-orang lalim yang merasa menerima wahyu, padahal pada faktanya tidak ada wahyu yang mereka terima.

Term wahyu di atas menjelaskan bahwa wahyu tidak hanya sebatas pada kitab suci yang diturunkan kepada para Nabi terutama Nabi Muhammad saw. Al-Qur'an menjelaskan, bahwa wahyu secara

[32] Teori tafsir berdasarkan tartibun nuzul merupakan cara yang digunakan ulama tafsir dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan tahapan sejarah terbentuknya al-Qur'an yang diturunkan secara tahap demi tahap. Dengan harapan, hasil tafsiran yang diperoleh akan menghadirikan pemahanan yang runtun, utuh dan menyeluruh. Lihat. Muḥammad 'Izzah Darwazah, *al-Tafsīr al-Ḥadīth Tartīb al-Suwar Ḥasba al-Nuzūl,* (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1984), 5-18. Lebih jelas lihat lampiran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

umum bermakna ilmu atau informasi yang datangnya dari alam lain di luar alam manusia.

2. **Wahyu dan Kenabian**

Wahyu dan kenabian adalah dua term penting dalam diskursus keilmuan Islam. Kebenaran wahyu diuji dengan keberadaan nabi, dan keabsahan nabi hanya dapat dibuktikan oleh wahyu. Nilai terpenting dari keduanya adalah munculnya sebuah keyakinan adanya kekuatan lain di luar batas kemampuan manusia. Menanggapi fenomena tersebut, berbagai diskursus keilmuan bermunculan semisal, filsafat, ilmu kalam, dan tasawuf.

Secara etimologi, kenabian adalah terjemahan dari kata *al-nubuwwah*. Para ahli bahasa berselisih dalam menentukan akar dari kata *al-nubuwwah*, pertama; *al-Nubuwwah* berasal dari akar *naba-a* (dengan menggunakan huruf hamzah atau mahmuz) bermakna *al-khabar* atau *al-ikhbār* (kabar atau informasi). Kedua; berasal dari *nabā* atau *al-nabwah* atau *al-nabāwah* yang bermakna *mā irtafa'a min al-arḍ* (dataran tinggi).[33]

Kedua makna tersebut di atas memiliki cakupan yang berbeda. Makna pertama menekankan pada objek atau konten yang diterima berupa kabar atau informasi. Makna kedua lebih menitikberatkan kepada penerima. Bentuk informasi atau kabar yang diterima nabi mempengaruhi kedudukannya. Ketika kabar tersebut bersumber dari

[33] Ali Mabrūk, *al-Nubuwwah min 'Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fi 'Iādzah Binā' al-Aqāid*, 15

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu ilahi, maka sang nabi adalah orang pilihan yang terutus untuk umatnya. Namun demikian, meskipun kedua makna nabi di atas memiliki sudut pandang yang berbeda, kedua makna tersebut saling melengkapi. Secara umum, keduanya membahas tentang informasi atau pengetahun penting tentang alam Malakut dan tentang sosok yang mampu berkomunikasi dengan alam ghaib.

Makna pertama (*al-khabar* atau *al-ikhbār*) diyakini mayoritas umat Islam, yaitu kaum Asy'ari dan Syiah. Asya'irah berpendapat bahwa kenabian adalah pemberian dan nikmat Allah Swt berupa ajaran-ajaran agama yang diberikan kepada para Nabi atau Rasul. Pemaknaan ini lebih menitikberatkan pada fungsi kenabian sebagai pembawa firman-firman Allah, sehingga kenabian adalah bagian dari Kehendak Allah Swt.[34] Pendapat ini diamini kaum Syiah yang meyakini bahwa kenabian adalah bagian terpenting dari rukun keimanan yang paling asasi. Kenabian adalah kedudukan ruhaniah atau ilahiyah yang tidak dapat diperoleh melalui kerja keras, ia merupakan rahasia Ilahi yang diberikan kepada hamba yang dikehendakiNya. Amal sholeh dan ilmu yang dimiliki manusia tidak cukup untuk meraih kenabian. Karena kenabian memiliki syarat-syarat khusus yang hanya diketahui Allah Swt.[35]

---

[34] *Ibid.,* 18.

[35] Kaum Syiah Imamiah menjadikan tidak hanya meyakini bahwa kenabian adalah pemberian dari Allah Swt, mereka juga meyakini bahwa imamiyah (imam 12) kesemua adalah pemberian dari Allah Swt. Keyakinan inilah yang menjadi pembeda paling dasar antara kaum Asy'ariah dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muktazilah lebih cenderung pada makna kedua, mereka memaknai bahwa kenabian adalah singgasana atau kedudukan tertinggi yang diraih seorang hamba dalam usaha memahami wujud Allah. Makna ini menempatkan manusia sebagai pelaku utama kenabian.[36]

Tinggi rendahnya kedudukan yang dicapai manusia semata karena usaha yang ia lakukan. Karena itulah masing-masing Nabi memiliki capain kedudukan yang berbeda-beda berdasarkan ruang dan waktu yang dihadapi. Semisal, nabi Muhammad Saw diangkat sebagai nabi setelah berusia empat puluh tahun. Dalam jedah waktu selama empat puluh tahun inilah nabi Muhammad Saw menempatkan diri sebagai manusia yang tekun, rajin, jujur dan sebagainya. Ia berusaha dengan susah payah mencari dan meraba-raba wujud Allah Swt. Taḥannus atau menyendiri dari keramaian dan hiruk-pikuk kehidupan menjadi kegemarannya dalam upaya mempersuci diri. Taḥannus yang sejak awal mula sebelum munculnya Islam telah menjadi kebiasaan dan tabiat para pemikir. Tabiat dalam mencari ketenangan dan kebenaran.

Usaha-usaha itulah yang pada akhirnya menjadi alasan kuat terpilihnya nabi Muhammad Saw sebagai seorang nabi dengan kedudukan tertinggi. Pun demikian, nabi Musa as yang hidup di

---

kaum Syiah Imamaiah. Lihat: Abdullah al-Jawādī al-Āmulī, *al-Wahy wa al-Nubuwwah*, (Iran: Dār al-Irā' li al-nashr, 1387 H), 19

[36] Ali Mabrūk, *al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fi 'Ādzah Binā' al-Aqāid*,19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kalangan ahli syihir bisa dengan mudah mengalahkan keangkuhan para penyihir. Nabi Isa as yang hidup di tengah-tengah para tabib dengan mudah bisa mengobati segala penyakit mengalahkan para tabib. Dengan demikian, kenabian adalah kedudukan paling sempurna dalam mengenal wujud Allah Swt.

Bagi Mu'tazilah, laku yang dilakukan para Nabi dalam meraih tingkatan kenabian memiliki kemiripan dengan apa yang dilakukan para pemikir. Mereka berkeyakinan bahwa akal manusia bisa mencapai apa yang bisa dicapai wahyu. Justru hanya dengan akal manusia akan mampu mencapai pengetahuan tentang Tuhan. Adapun wahyu hanya berfungsi sebagai petunjuk tentang tata cara menyembah Tuhan.

Berbeda dengan para pendahulunya, Qaḍi al-Qaḍḍāt 'Abdul Jabbār bin Aḥmad (wafat tahun 415 H) salah satu ulama Muktazilah yang sangat produktif berpendapat, kedua akar kata *al-Nubuwwah* atau al-Nabi sama-sama bisa digunakan, jika akar kata *naba-a* disandarkan kepada Rasul, maka bermakna utusan Allah yang ditugaskan membawa risalah. Dan apabila akar kata *al-nabāwah* dipakai kepada Rasul, maka bermakna utusan agung yang diagungkan Allah Swt.[37] Di antara kedua makna tersebut, makna *al-khabar* atau *al-ikhbār* memiliki kesamaan makna dengan *al-i'lām* sebagai makna dasar *al-wahyu*. Keduaya menunjukkan adanya interaksi antara

[37] Qaḍi al-Qaḍḍāt 'Abdul Jabbār bin Aḥmad, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Usrah, 2009), 567.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pemberi, penerima kabar, dan kabar itu sendiri sebagai objek yang tersampaikan. Demikian juga pada makna kedua dari kata *al-nubuwwah*, makna tersebut secara tidak langsung menunjukkan unsur penyebab seseorang menjadi terangkat, subjek yang mengangkat dan pihak yang terangkat kedudukannya sehingga menempati posisi paling mulia.

Dalam kontek agama, pemberi kabar (al-khabīr) adalah Allah Swt, penerima kabar disebut Nabi dan kabar yang diterima disebut Wahyu. Allah Swt adalah Dzat yang memiliki otoritas penuh dalam menyampaikan kabar. Nabi adalah orang yang menerima kabar tersebut secara samar atau rahasia. Dan Wahyu adalah kabar berupa ajaran-ajaran agama yang terkadang bersifat perintah, larangan, anjuran dan jawaban atas pelbagai fenomena yang dihadapi saat itu. Di sisi lain, Nabi yang menduduki tingkatan nubuwah memiliki capaian istimewa dalam mengenal wujud Tuhan. Keistimewaan itu menjadikan setiap ucapan, prilaku atau gerak-gerik Nabi memiliki nilai hukum mutlak. Namun demikian, dalam diri Nabi terdapat dualisme yaitu Nabi sebagai manusia biasa yang memiliki ketergantungan pada hukum sebab-akibat dan Nabi sebagai utusan Allah Swt yang terjaga dan terpelihara dari berbagai kesalahan. Sebagai manusia biasa, prilaku Nabi sangat dimungkinkan untuk ditiru. Upaya dan usaha yang Nabi contohkan dalam mendekatkan diri kepada Allah Swt bukan suatu hal yang musthail untuk diikuti.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Nabi sebagai penerima ajaran agama atau sosok yang menempati kedudukan tertinggi dalam tahapan pencapaian ruhaniah, menjadikan sosok Nabi sebagai panutan paling sempurna pada masing-masing masanya. Nabi menjadi satu-satunya figur yang mampu dan bisa mencapai esensi kebenaran paling dalam. Nabi adalah sosok yang secara individu mampu mencapai ma'rifatullah dengan tata cara yang dibimbing secara langsung melalui wahyu. Kesemua itu tidak lepas dari pemaknaan kata *al-nubuwah* dan *al-wahyu* yang dibawa ke dalam diskursus keagamaan.

Beberapa ahli bahasa memaknai kata nabi dengan *al-ṭarīq al-wāḍiḥ al-khārij min makān ilā ākhar.*[38] Pemaknaan tersebut melihat pada fungsi seorang nabi. Seorang nabi menjadi jalan bagi orang lain mengenal Allah. Kehadiran nabi yang membawa wahyu ilahi memberikan pencerahan bagi manusia. Tanpa adanya nabi dan wahyu, manusia tidak akan mampu mengetahui Tuhan. Ia hanya bisa mengetahui baik-buruknya sesuatu tanpa mampu memahaminya.

Wahyu sebagai bukti kebenaran kenabian. Tanpa adanya wahyu, kenabian seseorang tidak dapat dibenarkan. Wahyu sebagai hasil dari interaksi antara Tuhan, nabi dan umat. Keberadaan nabi berada di tengah sebagai penyambung atas wahyu yang Tuhan turunkan, dan sebagai penyampai dari apa yang diharapkan umat. Interaksi tersebut menjadi petanda bahwa kehadiran wahyu dan

[38] Ali Mabrūk, *al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fi 'Iādzah Binā' al-Aqāid*, 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenabian mampu membentuk peradaban umat. Sejarah peradaban agama mencatat, bahwa semua agama mendasarkan setiap laku kehidupannya kepada wahyu. Apa yang mereka hadapi atau rasakan selalu dikonfirmasikan kepada nabi. Wahyu menjadi satu-satunya sumber agama dan nabi sebagai penyampai ajaran Tuhan.

Masing-masing agama meyakini bahwa nabi merekalah yang paling sempurna dalam menerima dan menyampaikan wahyu. Keyakinan tersebut sebagai bentuk nyata dari keimanan. Dengan wafatnya Nabi Muhammad saw, maka wahyu dan kenabian diyakini telah berakhir. Secara tidak langsung telah menjadi keyakinan yang harus diimani dan menjadi pembeda antara orang yang beragama dan yang tidak.

3. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Hadis

Hadis secara etimologi berarti baru atau segala sesuatu yang baru, perkataan, atau berita yang datang dalam jumlah sedikit dan banyak.[39] Kata 'baru' memiliki lawan kata 'lama'. Baru menandakan kehadiran sesuatu yang sebelumnya dianggap tidak ada. Lalu muncul sebuah pertanyaan, apakah sesuatu yang baru selalu berlawanan dengan yang lama? Apakah sesuatu yang baru selalu berdiri sendiri secara mandiri? Atau sesuatu yang baru hadir sebagai pelengkap atau penyempurna? Atau bahkan sesuatu yang baru muncul sebagai hasil dari sesuatu yang lama? Pertanyaan-pertanyaan itu muncul karena

[39]Majma' al-Lughah al-'Arabiah, *al-Mu'jam al-Wajīz*, (Mesir; Jumhūriyyah Misr al-'Arabiah Majma' al-Lughah al-'Arabiah, 1980), 139.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kata 'baru' memiliki makna yang tak terhingga, ia tidak hanya memiliki lawan kata (lama) melainkan mencakup berbagai makna.

Secara epistemologi, Hadis memiliki kesamaan makna dengan kata Sunnah, hal ini karena kata Sunnah selalu dinisbatkan pada Hadis. Ketika seseorang berkata Sunnah, maka yang terdetik pertama kali dalam pikiran adalah Hadis. Namun dalam diskursus ilmu Hadis, kata Sunnah dan Hadis memiliki makna yang berbeda. Pemaknaan tersebut mengarah pada kesimpulan bahwa Sunnah lebih memiliki keluasan makna. [40]

Daniel W. Brow mengatakan bahwa term 'sunnah' muncul jauh setelah Islam berkembang. Atau dengan kata lain term 'sunnah' muncul setelah nabi Muhammad saw wafat. Bahkan ia meyakini bahwa dalam al-Qur'an tidak ada kata 'sunnah' yang ditujukan secara khusus kepada nabi Muhammad saw. Sehingga 'sunnah' yang secara kebahasaan bermakna *sīrah* bisa disandingkan kepada selain nabi. Semisal sunnah Abu Bakar ra, sunnah Umar bin Khathab ra, dan lain sebagainya.[41] Brown menginformasikan bahwa sunnah pada dasarnya bukan merupakan sumber hukum murni dalam Islam. Karena baginya, kedudukan sunnah sebagai sumber hukum Islam muncul setelah masa Imam Syafi'i (204 H). Brown juga menjelaskan bahwa bagi kaum

---

[40] Muhammad Muhammad Abu Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn 'ināyah al-Ummah al-Islābiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiah,* (Riyad; Shirkah al-Ţabā'ah al-'Arabiah al-Su'ūdiah, 1984), 9-10.

[41] Daniel w. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, (Cambridge University Press), 6.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teologi, kata sunnah sebagai sumber hukum sangatlah bermasalah. Karena bagi dia, kaum teologi menentang keyakinan yang menyamaratakan antara Hadis dan al-Qur'an.[42] Kaum teologi yang dimaksud adalah, mereka yang lebih mendahulukan logika atau rasio daripada Hadis. Jika menilik pada makna Hadis secara etimologi, maka pemetaan Imam Syafi'i dalam menjelaskan fungsi Hadis mendapatkan kebenarannya.[43] *Pertama*; Hadis berfungsi sebagai penjelas dari al-Qur'an. Dalam hal ini, Hadis bermakna sebagai pedoman baru bagi umat Islam yang hadir sebagai penjelas sehingga keberadaan al-Qur'an semakin mudah dipahami secara sempurna. Umat Islam masa nabi Muhammad Saw melakukan penafsiran al-Qur'an berdasarkan pada hadis nabi atau penjelasan yang datang dari nabi. Jika umat Islam (para sahabat) tidak menemukan keterangan atau penjelasan secara rinci dalam al-Qur'an, mereka meminta petunjuk dan penjelasan kepada nabi Muhammad Saw. Hal ini karena selain sebagai penyampai wahyu, nabi Muhammad berkewajiban memberikan penjelasan-penjelasan atas wahyu-wahyu Ilahi.[44] Dalam hal ini, keberadaan Hadis tidak bisa dipisahkan dengan al-Qur'an sebagai pedoman awal. *Kedua;* Hadis berfungsi sebagai pedoman

---

[42] *Ibid.,* 6.

[43] Keterangan lebih lanjut silahkan lihat; Al-Sheikh Muḥammad al-Khadrī Bik, *Tārikh al-Tashrī' al-Islāmī,* (Jakarta; Dār al-Kutub al-Islāmiah, 2007), 141.

[44] Misalnya; sebagaimana diriwayatkan oleh Ibnu Mas'ud, ketika turun ayat الذين أمنوا و لم يلبسوا ايمانهم بظلم kemudian para sahabat bertanya-tanya dan pada akhirnya mengadukannya kepada nabi Muhammad dengan pertanyaan siapakah orang yang tidak mendhalimi dirinya? Kemudian nabi Muhammad Saw menjelaskan bahwa maksud dari ayat tersebut di atas bukan seperti apa yang para sahabat maksud, lantas nabi Muhammad Saw bersabdah, apakah kalian tidak mendengar nasehat Lukman Hakim kepada putranya? Maka nabi pun mengutip ayat ان الشرك لظلم عظيم

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hukum kedua setelah al-Qur'an. Hadis diyakini sebagai wahyu kedua setelah al-Qur'an. Wahyu yang secara esensial memiliki kesamaan namun secara bentuk berbeda. Jika al-Qur'an adalah wahyu yang disertai kata dan makna, sementara hadis adalah wahyu yang diturunkan secara makna, sedangkan diksi katanya menggunakan bahasa nabi Muhammad saw.[45] Dengan demikian, sumber serta peran al-Qur'an dan Hadis memiliki kesamaan. Dalam hal ini, Hadis hadir sebagai sumber hukum baru yang tidak terdapat dalam al-Qur'an. Hadis datang secara mandiri dengan membawa aturan-aturan hukum baru.[46]

Pengertian Hadis di atas menegaskan bahwa ia berasal dari Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian, keberadaan Hadis wajib diimani dan diamalkan sebagimana kewajiban mengimani Nabi Muhammad Saw sebagai utusan Allah Swt. Hal ini sebagai pengejawantahan dari dua Kalimat syahadad yang menjadi gerbang utama menuju agama Islam. Dua kalimat yang memuat pengakuan dan penyerahan diri secara total. Pengakuan yang menyakini hanya Allah Swt, Tuhan semesta alam. Dan nabi Muhammad Saw sebagai utusan-Nya. Dengan demikian, pengakuan dan penyerahan diri kepada Allah Swt harus disertai keyakinan yang kuat terhadap

[45] Daniel w. Brown, *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, 7.
[46] Lebih jelasnya silahkan lihat; Al-Sheikh Muḥammad al-Khadrī Bik, *Tārikh al-Tashrī' al-Islām* 141-142.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kenabian nabi Muhammad Saw. Karena Kedua kalimat Syahadah ini menjadi satu-kesatuan yang tak terpisahkan.

Secara garis besar, Hadis dapat dimaknai sebagai warisan yang bersumber dari Nabi Muhammad Saw berupa ucapan, sifat, tingkah-laku, dan keputusan atau ketetapan.[47] Berdasarkan definisi tersebut, ilmu hadis dapat dimaknai sebagai ilmu yang mempelajari tentang warisan-warisan Rasulullah Saw berupa perkataan, perbuatan dan ketetapan atau keputusan. Ilmu ini memiliki batasan-batasan kajian berupa informasi yang bersumber dari Rasulullah Saw selain al-Qur'an. Mayoritas ulama hadis meyakini bahwa semua yang bersumber dari Rasulullah Saw adalah wahyu. keyakinan tersebut sebagai bentuk dari penafsiran ayat al-Qur'an surat al-Najm ayat 3 dan 4.

ومايطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي

Keyakinan tersebut diperkuat dengan beberapa Hadis yang diriwayatkan oleh Abū Dāud yang bersumber dari Ibn 'Aṭiyyah dan Makḥūl:

كان جبريل عليه السلام ينزل علي رسول الله صلي الله عليه وسلم بالسنة كما ينزل عليه بالقرأن ويعلمه اياها كمايعلمه القرأن

"Jibril turun kepada Rasulullah Saw dengan membawa Sunnah (hadis) sebagaimana ia turun membawa al-Qur'an. Dan mengajarkan Sunnah kepadanya sebagaimana mengajarkan al-Qur'an"

[47] Muhammad 'Ijaj al-Khaţīb, *Ushūl al-Ḥadīth 'Ulūm wa Muṣṭalah,* (Beirut; Dār al-Fikr, 2006), 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أتاني الله القرأن ومن الحكمة مثليه[48]

"Allah memberiku al-Qur'an dan Hikmah yang semisal"

Keterangan di atas menjelaskan bahwa diskursus wahyu dalam ilmu hadis tidak hanya terbatas pada al-Qur'an. Semua yang bersumber dari Rasulullah Saw adalah wahyu. Untuk membedakan kewahyuan al-Qur'an dan Hadis, mereka membuat batasan-batasan berupa perbedaan antara lain; wahyu al-Qur'an berupa lafad dan makna adapun hadis diturunkan secara makna sehingga memungkinkan meriwayatkan hadis dengan lafad yang berbeda namun memiliki kesamaan makna dan maksud yang sama. Wahyu al-Qur'an merupakan mukzijat kenabian baik secara lafad maupun makna, sehingga membacanya bernilai pahala, tidak sama halnya dengan hadis. Adapun kesamaan antara kewahyuan al-Qur'an dan hadis terletak pada prosesnya, terkadang datang di saat tertidur maupun terbangun, terkadang melalui perantara Malaikat atau selainnya.[49]

Penjelasan di atas menginformasikan bahwa wahyu adalah informasi atau ilmu yang bersumber dari Allah Swt kemudian disampaikan kepada Nabi Muhammad Saw untuk diteruskan kepada umatnya. Penjelasan tersebut menjadikan term wahyu sebagai sebuah ilmu yang hanya dimiliki para Nabi tanpa adanya kemungkinan bagi

---

[48] Muḥammad Muḥammad Abū Zahw, *al-Ḥadīth wa al-Muḥaddithūn aw 'Ināyat al-Ummah al-Islāmiyyah bi al-Sunnah al-Nabawiyyah,* (Riyadl: Shirkah al-Ṭibā'ah al-Su'ūdiyyah al-'Arabiyyah, 1984), 11.

[49] *Ibid.,* 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

selain Nabi untuk menerima atau mendapatkannya. Selain itu, wahyu yang dimaksud dalam diskursu ilmu hadis adalah ajaran agama yang bersifat syariah, yaitu ajaran-ajaran agama yang wajib diikuti bagi setiap individu yang mengimaninya. Tak heran, jika dikemudian hadis dijadikan satu-satunya sumber dalam memahami al-Qur'an.

Pada perkembangannya, keterbatasan makna wahyu pada al-Qur'an dan Hadis menghasilkan perangkat dalam menjelaskan dan memperluas jangkauan wahyu. Hal itu dilakukan oleh para ahli hukum atau fuqaha. Mereka meyakini bawah wahyu dan hadis adalah sumber utama dalam menentukan keputusan hukum. Hukum yang menjadi landasan bagi umat Islam dalam menjalankan kehidupan sehari-hari. Bagi ulama fikih, tujuan utama ilmu adalah mendekatkan diri kepada Allah Swt. Karena tanpa mendekatkan diri kepada Allah Swt, maka keberadaan ilmu dianggap sia-sia. Bagi mereka kehadiran ilmu tanpa amal bagaikan jasad tanpa ruh.[50] Amal adalah ruh bagi ilmu, ruh yang menggerakkan ilmu, dan ilmu yang mengarahkan ruh.

Keterbatasan makna wahyu pada al-Qur'an dan Hadis juga menghadirkan metode baru dalam memutuskan sebuah hukum, antara lain Qiyās, Ijmā', I'tihād dan sebagainya. Kesemua metode tersebut adalah hasil dari interaksi antara ulama, wahyu (al-Qur'an dan Hadis), dan konteks, dengan menjadikan unsur kebahasaan al-Qur'an dan Hadis sebagai pintu masuk memahami tiap hukum yang

[50] Abī Isḥāq al-Shāṭibī, *al-Muwāfaqāt fī Ushūl al-Sharī'ah,* Jilid I, (Kairo: Maktab al-Usrah, 2006), 45-46.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terkandung di dalam keduanya. Dalam diskursus ilmu tafsir, hasil interaksi antara ulama, wahyu (al-Qur'an dan Hadis), dan kontek menghasilkan corak tafsir yang disebut tafsir bi al-ma'thūr

4. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Kalam

Isadore Twersky seorang orientalis yang berprofesi sebagai dosen sastra Arab dan filsafat Yahudi menulis bahwa istilah *al-kalām* merupakan terjemahan dari istilah filsafat Yunani yaitu Logos. Logos bermakna word (kata), reason (logika), dan argument (argumen). Istilah ini juga digunakan dalam dunia pendidikan. Istilah *mutakallim* disandarkan kepada seorang pendidik yang memiliki spesialisasi tertentu dibidang pendidikan.[51] Pendapat Isadore menjelaskan adanya keterpengaruhan atau setidaknya kemiripan antara ilmu kalam dan filsafat Yunani.

Isadore berpendapat bahwa ada tiga buku utama berbahasa Arab yang membahas ilmu kalam, ketiga karya tersebut dikarang oleh dua orang Islam dan satu orang Yahudi, yaitu; al-Shahrastānī (1086-1153 M), Ibnu Khuldūn (1332-1406 M), dan Ibnu Maimūn (1135-1204).[52] Ulama Islam sendiri berbeda-beda dalam penamaan ilmu kalam. Imam Abu Hanifah (150 H/767M) mengistilakan ilmu kalam dengan *al-fiqh al-akbar,* al-Taftazānī mengistilakan dengan ilmu

[51] Isadore Twersky, *The Philosophy of the Kalam*, diterjemah Musṭafā Labīb Abdul Ghanī, (Mesir: al-Majlis al-A'lā li al-Thaqāfah, 2005), 41.
[52] *Ibid.,* 40.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tauhid dan sifat. Dalam kitab *majmu' al-sulūk* diistilahkan dengan ilmu dialektik, dan sebagainya.[53]

Perbedaan penggunaan istilah ini timbul karena keberadaan ilmu kalam secara teori telah ada sebelum istilah itu lahir. Kemudian istilah ini populer digunakan dalam mengkaji dan mempelajari ilmu akidah, dan orang-orang yang mempelajari disebut *mutakallimīn*. Keberadaan ilmu Kalam menimbulkan pro-kontra yang tak kunjung usai. Kalangan kontras menilai keberadaan ilmu Kalam ini hanya menimbulkan efek negatif bagi umat Islam. Hal ini karena domain pembahasan ilmu kalam berkisar pada wilayah keyakinan yang sejatinya tidak memerlukan pembahasan. Ada dua kemungkinan istilah ilmu kalam ini terkesan negatif di kalangan umat Islam. Pertama, riwayat Jalāluddīn al-Suyūṭī yang menukil dari pendapat Imam Malik;

وأخرج عن مالك (رضي الله عنه المتوفي سنة 179 هـ, 795 م) قال: اياكم و البدع. قيل: ياأبا عبدالله, ماالبدع؟ قال: أهل البدع الذين يتكلمون في أسماءالله وصفاته وكلامه وعلمه وقدرته, ولايسكتون عما سكت عنه الصحابة والتابعون لهم باحسان.[54]

> "dan mengeluarkan dari Malik ra (wafat tahun 179 H, 795 M), ia berkata: (hindarilah) atas kalian (perkara) bid'ah. Dikatakan; wahai ayah Abdullah, apakah (perkara) bid'ah itu? Ia menjawab: ahlu bid'ah adalah mereka yang berbicara (tentang) nama-nama Allah, sifat-sifat, firman, ilmu dan kehendakNya. Dan mereka tidak (bersikap) diam terhadap (sesuatu) yang para sahabat dan tabi'in bersikap (diam) terhadapnya".

[53] Musṭafā Abdur Rāziq, *Tamhīd li al-Tārikh al-Falsafah al-Islāmiah*, (Kairo: Maktabah al-Usrah, 2007), 271.
[54] *Ibid.,* 272.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kemungkinan kedua bersumber dari pendapat Imam Malik yang dinukil Ibn Abd al-Bar (463 H/1070 M);

وعن مصعب بن عبدالله الزبيرى قال: كان مالك بن أنس يقول: الكلام في الدين أكرهه ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه وينهون عنه, نحو الكلام في رأى جَهْم والقدر وماأشبه ذلك ولاأحب الكلام الّا فيما تحته عمل...[55]

> "dan dari Muṣ'ab bin Abdillah al-Zubairī, ia berkata: Malik bin Anas (pernah) berkata: (ber)polemik dalam urusan agama tidak saya sukai, dan masyarakat daerah kami pun membenci serta melarangnya, seperti (ber)polemik tentang pendapat Jahm, tentang Qadar dan yang menyerupainya. Dan saya tidak senang berbicara kecuali tentang sesuatu yang (mengarahkan) pada amal perbuatan."

Kedua kemungkinan tersebut bersumber dari kehati-hatian dan kekhawatiran Imam Mālik. Hal ini terlihat pada riwayat kedua yang menggunakan lafal *akrahu*. Kata *akrahu* menjadi petanda bahwa kehadiran ilmu kalam bagi Imam Mālik bin Anas (dan yang menyetujuinya) hanya melalaikan seseorang dari mengamalkan ilmu yang ia kuasai. Karena ilmu dalam konteks ilmu fikih hanyalah ilmu yang mengarahkan seseorang beribadah amaliah.

Keengganan Imam Malik menerima ilmu Kalam menjadi petanda bahwa objek bahasan ilmu Kalam berbeda dengan ilmu fikih. Jika ilmu fikih menekankan pada amaliah atau praktek keseharian, maka ilmu Kalam menekankan pada wilayah keyakinan, sehingga ilmu Kalam dikenal dengan ilmu teologi atau ilmu tauhid.

Konsep wahyu dalam diskurus ilmu Kalam hanya sebatas pada al-Qur'an. Ketika ulama Kalam berbicara tentang wahyu, maka yang

[55] *Ibid.,* 273.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dimaksud adalah al-Qur'an. Setidaknya ada tiga persoalan utama ketika membahas konsep wahyu dalam diskurus ilmu Kalam yaitu, pemberi wahyu, penerima wahyu, dan wahyu yang diturunkan. Pemberi wahyu yaitu Allah sebagai al-Mutakallim, penerima wahyu yaitu Nabi Muhammad Saw sebagai al-Mukhātab, dan wahyu yaitu al-Qur'an.

Ketika kata *al-Mutakallim* disifatkan kepada Allah Swt, muncul pertanyaan apakah ucapan Allah Swt sama dengan makhlukNya? Jika sama, maka konsekuensi logisnya adalah menyamakan ucapan Allah Swt dan ucapan makhlukNya, dan itu mustahil. Jika jawabannya tidak sama, maka muncul persoalan lain yaitu, mungkinkah Allah Swt mengucapkan sesuatu yang tidak dipahami makhlukNya? Untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan mendasar tersebut, para ulama berupaya membahasakan kata *al-Mutakallim* dalam berbagai bentuk makna.

Secara etimologi, kata *al-mutakallim* berasal dari akar kata *kāf, lām* dan *mīm*. Kata tersebut memiliki dua kemungkinan makna. Pertama bermakna ucapan yang dapat dipahami, dan kedua bermakna luka. Dari makna pertama, ketiga huruf tersebut membentuk beberapa derivasi yang kesemuanya menunjukkan makna ucapan, perkataan, lafat yang bisa dimengerti.[56] Bagi Muktazilah, sifat *al-Mutakallim* yang disandarkan kepada Allah Swt tergolong dalam

[56] Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris bin Zakariyyā, *Maqāyīs al-Lughah*, Vol. V (Beirut: Dār al-Fikr, t.th), 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sifāt af'āl, yaitu sifat berupa ucapan yang memiliki keterkaitan antara Allah Swt sebagai Pengujar (mutakallim) dan alam sebagai pendengar (mukhāṭab). Tanpa kehadiran pendengar, keberadaan ucapan hanya bersifat sia-sia. Hal itu berbeda dengan *sifāt al-dhāt* Allah Swt. Sifat yang hanya bersentuhan dengan wujud mutlak Allah Swt, seperti misalnya sifat *qadīm lidhātihi* (tanpa permulaan) dan *ḥayyun lidhātihi* (Maha Hidup).[57]

Ashā'irah berpendapat lain, mereka memposisikan *kalāmullah* sebagai *sifāt al-dhāt* pada satu sisi dan *sifāt al-af'āl* pada sisi lain. Hal itu karena kata *al-kalām* jika disandarkan kepada Allah Swt memiliki dua dimensi makna. Pertama; bermakna *qadīm* (wujud yang tanpa awal dan akhir atau tanpa sebab). Makna ini sepadan dengan wujud Allah Swt sebagai Pencipta alam semesta. Sifat Ilmu atau Pengetahuan Allah Swt yang tidak berpermulaan dan tidak berkesudahan. Ilmu yang mengetahui segala sesuatu yang telah, akan dan sedang diucapkan. Kedua; bermakna *ḥudūth* (wujud dari ketiadaan). Makna kedua ini disandarkan pada suara-suara yang terucap sebagai bentuk pengujaran dari *al-kalām al-qadīm*.[58]

Perbedaan dalam menyikapi sifat Allah Swt sebagai Pengujar berdampak pada penilaian terhadap al-Qur'an sebagai wahyu (*kalāmullāh*). Penyikapan tersebut menjadi persoalan mendasar kedua

---

[57] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah Irādat al-Ma'rifah wa 'Irādat al-Haimanah*, 68.
[58] *Ibid.,* 57

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menjadi pintu polemik cendikiawan muslim. Muncul pertanyaan, apakah al-Qur'an bersifat *qadīm* (wujud yang tanpa awal dan akhir atau tanpa sebab) seperti halnya sifat Allah Swt yang Maha *Qadīm*, atau bersifat *hudūth* (wujud dari ketiadaan) sebagaimana sifat makhluk?

Muktazilah dengan tegas mengatakan bahwa al-Qur'an sebagai wahyu bersifat *hudūth* (baru/makhluk/wujud yang berpermulaan). Adapun pertimbangan Muktazilah menetapkan kemakhlukan al-Qur'an berdasarkan pada redaksi yang digunakan al-Qur'an. Semisal, al-Qur'an mensifati dirinya dengan menggunakan kata '*dhikr*' pada surat Ṣād ayat 1 (ص, والقرآن ذي الذكر), surat al-Anbiyā' ayat 50 (وهذا ذكر مبارك أنزلناه), dan surat al-Zuḥruf ayat 44 (وانه لذكر لك ولقومك). Kata *'dhikr'* bagi Muktazilah menunjukkan sesuatu yang '*muḥdath*', pendapat itu diperkuat surat al-Anbiyā' ayat 2 (ومايأتيهم من ذكر من ربهم محدث), dan surat al-Shua'rā' ayat 5 (ومايأتيهم من ذكر من الرحمن محدث). Contoh lain, al-Qur'an menggunakan kata '*kun*' pada Surat al-Naḥl ayat 40 (انماقولنا لشيء اذا أردنا أن نقول له كن فيكون). Kata *'kun'* pada ayat tersebut berkedudukan sebagai jawaban dari kata *sharṭ*(اذا أردنا). Sebagaimana lazimnya *jawāb al-shart,* ia akan terpenuhi jika persyaratan telah dicukupi. Sehingga sesuatu yang datang setelah sesuatu yang lain adalah '*muhdath*'. Kata lain yang digunakan al-Qur'an sebagai penguat keyakinan Muktazilah adalah '*idh*' pada surat al-Baqarah ayat 30 Allah Swt (اذ قال ربك للملائكة), kata

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ini secara kebahasaan berkedudukan sebagai *ẓarf zamān*, kata yang menunjukkan waktu tertentu.[59]

Pertimbangan logis lainnya adalah ketika al-Qur'an menegaskan dalam surat Yusuf ayat 2 bahwa Allah Swt menurunkan al-Qur'an dengan menggunakan bahasa Arab (انا أنزلناه قرآنا عربيا).[60] Penegasan pada ayat ini menunjukkan bahwa *kalāmullah* terdiri dari surat, ayat, huruf, dan redaksi, sehingga menggambarkan bahwa *kalāmullāh* disesuaikan dengan kondisi masyarakat penerima, seperti halnya Taurat dan Injil yang diturunkan dalam bahasa Ibrani. Penyesuaian antara *kalāmullāh* dengan kondisi masyarakat penerima menandakan bahwa Kitab Suci sebagai wahyu Ilahi bersifat *muḥdath/makhlūq*.[61]

Polemik kemakhlukan al-Qur'an mencapai puncaknya ketika didukung kekuatan politik. Adalah Khalifah al-Makmūn yang meresmikan Mu'tazilah sebagai paham resmi negara pada tahun 212

---

[59]al-Imām Fakhruddīn al-Rāzī, *Khalq al-Qur'ān baina al-Mu'tazilah wa ahl al-Sunnah*, ditahqiqi Ahmad Ḥijāzī al-Saqā, (Beirut: Dār al-Iḥyā', 1992), 65-70.

[60] Imam al-Suyūṭī mengkaji secara rinci prihal polemik kebahasaan al-Qur'an. al-Suyūṭī membagi dalam beberapa pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa bahasa al-Qur'an adalah bahasa Arab. Pendapat ini mengutip ayat (قرآنا عربيا) yang terulang sebanyak 6 kali, yaitu pada surat Yūsuf ayat 2, Ṭāhā ayat 113, al-Zumar ayat 28, Fuṣṣilat ayat 3, al-Shūrā ayat 7, dan al-Zukhruf ayat3. Di antara ulama yang mengatakan demikian adalah; iman al-Shafi'i, ibn Jarīr, Abū 'Ubaidah, al-Qāḍī Abū Bakr dan ibn Fāris. Pendapat kedua mengatakan bahwa di dalam al-Qur'an terdapat bahasa Persia, Habsha, dan Nabti.Pendapat ini dikutib ibn Jarīr dari riwayat yang bersumber dari ibn 'Abbās. pendapat lain mengatakan, bahwa kesemua bahasa selain Arab pada dasarnya memiliki kesamaan dengan dengan bahasa Arab, dan pendapat lain mengatakan bahwa bahasa-bahasa tersebut telah menjadi bahasa penduduk Arab. Iman al-Suyūṭī sendiri lebih berpihak pada pendapat terakhir, ia berpendapat, bahwa al-Qur'an diturunkan untuk semua umat manusia sehingga di dalamnya terdapat beberapa bahasa memungkinkan dipahami oleh masyarakat penerima al-Qur'an saat itu. Lebih lanjut lihat: Jalāluddīn al-Suyūṭī, ditahqiq al-Tahāmī al-Rājī al-Hāshimī, *al-Muhadhab fīmā waqa'a fī al-Qur'ān min al-Mu'arrab*,(Maroko: Ṣundūq Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī al-Mushtarak baina al-Mamlakah al-Maghribiah wa Daulah al-Imārat al-'Arabiah al-Muttahidah, t.th), 57-64.

[61]al-Imām Fakhruddīn al-Rāzī, *Khalq al-Qur'ān baina al-Mu'tazilah wa ahl al-Sunnah*, 66.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

H/827 M.[62] Sebagai madzhab resmi pemerintah, kemakhlukan al-Qur'an menjadi *miḥnah* (ujian kesetiaan dan ketaatan) bagi para ulama dan tokoh masyarakat. Ujian untuk mengetahui siapa di antara mereka yang menjadi pendukung dan oposisi kebijakan pemerintah. Hanya saja, kebijakan tersebut menuai protes dan perlawanan dengan munculnya jargon لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق dengan Imam Ahmad bin Hambal sebagai pemimpinnya. Pada masa khalifah al-Qādir (420 H/1092 M) kekuatan politik Mu'tazilah mencapai puncak kehancuran. Khalifah al-Qādir mengumpulkan para ulama, tokoh masyarakat, hakim dan saksi-saksi pengadilan untuk bersama-sama menandatangani pelarangan madzhab Mu'tazilah.[63]

Madzhab Ashā'irah memiliki pendapat yang lebih akomudatif dengan tidak menafikan unsur ke-qadīm-an al-Qur'an yang sakral dan unsur bahasa yang disesuaikan dengan kondisi ruang dan waktu. Al-Qur'an sebagai wahyu bersifat *qadīm*, dan al-Qur'an sebagai teks yang tertulis bersifat *ḥudūth.* Ashā'irah berpendapat bahwa arti atau makna dari tiap-tiap ayat yang tertuang dalam Kitab Suci adalah bagian dari *sifāt al-dhāt*. Ia berfungsi sebagai petanda yang terkadang hadir dalam bentuk bahasa, simbol, isyarat, suara, teks atau tulisan dan sebagainya. Hal itulah yang menjadi landasan bahwa makna atau

---

[62] Ahmad Farīd Rifā'ī, *'Aṣr al-Ma'mūn,* Vol. I, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Ạmah li al-Kitāb, 1997), 310.

[63]Muḥammad Arkūn, *al-Qur'an min al-Tafsīr al-Maurūth ilā Taḥlīl al-Khitāb al-Dīnī*, ditrjm., Hāsim Ṣāliḥ, 11-12.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

arti dari tiap-tiap *kalāmullāh* bersifat *qadīm* adapun bentuknya bersifat *hudūth*.[64]

Persoalan ketiga yang menjadi polemik cendikiawan Muslim adalah tentang kedudukan Nabi Muhammad Saw. Apakah kenabian Nabi Muhammad Saw adalah takdir yang murni pemberian Allah Swt atau hadiah dari usaha yang dilakukannya? Perdebatan tersebut diperkuat dengan adanya polemik pemaknaan kata *al-nabi.* Kata yang secara etimologi memiliki dua akar kata, yaitu *naba-a* (dengan menggunakan huruf hamzah atau mahmuz) bermakna *al-khabar* atau *al-ikhbār,* dan *nabā* atau *al-nabwah* atau *al-nabāwah* yang bermakna *mā irtafa'a min al-arḍ*.[65]

Ash'ariah lebih cenderung pada makna *al-khabar* atau *al-ikhbār*. Meskipun demikian mereka tidak mengingkari adanya makna kedua (*mā irtafa'a min al-arḍ*). Penegasan pada makna pertama sebagai jawaban atas keyakinan Muktazilah yang hanya meyakini makna kedua. Ash'ariah meyakini bahwa fungsi utama dari kenabian adalah menerima dan menyampaikan wahyu Ilahi. Sehingga keberadaan nabi bergantung pada anugerah Allah Swt, bukan pada diri atau usaha manusia semata. Bagi Muktazilah, kenabian adalah kedudukan yang diberikan Allah Swt kepada manusia tertentu atas upaya dan usahanya dalam beribadah. Kenabian ibarat buah ketaatan,

---

[64] Al-Imām Athīruddīn al-Abharī, *Risālah fī 'Ilm al-Kalām*, (Oman, Dār al-Nūr al-Mubīn li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2012), 81.
[65] Ali Mabrūk, *al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafat al-Tārikh Muḥāwalah fī 'Iādzah Binā' al-Aqāid* ,(Libanon; al-Tanwīr, 1993), 15.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ia berupa pemberian Allah Swt kepada orang yang saleh dan taat menjalankan perintah dan menjauhi larangan-Nya.[66]

Polemik-polemik yang muncul tersebut di atas bersumber dari perbedaan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an, terutama ayat-ayat *mutashābihāt.* Perbedaan pemahaman tersebut bagian dari lingkup kajian ilmu *kalām* (teologi),[67] sehingga masing-masing madzhab memperkuat argumennya dengan bangunan nalar logis dan agamis. Pada perkembangannya, ilmu kalam ini mendominasi pemahaman umat Islam. Bahkan memperkuat konsep wahyu yang hanya terbatas pada pemberi wahyu yaitu Allah sebagai al-Mutakallim, Nabi Muhammad Saw sebagai penerima wahyu atau al-Mukhātab dan al-Qur'an sebagai wahyu yang tersampaikan.

5. Konsep Wahyu dalam Diskursus Ilmu Filsafat

Filsafat dipahami sebagai sebuah kemampuan berpikir dengan menjadikan rasio sebagai alat utama meneliti, mengkaji dan mencari kebenaran pada objek yang menjadi sasaran kajian. Seringkali, kebenaran tidak melekat pada objek kajian, melainkan hanya berupa pembenaran yang bersumber dari praduga atau persepsi belaka.[68]

---

[66] *Ibid.,* 17-19.

[67] Ibn Khuldūn menegaskan, bahwa penyebab utama timbulnya perdepatan teologis dalam Islam adalah karena adanya perbedaan penafsiran atas ayat-ayat mutashābiah, yaitu ayat-ayat yang memerlukan pemaknaan di luar makna harfiah atau lafzhiah. Lihat: 'Abdurraḥmān bin Muḥammad bin Khuldūn, *Muqaddimah*, Vol. III, 972.

[68] Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011), 117.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Filsafat memiliki standarisasi ukuran kebenaran, yaitu; kesesuaian antara pikiran dan kenyataan. Ketidak-adanya kesesuaian antara keduanya akan mengarah pada kebalikan dari kebenaran yaitu kesalahan. Semisal, ketika seseorang mengatakan batu hitam tenggelam dalam air raksa, batu lebih ringan daripada kapuk, al-Qur'an diturunkan kepada nabi Musa. Kalimat atau proposisi tersebut akan dianggap salah, karena tidak adanya kesesuaian antara pikiran dan kenyataan. Sebaliknya, ketika seseorang mengatakan besi lebih berat daripada air tawar, bumi mengelilingi matahari, dan Napoleon adalah panglima perang yang ulung, maka proposisi-proposisi tersebut akan dinilai benar. Kebenaran yang diukur berdasarkan kesesuaian antara pikiran dan realita.

Standarisasi kebenaran filsafat juga ditetukan oleh adanya persesuaian atau tidak adanya pertentangan dalam dirinya. Sebuah pernyataan dikatakan benar ketika dari awal hingga akhir tidak menimbulkan pertentangan. Ketika seseorang berkata; John adalah orang jujur yang pandai menipu, Kris adalah orang bisu yang pandai berdebat. Maka proposisi tersebut akan dinyatakan salah. Pun demikian kesalahan yang ditimbulkan dari kesalahan berpikir. Semisal; Semua mahasiswa UIN bertopi, Hasan adalah mahasiswa UIN, maka Hasan berdasi.

Adanya kebenaran tidak hanya ditentukan adanya kesesuaian antara pikiran dan realita dan tidak adanya kesalahan dalam

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesimpulan, kebenaran juga ditentukan dalam uraian panjang. Ketiga unsur tersebut tidak cukup mengantarkan seseorang pada kebenaran. Ada unsur lain yang tak kalah pentingnya dalam menentukan kebenaran, yaitu adanya pemahaman, pengertian, kesesuaian dan penerimaan dari pihak lain.[69]

Filsafat memiliki kebenaran universal. Hanya saja, kebenaran universal tersebut mengalami gesekan-gesekan. Gesekan berupa standarisasi kebenaran yang bermacam-macam sesuai dengan sudut pandang masing-masing filosof. Setidaknya ada tujuh belas pendapat tentang sumber dan sandaran kebenaran menurut para filosof klasik hingga modern, antara lain;

a. Plato dengan teori idealismenya mengatakan bahwa kebenaran berpusat dan bersandar pada 'idea'.
b. R Deartes dengan teori Rasionalismenya mengatakan bahwa kebenaran berpusat pada rasio dan kesadaran.
c. Immanuel Kant dengan kritik akal budinya menyadarkan kebenaran pada akal dan rasio murni.
d. Para filosof beraliran teologis mengatakan bahwa kebenaran bersumber dari Tuhan Yang Maha Esa. Teori tersebut kemudian mendapatkan perlawanan dari teori evolusi.

[69] Mundiri, *Logika,* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012), 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

e. Filsafat Coherence menyatakan bahwa kebenaran adalah nilai inter-subjektif, nilai yang disepakati bersama antar subjek. Kebenaran dalam teori ini lebih mengarah pada kebenaran humanistik.

f. Filsafat Koresponden (correspondence theory) mengatakan bahwa kebenaran merupakan kesesuaian dengan hukum alam. Filsafat ini menekankan pada upaya mencari hukum alam.

g. Filsafat Pragmatisme, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran diukur dari nilai guna bagi kehidupan manusia. Semakin berguna suatu objek, nilai kebenaran yang dikandung semakin mendalam.

h. Filsafat Esensialisme, kebenaran bagi kaum esensialis terletak pada titik paling esensi dari alam pikiran manusia.

i. Filsafat Eksistensialisme, filsafat yang menyatakan bahwa kebenaran berbanding lurus dengan ruang dan waktu. Konteks menjadi penentu bagi kebenaran, sehingga kebenaran bisa berubah-ubah, tanpa adanya unsur kemutlakan.

j. Filsafat Metafisiontology, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran pada hakekatnya ada. Ketidakmampuan manusia mengungkap kebenaran bukan bermakna

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ketiadaan bagi kebenaran. Kebenaran hanya ada dalam ruangnya yang bersifat metafisi, bukan berbentuk empiris.

k. Filsafat Ilmu Pengetahuan, kebenaran dalam filsafat ini hanya diyakini ketika disandarkan pada teori-teori ilmiah. Kebenaran pada filsafat ini sebagai bentuk dari jawaban atas hipotesis.

l. Filsafat Perenialisme, filsafat ini menjadikan hati sebagai sumber kebenaran, kebenaran yang bersifat abstrak.

m. Filsafat Fenomenologi, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran adalah sesuatu yang tetap dan abstrak bernama 'neumenon'jauh dibalik fenomenon (gejala).

n. Filsafat Konstruktivisme, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran merupakan hasil dari konstruksi pikiran manusia yang selalu berubah dan subjektif.

o. Filsafat Post-Modernisme, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran selalu berubah. Kebenaran di masa lalu belum tentu menjadi benar pada masa yang berbeda. Kebenaran hanya diperoleh dari kreativitas akal pikiran manusia, meskipun ada kecenderungan, bahwa kebenaran tidak dapat diungkapkan dalam bahasa.

p. Filsafat Progresivisme, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran sejalan dengan perubahan jaman. Filsafat ini

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menolak adanya kebenaran yang bersifat warisan dan konservatif.

q. Filsafat Kritik, filsafat ini menyakini bahwa kebenaran tidak statis, ia selalu mengalami berbagai bentuk perwajahan. Kebenaran hanya bisa diperoleh melalui nalar kritis manusia. Nalar yang mengarahkan manusia pada wacana diskusi dan dialog yang kontinyu.

r. Filsafat Nihilisme, filsafat ini meyakini bahwa kebenaran pada hakekatnya tidak ada di dunia ini, yang ada hanyalah kekuatan. Semakin kuat seseorang atau kelompok, maka kebenaran akan bersamanya.[70]

Kebenaran dalam diskursus filsafat menemukan bentuknya masing-masing sesuai dengan batasan dan teori yang digunakan masing-masing filosof. Hal ini senada dengan makna filsafat yaitu cinta kebijaksanaan dengan manusia sebagai sumber kajian. Setidaknya ada tiga tahapan penting dalam mencari kebenaran dalam konteks filsafat, antara lain; pertama, manusia berspekulasi dengan alam pikirannya tentang suatu hal/objek. Kedua, proses penyaringan dan pemilahan serta pemilihan berbagai spekulasi. Ketiga, berpijak pada penyaringan spekulasi-spekulasi yang ada, filosof kemudian berupaya mencari kebenaran hingga kemudian berkembang menjadi

[70] Mohammad Adib, *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, 118-120

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebuah disiplin ilmu filsafat.[71] Merupakan hal yang wajar jika dikemudian filsafat memiliki berbagai bentuk aliran dalam menentukan kebenaran.

Adapun agama diyakini memiliki landasan utama berupa wahyu. Wahyu yang tertuang dalam kitab suci, bagi kaum Yahudi, kebenaran bersumber dari kitab Taurat, Kristen dari Injil dan Islam dari al-Qur'an. Kesemua kitab suci tersebut menyakini bahwa kebenaran hanya berasal dari Allah Swt yang diwahyukan kepada para Nabi. Kebenaran yang telah tertuang dalam firman-firmanNya. Kebenaran dalam agama bersifat mutlak. Ia bermakna universal yang selalu selaras dengan perubahan waktu dan jaman.

Berdasarkan penjelasan panjang tersebut, konsep wahyu dalam ilmu filsafat hanya terbatas pada kitab suci yang diturunkan kepada para Nabi. Konsep tersebut memunculkan perdebatan panjang dengan membandingkan antara wahyu berupa al-Qur'an dan akal yang dimiliki masing-masing manusia. Adalah Ibn al-Muqaffa' (142 H/764 M) dan Ibn al-Rawandi yang dengan tegas mengkritisi kebenaran yang dibawa wahyu.

Ibn al-Muqaffa' berpendapat bahwa wahyu berupa kitab suci hanya menjelaskan tentang hal-hal yang tidak masuk akal. Terutama ketika membicarakan tentang ketauhidan, sehingga para pengikutnya dianggap mengikuti hawa nafsu dalam meyakini dan menjalankan

[71] A Susanto, *Filsafat Ilmu Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, (Jakarta: Bumi Aksara, 2011), 1.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kebenaran. Kebenaran baginya adalah sesuatu yang masuk akal. Pendapat tersebut diperkuat Ibn al-Rawandi yang mengatakan bahwa akal adalah karunia Allah paling sempurna yang diberikan kepada manusia. Ia berfungsi sebagai tolok ukur kebenaran yang bersifat mutlak. Keberadaan wahyu harus tunduk kepada rasionalitas akal. Apa yang disampaikan nabi tidak wajib untuk diikuti, karena wahyu hanya berfungsi sebagai pembenar dari apa yang dibenarkan akal.[72]

Polemik wahyu al-Qur'an dan akal memunculkan dikotomi antara orang-orang shaleh dalam menjalankan agamanya, dengan orang-orang sekuler yang cenderung meninggalkan agama. Pertentangan tersebut memunculkan permusuhan ideologis yang panjang antara kaum agamawan dan para filosof, sehingga datang masa al-Kindi, al-Farabi, Ibn Sina, Ibn Rush dan Imam al-Ghazali.

Al-Kindi (870 M) menegaskan bahwa kehadiran filsafat hanya sebagai alat bantu dalam memahami wahyu. Apa yang diraih para Nabi selalu melampaui capaian para filosof.[73] Wahyu yang dimaksud adalah Kitab suci yang diterima para Nabi. Bagi al-Farabi dan Ibn Sina, Nabi adalah manusia yang memiliki kemampuan akal dan khayāl paling sempurna. Kesempurnaan yang mereka miliki menjadi sebab turunnya wahyu. al-Farabi dan Ibn Sina memaknai wahyu sebagai makrifah yang bersumber dari Tuhan. Untuk mencapainya, seorang Nabi harus menggunakan kemampuan akalnya. Tanpa

[72]Adūnies, *al-Thābit wa al-Mutaḥawwil*, Jilid II, (Bairut: Dār al-'Audah, 1979), 73-75.
[73] Karen Armstrong, *Sejarah Tuhan*, diterjemah Zaimul Am, (Bandung: Mizan, 2019), 270.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemampuan akal, mustahil seorang nabi akan mampu berinteraksi dengan al-Rūh al-Qudsī sebagai pembawa wahyu, dan tanpa kemampuan akal, seorang nabi tidak akan pernah memiliki kesiapan diri dalam menerima kehadiran wahyu.[74]

Pandangan al-Farabi dan Ibn Sina tersebut memiliki kesamaan dengan pendapat Muktazilah yang memposisikan nubuwah sebagai tingkatan tertinggi bagi capaian laku ruhaniah. Seorang nabi adalah mereka yang terpilih berdasarkan kesiapan spritual yang mereka lakukan. Hal ini berbeda dengan pendapat kaum Sunni yang memposisikan nubuwah sebagai hak prerogatif Tuhan.

Ibn Rush (584 H/1189 M) mengikuti pendahulunya yang menggabungkan antara agama dan filsafat. Upaya itu menjadikannya sebagai seorang fuqaha sekaligus filosof. Konstribusi Ibn Rush melalui konsep filsafatnya menjadi perhatian khusus kalangan sarjanawan Barat. Di saat sarjanawan Timur ramai-ramai meninggalkan filsafat, Barat dengan cepat melenggang menuju kemajuan melalui filsafat.[75] Metode Ibn Rush berupaya memadukan wahyu dan akal, sikap keterbukaan menerima kebenaran yang datang dari luar agama, sikap kehati-hatian dan tidak terburu-buru menolak atau mengklaim pihak lain, serta ajakan memperbaiki pemikiran melalui filsafat. Metode Ibn Rush telah berkonstribusi besar terhadap

---

[74] ‘Iwād Maḥmūd ‘Iwād Sālim, *Naẓariyat al-Waḥy ‘Inda Falāsifat al-Ishrāq,* (Kairo: Maktabah Uṣūluddīn, 2016), 1128.

[75] ‘Āṭif al-‘Irāqī, *Ibn Rush Failusūf an ‘Arabiyyan bi Rūh Gharbiyyah*, (Kairo: Dār Mish al-Maḥrūsah, 2008), 11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kemajuan modernitas pemikiran Islam. Upaya Ibn Rush membuka pintu bagi kemungkinan adanya upaya intergralisasi filsafat dan agama, antara wahyu al-Qur'an dan akal.

Imam al-Ghazali memberikan batasan akal yang diagung-agungkan pada filosof, pertama: akal memiliki kemampuan terbatas, ia hanya akan bermanfaat jika penggunaannya dikaitkan dengan al-Qur'an. Kedua: akal berfungsi untuk memperoleh pengetahuan tentang Tuhan dan makhlukNya. Hanya saja, capaian akal bersifat terbatas di bawah capaian para Nabi dan wali. Ketiga: Ilmu yang paling utama adalah mengenal Allah, adapun tentang selainNya hanya berdasarkan asas manfaat yang harus disesuaikan dengan ajaran agama. Keempat: ilmu adalah benih dan amal adalah buah, ilmu harus disertai dengan amal perbuatan sehingga berdampak pada kebaikan. Kelima: fungsi akal adalah membenarkan wahyu al-Qur'an, ia berkedudukan sebagai penjelas dan pengikut dari setiap ajaran-ajaran wahyu. Sekiranya akal bertentangan dengan wahyu, maka seharusnya akal ditundukkan pada kebenaran wahyu.[76]

Kehadiran para filosof Islam menegaskan peran wahyu dan akal dalam kehidupan. Wahyu tanpa kehadiran akal tidak dapat dilogikakan, dan akal tanpa kehadiran wahyu akan sesat dan menyesatkan. Konsep wahyu dalam ilmu filsafat hanya sebatas pada al-Qur'an sebagai wahyu yang diterima Nabi Muhammad Saw.

[76] Adonis, *Arkeologi Sejarah-Pemikiran Arab-Islam,* Jilid III, diterjemah Khairon Nahdiyyah, (Yogyakarta: LKiS, 2012), 30-31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Adapun upaya memahami wahyu al-Qur'an adalah bagian dari fungsi akal.

6. Eksistensi Wahyu

Berdasarkan makna kebahasaan, term wahyu memiliki nilai universal yang tidak hanya diketahui atau digunakan seseorang atau masyarakat tertentu. Masing-masing masyarakat mengetahui dan menyadari bahwa ada sebagian orang yang mampu mengungkap peristiwa masa depan sebelum hal itu terjadi. Masa depan yang keberadaannya selalu menjadi teka-teki dan membingungkan.

Pada umumnya, manusia menjadikan masa lalu dan sekarang sebagai jembatan menuju masa depan. Keberadaan masa depan yang tidak kasatmata menjadikan seseorang berfikir untuk mencari sosok yang mampu menyikap tabir-tabir masa depan. Sejarah peradaban Mesir menceritakan, orang yang mampu menyikap masa depan menjadi penasehat Raja dalam mengambil keputusan. Bahkan keputusan masyarakat kecil sekalipun tidak lepas dari petunjuk sosok yang dikenal dengan sebutan *al-Kāhin*. Petunjuk al-Kāhin tidak lain adalah wahyu yang ia terima dari Tuhan yang mereka yakini keberadaannya.[77]

Sejarah Timur Kuno yang terdiri dari Suria, Palestina, Iraq, Armenia dan beberapa negara Timur Tengah lainnya memiliki kesamaan keyakinan terhadap adanya kekuatan langit yang mereka

[77] Ali Mabrūk, *al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fi 'Iādzah Binā' al-Aqāid*, 59-60.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yakini sebagai Tuhan. Untuk mendapakan wahyu dari Tuhan diperlukan upaya dan usaha keras sehingga mencapai tingkatan terdekat. Ketika seseorang telah mencapai tingkatan tersebut, ia akan menerima wahyu untuk kemudian disampaikan kepada orang-orang yang memerlukannya.[78]

Berbeda halnya dengan keyakinan yang dimiliki masyarakat India Kuno dan Cina Kuno. Mereka meyakini bahwa kekuatan terbesar justru ketika masing-masing individu telah kembali pada wujud asal yaitu Ruh. Keyakinan ini telah merubah paradikma wahyu yang semula hanya dikhususkan kepada para *al-Kahīn* menjadi lebih terbuka bagi siapa saja yang menyadari adanya kekuatan Ruh kemudian berusaha dan berupaya menyatukan dirinya. Dalam konteks ini tak heran jika Budha diyakini sebagai Nabi penerima wahyu yang mampu menyingkap rahasia-rahasia masa depan.[79]

Adapun bangsa Arab sebelum Islam datang telah mengenal istilah wahyu. Mereka mengetahui istilah wahyu dari *Ahl al-Kitāb* dan para *Kāhin*. Keduanya memiliki perbedaan keyakinan dalam memaknai wahyu. Ahl al-Kitāb meyakini bahwa wahyu bersumber dari Allah Swt melalui Kitab Suci dan Rasul yaitu Taurat dan Injil. Adapun para *Kāhin* menerima wahyu dari proses kontemplasi yang mereka lakukan dalam berinteraksi dengan kekuatan ghaib yang ada di luar diri manusia. Proses interaksi yang mereka lakukan adalah

[78] *Ibid.,* 60-63.
[79] *Ibid.,* 64-65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan menggunakan kekuatan akal dan bantuan berupa benda-benda semisal tulang, sesajen, dan bait-bait sajak atau mantra yang mereka pahami sendiri. Interaksi tersebut kemudian menghasilkan kabar langit atau disebut wahyu. Proses tersebut terus berlangsung hingga datang masa Kenabian Muhammad Saw. Pintu-pintu langit telah tertutup bagi para Jin atau Syeitan sehingga mereka tidak lagi mampu memberikan kabar langit kepada *Kāhin*. Wahyu mulai terpusat pada Nabi Muhammad Saw.[80]

Keberadaan Nabi Muhammad Saw selain sebagai peneriman wahyu juga berkewajiban menyampaikan dan menjelaskan wahyu yaitu al-Qur'an kepada umat. Keberpusatan wahyu pada diri nabi Muhammad Saw bersumber dari keyakinan serta keimanan yang mendalam, bahwa nabi Muhammad saw adalah sosok yang paling mengetahui kehendak dan keinginan Tuhan yang tersirat dalam ayat-ayatNya.

Sejarah mencatat, wahyu yang diterima nabi Muhammad Saw telah mampu merubah karakteristik liar bangsa Arab menuju bangsa yang berperadaban. Mereka hidup dalam naungan wahyu al-Qur'an. Berbagai metode dan ilmu lahir dari hasil memahami wahyu al-Qur'an. Namun demikian, kata wahyu yang digunakan al-Qur'an tidak hanya menunjukkan pada kewahyuan al-Qur'an sebagai satu-satunya wahyu Ilahi, tetapi juga digunakan untuk menyampaikan

[80] Abdurraḥmān bin Muḥammad bin Khuldūn, *Muqaddimah Ibn Khuldūn*, Jilid I,.. 418-420.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tentang informasi atau kabar rahasia yang hanya dipahami pemberi dan penerimanya.

Hanya saja, pada perkembangannya penggunaan kata wahyu hanya disempitkan pada makna Kitab Suci, atau lebih tepatnya al-Qur'an, Zabur, Taurat dan Injil. Ironinya, para pengkaji filsafat di masa awal berupaya membenturkan antara wahyu berupa Kitab Suci sebagai pemberian Ilahi dan akal sebagai sumber kebenaran lain. Sehingga timbul permusuhan antara agamawan dan filosof. Hingga muncul para filosof Islam yang berhasil menyatukan keduanya sebagai sumber kebenaran.

B. Takwil

Pasca kenabian, kata wahyu hanya identik dengan Kitab Suci yang diwariskan para Nabi kepada umatnya. Kitab suci yang diyakini mampu memberikan jawaban atau solusi atas pelbagai problematika kehidupan yang dihadapi umat. Secara tidak langsung, keyakinan tersebut telah menyempitkan makna wahyu. Masing-masing disiplin keilmuan Islam hanya mengambil sebagian dari beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan tentang wahyu. Sehingga makna wahyu mengalami penyempitan. Untuk membuka kembali pemaknaan wahyu, perlu membaca dan memahami ayat-ayat tentang wahyu secara menyeluruh. Di antara ayat-ayat tersebut ada beberapa makna wahyu yaitu *ilhām* dan *ru'yā* . Kedua istilah tersebut digunakan untuk memaknai kata wahyu sebagai pembeda dari wahyu kenabian yang hanya diterima para nabi. Munculnya istilah *ilhām* atau *ru'yā* memberikan kemudahan dalam memahami

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

konsep wahyu yang dikonsepsikan al-Qur'an. Proses pemahanan tersebut dikenal dengan sebutan takwil.[81]

1. **Definisi Takwil**

Secara etimologi, takwil berasal dari *awwal-yuawwil-takwīlan* dengan wazan *taf'īlan* adapun akarnya dari kata *āla-yaūlu-iyālan* yang memiliki beberapa makna antara lain, pertama; *raja'a wa 'āda* (pulang dan kembali), kedua; *radda wa jama'a* (mengembalikan dan mengumpulkan), ketiga; *dabbara wa qaddara* (mengatur dan memikirkan), keempat; *fassara* (menafsirkan), kelima; *aṣlaḥa wa sāsa* (memperbaiki dan mengatur), keenam; *waliya* (dekat, menguasai, memerintah dan mengurusi), ketujuh; 'abbara (menakbir), kedelapan; *mā ashraf min al-ba'īr* (unta yang unggul), kesembilan; *al-Sarāb* (fatamorgana), dan kesepuluh bermakna; *al-ahl* (kerabat). [82]

Ibn Fāris mengatakan bahwa pemahaman terhadap kalimat atau teks selalu berkisar dalam lingkaran makna, tafsir dan takwil. Meskipun ketiganya memiliki cara yang berbeda-beda, namun maksud dan tujuannya sama. Makna lebih menekankan pada maksud dan tujuan kalimat, tafsir merupakan upaya membuka tujuan kalimat

[81] Mayoritas ulama tafsir berpendapat bahwa takwil dan tafsir memiliki makna yang sama, yaitu berupa upaya mengkaji, mencari dan memahami arti atau makna dari objek yang dikaji. Lihat: Ṭahā Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mauqif Qur'ānī min Ishkāliat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*, (Mesir: Dār al-Salām, 2010), 105.

[82] Abū al-Faḍl Jamāluddīn Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzhūr al-Afriqī al-Miṣr, *Lisān al-'Arab*, Jilid. XI, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1300 H), 32-38

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tertutup berdasakan kata-kata yang menyusunnya, dan takwil lebih menekankan pada dampak atau akibat dari kalimat atau teks.[83]

Ulama teologi (kalām) membedakan ruang lingkup takwil dan tafsir. Takwil digunakan untuk memaknai atau menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an yang bersifat mutashābih (tidak jelas) dengan menjauhkan makna *ẓāhir* sebagai upaya *tanzīh* terhadap sifat-sifat Allah. Sementara tafsir digunakan untuk menunjukkan pemaknaan atau penjelasan ayat-ayat muḥkam (jelas).[84]

Abū al-Farj ibn al-Jauzī membahas secara rinci perbedaan antara tafsir dan takwil. Ia membagi ulama menjadi dua kelompok, *pertama*, mereka menyakini bahwa tafsir dan takwil memiliki makna dan maksud yang sama. Pendapat kelompok ini merupakan pendapat mayoritas ulama tafsir. *Kedua*, kelompok yang meyakini bahwa tafsir dan takwil memiliki makna yang berbeda. Pendapat kelompok ini cenderung pada pemaknaan kata tafsir dan takwil secara fikih. Kelompok kedua memaknai tafsir sebagai upaya mengeluarkan sesuatu dari ketersembunyian ke tempat yang nampak. Sedangkan takwil bermakna memindahkan ucapan dari tempatnya ke tempat lain yang membutuhkan dalil atau bukti sebagai penguat.[85]

---

[83] Badruddīn Muḥammad bin 'Abdillāh al-Zarkashī, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid. II, (Kairo: Dār al-Turāṣ, 1984), 147-148.
[84] Musā Shāhin Lāshīn, *al-Laālī al-Hasān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 293.
[85] Ṭahā Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mauqif Qur'ānī min Ishkāliat al-Muḥkam wa al-Mutashābih*, (Mesir: Dār al-Salām, 2010), 105.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muhammad Shahrul mengatakan bahwa hakekat makna takwil hanya diketahui Allah Swt secara mutlak. Sedangkan pengetahuan manusia terhadap takwil bertahap. Tahapan pengetahuan manusia terus tumbuh dan berkembang dari masa ke masa sesuai dengan kemampuan masing-masing pentakwil. Bagi Shahrul, takwil tidak mungkin diketahui secara personel, karena makna yang dihadirkan Al-Qur'an sangat luas. Sehingga masing-masing penakwil akan menghadirkan makna yang satu sama lainnya saling melengkapi.[86]

Beberapa perbedaan pendapat tentang makna takwil dan tafsir yang berkembang setelah masa klasik antara lain;

a. Jika takwil bermakna menyingkap sesuatu yang tersembunyi dan menjelaskan maknanya, maka tafsir dan takwil memiliki kesamaan arti atau makna. Hal ini senada dengan doa Nabi Muhammad Saw untuk Ibn Abbas (اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل)
b. Jika tafsir bermakna sesuatu yang senada dan sesuai dengan ungkapan atau maksud yang tersurat, maka makna takwil dan tafsir berbeda. Karena tafsir merupakan penjelasan dari sesuatu yang tersurat. Sementara takwil adalah sesuatu yang tersirat.[87]

---

[86] Muhammad Shaḥrūr, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, (Mesir: Sīnā li al-Nashr dan al-Ahlī, 1992), 191-193.

[87] Misalnya: Surat Yūnus ayat 38-39, أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة مثله وادعوا مااستطعتم من دون الله ان كنتم صادقين بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولمايأتيهم تأويله

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Tafsir merupakan penjelasan yang terdapat di dalam Al-Qur'an dan Hadis. Hal itu karena maknanya dianggap jelas. Sedangkan takwil merupakan hasil kesimpulan ulama terhadap ayat-ayat yang tidak memiliki kejelasan makna. Oleh sebab itu, ulama seringkali memasukkan tafsir pada *riwāyah*, dan takwil pada *dirāyah*.

d. Tafsir bersentuhan langsung dengan lafal dan kosa kata, sedangkan takwil bersentuhan dengan makna.[88]

Ibnu Taymiah mengatakan bahwa kata *al-takwīl* telah mengalami perkembangan makna dari masa ke masa. Berbagai istilah takwil yang berkembang mengkrucut pada tiga kegunaan utama antara lain; pertama, takwil merupakan upaya memalingkan makna dari kemungkinan makna *rājiḥ* ke makna yang dianggap *marjūh* disertai dalil yang menguatkan. Istilah ini digunakan para mufassir kontemporer dan mutakallimin dalam pembahasan ilmu fikih dan ilmu kalam. Serta dalam membahas apakah ayat-ayat sifat harus ditakwil atau tidak, dan apakah penakwilan tersebut dianggap baik (maḥmūd) atau tercela (madhmūm).

"Atau (patutkah) mereka mengatakan: 'Muhammad membuat-buatnya'. Katakanlah: '(kalau benar yang kamu katakan itu), maka cobalah datangkan sebuah surat seumpamanya dan panggilah siapa-siapa yang dapat kamu panggil (untuk membuatnya) selain Allah, jika kamu benar-benar benar'. Bahkan yang sebenarnya, mereka mendustakan apa yang mereka belum mengetahuinya dengan sempurna padahal belum datang kepada mereka penjelasannya". Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, (Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ţibā'at al-Muṣhaf al-Sharīf, 1418 H), 312-313.

[88] Abdul Ghaffar Abdurrahim, *al-Imām Muḥammad Abduh wa Manhajatuhu fī al-Tafsir*, (Kairo: Dār al-Anṣhār, 1980), 121.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua, takwil bermakna tafsir. Istilah ini diamani mayoritas mufassir. Ketika seorang mufassir mengatakan mengetahui takwil ayat mutashābih, maka maksudnya adalah tafsirannya. Ketiga, hakekat atau kebenaran menjadi tujuan takwil. Sehingga takwil berfungsi merujuk makna kalimat kepada hakekat makna aslinya. Adapun kalimat yang nampak (tekstual) hanya berupa pantulan atau cerminan dari hakekat yang sebenarnya, ia bukan sesuatu yang esensi melainkan hanya kulit luar.[89]

Kata takwil dalam al-Qur'an terulang sebanyak tujuh belas kali. Empat belas ayat tergolong Makkiyah dan tiga ayat termasuk Madaniyah. Kesemua ayat terkumpul dalam enam surat yaitu, Yusuf, Yunus, al-Kahfi, al-Isra', al-A'raf, Ali Imran dan al-Nisa. Berikut tabel ayat-ayat takwil berdasarkan diksi kata:

No	Redaksi	Jumlah
1.	تَأْوِيْل	Tujuh
2.	تَأْوِيْلًا	Dua
3.	تَأْوِيْله	Delapan[90]

2. Konsep Takwil dalam Mutashābih

Mayoritas mufassir sepakat bahwa surat al-Zumar ayat 23 menjadi dalil bagi kemutashābihan seluruh ayat-ayat Al-Qur'an. Kata mutashābih pada ayat tersebut bermakna serupa dan sama. Tafsiran

[89] Ṭahā Jābir al-'Alwānī, *Naḥw Mauqif Qur'ānī min Ishkāliah al-Muḥkam wa al-Mutashābih*, 105-106.
[90] Muḥammad Fuād Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādz al-Qur'ān al-Karīm*, 97. Untuk lebih jelas lihat lampiran.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut tidak mengisyaratkan adanya pertentangan atau pembagian ayat-ayat Al-Qur'an. Kesemua ayat Al-Qur'an diyakini sama, tanpa harus dibagi lebih-lebih dibedakan. Namun, ketika membaca surat Hud ayat satu, mereka meyakini bahwa semua ayat al-Qur'an adalah muḥkam. Hingga kemudian mereka menyepakati bahwa dalam al-Qur'an terdapat ayat-ayat muḥkam dan mutashābih setelah menakwilkan surat Ali Imran ayat 7.

Ibn Ḥabīb al-Nīsābūrī membagi mufassir dalam tiga kelompok, pertama; mereka yang meyakini bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an adalah muḥkam, kedua; mereka meyakini bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an adalah mutashābih, dan ketiga; mereka berpendapat bahwa sebagian ayat-ayat al-Qur'an muḥkam dan sebagian lain mutashābih. Kemudian ia memberi analisa, bahwa kelompok ketigalah yang paling benar.[91]

Imam al-Suyūthī menuliskan beberapa makna mutashābih yaitu; pertama, *mutashābih* adalah ayat-ayat al-Qur'an yang memiliki kemiripan satu sama lainnya dalam hal kebenaran, ketepatan dan keistimewaan. Kedua, *mutashābih* adalah ayat-ayat yang arti atau maknanya hanya diketahui Allah Swt, seperti datangnya hari kiamat, keluarnya Dajjal, *hurūf muqaṭṭaah* di awal surat. Ketiga, *mutshābih* adalah ayat-ayat yang arti dan maknanya tidak jelas. Keempat, *mutashābih* adalah ayat-ayat yang memiliki beberapa makna. Kelima,

[91] Jalāluddīn 'Abdurraḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid II, (Mesir: Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabīwa Awlāduh, 1978), 3.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mutashābih adalah ayat-ayat yang memiliki makna irasional, seperti jumlah sholat, kewajiban puasa hanya di bulan Ramadlan dan sebagainya. Keenam, *mutshābih* adalah ayat-ayat yang memerlukan penghayatan, pentakwilan, perenungan dalam memahami maknanya. Ketujuh, *mutashābih* adalah huruf-huruf yang terpotong-potong di awal pembukaan surat. Dikategorikan sebagai *mutashābih* karena huruf-huruf tersebut membingungkan kaum Yahudi ketika berusaha menghitung keberlangsungan agama Islam di dunia. Bagi mereka tiap-tiap huruf memiliki nilai angka. Namun demikian, mereka merasa heran dan kewalahan setelah menghitung jumlah yang terkandung pada huruf-huruf tersebut, hal ini senada dengan riwayat Ibn Abbas. Kedelapan, *mutashābih* adalah ayat *mansūkh* (yang dihapus), sesuai dengan riwayat Ibn Abbas, Ibn Mas'ud dan sebagainya. Kesembilan, *mutashābih* adalah *al-Mansūkh, al-Muqaddam, al-Muakhkhar*, dan ayat yang diyakini kebenarannya tetapi tidak untuk diamalkan. Dan kesepuluh, *mutashābih* adalah ayat-ayat yang saling menguatkan dan membenarkan satu sama lainnya.[92]

Pada perkembangnnya, para ulama berbeda-beda dalam memberikan batasan ayat-ayat muḥkam dan mutashābih. Ayat muḥkam dimaknai sebagai ayat yang bisa dipahami secara tekstual. Sehingga ayat-ayat muḥkam masuk dalam kategori tafsir. Sedangkan

[92] Al-Hāfiḍ Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid IV, 1335-1336.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ayat-ayat mutashābih adalah ayat-ayat yang memiliki kerserupaan satu sama lainnya, sehingga diperlukan kemampuan khusus dalam memahaminya. Pada konteks ini, ayat-ayat mutashābih masuk dalam wilayah takwil.

Menanggapi ayat-ayat Mutashābih, para ulama terbagi menjadi dua kelompok. Kelompok pertama memaknai kata mutashābih berdasarkan pendekatan kebahasaan yang artinya samar. Dari pendekatan tersebut kemudian menimbulkan keyakinan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang tidak diketahui makna ayatnya. Keberadaan ayat-ayat tersebut hanya cukup dibaca dan diyakini bahwa kesemua adalah wahyu Ilahi yang hakekat maknanya hanya diketahui Allah Swt. Dengan kata lain ayat-ayat tersebut tidak memerlukan pemaknaan, atau penakwilan.[93]

Keyakinan kelompok ini mendapatkan perlawan yang tak kunjung usai. Kelompok kedua mengkritisi pendapat kelompok pertama. Meskipun demikian, kelompok kedua juga meyakini bahwa Al-Qur'an diturunkan dengan menggunakan bahasa Arab, sehingga memahami Al-Qur'an harus melalui pintu utama berupa bahasa Arab. Hanya saja, kelompok kedua ini menyayangkan jika ada keyakinan bahwa di dalam Al-Qur'an terdapat ayat-ayat yang samar dan tidak diketahui maknanya. Jika demikian adanya, maka akan membatasi fungsi Al-Qur'an sebagai petunjuk bagi umat manusia.

[93] *Ibid.,* 972.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pembatasan pemaknaan Al-Qur'an menimbulkan kontradiksi tersendiri, lebih-lebih fungsi dan tujuan Al-Qur'an sebagai pedoman dan petunjuk umat manusia. Dengan kata lain, pembatasan pemaknaan secara tidak langsung akan membatasi fungsi dan tujuan Al-Qur'an itu sendiri. Untuk menempatkan Al-Qur'an pada fungsi dan tujuannya, maka diperlukan penakwilan. Pemaknaan ayat-ayat mutashābih sebagai sesuatu yang samar dan tidak jelas, menjadi jelas dan mudah dipahami. Penakwilan tersebut berdasarkan pada batasan-batasan makna tashbīh dan tanzīh.

3. **Konsep Takwil dalam Diskursus Ilmu Tasawuf**

Tasawuf secara kebahasaan memiliki asal-muasal yang beragam, keragaman tersebut muncul karena keberadaan tasawuf lebih dulu dipraktekkan sebelum diteorikan. Setidaknya ada tiga bentuk asal dari kata tasawuf yaitu, pertama; *ṣad-wa-fa*, kedua; *ṣad-fa-fa* dan ketiga; *wa-ṣad-fa*. Asal kata pertama (*ṣad-wa-fa*) *ṣūf* bermakna bulu domba yaitu berupa kain yang dipakai orang-orang tasawuf. Penamaan tersebut disandarkan pada pakaian, sehingga orang yang memakai kain dari bulu domba disebut bertasawuf. Makna kedua berasal dari kata (ṣa-fa-fa) *ṣaff* yang bermakna shaf, barisan atau garis lurus dari segala sesuatu yang telah diketahui. Pemaknaan ini dinisbatkan kepada Sahabat Rasulullah Saw yang selalu berada di barisan terdepan ketika melaksakan sholat. Mereka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adalah orang-orang yang kesehariannya selalu berada di salah satu sudut mesjid, dikemudian terkenal dengan sebutan 'ahl al-ṣuffah'.[94]

Makna ketiga berasal dari kata (wa-ṣa-fa) *waṣf* yang bermakna sifat. Makna ketiga lebih menitik-beratkan pada sifat yang dimiliki orang-orang tasawuf, yaitu mereka yang memiliki sifat terpuji yang bersumber dari kejernihan hati. Hati yang menyandarkan semua prilakunya hanya kepada Allah Swt.[95] Kata tasawuf juga dianggap berasal dari bahasa Yunani yaitu *Gymnosophits* (orang yang bijak), istilah tersebut diperuntukkan bagi orang-orang Hindu yang menghabiskan waktunya untuk berfikir dan beribadah. Asumsi tersebut hanya didasarkan pada adanya kesamaan istilah dalam pengucapan.[96]

Al-Qushairī menjelaskan bahwa secara kebahasan kata tasawuf tidak memiliki qiyasan atau derivasi, karena pada faktanya kata tersebut hanyalah sebutan atau gelar tertentu sebagai pembeda. Jika tasawuf diyakini berasal dari akar kata *ṣad-wa-fa* yang memiliki makna bulu domba, pada realitanya para pelaku tasawuf tidak semuanya memakai pakaian dari bulu domba. Jika disandarkan kepada '*ahl al-ṣuffah*' maka kata ṣuffah tidak dapat membentuk kata sūfī. Begitu juga dengan kata *al-ṣafā'* secara gramatikal bahasa sangat jauh dari kata al-ṣufī. Jikalau harus dipasakan, kata yang

---

[94] Massignon, Muṣṭafā 'Abdurrāziq, *al-Taṣawwuf,* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnānī, 1984), 25.
[95] Abū Naṣr al-Sarāj al-Ṭūsī, *al-Luma'*, (Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīsah, 1960), 22.
[96] Abū al-'Alā 'Afīfī, *al-Taṣawwuf al-Thaurah al-Rūḥiyah fī al-Islām*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 20013), 38.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

paling memungkinkan adalah *al-Ṣaffu*, seakan-akan mereka selalu berada di barisan terdepan dengan kondisi hati selalu bersama Allah Swt. Namun demikian, secara makna bisa dibenarkan namun secara kebahasaan bermasalah.[97]

Adapun Orang yang bertasawuf disebut Sufi. Istilah sufi pertama kali disandarkan kepada orang yang bertasawuf sejak abad ke delapan, di antaranya Jābir bin Ḥayyān al-Kūfī dan Abū Hāshim al-Kūfī. Istilah tersebut pada awalnya hanya dipakai orang-orang Kufah sebagai sebutan bagi orang-orang yang menjalankan kezuhudan. Dua abad kemudian, istilah sufi diperuntukkan bagi seluruh umat Islam yang menjalankan laku kebatinan.[98] Pada abad kesepuluh muncul perdebatan dalam memaknai kata *Rahbāniah* di surat al-Hadid ayat dua puluh tujuh. Sebagian mengatakan, bahwa tasawuf berasal dari orang Nasrani yang memeluk Islam. Ajaran tasawuf berupa zuhud yang cenderung meninggalkan dunia demi meraih akhirat diqiaskan dengan prilaku para Rahib dalam menjalankan ajaran agamanya. Sebagian lain menentang pendapat tersebut dengan memunculkan sebuah jargon *'lā rahbāniyah fī al-Islām'* (tidak ada kerahiban dalam agama Islam).[99]

Al-Ṭūsī berpendapat bahwa tasawuf adalah salah satu cabang ilmu Islam. Orang yang mempelajari dan mengamalkannya tergolong

---

[97] *Ibid.,* 37.
[98] Massignon, Muṣṭafā 'abdurrāziq, *al-Taṣawwuf,* 27.
[99] *Ibid.,* 29.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai pewaris para Nabi. Mereka adalah orang-orang yang bepegang teguh kepada al-Qur'an, hadis Nabi dan hikmah-hikmah yang bersumber dari kesimpulan yang muncul dari hati para wali Allah. Mereka selalu bermujahadah menjalankan ajaran al-Qur'an, mengikuti Nabi Muhammad, para Sahabat, Tabi'in, dan orang-orang saleh.[100] Imam al-Junaidī memaknai tasawuf sebagai kaum yang memelihara waktu, mereka selalu memuji Allah, melakukan perbuatan yang diridlai Allah, meniadakan kepentingan selain keinginan Allah. Al-Rumi memaknai, tasawuf adalah upaya menjadikan diri selalu bersama Allah.[101] Mencapai hakikat adalah tujuan dari tiap-tiap prilaku yang mereka lakukan. Untuk mencapai hakikat, mereka selalu berupaya menyatukan ajaran agama secara dahir dan batin, karenanya dalam memahami al-Qur'an mereka menggunakan metode takwil.[102]

Konsep takwil dalam konteks tasawuf berbeda lingkup bahasan dengan apa yang dilakukan ulama kalam. Cakupan takwil dalam ilmu kalam terbatas pada ayat-ayat mutashābih yaitu berupa sifat-sifat Allah Swt, seperti *yadullāh, ru'yatullāh, istawā* dan

---

[100] Al-Ṭūsī membagi ilmu Islam menjadi tiga bagian, ilmu hadis, fikih dan tasawuf. Kesemua ilmu tersebut sebagai terjemahan dari tiga pilar penting yaitu, islam, iman dan ihsan. Islam mempelajari tentang sesuatu yang nampak, iman mempelajari tentang sesuatu yang nampak dan metafisik, sedangkan ihsan mempelajari tentang hakekat sesuatu yang nampak dan tidak nampak. Ilmu harus diikuti dengan amal perbuatan, dan perbuatan harus didasarkan pada keikhlasan karena Allah Swt. Lihat: Abū Naṣr al-Sarāj al-Ṭūsī, *al-Luma'*, 21-22.

[101] Muḥammad Ḍiyāuddīn al-Kurdī, *Nash'at al-Taṣawwuf al-Islāmī*, (Mesir: Maṭba'ah al-Jabalādī, 1991), 80.

[102]Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-tafsīr al-Islāmī*, terj, Abdul Halim al-Najjār, 202

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagainya.[103] Takwil dalam konteks tasawuf lebih bersifat menyeluruh. Hal ini karena tiap-tiap ayat al-Qur'an memiliki makna dahir dan batin. Terkisahkan dari doa nabi Muhammad Saw kepada ibnu Abbas ra;

اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل

"Ya Allah pahamkan ia dalam urusan agama dan ajarkan kepadanya takwil"

Telah menjadi keyakinan umum, bahwa Ibn Abbas ra adalah mufassir Sahabat yang paling masyhur. Takwilan Ibn Abbas ra seringkali berbeda dengan para Sahabat lainnya, semisal ketika Ibn Abbas ra menakwilkan surat al-Naṣr sebagai petanda ajal Rasulullah Saw telah dekat.[104]

Konsep takwil para sufi bersumber dari keyakinan bahwa al-Qur'an adalah wahyu yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw. Mereka meyakini bahwa pada al-Qur'an terdapat dua unsur yang tidak terpisahkan, yaitu unsur kalām (firman) dan unsur mutakallim (Pengujar). Para sufi selalu menyatukan kedua unsur tersebut, mereka berupaya membaca, memahami dan memikirkan kalām sebagai upaya mendekatkan diri kepada al-Mutakallim. Seakan-akan mereka

[103] Abdurrahman bin Muhammad bin Khuldun, *Muqaddimah Ibn Khuldūn*, Vol. 3, 966.
[104] Muṣṭafā Sa'īd al-Khan, *'Abdullāh Ibn 'Abbās Ḥabr al-Ummah wa Turjumān al-Qur'ān,* (Damasqus: Dār al-Qalam, 1994), 54.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

merasakan bahwa setiap kalām selalu dikhususkan atau turun untuk mereka.[105]

Al-Suhrawardī menegaskan bahwa para sufi tidak terlalu fokus pada sejarah penulisan wahyu, bahkan tidak peduli dengan polemik sejarah kewahyuan al-Qur'an. Mereka justru lebih peduli dengan tiap-tiap ayat yang ada untuk kemudian mereka pahami dan amalkan. Semakin banyak ayat-ayat yang mereka pahami dan amalkan, maka akan terbuka penakwilan-penakwilan baru.[106]

Al-Qur'an sebagai kalām terdiri dari empat unsur utama yaitu: *al-'ibārāt*, *al-ishārāt*, *al-laṭāif,* dan *al-ḥaqāiq*. Pertama adalah teks al-Qur'an yang dipahami mayoritas pembaca, kedua hanya dipahami orang-orang khusus, ketiga adalah makna-makna yang tersembunyi hanya dipahami para wali, dan keempat adalah bersifat ruhaniyah yang hanya dipahami Nabi.[107]

Konsep takwil dalam diskursus ilmu tasawuf terkadang pemahaman yang diperoleh berdasarkan hasil pembacaan dan mengamalam, dan terkadang ia berupa ilmu yang diterima sebagai anugerah dari Ilahi sebagai al-Mutakallim.

4. Konsep Takwil dalam al-Qur'an

Al-Qur'an menggunakan kata takwil lebih banyak daripada kata tafsir. Kata tafsir sendiri hanya terulang sekali yaitu pada surat

---

[105] 'Ādil Maḥmūd Badr, *al-Ta'wīl al-Rumzī li al-Shaṭaḥāt al-Ṣūfiyyah,* (Kairo: Dār Miṣr al-Maḥrūsah, 2010), 56.
[106] *Ibid.,* 57.
[107] *Ibid.,* 58.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

al-Furqan ayat 33.[108] Hal ini menunjukkan bahwa kata takwil lebih populer dan mudah dipahami masyarakat Arab sebelum atau ketika al-Qur'an diturunkan. Populeritas kata takwil menggambarkan budaya Arab yang selalu berupaya mengungkap makna dari tiap tanda yang bersifat samar. Semisal budaya menakwil mimpi yang diceritakan secara lengkap dalam kisah nabi Yusuf. Tentu kata takwil yang digunakan al-Qur'an tidak hanya bermakna memaknai atau menafsirkan mimpi, lebih dari itu al-Qur'an menjelaskan makna-makna takwil yang lebih universal.[109]

Muqātil bin Sulaimān menafsirkan kata takwil berdasarkan ayat-ayat tersebut di atas menjadi lima bagian. *Pertama*: takwil menunjukkan berapa lama kekuasaan umat Nabi Muhammad. Tafsiran ini berdasarkan asbāb al-nuzūl pada surat Ali Imran ayat 7.

...ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ...

Yaitu berapa lama akhir kekuasaan nabi Muhammad Saw dan umatnya. Tafsiran ini berawal dari rasa ingin tahu orang-orang Yahudi tentang batasan akhir kekuasaan umat Islam, dengan harapan mereka bisa menguasai dunia kembali. Mereka berusaha menduga-duga dengan menghitung huruf-huruf (hisāb al-Jumal).[110] Sejarah mencatat, bahwa nabi-nabi sebelum nabi Muhammad Saw terutus dari bangsa Yahudi, sehingga mereka saat itu merasa kehilangan.

[108] Muḥammad Fuād Abdul Bāqī, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādz al-Qur'ān al-Karīm*, 519.
[109] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'ulūm al-Qur'ān,* 226-228.
[110] Muqātil Ibn Sulaimān, *al-Asybāh wa al-Naẓāir fī al-Qur'ān al-Karīm*, 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Seakan-akan kedatangan nabi Muhammad Saw telah merampas kekuasaan yang selama berabad-abad lamanya berada di tangan orang-orang Yahudi. Pertanyaan orang-orang Yahudi mendapatkan respon berupa jawaban;

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ...

Yaitu tidak ada yang mengetahui batasan akhir kekuasaan Nabi Muhammad Saw dan umatnya kecuali Allah Swt. Kekuasaan yang Allah Swt berikan kepada umat Islam hingga akhir masa. Sehingga tidak ada kemungkinan bagi orang-orang Yahudi untuk kembali menguasai.[111] Penafsiran ini memberikan indikasi, bahwa mengakui nabi Muhammad sebagai utusan dan agama Islam adalah jalan satu-satunya meraih kekuasaan. Kekuasaan dengan batasan akhir yang tidak satupun mengetahuinya selain Allah Swt.

Kedua, Takwil bermakna akibat atau balasan dari perbuatan baik dan buruk di hari kiamat sesuai janji Allah Swt yang tertulis di dalam Al-Qur'an. Allah Swt berfirman dalam surat al-A'rāf 53;

...هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۚ

Orang-orang kafir Mekkah tidak melihat kecuali pada takwilnya, yaitu akibat atau balasan kebaikan dan keburukan yang Allah Swt janjikan di dalam Al-Qur'an melalui lisan para rasulNya. Kelanjutan ayat tersebut;

[111] *Ibid.,* 131.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ...

Yaitu hari kiamat, hari dimana balasan kebaikan dan keburukan datang sebagaimana yang Allah janjikan di dalam Al-Qur'an. Begitupula makna takwil pada surat Yūnus ayat 39;

بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ...

Yaitu, balasan yang Allah Swt janjikan di dalam Al-Qur'an atas kebaikan dan keburukan. Balasan yang akan terjadi kelak di hari kiamat, balasan yang tidak hanya berupa janji Allah Swt, melainkan mengandung ancaman.

Ketiga, takwil bermakna tafsiran mimpi. Tafsiran ini sesuai dengan kisah nabi Yūsuf yang dicerikan secara utuh dalam satu surat. Kisah perjalanan nabi Yūsuf dari masa kecil hingga menjadi pejabat kerajaan. Makna atau tafsiran ini terdapat dalam surat Yūsuf ayat 6, 21, dan ayat 101.

وَكَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...
وَكَذَٰلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ۚ...
وَعَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ...

Keempat, takwil bermakna penguat (تحقيق). Sebagaimana firman Allah swt dalam surat Yūsuf ayat 100. Firman Allah Swt yang mengisahkan ucapan Yūsuf as kepada ayahnya. Ucapan yang menjadi penguat, pembenar bagi mimpi Yūsuf ketika ia masih kecil.

يَا أَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ...

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kelima, takwil bermakna macam atau jenis (ألوان). Makna tersebut sebagai tafsiran dari kata takwil yang terdapat pada surat Yūsuf ayat 37;

لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ...

Yaitu, macam atau jenis makanan.[112] Ayat ini mengkisahkan dua orang pemuda yang dipenjara bersama nabi Yūsuf as. Keduanya menceritakan mimpi masing-masing kepada nabi Yūsuf as. Mimpi yang terkesan aneh bagi keduanya. Sehingga mengharapkan penjelasan dari nabi Yūsuf as.

Tafsiran ayat-ayat takwil di atas menggambarkan bahwa kata takwil lebih bersifat umum. Adapun ayat takwil yang menunjukkan secara khusus tentang pemaknaan, penjelasan atau pemahaman terhadap objek tertentu semisal mimpi dan perbuatan yang penuh misteri hanya terdapat pada kisah nabi Yusuf dan Khidir. Penakwilan yang dilakukan keduanya bersumber dari ilmu Allah melalui kemampuan hati yang dikenal dengan ilmu *ladunni*.[113] Kebenaran takwil selalu dibuktikan dengan realita yang terjadi setelahnya. Jika tidak ada kesesuaian antara takwil dan realita setelahnya, maka bisa dipastikan bahwa takwilan tersebut tidak bersumber dari kedalaman ilmu, melainkan berdasarkan praduga yang lem

[112] *Ibid.,* 131-132.
[113] Al-Shekh al-Imām Aḥmad bin 'Umar bin Muḥammad Najmuddīn al-Kubrā, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyah fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*, Jilid. III, (Lebanon: Dār al-Kutub al'Ilmiyah), 2009.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB III
BIOGRAFI IBN ARABI

A. Biografi Ibn Arabi

Ibn Arabi memiliki nama lengkap Abū 'Abdillāh Muḥyiddīn Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-'Arabī al-Ḥātimī. Lahir pada hari Senin tanggal 17 Ramadlan 560 H, bertepatan dengan tanggal 28 Juli 1165 M di Murcia Andalus Spanyol. Ibn Arabi lahir dari keluarga Arab keturunan Bani Ṭay'i yang berdomisili di Spanyol. Bani Ṭay'i terkenal sebagai suku yang dermawan, para leluhur Ibn Arabi selalu memberikan jaminan bagi orang Arab Yaman yang ingin berdomisili di Spanyol.[1] Murcia adalah kota yang berada di Andalus. Kota ini didirikan umat Islam pada masa Dinasti Umayyah. Ayah Ibn Arabi bernama Ali bin Muhammad juga terkenal sebagai salah satu Ulama yang Zuhud, ahli ilmu Fikih dan Hadis. Kakek Ibn Arabi pun terkenal sebagai salah satu Hakim dan ulama Andalus. Hal ini menjadi bukti nyata bahwa Ibn Arabi terlahir di tengah keluarga yang mencintai ilmu dan menjadikannya sebagai laku kesahalehan.[2]

Ibn Arabi menceritakan bahwa ia memiliki dua paman dari nasab ibunya yang keduanya menjalankan laku kezuhudan, yaitu Yaḥyā bin Yaghān dan Abū Muslim al-Khūlāni. Yaḥyā bin Yaghān adalah seorang Raja Tlemcen, kota yang saat ini terletak di al-Jazair bagian barat. Suatu hari syekh Abdullah yang berasal dari Tunis melakukan perjalanan ke Kota Tlemcen. Syeikh Abdullah terkenal sebagai ulama yang memutuskan kesenangan duniawi dengan melakukan laku

---

[1] Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Hākadhā Takallama Ibn 'Arabī,* (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2002), 29.

[2] Muḥammad Ghullāb, *al-Ma'rifah 'inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*, dalam *al-Kitāb al-Tadhkārī Muḥyiddīn Ibn 'Arabī fī al-Dhikrayā al-Miawiyyah al-Thāminah li Mīlādih 1165-1240 M*, (Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1969), 184.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kezuhudan. Kesehariannya digunakan hanya untuk beribadah kepada Allah. Hingga saat ini, makamnya banyak dikunjungi para takziin. Ketika perjalanan Syeikh Abdullah telah sampai di antara kota Agadir (Maroko bagian barat saat ini) dan kota Praja, seorang pengawal mengabarkan kepada Raja Yaḥya (paman Ibn Arabi) dan memperkenalkan Syeikh Abdullah. Sang Raja kemudian memegang tali kudanya, lalu mengucapkan salam kepada Syeikh Abdullah. Sang syeikh pun menjawab sebagaimana lazimnya seseorang yang menjawab salam. Dengan baju keagungan yang tetap melekat ditubuh, sang Raja bertanya kepada Syeikh, apakah boleh shalat dengan menggunakan baju kerajaan? Mendengar pertanyaan tersebut, Syeikh Abdullah tertawa terbahak-bahak. Sang Raja pun terheran dan bertanya apa yang telah membuat Syeikh tertawa? Kemudian Syeikh menjawab, saya tertawa karena kelemahan pikiran dan ketidak-tahuanmu pada dirimu dan keadaanmu sendiri. Kemudian Syeikh Abdullah mengkiaskan seorang Raja seperti seekor anjing yang berguling-guling di atas daging busuk yang kotor dan penuh darah, namun ketika anjing kencing, ia mengangkat salah satu kakinya dengan tujuan agar air kencing tidak mengenainya. Sedangkan kamu wahai Raja ibarat bejana yang penuh dengan segala sesuatu yang haram, dan kelaliman yang kamu lakukan pada rakyat telah melingkari lehermu, bagaimana mungkin kamu bertanya prihal baju kerajaan yang kamu pakai? Mendengar jawaban tersebut, Raja pun menangis dan turun dari kendaraannya, kemudian ia meninggalkan kerajaannya untuk mengabdikan diri kepada Syeikh.

Setelah tiga hari lamanya, Syeikh memberitahukan bahwa telah habis masa bertamu, ia pun memerintahkan Yaḥya agar mencari kayu bakar, kemudian

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dijual di pasar untuk memenuhi kebutuhan hidup. Sang Raja pun mencari kayu bakar di hutan kemudian diikat dan dipikul untuk dibawa ke pasar. Setiap rakyatnya yang melihat selalu merasa ibah dan tak jarang dari mereka yang menangis tak kuat menahan rasa kasihan. Setiap hasil yang diperoleh selalu dibagi dua, bagian pertama untuk memenuhi kebutuhan makan, dan sisanya disedekahkan kepada orang-orang. Pekerjaan itu ia lakukan hingga ia meninggal dunia dan dimakamkan tidak jauh dari makam gurunya. Dan hingga saat ini ramai didatangi para *zairin*. Setiap ada orang datang meminta doa kepada Syeikh Abdullah, ia selalu memerintahkan agar meminta doa kepada Yaḥyan bin Yaghān dengan berucap, mintalah kalian doa kepada Yaḥyan bin Yaghān sesungguhnya dia adalah seorang Raja yang zuhud, seandainya saya diuji dengan kekuasaan sebagaimana dia, barangkali saya tidak akan zuhud.[3]

Adapun Abū Muslim al-Khūlānī termasuk ulama yang zuhud, tidak pernah tidur di waktu malam, ketika merasa ngantuk, kedua kakinya dipukul dengan tongkat sambil berucap, wahai kakiku, kamu lebih berhak aku pukul daripada kudaku. Dari jalur ayahnya, Ibn Arabi memiliki paman yang bernama ‘Abdullah bin Muḥammad bin ‘Arabī, ia memiliki satu keistimewaan berupa kekuatan indar penciuman yang tajam[4] seperti halnya yang dimiliki nabi Ya’qub saat mencium aroma Nabi Yusuf dari kejauhan.

Keluarga Ibn Arabi selalu menempati posisi strategis di bidang kemiliteran dan administrasi. Ayah Ibn Arabi menduduki posisi istimewa saat berkhidmah kepada Hakim Mursia Muḥammad bin Sa’īd Mardanish, yaitu

[3] Miguel Asin Palacios, *Ibn ‘Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, 6-7.
[4] *Ibid.,* 7-8.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penguasa Murcia yang berada di luar kekuasan *al-Muwaḥḥidun.* Setelah *al-Muwaḥḥidun* menguasai Murcia, keluarga Ibn Arabi hijrah ke Sevilla tepatnya pada tahun 568 H/ 1172 M saat Ibn Arabi berusia delapan tahun.[5] Sevilla saat itu dipimpin oleh Muhammad bin Sa'd, kota ini menjadi pusat peradapan dan ilmu pengetahuan Andalus. Pengalaman dan kemampuan yang dimiliki ayah Ibn Arabi mengantarkan mereka pada kedudukan atau posisi istimewa di bawah kekuasaan *al-Muwaḥḥidūn.*[6]

Ibn Arabi memiliki nama panggilan Abū Bakr (ayah Bakr), ia pun mempunyai gelar *Muḥyiddīn* (orang yang menghidupkan agama). Di Mashriq, Ibn Arabi terkenal dengan dua nama yaitu al-Ḥātimī dan Ibn Arabi. Orang Mashriq meniadakan penulisan *lām al-ta'rīf* pada kata *'Arabī* untuk membedakan antara Ibn Arabi dan al-Qāḍī Abū Bakr bin al-'Arabī.[7] Murid kesayangan Ibn Arabi yang bernama Syaikh Shadruddin al-Qunawi dalam karya-karyanya memberi gelar Ibn Arabi dengan sebutan *al-Sheikh al-Akbar*. Gelar yang secara harfiyah bermakna sang guru besar. Gelar *muḥyiddīn* menggambarkan bahwa Ibn Arabi adalah tokoh yang mampu menjaga kemurnian agama yang dibawa Nabi Muhammad dan para pengikutnya melalui prilaku keshalehan. Prilaku yang mampu menghidupkan kembali pemahaman keagaman yang penuh dengan penghayalan dan pengalaman ruhaniah. Adapun gelar *al-sheikh al-akbar* menunjukkan bahwa Ibn Arabi telah mencapai tingkatan atau kedudukan tertinggi sehingga ia menjadi rujukan bagi semua yang ingin

---

[5] Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Hākadhā Takallama Ibn 'Arabī,* 29.
[6] *Ibid.,* 29.
[7] Muḥammad Ghullāb, *al-Ma'rifah 'inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*, dalam *al-Kitāb al-Tadhkārī Muḥyiddīn Ibn 'Arabī fī al-Dhikrayā al-Miawiyyah al-Thāminah li Mīlādih 1165-1240 M*, 183.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami dan menjalankan laku ruhaniah.[8]Setelah Menjabat sebagai sekertaris wilayah di Sevilla, Ibn ‘Araby menikahi seorang wanita Shalehah bernama Maryam binti Muḥammad bin ‘Abdūn bin ‘Abdurraḥmān al-Bajāī. Wanita yang mengantarkan Ibn Arabi pada laku kesufian. Ia terus menimba berbagai ilmu di Andalus, kemudian melakukan perjalanan ke Mashriq diawali dari Tunis, Mekkah, Iraq, Mesir dan Damaskus. Di Damaskus Ibn ‘Araby menghabiskan waktunya dengan mengajar dan mengarang hingga ia wafat.[9]

B. Kondisi Sosio Masyarakat Ibn Arabi

Pada akhir abad ke 4 Masehi, Spanyol dikuasai bangsa Goths dari Jerman. Layaknya para penguasa lainnya, bangsa ini menganut sistem monarki otokratis. Sistem kelas sosial menjadi jarak antara kaum bangsawan dan masyarakat jelata. Keberadaan masyarakat awam tak ubahnya pelayan bagi para bangsawan. Setidaknya ada lima tingkatan status sosial yang berkembang saat itu. *Pertama*; kelas bangsawan, mereka terdiri dari para pembesar kerajaan. *Kedua*; kaum gerejawan, mereka adalah para pemuka agama yang ikut serta menentukan kebijakan dan hukum bersama pembesar kerajaan. *Ketiga*; kaum feodal, pengusaha dan pejabat kerajaan. *Keempat*; para buruh tani. Mereka berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat lain sesuai dengan keinginan para pemilik modal atau tuan tanah. *Kelima*; para budak, mereka terdiri dari tahanan perang. Keberadaan mereka layaknya barang dagangan yang bisa diperjual-belikan.[10]

---

[8] Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi,* (Jawa Barat: Keira Publishing, 2015), 14-15.
[9] Muḥyiddīn Ibn ‘Arabi, *Tafsīr al-Qur’ān al-Karīm*, Vol. 1, (Bairut: Dār al-Andalus, 1981), i-xii.
[10] Abdurraḥmān ‘Alī al-Ḥijī, *al-Tārikh al-Andalusī min al-Fatḥ al-Islāmī ḥattā Sukūt Gharnāṭah*, (Damaskus: Dār al- Qalm, 1981), 29-30.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Secara geografis, Andalus berada di barat daya dari benua Eropa. Dari sebelah selatan Perancis atau sebelah utara Andalus, dibatasi gunung Pyrenees. Arah selatan, Andalus berbatasan dengan benua Afrika, yang ditandai dengan gunung *Ṭāriq.* Gunung yang membentang kurang lebih tiga belas hingga tiga puluh tujuh kilometer dari timur ke barat. Pantai sebelah utara dan barat laut Andalus berbatasan dengan teluk Biscay. Di sebelah inilah terdapat kota Gijon. Pantai sebelah barat Andalus berbatasan dengan laut hijau atau yang lebih dikenal dengan sebutan samudera Atlantik. Arah timur dan tenggara Andalus dibatasi pantai yang berbatasan dengan laut tengah.[11]

Istilah Andalus, berasal dari bahasa suku atau bangsa Vandals di Jerman. Sejak abad ke tiga hingga abad ke kelima Masehi, semenanjung Iberian Peninsula dikenal dengan sebutan Vandalusia yang berarti bangsa atau negara Vandals. Istilah tersebut kemudian dilafalkan ke dalam bahasa Arab menjadi *al-Andalus*. Para sejarawan menulis, batasan Andalus mencakup semenanjung Iberian Peninsula yaitu Spanyol dan Portugal saat ini. Kemudian istilah Andalus hanya dikhususkan pada bagian selatan Spanyol.[12] Pengkhususan istilah tersebut pada wilayah tertentu telah mereduksi sejarah panjang Andalus.

Sejarah mencatat, Islam memasuki Andalus (semenanjung Iberian Peninsula) setelah Mūsā bin Nuṣair berserta pasukannya berhasil menyebarkan Islam di Afrika Utara. Mūsā bin Nuṣair menyiapkan tujuh ribu pasukan Islam dengan menunjuk Ṭārīq bin Ziyād sebagai komandan pasukan. Pasukan inilah yang kemudian berhasil menaklukkan Andalus (semenanjung Iberian Peninsula).

---

[11] *Ibid.,* 35-36.
[12] *Ibid.,* 37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Pasukan menaiki kapal besar menuju Andalus. Persitiwa tersebut tejadi pada hari kelima dari bulan Rajab tahun 92 Hijriah (711 M).[13]

Setelah pasukan Islam berhasil membebaskan Andalus, pertama kali yang dibangun Mūsā bin Nuṣair adalah masjid bertempat di Jazirah al-Khuḍrā'. Masjid tersebut menjadi tempat ibadah sekaligus pusat berbagai ilmu pengetahuan. Dari masjid, berkembang menjadi madrasah-madrasah yang konsent dalam penyebaran ilmu-ilmu. Berbagai buku keislaman dan pengetahuan umum tersebar luas terutama di masjid-masjid, madrasah dan sebagainya. Buku dengan berbagai sumber bertebaran di Andalusia, sehingga Andalusia terkenal sebagai corong atau menara keilmuan Islam.

Pada tahun 541 H/1146 M dinasti *al-Muwaḥḥidīn* yang bermarkas di kota Marakish dengan 'Abd al-Mu'min sebagai khalifat mengirimkan pasukan pertama kali ke Andalus untuk menyerang sisa-sisa pasukan *al-Murābiṭīn* yang berdomisi di Andalus. Dua tahun kemudian, tepatnya pada tahun 543 H/1148 M al-Qāḍī Abū Bakr Ibn al-'Arabī Muḥammad bin 'Abdillāh bin Muḥammad al-Ishbīlī memimpin para ulama Sevilla untuk berbaiat kepada 'Abd al-Mu'min sebagai pimpinan utama *al-Muwaḥḥidīn* yang bermarkas di kota Marakish. Pada tahun 555 H/1160 M 'Abd al-Mu'min memerintahkan putranya Abū Ya'qūb Yūsuf untuk membangun kota Gibraltar. Kemudian 'Abd al-Mu'min memperkuat pasukan dengan membangun benteng pertahanan dan menjadikan kota Granada sebagai pusat pertahanan. Pada tahun 557 H/1162 M 'Abd al-Mu'min memindahkan pusat pemerintahan dari Sevilla menuju Cordoba. Pada

[13] *Ibid.,*47.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tahun 558 H/1163 H ‘Abd al-Mu’min menderita sakit yang mengantarkanya pada kematian. Selanjutnya, kekhalifaan *al-Muwaḥḥidīn* dipimpin oleh putra ‘Abd al-Mu’min yang bernama Abū Ya’qūb Yūsuf.

Pada 560 H/1165 M di tahun kelahiran Ibn Arabi, terjadi peperangan besar antara pasukan Murcia yang dipimpin Muḥammad bin Sa’d bin Mardanish dengan pasukan *al-Muwaḥḥidīn*. Kurang lebih tiga belas ribu pasukan di antara kedua pasukan yang terbunuh. Perang berakhir dengan kemenangan pasukan *al-Muwaḥḥidīn* dan tak lama kemudian Muḥammad bin Sa’d bin Mardanish meninggal. Setelah persitiwa tersebut, Abu Ya’qub nin Yusuf sebagai pimpinan tertinggi *al-Muwaḥḥidīn* memerintahkan orang-orang kepercayaannya untuk menata kembali pemerintahan Andalus dengan prinsip-prinsip keadilan. Memerintahkan agar selalu mendekatkan diri kepada Allah, mengikuti sunnah Rasulullah saw, dan menjalankan ajaran agama. Di sisi lain, Raja Portugal Alfonso Enriquez melihat adanya peluang untuk kembali menguasai Andalus. Peperangan terjadi di beberapa wilayah Andalus, hingga memunculkan beberapa kesepakatan damai, semisal antara *al-Muwaḥḥidīn* dan Fernando II de Leon Raja Lyon.[14]

Di tengah pergolakan perpolitikan yang tidak stabil di Andalus, lahir beberapa ulama termuka diantaranya:

1. Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abd al-Nūr berasal dari Sevilla, terkenal zuhud, ahli Qira’ah, ahli Hadis, dan Sufi[15]

[14] *Ibid.*,457-460.
[15] *Ibid.,* 465.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. ‘Abdullah bin Ṭalḥah bin Muḥammad bin ‘Abdillah al-Yāburī (518 H/ 1123 M).

   Terkenal dengan nama Abū Bakr atau Abū Muḥammad. Seorang ulama fikih Maliki, mufassir dan pakar ushul fiqh. Ia berasal dari kota Evora kemudian hijrah ke Sevilla.[16]

3. Muḥammad bin al-Walīd bin Muḥammad bin Khalaf bin Sulaimān bin Ayyūb al-Qurashī al-Fahrīal-Ṭurṭūshīal-Andalusī (451-520 H/ 1059-1126 M).

   Berasal dari Tortosa sebelah timur Andalus. Ia menempuh ilmu agama sejak di Tortosa kemudian memperdalam ilmu ke Mashriq pada tahun 476 H. Setelah menunaikan ibadah haji, ia melanjutkan perjalannya menuju Iraq, Mesir, Palestina, Libanon, dan Syam. Kemudian ia menuju Iskandaria, di tempat inilah ia menghabiskan waktunya untuk belajar hingga wafat. Di antara karyanya berjudul *Mukhtaṣar Tafsīr al-Tha’labī*.[17]

4. ‘Alībin ‘Abdillah bin Muḥammad bin Sa’īd bin Mauhab al-Jadhāmī(441-532 H/ 1050-1138 M).

   Terkanal dengan nama Ibn Mauhab atau Abū al-Ḥasan. Berasal dari Almeria. Memperoleh ijazah (ilmu) dari Abū al-Walīd al-Bājī dan Ibn ‘Abd al-Bār. Meriwayatkan hadis dari Abī al-‘Abbās al-‘Udhrī. Memiliki tafsir berjudul *tafsīr al-Qur’ān*.[18]

---

[16] ‘Ādil Nawaihiḍ, *Mu’jam al-Mufassirīn*, Vol. 1, (Libanon: Muassasah Nawaihiḍ al-Thaqāfiah li al-Ta’līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1983), 310.
[17] *Ibid.,* 646.
[18] *Ibid.,* 368

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

5. ‘Abdussalām bin ‘Abdirraḥmān bin Muḥammad al-Lakhamī al-Ishbīlī (536 H/ 1141 M).

   Terkenal dengan nama Ibn Barrajān, berasal dari Sevila. Seorang sufi, menguasai berbagai disiplin ilmu tafsir dan hadis. Kesufiannya telah membawanya ke dalam golongan orang-orang shaleh pada masanya. Memiliki kitab tafsir berjudul *al-Irshād*. Karya ini menggunakan pendekatan tasawuf dengan menggunakan bahasa simbol atau isyarat.[19]

6. Muḥammad bin Ibrāhīm bin Aḥmad bin Aswad al-Ghassānī (536 H/ 1142 M).

   Terkenal dengan nama Abū Bakr al-Ghassānī, berasal dari Almeria. Menguasai ilmu tafsir dan menjadi hakim di Almeria. Pernah menimba ilmu di Mesir, kemudian kembali ke Almeria dalam jangka waktu cukup lama. Dari Almeria ia hijrah ke Marākish hingga wafat. Memiliki karya tafsir berjudul *Tafsīr al-Qur’ān*.[20]

7. Muḥammad bin Khalaf bin Mūsā al-Anṣārī al-Ilbīrī (457-537 H/ 1065-1142 M)

   Ia berasal dari Elvira dan bertempat tinggal di Cordoba. Ia seorang mutakallim, mufassir, pakar ilmu fikih, ilmu sastra, ilmu hadis dan ilmu kedokteran. Memiliki karya tafsir berjudul *al-Ifṣāḥ wa al-Bayān fī al-Kalām ‘alā al-Qur’ān*.[21]

---

[19] *Ibid.,* 283.
[20] Ādil Nawaihiḍ, *Mu’jam al-Mufassirīn*, Vol. 2, 466.
[21] *Ibid.,* 527.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

8. Aḥmad bin Muḥammad bin ‘Umar bin Yūsuf bin Idrīs bin ‘Abdillah al-Merī (465-540 H/1074-1145 M).

   Terkenal dengan nama Ibn Ward, berasal dari Almeria. Ia seorang mufassir, ahli ilmu hadis, ahli kaligrafi, sastrawan dan sejarahwan. Secara fikih bermadzhab Maliki sekaligus menjadi imam pada masanya. Ia memiliki halaqah atau majlis yang membahas tentang hadis-hadis shaheh dan tafsir ayat-ayat al-Qur’an.[22]

9. ‘Abd al-Ḥaq bin Ghālib bin ‘Abdirraḥmān bin ‘Aṭiyyah al-Gharnāṭī (481-532 H/ 1088-1148 M).

   Berasal dari Granada, pada tahun 529 H menjabat sebagai hakim Almeria. Ibn ‘Aṭiyyah seorang mufassir, hakim, ahli hadis, penggemar syair, dan ulama fikih pengikut madhab Maliki. Memiliki kitab tafsir berjudul; *al-Muḥarrir al-Wajīz fī tafsīr al-Kitāb al-‘Azīz.*[23]

10. Muḥammad bin ‘Abdillah bin Muḥammad bin ‘Abdillah Ibn Aḥmad al-Mu’āfirī al-Andalusī al-Ishbīlī (468-543 H/ 1076-1148 M).

    Terkenal dengan sebutan Abū Bakr Ibn al-‘Araby. Lahir di kota Sevilla, tumbuh berkembang dan berguru kepada para ulama Sevilla. Pada tahun 485 H menimba ilmu dari ulama Mashriq antara lain; Mesir, Syam, Baghdad dan Hijaz. Pada tahun 495 kembali ke Mashriq sebagai guru. Tahun 538 H menjabat sebagai hakim Sevilla. Pada masa pergantian, ia meninggalkan alam kehakiman menuju alam penyebaran ilmu dan karya.

---

[22] Ādil Nawaihiḍ, *Mu’jam al-Mufassirīn*, Vol. 1, 65.
[23] *Ibid.,* 527.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Beberapa karyanya antara lain; *Aḥkam al-Qur'ān, al-Nāsikh wa al-Mansūkh, Qanūn al-Ta'wīl, Anwār al-Faṇr al-Munīr,* dan sebagainya.[24]

11. Aḥmad bin Ma'd bin 'Īsā bin Wakīl al-Iqlīshī (550 H/1155 M).

    Lahir dan tumbuh berkembang di kota Denia, leluhurnya berasal dari Ucles. Ia melakukan perjalanan ke Mashriq, dan bertempat tinggal di Makkah selama beberapa tahun. Ia tergolong ulama ahli hadis, tafsir, dan fikih. Karyanya berjudul '*tafsīr al-'ulūm wa al-Ma'ānī li Sūrah al-Fātihah.*[25]

12. Muḥammad bin 'Abdillah Abī Muḥammad bin Muḥammad Ibn Ẓafar al-Ṣiqiliah al-Makkī (497-565 H/ 1104-1170 M).

    Lahir di Sicilia, tumbuh berkembang di Makkah. Kemudian ia berpindah-pindah dari satu daerah ke daerah lain. Pernah menetap di Mesir, Afrika, Andalus, dan Hama. Wafat pada tahun 565 H di kota Hama. Ia merupakan mufassir dan sastrawan al-Ṣiqiliah. Memiliki kitab tafsir berjudul *Yanbū' al-Ḥayāh.*[26]

13. 'Alī bin 'Abdillah bin Khalaf bin Muḥammad bin 'Abdirraḥmān bin 'Abd al-Malik al-Anṣārī (567 H/ 1172 M).

    Lahir di kota Almeria Andalus dan berdomisili di Valencia. Seorang mufassir, ahli hadis, pakar fikih dan sastra Arab. Terkenal dengan nama Ibn al-Ni'mah. Kapasitas keilmuan yang ia miliki menjadikannya sebagai penentu segala putusan fatwa. Ibn al-Anbār mengatakan, bahwa Ibn al-

[24] Ādil Nawaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn*, Vol. 2, 558-559.
[25] Ādil Nawaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn*, Vol. 1, 80.
[26] Ādil Nawaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn*, Vol. 2, 559.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ni'mah adalah ulama terakhir yang dimiliki Andalus bagian Timur. Memiliki karya tafsir berjudul *Rayy al-Ẓamaān fī tafsīr al-Qur'ān* berjumlah berjilid-jilid.[27]

14. 'Abdirraḥmān bin 'Abdillah bin Aḥmad bin Aṣbagh al-Suhailī (508-581 H/ 1114-1185 M).

    Lahir di Malaga. Pada usia tujuh belas tahun mengalami kebutaan pada kedua matanya. Ia mengambil *qirā'ah* dari Sulaimān bin Yaḥyā. Meriwayatkan hadis dari Ibn al-'Araby, Nāẓir 'Alī al-Ḥusain. Al-Suhailī adalah ulama ahli hadis, tafsir, ilmu bahasa, ilmu qirā'ah. Ia menggabungkan antara riwāyah dan dirāyah. Kesehariannya ia habiskan untuk mengajar dan menulis. Wafat di Maroc (Marrakech). Beberapa karyanya antara lain; *al-Ta'rīf wa al-I'lām fīmā Abhama fī al-Qur'ān min al-Asmā' wa al-A'lām, al-Īḍāh wa al-Tabyīn limā Abhama min Tafsīr al-Kitāb al-Mubīn,* dan *Tafsīr Sūrah Yūsuf.*[28]

15. Abū 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad bin Abī Bakr bin Farḥ al-Andalusī al-Qurṭubī (671 H/ 1273 M).

    Semasa di Cordoba, al-Qurṭubī menimba ilmu dari beberapa ulama terkemuka antara lain; al-Qāḍī Abū 'Āmir Yaḥya bin 'Āmir bin Aḥmad bin Munī', Yaḥyā bin 'Abdirraḥmān bin Aḥmad bin'Abdirraḥmān bin Rabī', dan Aḥmad bin Muḥammad bin al-Qaisī. Kemudian melakukan perjalanan keilmuan menuju Mesir melalui Iskandaria. Dan berdomisili di

[27] Ādil Nawaihiḍ, *Mu'jam al-Mufassirīn*, Vol. 1,368.
[28] *Ibid.,* 267.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Mesir hingga wafat. Memiliki kitab tafsir berjudul *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān.*[29]

C. Rihlah Keilmuan dan Ruhaniah Ibn Arabi

Pada usia tujuh tahun, ayah Ibn Arabi mengantarkannya kepada Abū Bakr bin Khalaf seorang ulama fikih terkemuka untuk mempelajari al-Qur'an. Diusia kesepuluh tahun, Ibn Arabi telah menguasai ilmu Qira'ah disertai pemahaman yang mendalam. Kemudian sang ayah mengantarkan Ibn Arabi ke para ahli hadis dan fikih, diantaranya; Ibn Zarqūn, al-Ḥafidl bin al-Jad, Abī Walīd al-Haḍramī al-Syeikh Abī al-Ḥasan bin Nasr.[30]

Di usai muda, Ibn Arabi bersama Abī 'Abdillah al-Ghazāl mempelajari filsafat. Pelajaran tersebut ia peroleh di Madrasah filsafat yang didirikan Ibn Musarrah di Cordoba. Satu-satunya Madrsah di Cordoba yang mempelajari filsafat secara serius.[31] Kecerdasan yang dimiliki Ibn Arabi mempermudah baginya menguasai berbagai keilmuan yang ia pelajari. Tak heran jika Ibn Arabi telah menjadi sosok muda yang melampaui rekan-rekan seusianya.

Pada usia muda, selain senang mencari ilmu, Ibn Arabi gemar berburu, bergurau hingga begadang. Tiap malam dihabiskan untuk bersenda-gurau hingga menjelang pagi. Ketika pagi datang digunakan untuk mencari ilmu kemudian berburu. Kegemaran tersebut ia lakukan bersama teman-teman sebayanya, hingga Ibn Arabi mengalami peristiwa ruhaniah yang merubah kebiasaan tersebut. Peristiwa tersebut ia alami saat sakit parah sehingga membuatnya pingsan tak

---

[29]Abū 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Vol. 1, (Kairo: Maktab al-Ṣafā, 2005), 16-18.
[30] Muḥammad Ghullāb, *al-Ma'rifahn'inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*, 184
[31] *Ibid.,* 185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sadarkan diri seakan tidak bisa tertolong lagi. Disuatu hari dalam kondisi tersebut, Ibn Arabi bermimpi melihat sekelompok orang yang terlihat menakutkan akan menyerangnya. Kemudian muncul seorang pemuda dengan wajah tampan mengalahkan gerombolan tersebut. Ibn Arabi pun bertanya kepada pemuda tersebut, siapakah dirimu? Si pemuda menjawab, saya adalah surat Yasin, datang untuk menolongmu. Sesaat kemudian Ibn Arabi tersadarkan diri dan menyaksikan ayahnya berada disampingnya sedang membaca surat Yasin sambil meneteskan air mata.[32]

Pasca peristiwa tersebut, Ibn Arabi telah merubah kebiasaan lamanya dengan menjalankan laku kesufian. Diusianya yang ke 20 tahun, dengan kecerdasar yang ia miliki, Ibn Arabi telah memiliki penglihatan spritual yang luar biasa. Capain pengetahuan yang tak lazim menjadikan seorang tokoh filsafat terkemuka tergerak mengundang Ibn Arabi. Dialah Ibn Rusyd.[33] Ibn Arabi berkisah:

دخلت يوما, بقرطبة عام قاضيها أبي الوليد ابن رشد. وكان يرغب في لقائي لما سمع وبلغه
مافتح الله به علي في حلوتي, وكان يظهر التعجب مما سمع. فبعثني والدي اليه في حاجة قصدا

---

[32] Yaḥyā Rāḍī, *al-Ḥub fī al-Taṣawwuf al-Islāmī Ibn 'Arabī Unmūdhajan*, (Damaskus: Dār al-Takwīn, 2009), 9. Lihat juga: Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi,* 11.

[33] Ibn Rusyd bernama asli Muhammad bin Ahmad bin Muhammad bin Rusyd. Lahir di Cordoba pada tahun 1126 dan wafat pada tahun 1198. Ibn Rusyd terkenal sebagai filusuf Islam yang mampu mengintegralkan ajaran agama dan filsafat. Ia terlahir dari keluarga yang cinta ilmu, kakeknya terkenal sebagai ulama fikih yang gemar mempelajari filsafat. Adapun ayahnya terkenal sebagai hakim Cordoba. Dari keduanya, Ibn Rusyd mewarisi kelimuan dan kecakapan administratif sehingga mengantarkannya pada kedudukan Hakim (al-Qāḍī). Ibn Rusyd menjadi tokoh penting filsafat karena mampu mengoptimalisasikan peran akal, karenanya Ibn Rusyd menjadi tokoh berpengaruh bagi pemikir Islam dan Barat Latin. Adapun Ibn Arabi berhasil membuktikan bahwa pengetahuan pada dasarnya diperoleh dari penglihatan (vision/musyahadat). Karenanya Ibn Arabi menjadi figur dominan dalam sufisme. Lihat: Muḥammad Muṣṭafā Jum'ah, *Tārikh Falāsifah al-Islām Dirāsah Shāmilah 'an Ḥayātihim wa A'mālihim wa Naqd Taḥlīlī 'an Ārāihim al-Falsafiyah,* (Mesir: 'Ālam al-Kutub, 1999), 114-115. Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibu Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi*, diterjemah Ach Maimun Syamsuddin, (Yogyakarta: IRCiSoD, 2020), 173.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

منه حتي يجتمع بي, فانه كان من أصدقائه وأنا صبي ما بقل وجهي ولا طر شاربي. فلما دخلت عليه قام من مكانه إليَّ محبةً وإعظامًا, فعانقنى وقال لى : "نعم" فقلت له "نعم!" فزاد فرحه بى لفهمى عنه . ثم إلى استشعرت بما أفرحه من ذلك فقلت له "لا" فانقبض وتغير لونه وشك فيا عنده وقال : كيف وجدتم الأمر فى الكشف والفيض الإلهى ؟ هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له : " نعم ! لا!" وبين "نعم" و "لا" تطير الأرواح من موادها, والأعناق من أجسادها".
فاصفر لونه, وأخذه الإإفكل, وقعد يحوقل, وعرف ما أشرت به إليه وهو عين هذه المسئلة التى ذ كرها هذا القطب الإمام , أعنى مداوى الكلوم . وطلب من أبى بعد ذلك الاجتماع بنا ليعرض ما عنده علينا هل هو يوافق أو يخالف, فإنه كان من أرباب الفكر والنظر العقلى ٠ فشكر الله تعالى الذى كان فى زمان رأى فيه من دخل خلوته جاهلا وخرج مثل هذا الخروج من غير درس ولا بحث ولا مطالعة ولا قراءة . وقال : هذه حالة أثبتناها وما رأينا لها أربابًا. فالحمد لله الذي أنا فى زمان فيه واحد من أربابها الفاتحين مغاليق أبوابها. والحمد لله الذي خصني برؤيته.[34]

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

Ketika saya memasuki (rumahnya), sang filsuf itu bangkit dari tempatnya dan menyambut saya, menebarkan sikap yang menunjukkan persahabatan dan perhatian, lalu memeluk saya. Ketika itu, ia berkata, "*na'am*/ya". Kemudian, saya juga berkata, "*na'am*/ya". Ia merasa sangat gembira karena saya telah memahaminya. Kemudian saya menyadari apa yang telah membuat dia gembira, maka saya pun berkata kepadanya "*lā*/tidak". Ibnu Rusyd secara tiba-tiba mundur dengan raut muka yang berubah. Ia pun merasa ragu atas apa yang selama ini telah ia kuasai. Ibnu Rusyd pun bertanya kepada saya "bagaimana kamu bisa mendapatkan solusi tentang iluminasi (isyraq) dan inspirasi Ilahiyah (ilham/kasyf)?" Saya menjawab "Ya!Tidak!" dan di antara "Ya" dan "Tidak" jiwa-jiwa terbang meninggalkan materinya, dan leher-leher terlepas dari jasad-jasadnya. Wajah Ibnu Rusyd pun menjadi pucat. Saya melihatnya gemetar. Ia mengerti apa yang saya singgung.

Kemudian, setelah perbincangan kami, Ibnu Rusyd bertanya kepada ayah tentang saya, untuk memperbandingkan pandangan yang ia peroleh tentang saya dan untuk mengetahui apakah itu sesuai dengan pandangan ayah saya, atau sebaliknya, justru bertentangan dengan pendapat ayah. Tentu saja, Ibnu Rusyd sangat ahli dalam refleksi dan meditasi filosofis. Ia bersyukur kepada Tuhan, seperti yang saya dengar, karena bisa hidup pada saat ia bisa melihat seseorang yang memasuki

[34] Miguel Asin Palacios, *Ibn 'Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, 13.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pengasingan spritual (khulwat) yang membingungkan dan telah meninggalkannya seperti yang saya lakukan.

Ibnu Rusyd menyatakan "ia merupakan hal yang kemungkinannya telah saya tetapkan sendiri tanpa –sampai saat ini- bertemu dengan seseorang yang telah mengalaminya. Alhamdulillah, saya bisa hidup pada masa ketika ada orang yang ahli dalam pengalaman ini, salah seorang dari mereka yang membuka kunci pintu-pintuNya. Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang memberikan karunia pribadi dengan melihat salah satu dari mereka dengan mata saya sendiri".[35]

ثم أردت الاجتماع به مرة ثانية . فأقيم لي رحمة من الله فى الواقمة فى صورة ضرب يبنى وبينه فيها حجاب رقيق أنظر إليه منه ولا يبصرنى ولايعرف مكانى ؛ وقد شغل بنفسه عنى فقلت إنه غير مراد لما نحن عليه , فما اجتمعت به حتي درج ؛ وذلك فى سنة خمس وتسعين وخمسماية بمدينة مراكش, ونقل إلى قرطبة ؛ وبها قبره . ولما جعل التابوت الذى فيه جسده على الدابة جعلت تآليفه تعادله من الجانب الآخر وأنا واقف ومعي الفقيه الأديب أبو الحسن محمد بن جبير, كاتب السيد أبى سعيد, وصاحبى أبوالحكم عمر بن السراج الناسخ . فالتفت أبو الحكم إلينا وقال : آلا تنظرون إلى من يعادل الامام ابن رشد فى مركوبه ؟ هذا الامام وهذه أعماله! يعني تآليفه . فقال له ابن جبير : ياولدى ! نعم ما نظرت, لا فض فوك ! فقيدتها عندى موعظة وتذكرة: رحمهم الله جميعهم ! وما بقي من الجماعة غيرى : وقلنا فى ذلك:
هذا الامام وهذه أعماله يا ليت شعرى هل أتت آماله[36]

Saya ingin punya kesempatan lain untuk berbincang-bincang dengannya. Atas Rahmat Allah Swt saya memperoleh kesempatan pada suatu hari, dalm wujud bahwa antara ia dan saya terdapat tabir berupa cahaya. Saya melihatnya dengan pandangan yang menembus tabir itu, tanpa ia melihat saya atau tau bahwa saya ada di sana. Ia terlalu asyik dalam meditasinya guna memperhatikan saya. Lalu, saya berkata pada diri sendiri, "pemikirannya tidak bisa mengantarkannya ke tempat dimana saya berada."

Saya tidak punya kesempatan lagi bertemu dengannya hingga ia wafat pada tahun 595 H/1198 M di Marrakesh. Jenazahnya dipindah ke Cordoba tempat ia dimakamkan. Ketika peti yang memuat jenazahnya penuh dengan beban di satu sisi, maka karya-karyanya diletakkan di sisi lainnya sebagai penyeimbang. Saya berada di sana berdiri mematung. Hadir juga bersama saya Abu al-Husain Muhammad bin Jubair seorang ahli fikih dan sastra, sekertaris Abu Hamid (salah seorang pangeran dari Dinasti Muwahhidun), dan juga hadir sahabat saya, Abu al-Hakam 'Amr bin Sarraj, ahli pembuat salinan naskah.

Abu al-Hakam 'Amr bin Sarraj menoleh ke arah kami dan berkata, "apa kalian tidak melihat apa yang menjadi penyeimbang Tuan Ibnu Rusyd di atas kudanya? Di satu sisi, terdapat jenazah Ibnu Rusyd dan di sisi lain terdapat karya-karyanya, buku-buku yang dikarangnya? Abu al-

[35] Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibu Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi*,174-175.
[36] Miguel Asin Palacios, *Ibn 'Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, 13

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> Husain Muhammad bin Jubair menjawab, "anda mengatakan bahwa saya tidak melihat anak saya? Tentu saja, saya melihatnya. Semoga Allah memberkahi lisanmu!"
>
> Kemudian, saya mengingat (ungkapan Abu al-Hakam 'Amr bin Sirraj tersebut). Sebab, bagi saya, ia merupakan pokok meditasi dan pemikiran. Sekarang, saya merupakan satu-satunya orang yang masih hidup dari ketiga sahabat tersebut –semoga Allah Swt melimpahkan rahmatNya kepada mereka- dan saya berguman pada diri sendiri tentang persoalan ini, "di satu sisi ada sang guru (Ibnu Rusyd). Dan di sisi lain terdapat karya-karyanya. Oh! Bagaimana saya akan tahu apakah harapan-harapannya akan terpenuhi!".[37]

Tak lama setelah pertemuan dengan Ibnu Rusyd, ayah Ibn Arabi wafat. Ada hal luar biasa yang terjadi sebelum hari kematian ayahnya. Lima belas hari sebelum kematian, sang ayah memberitahukan kepada Ibn Arabi hari dan bulan kematiannya. Ketika hari yang dimaksud telah tiba yaitu hari rabu, sang ayah menderita sakit keras. Ia duduk tegak tanpa bersandar kemudian berkata kepada Ibn Arabi, "wahai anakku, hari ini telah tiba saatnya perjalanan dan pertemuan". Ibn Arabi menjawab dengan sebuah doa, "semoga Allah menyelamatkan engkau dalam perjalananmu, dan memberkahi pertemuanmu denganNya". Ayah IbnArabi pun berkata, "Semoga Allah membalasmu wahai anakku, mungkin saya mengetahui sebagian dari apa yang saya dengar dan kamu katakan, dan mungkin saya mengingkari sebagiannya. Maka saksikan bahwa sekarang saya mengakui kebenarannya".

Kemudian terlihat sinar dari kening sang ayah yang berbeda dari warna kulitnya. Sinar berupa cahaya yang menyala-nyala, sang ayah pun menyadari hal itu. Kemudian sinar tersebut menyebar keseluruh wajah hingga menyinari semua

---

[37] Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibu Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi*, 175.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tubuhnya. Lalu Ibn Arabi mencium tangan sang ayah dan meninggalkannya. Ibn Arabi berkata sebelum keluar meninggalkan kamar sang ayah, "izinkan saya pergi ke mesjid jami hingga datang kepadaku seseorang mengabarkan tentang wafatmu". Sang ayah menjawab, "pergilah, dan jangan biarkan seseorang memasuki kamarku!". Ketika waktu duhur tiba, datang seseorang mengabarkan kematian sang ayah kepada Ibn Arabi. Ia pun pulang dan menyaksikan keadaan jasad ayahnya yang terlihat seakan-akan belum wafat yakni terlihat antara hidup dan mati. Dan dalam keadaan itulah, jasad sang ayah dimakamkan.[38]

Peristiwa kematian sang ayah menjadikan keyakinan Ibn Arabi terhadap kehidupan tasawuf semakin kuat. Ibn Arabi menghabiskan masa-masa awal dengan mencari dan bertemu para ulama sufi yang berada di Andalus, kemudian menelusuri Maghrib, Mashriq dan Mekkah. Ibn Arabi mengisahkan secara khusus beberapa teman dan guru spritualnya dalam kitab *rūḥ al-Qudsi fī Munāṣahat al-Nafs*, dan *al-Durrah al-Fākhirah fī dhikr man intafa'tu bihī fī ṭarīq al-Ākhirah*. Ibn Arabi menjelaskan tujuan pengisahan tersebut sebagai bukti bahwa setiap masa selalu ada orang-orang shaleh yang menjadi rujukan. Berikut laku spritual beberapa teman dan guru Ibn Arabi yang ia ceritakan sebagai bukti keshalehan mereka.

1. Uzlah yaitu meninggalkan keramaian menuju tempat-tempat yang sepi semisal gua, pantai tak berpenghuni dan sebagainya.

   Ibn Arabi mengisahkan tentang pengalamannya ketika awal memasuki dunia sufi. Ia menghabiskan hari-harinya dengan beruzlah

[38] Miguel Asin Palacios, *Ibn 'Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, 10-11.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

di makam (kuburan). Pada masa-masa pengasingan tersebut, ia selalu dibimbing oleh syeikh Yūsuf al-Kūmī. Keberhasilan Ibn Arabi dalam menjalankan laku uzlah mendapatkan perhatian luar biasa dari syeikh Yūsuf al-Kūmi, ia pun berkata "barangsiapa yang ingin beruzlah, maka tirulah Ibn Arabi".[39]

Ibn Arabi juga mengisahkan persahabatannya dengan Abū al-Ḥujāj Yūsuf al-Shuburbulī seorang sufi yang lebih sering tinggal di gurun sahara. Ia berasal dari kota Shuburbul Sevilla. Untuk memenuhi kebutuhan hidupnya, ia bekerja sebagaimana manusia pada umumnya. Hanya saja ia tidak mau memakan kecuali apa yang ia peroleh dari hasil bekerja . Kebiasaan itu ia lakukan hingga tidak lagi mampu bekerja. Salah satu karomah yang dimiliki, ia diberi kemampuan melihat atau mengetahui keinginan orang-orang yang datang ke rumahnya sebelum mereka menceritakannya. Setiap tamu yang datang selalu disugi makanan apapun yang ia miliki. Dan setiap orang yang datang menemuinya, selalu mendapatinya dalam keadaan membaca al-Qur'an. Abū Abdillah bin al-Mujāhid seorang imam Tariqah di kota tersebut selalu berpesan kepada murid-muridnya agar meminta doa kepada Abū al-Ḥujāj Yūsuf al-Shuburbulī.[40]

2. Berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain.

---

[39] Pengklasifikasian para orang shaleh yang menjadi teman dan guru Ibn Arabi dilakukan oleh Ḥāmid Ṭāhir dalam mengkaji kitab Rūḥ al-Quds karya Ibn Arabi. Lebih jelasnya lihat: Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥat al-Nafs*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb), 2005), 75.
[40] Ibid., 295-297.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Prilaku sufi ini diperlihatkan oleh ‘Abdussalām al-Aswad al-Sāiḥ. Ibn Arabi mengisahkan, bahwa ‘Abdussalām pernah mengatakan bahwa ia merasakan kebaikan pada tiap langkah yang ia lakukan. Karenanya hampir semua tempat di Andalus ia lalui. Kebiasaan berpindah-pindah dari satu tempat ke tempat yang lain juga dilakukan Ibn Arabi. Ibn Arabi pun mengatakan, bahwa para sufi yang selalu melakukan perjalanan, mereka berpedoman pada hadis yang mengatakan ‘Tuhan kita selalu turun ke langit dunia di setiap malam’. Adapun mereka yang memilih berdiam diri karena berpedoman pada firman Allah *‘arraḥmān ‘alā al-‘arsh istawā’*.[41]

3. Zuhud yaitu prilaku menahan diri dari berbagai kebutuhan yang pada dasarnya mampu mewujudkannya, dan upaya menjaga diri dari keinginan terhadap apa yang dimiliki orang lain.

Zuhud adalah laku kesufian yang banyak diperlihakan para sufi dari masa ke masa. Abū ‘Abdillah bin Jumhūr bin Muḥammad adalah salah satu sufi yang menempuh jalan kezuhudan. Ibn Arabi mengisahkan, bahwa Abū ‘Abdillah adalah seorang sufi yang gemar beruzlah dari keramaian. Seorang yang wara’, zuhud, alim dan arif. Kesehariannya banyak dihabiskan dengan membaca al-Qur’an. Semasa hidupnya tidak pernah sekalipun membaca syair-syair, bahkan bila ada suara rebana ia pun dengan sigap menutup kedua telinganya.

[41] *Ibid.,* 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ia wafat pada saat Ibn Arabi masih berusia muda, pada saat berkhidmah kepada Abū Ya'qub al-Kūmī.[42]

4. Terlihat sedih karena sering mengeluarkan air mata.

Ibn Arabi mengisahkan, Abū 'Alī Ḥasan al-Shakāz seringkali bermalam di rumah Ibn Arabi. Setiap bermalam, Ibn Arabi selalu menyediakan tikar baru baginya. Di atas tikar itulah Abū 'Alī mengerjakan ibadah sholat, ketika sujud, ia selalu mengeluarkan air mata menangis hingga membuat tikar yang ia tempati melepuh karena banyaknya air mata yang mengalir. Laku kesufian ini diperoleh Abū 'Alī dari Abū Aḥmad al-Salāwi, seorang sufi yang apabila air matanya jatuh ke bumi mengeluarkan aroma wangi, sehingga orang-orang yang mencium harumnya berucap 'ini minyak luar biasa, dimanakah kamu membelinya".[43]

5. Memaksa diri dalam menjalankan ibadah tertentu.

Sebagian kaum sufi selalu membebani dirinya dalam beribadah kepada Allah Swt, semisal puasa, sholat dan sebagainya. Ibn Arabi mengisahkan bahwa ia bertemu dengan seorang sufi yang menapaki laku kesufian tersebut, dia bernama Ṣālih al-'Adawī. Kesehariannya dihabiskan dengan membaca al-Qur'an baik siang maupun malam. Ketika tiba waktu dhuha, ia pun mengerjakannya, pernah di suatu hari dari awal waktu dhuha hingga matahari tergelincir ke arah barat ia masih dalam keadaan sholat di rakaat pertama. Kisah lain

[42] *Ibid.,* 310-312.
[43] *Ibid.,* 76-77.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menceritakan, ketika datang musim dingin, disaat tiba waktu sholat Ṣālih al-'Adawī hanya menggunakan satu pakaian karena keringatnya selalu mengalir seakan-akan ia berada di tempat yang pengap tak berudara. Ia tidak pernah menyimpan apapun untuk keperluannya di hari esok, tidak pernah menerima pemberian dari orang lain baik untuk ia gunakan sendiri atau untuk diberikan kepada orang lain.[44]

6. Menerima ilham sebagai ketetapan hati.

Ibn Arabi menceritakan, ketika ia hijrah dari Murcia ke Sevilla, tokoh sufi pertama kali yang ia datangi adalah syeikh Abū Ja'far al-'Uryabi. Tujuan dan maksud kedatangan Ibn Arabi adalah untuk berbai'at sebagai petanda keteguhan hati memilih jalan kesufian. Keinginan Ibn Arabi semakin kuat disaat menyaksikan Abū Ja'far al-'Uryabi selalu berdzikir dan mengetahui maksud dan tujuan Ibn Arabi sebelum diberitahu. Hal itu diungkapkan dalam sebuah pertanyaan 'apakah kamu berkeinginan kuat menempuh jalan kesufian menuju Allah?' Ibn Arabi menjawab 'adapun saya sebagai hamba sangatlah bertekad, namun demikinan Allah lah yang Maha pemberi ketetetapan". Syeikh Abū Ja'far al-'Uryabi melanjutkan "tutuplah pintu (dunia), putuskan jalur menujunya, dan bersandarlah hanya kepada Allah Maha Pemberi, niscaya Dia akan berbicara kepadamu tanpa tabir penghalang".

[44] *Ibid.,* 291-292.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi pernah bertanya kepada syeikh Abū Ja'far al-'Uryabi tentang pengalaman pertamanya menjalankan laku kesufian. Syeikh kemudian bercerita, suatu hari ia hanya memiliki delapan a'dāl (setiap 'idlu setara seratus liter) gandum untuk dikonsumsi selama satu tahun. Ketika saya menyendiri dan duduk bersemedi mendekatkan diri kepada Allah, tiba-tiba istrinya berteriak-teriak sambil memaki dan berkata kepadanya 'berdiri dan bekerjalah, pergilah ke pasar carilah sesuatu untuk memenuhi kebutuhan anakmu setahun". Teriakan tersebut mengacaukan hati dan pikirannya. Ia pun berkata "Wahai Tuhanku, inilah yang terjadi antara diriku dan Engkau, dan Engkau selalu menyertaiku. Jika Engkau menghendaki diriku untuk tetap duduk bersemedi mendekatkan diri kepadaMu maka kasihanilah diri ini atas kegelisahannya, dan apabila Engkau tidak menginginkan semediku, maka beritahulah diri ini". Kemudian Tuhan pun memanggil dalam kesunyiannya, 'Wahai Ahmad! Tetaplah duduk bersama Kami, niscaya akan Kami berikan dua puluh *a'dāl* (cukup untuk dua tahun setengah), dan akan terus Kami tambah sebelum mentari siang berlalu, maka duduklah jangan pergi meninggalkan semedimu". Tidak lama kemudian, datang seseorang membawa gandung satu *'adl* sebagai tembusan atas kesalahannya membunuh orang lain. Tuhanpun berkata kepadanya 'ini baru satu dari dua puluh orang yang akan datang'. Sebelum matahari terbenam, kedua puluh orang yang dijanjikan telah datang secara bergantian, masing-masing

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

membawa gandung satu *'adl* dan terkumpul keselurahan sebanyak dua puluh *'adl*. Sang istri dan anak-anak syeikh Abū Ja'far al-'Uryabi pun merasa gembira, bersyukur, dan ridla terhadap apa yang dilakukannya.[45]

7. Bersahabat dengan jin dan ruhaniawan.

Ibn Arabi mengisahkan, bahwa syeikh Ibn al-Hallāj al-Shuburbulī memiliki pengikut dari bangsa jin yang sholeh. Mereka selalu mengikuti dan mendengarkan setiap ucapan syeikh. Selain syeikh al-Hallāj, para jin sholeh juga mengikuti Faṭīmah bintu al-Muthannā ketika memberikan ta'lim.[46] Ibn Arabi menceritakan, awal pertemuannya dengan Fatimah tak lama setelah Ibn Arabi hijrah dari Murcia ke Sevilla. Saat itu Ibn Arabi masih berusia delapan tahun, adapun Fatimah telah berusia lanjut. Meskipun berusia tua, wajah tokoh sufi wanita tersebut masih terlihat muda. Ibn Arabi menceritakan, sewaktu ia mengabdikan diri kepada syaikhah Fatimah, ia selalu malu untuk berhadapan dan menatap wajahnya. Karena meskipun berusia senja, syaikhah Fatimah memiliki pipi merah merona dan wajah berseri dalam pesona kecantikan. Seakan-akan ia masih seperti gadis perawan yang berusia empat belas tahun. Semua itu karena pancaran dari dalam diri dan kejernihan ruhaniahnya.[47]

---

[45] *Ibid.,* 282-283.
[46] *Ibid.,* 79.
[47] Mohammad Yunus Masrukhin, *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi,* 71

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kedua tokoh yang tersebut di atas, memiliki kemampuan luar biasa dalam mengenali bangsa jin. Pengetahun mereka berdasarkan pada kejernihan hati sehingga tidak bercampur bayang-bayang yang menipu. Kemampuan keduanya berbeda dengan beberapa kelompok sufi yang mengakui bersekutu dengan jin. Ibn Arabi bertemu dengan kelompok yang mengaku-ngaku tersebut di kota Fez. Pikiran mereka seakan-akan melihat rupa jin, kemudian para jin berbicara dengan mereka. Namun pada faktanya mereka bukanlah jin, hal itu karena ketidak-tahuan mereka pada irama atau dialektika yang digunakan para jin.[48]

Ibn Arabi menuliskan beberapa nama gurunya untuk diijazahkan kepada Raja Bahāuddīn Ghāzī Abī Bakr bin Ayyūb dan keturunannya, berikut nama-nama guru Ibn Arabi yang tertulis:

1. Abū Bakr 'Abdullāh bin Khalf bin 'Abdullāh bin Ṣāfī. Darinya Ibn Arabi belajar Qira'ah Sab'ah dan kitab *al-Kāfī* karya Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Shurayḥ al-Ru'ainī al-Muqri'. Kitab yang menerangkan tentang qira'ah sab'ah.
2. Abū al-Qāsim 'Abdurrahmān bin Muḥammad bin Ghālib al-Sharrāṭ dari Cordoba. Ibn Arabi belajar kepadanya tentang qira'ah sab'ah dan kitab *al-Kāfī*.
3. Al-Qāḍī Abū 'Abdillāh al-Bādhalī. Qaḍī kota Fez, darinya Ibn Arabi belajar kitab *al-Tabṣirah fī Madhāhib al-Qurrā' al-Sab'ah* karya Abū

[48] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥat al-Nafs*, 79.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muḥammad Makkī bin Abī Ṭālib al-Muqri'. Selain kitab tersebut, Ibn Arabi juga memperoleh ijazah sanad semua karya Makkī.

4. Al-Qāḍī Abū Bakr Muḥammad bin Aḥmad Ibn Abī Jamrah. Darinya Ibn Arabi belajar kitab *al-Taysīr fī Madhābin al-Qurrā' al-Sab'ah* karya Amr 'Uthmān bin Abī Sa'īd al-Dānī al-Muqri'. Dan termasuk semua karya al-Dānī.
5. Al-Qāḍī Abū 'Abdillāh Muḥammad bin Sa'īd bin Zarqūn al-Anṣārī. Darinya Ibn Arabi belajar kitab-kitab yang ia tulis sendiri, antara lain: *al-Istidrāk*, *al-Tamhīd*, *al-Istī'āb*, dan *al-Intiqā'*. Serta diikuti dengan ijazah periwayatan hadis-hadis yang ada di dalam kitab-kitab tersebut.
6. Al-Muḥaddith Abū Muḥammad 'Abdilhaq bin 'Abdirraḥmān bin 'Abdillāh al-Azdī al-Ishbīlī, terkenal dengan nama Ibn al-Kharrāt. Ibn Arabi meriwayatkan hadis-hadis yang ditulis dalam beberapa karya al-Kharrāt antara lain: *Talqīn al-Mubtadī', al-Aḥkām al-Ṣughrā, al-Wusṭā, al-Kubrā, Kitāb al-Tahajjud, Kitāb al-'Āqabah*, dan karya al-Imām Abū Muḥammad 'Alī bin Aḥmad bin Hazm.
7. 'Abduṣṣamad bin Muḥammad bin Abī al-Faḍl al-Ḥarastānī. Darinya Ibn Arabi meriwayatkan hadis yang terkumpul dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim*. Dari Muḥammad bin al-Faḍl al-Furāwī, dari 'Abdulghāfir al-Fārisī, dan Muḥammad bin 'Īsā al-Julūdī, dari Ibrāhīm bin Muḥammad al-Marūzī, dari Muslim bin al-Hujjāj al-Qushairī.
8. Yūnus bin Yaḥyā bin Abī al-Ḥasan al-'Abbāsī al-Hāshimī. Ibn Arabi bertemu dengannya di Mekkah, darinya Ibn Arabi meriwayatkan kitab-

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kitab hadis salah satunya kitab *Ṣaḥīh al-Bukhārī*. Ibn Arabi meriwayatkan dari Abū al-Waqt, dari al-Dāwudī, dari al-Ḥammuwī al-Sarakhsiyyī, dari al-Firabriyyī, dari al-Bukhārī.

9. Abū al-Shujā' Zāhir bin Rustam al-Aṣfahānī. Imam Masjidil Haram pada masanya. Darinya Ibn Arabi meriwayatkan hadis-hadis yang tertulis dalam kitab al-Tirmidhī karya Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā. Abū al-Shujā' meriwayatkan dari al-Karūkhī 'Abdul Malik bin 'Abdillāh dan 'Abdillāh bin Muḥammad dari 'Abdul Jabbār bin Muḥammad al-Jarāḥī dari Muḥammad bin Aḥmad al-Maḥbūbī.
10. Burḥānuddīn Abū al-Futūḥ Nasr bin Abī al-Farj Muḥammad 'Alī bin Abī al-Farj al-Baghdādī al-Ḥambalī. Imam madzhab Hambali di Mesjidil Haram. Darinya Ibn Arabi meriwayatkan hadis dari berbagai kitab salah satunya *al-Sunan li Abī Dāud*. Burḥānuddīn meriwayatkan dari Abī Ja'far Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad al-Simnānī, dari Abī Bakr Aḥmad bin 'Alī bin Thābit al-Khaṭīb, dari 'Umr al-Qāsim bin Ja'far bin 'Abdil Wāḥid al-Hāshimiyyi al-Baṣriyyi, dari Abī 'Alī Muḥammad bin Aḥmad bin 'Umar al-Lu'lu'ay, dari Abī Dāud Ismā'il bin al-Ash'ath al-Sijistānī.
11. Muḥammad bin al-Walīd bin Aḥmad bin Muḥammad bin Shibl. Ibn Arabi membaca beberapa karyanya secara langsung antara lain: *al-Mu'tamad*, *al-Muqsad*, dan *al-Aḥkām al-Sharī'ah*.
12. Abū 'Abdillāh Ibn Ghalbūn. Darinya Ibn Arabi mempelajari kitab-kitab karya al-Qāḍī Abī Bakr Muḥammad bin 'Abdillāh bin al-'Arabī al-Ma'āfiriy.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

13. Abū Sa'īd 'Abdillāh bin 'Umar bin Aḥmad bin Manṣūr al-Ṣaffār. Darinya Ibn Arabi mempelajari karya-karya al-Wāḥidī.
14. Abū al-Wāil bin al-'Arabī. Darinya Ibn Arabi mempelajari kitab *Sirāj al-Muhtadīn* karya al-Qāḍī Ibn al-'Arabī paman dari Ibn Arabi.
15. Abūal-Thanā' Maḥmu.d bin al-Muẓaffar al-Lubbān. Darinya Ibn Arabi mempelajari kitab-kitab karya Ibn Khamīs dan karya-karya al-Ḥumaidī.
16. Muḥammad bin Muḥammad al-Bakrī. Darinya Ibn Arabi mempelajari kitab *Risālah al-Qushairiy*. Al-Bakrī mempelajarinya dari Abī al-As'ad Abdurraḥmān bin 'Abdil Wāḥid bin 'Abdil Karīm bin Hawāzin al-Qushairī cucu dari 'Abdul Karīm al-Qushairī penulis kitab *Risālah al-Qushairiy.*
17. Ḍiyāuddīn 'Abdul Wahhāb bin 'Alī Ibn Sakīnah. Ia memiliki julukan shaikh al-Shuyūkh di Baghdad. Ia dan Ibn Arabi saling bertukar ijazah periwayatan hadis.
18. Abū al-Khair Aḥmad bin Ismā'il bin Yūsuf al-Ṭāluqānī al-Qazwīnī. Darinya Ibn Arabi memperoleh ijazah kitab al-Baihaqī yang diriwayatkan dari al-Fazārī dari al-Baihaqī.
19. Abū al-Ṭāhir Aḥmad bin Muḥammad bin Aḥmad bin Ibrāhīm al-Silafī al-Aṣbahānī. Darinya Ibn Arabi memperoleh ijazah kitab al-Baihaqī dan 'Abdurraḥmān al-Sulamī.
20. Al-Qāsim bin 'Alī bin al-Ḥasan bin Hibbatillah bin 'Abdillāh bin al-Ḥasan al-Shāfi'ī yang terkenal dengan sebutan Al-Hāfiẓ al-Kabīr Ibn 'Asākir. Darinya Ibn Arabi memperoleh ijazah kitab *Tārikh Damashq*.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

21. Jābir bin Ayyūb al-Ḥaḍramī
22. Muḥammad bin As'ad bin Muḥammad al-Qaswainī
23. Abū al-Qāsim Khalaf Ibn Bashkawāl
24. Yūsuf bin al-Ḥasan bin Abī al-Baqā' bin al-Ḥasan dan saudaranya yang bersama Abū al-Abbās
25. Abū al-Qāsim Dhākir bin Kāmil bin Ghālib al-Khaffāf
26. Muḥammad bin Yūsuf bin 'Alī al-Qazwīnī
27. Abū al-Ṭāhir bin 'Auf
28. Abū Ṭālib al-Lukhmī al-Iskandarī
29. Abū Ḥafiṣ 'Umar bin 'Abdul Majīd bin 'Umar bin Ḥasan bin 'Umar bin Aḥmad al-Qurashiy al-Mayānashī
30. Abū al-Faraj 'Abdurraḥmān bin 'Alī bin al-Jauzī al-Ḥāfiẓ. Darinya Ibn Arabi memperoleh ijazah karya-karyanya antara lain; *Ṣafwat al-Ṣafwah, Mīthar al-Gharām al-Sākin ilā Ashraf al-Amākin.*
31. Abū Bakr bin Abī al-Fatḥ al-Sijistānī
32. Al-Mubārak bin 'Alī bin al-Ḥusain al-Ṭabbākh
33. 'Abdurraḥmān Ibn al-Ustādh, terkenal dengan sebutan Ibnu 'Ulwān
34. 'Abdul Azīz al-Zanjānī.
35. Abū al-Qāsim Hibbatullāh bin 'Alī bin Mas'ūd bin Shadād al-Mauṣilī
36. Aḥmad bin Abī Manṣur
37. Muḥammad bin Abī al-Ma'ālī 'Abdillāh bin Mauhūb bin Jāmi' bin 'Abdūn al-Baghdādī al-Ṣūfī, terkenal dengan sebutan Ibn al-Bannā'
38. Muḥammad bin Abī Bakr al-Ṭūsī

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

39. Al-Muhadhab bin ‘Alī bin Hibbatillāh al-Ṭabīb al-Ḍarīr
40. Zainuddīn Aḥmad bin ‘Abdillāh bin Aḥmad bin ‘Abdil Qāhir al-Ṭūsī al-Khatīb, dan saudaranya yang bernama Shamsuddīn Abū ‘Abdillāh
41. Thābit bin Qurrah al-Ḥāwī
42. ‘Abdul Azīz al-Aṣam
43. Abū ‘Amr ‘Uthmān bin Abī Ya’lā bin Abī ‘Umar al-Abharī al-Shāfi’ī
44. ‘Urbishāh bin Muḥammad bin Abī al-Ma’ālī
45. ‘Abdul Hamīd bin Muḥammad bin ‘Alī bin Abī al-Rush al-Qazwīnī
46. Muḥammad bin ‘Abdirraḥmān bin ‘Abdil Karīm al-Tamīmī al-Fāsī
47. Abū al-Ḥasan ‘Alī bin ‘Abdillāh bin Ḥasan al-Rāzī
48. Aḥmad bin Manṣūr al-Jauzī
49. Abū Muḥammad Ishāq bin Yūsuf bin ‘Alī
50. Abū ‘Abdillāh Muḥammad bin al-Ḥajarī
51. Abū al-Ṣabr Ayūb bin Aḥmad al-Muqri’
52. Abū al-Ḥasan Aḥmad al-Fahrī
53. Abū Bakr Muḥammad bin ‘Abdullāh al-Saksakī
54. Ibn Mālik
55. ‘Abdul Wadūd bin Samaḥūn
56. ‘Abdul Mun’im al-Witanī al-Khazrajī
57. ‘Alī bin ‘Abdil Wāḥid bin Jāmi’ al-Najjār
58. Abū Bakr bin Ḥasan Qāḍī Murcia
59. Abū Ja’far bin Yaḥyā al-Wad’ī
60. ‘Alī bin Hudail

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

61. Abū Zaid al-Suhailī. Darinya Ibn Arabi meriwayatkan semua karyanya antara lain *al-Rauḍu al-Anfu fī Sharḥ al-Sīrah*, *al-Ma'ārif* dan *al-I'lām*.
62. Abū 'Abdillāh bin al-Najjār al-Māliqī al-Muḥaddith
63. Abū al-Ḥasan al-Ṣāigh al-Anṣārī
64. 'Abdul Jalīl. Darinya Ibn Arabi meriwayatkan karya-karyanya antara lain: *al-Mushkil fī al-Ḥadīth* dan *Shu'ab al-Imān*
65. Abū 'Abdillāh Ibn Mujāhid
66. Abū 'Imrān Mūsā bin 'Imrān al-Māritalī
67. Al-Ḥāj Muḥammad bin 'Alī bin Ukht Abī al-Rabī' al-Muqri'
68. 'Alī bin al-Baqrān.[49]

D. Karya-karya Ibn Arabi

Pertemuan terakhir Ibn Arabi dan Ibn Rusyd terjadi di hari kematian Ibn Rusyd yaitu pada tahun 595 H di Kota Marrakesh, ketika jasad Ibn Rusyd dipindah dari Marrakesh menuju Cordoba. Ibn Arabi ditemani Abū al-Ḥasan Muḥammad bin Jabīr ulama fikih sekaligus sastrawan dan Abū al-Ḥakm 'Umr bin al-Sirāj al-Nāsikh. Mereka melihat tumpukan karya Ibn Rusyd dalam satu peti yang berada di sebelah peti kematian sebagai penyeimbang. Abū al-Ḥakm berkata: tidakkah kalian melihat peti yang mengimbangi peti kematian Ibn Rusyd? Lihatlah, peti yang satu adalah jasadnya, dan yang satu lagi adalah karya-karyanya.[50] Karya Ibn Arabi juga menunjukkan bahwa produktifitasnya tidak kalah banyak dengan apa yang telah ditinggalkan Ibn Rusyd.

---

[49] Bassām 'Abdul Wahhāb al-Jābī, *Iṣṭilāḥāt al-Shaikh Muḥyiddīn Ibn 'Arabī Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyah*, (Libanon: Dār al-Imān Muslim, 1990), 23-32.
[50] Naṣr Ḥamid Abū Zaid, *Hākadhā Takallama Ibn 'Arabī,* 98-99.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Karya merupakan warisan yang tak ternilai. Ia menjadi penghubung antara masa lalu dan masa mendatang. Masa lalu disaat karya ditulis dan masa depan ketika karya telah dibaca dalam bentuk tulisan. Ketika seseorang menghasilkan sebuah karya (tulis), maka orang lain akan mengenal seseorang tersebut melalui karya tulis tersebut. Namun demikian, penulis tidak bisa mengontrol secara langsung dan memaksakan pemahaman kepada pembaca.

Di sisi lain, seorang penulis tidak memiliki kewajiban menyesuaikan diksi tulisannya dengan kemampuan pembaca. Hal ini yang menjadi pembeda antara penulis dan pengujar. Seorang pengujar berkewajiban menyesuaikan diksi ucapannya dengan kemampuan pendengar (mustami'/mukhātab). Tanpa penyesuaian antara pengujar dan pendengar, maka komunikasi tidak akan terbentuk, sehingga akan bersifat sia-sia.

Memahami ujaran atau ucapan lebih mudah dibanding memahami tulisan. Karena tulisan memiliki kandungan makna tak terhingga. Munculnya makna-makna tak terhingga sejajar dengan kemampuan pembaca. Semakin peka pembaca dalam memahami susunan, kaidah dan tipe penulisan, maka semakin banyak makna yang ia peroleh. Dengan demikian, perbedaan pemahaman terhadap tulisan tidak dapat dihindari. Demikian juga yang terjadi pada karya-karya Ibn Arabi yang berjumlah sembilan ratus lebih. Karya-karya tersebut antara lain:

1. Kitāb al-Ābā' wa al-'Alawiyah wa al-Ummahāt al-Sufliyah
2. Kitāb al-Ibdā' wa al-Ikhtirā'
3. Al-Ittiḥād al-'Ishqī
4. Al-ijābah
5. Ijāzah al-Shaikh al-Akbar li Ṣadruddīn al-Qaunawī

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Ijazāh li Malik al-Muẓaffar
7. Kitāb al-Ajwibah al-‘Arabiyyah fī Sharḥ al-Naṣaiḥ al-Yūsufiyah
8. Kitāb al-Ajwibah ‘alā al-Masāil al-Manṣūriyah
9. Kitāb al-Ajwibah al-Lāiqah ‘an al-Asilah al-Fāiqah
10. Al-Riyāḍ al-Firdausiyah fī al-Aḥādith al-Qudsiyah
11. Al-Iḥtifāl fīmā kāna ‘alaihi Rasūlullāh min Sannī al-Aḥwāl
12. Kitāb al-Aḥjār al-Mutafajjirah wa al-Mutashaqqaqah wa al-Hābaṭah
13. Aḥzāb wa Awrād
14. Kitāb al-Iḥsān
15. Aḥkām Sinnī al-‘Ālam
16. Aḥwāl al-Anbiyā’
17. Akhbār Mashāyikh al-Maghrib
18. Ikhtiṣār al-Bukhārī
19. Ikhtiṣār Muslim
20. Ikhtiṣār al-Tirmidhī
21. Ikhtiṣār al-Sīrah al-Nabawiyah al-Muḥammadiyah
22. Ikhtiṣār al- Maḥallī
23. Kitāb al-Adab
24. Adab al-Sulūk fī al-Khulwah
25. Adab al-Naml
26. Ad’iyah al-Shaikh al-Akbar
27. Kitāb al-Adhkār
28. Al-Arba’ūn Ṣaḥīfah wa hiya min al-Aḥādith al-Qudsiyah
29. Kitāb al-Arba’īn Ḥadīthan fī al-Ṭawālāt
30. Kitāb al-Arba’īn al-Mutaqābilah fī al-Ḥadīth
31. Kitāb al-Irshād
32. Irshād al-Ṭālibīn wa Tanbīh al-Murīdīn
33. Kitāb al-Irshād fī Kharq al-Adab al-Mu’tād
34. Kitāb al-Arwāḥ
35. Kitāb al-Azal
36. Al-Astār wa al-Kibriyat al-Aḥmar
37. Kitāb al-Istimsāk
38. Kitāb al-Isrā ilā al-Maqām al-Asrā
39. Kitāb al-Asrār
40. Asrār Ummi al-Qur’ān
41. Asrār Takbīri al-Ṣalāh
42. Kitāb al-Asrār al-Thalāthah
43. Kitāb Asrār al-Ḥurūf
44. Al-Asrār al-Rabbāniyah
45. Asrār al-Ṭālibīn
46. Kitāb al-Asrār fī Kashf al-Anwār
47. Asrār al-Qulūb
48. Asrār al-Qulūb al-‘Ārifīn
49. Asrār al-Waḥy fī al-Mi’rāj
50. Asrār al-Wuḍūi wa Arkānih

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

51. Isfār al-Ṣabāḥ
52. Kitāb al-Isfār ‘an Natāij al-Asfār
53. Isfār fī Sifr Nūḥ
54. Kitāb al-Islām
55. Al-Ism wa al-Rasm
56. Kitāb al-Ism wa al-Na’t wa al-Ṣifah
57. Kitāb al-Asmā’
58. Al-Asmā’ al-Ṣamadiyah
59. Al-Ishārāt ilā Sharḥ al-Asmā’ wa al-Ṣifāt
60. Ishārāt al-Ḥurūf
61. Kitāb al-Ishārāt fī Asrār al-Asmā’ al-Ilahiyah wa al-Kināyāt
62. Ishārāt al-Qur’ān fī ‘Ālam al-Insān
63. Iṣṭilāḥat al-Ṣūfiyah
64. Iṣtilāḥāt al-Ṣūfiyah al-Wāridah fī al-Futuḥāt
65. Uṣūl al-‘Uqūl
66. Uṣūl al-Manqūl
67. I’tiṣām al-Ikhlāṣ
68. Kitāb al-A’rāf
69. Al-A’lāq fī Makārim al-Akhlāq
70. Kitāb al-I’lām bi Ishārāt Ahl al-Ilhām
71. Kitāb al-I’lām bimā Khalaq Allāh min al-‘Ajāib fī al-Arḍ al-latī Khuliqat min Baqiyah Ṭīnah Ādam ‘alaihi al-Salām
72. ‘Ilām al-Shuhūd fī Kashf Mubhimāt al-Wujūd
73. Kitāb al-I’lām fīmā Buniya ‘alaihi al-Islām
74. Kitāb al-‘Amāl
75. Kitāb al-Ifādah liman arādah al-Istifādah
76. Al-Ifrād wa al-Ittiḥād
77. Kitāb al-Afrād wa dhawī al-A’dād
78. Kitāb al-Ifhām fī Sharḥ al-I’lām
79. Al-Aqsām al-Ilahiyah
80. Kitāb al-Aqṭāb
81. Kitāb ‘alif Maqām’
82. Kitāb al-Alif wa al-Qāf wa huwa Kitāb al-Yā’
83. Kitāb al-Alif wa huwa Kitāb al-Aḥadiyah
84. Ummu al-Ma’ānī wa Ṣāḥibah al-Mathānī
85. Kitāb al-Amr al-Muḥkam al-Marbūṭ fīmā yalzam Ahl al-Ṭarīq mn al-Shurūṭ
86. Ummahāt al-Mawāṭin
87. Kitāb al-Inbāh ‘an Ṭarīq Allāh
88. Inkhirāq al-Junūd ilā al-Julūd wa Infilāq al-Shuhūd ilā al-Shuhūd
89. Al-Inzālāt al-Wujūdiyah min al-Khazāin al-Jūdiyah
90. Insā’ al-Jusūm al-Insāniyah
91. Kitāb Inshā’ al-Dawāir
92. Anfās al-Nūr
93. Al-Anwār al-Qudsiyah fī Bayān Qawāid al-Ṣūfiyah

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

94. Kitāb Ayyām al-Sha'n
95. Ijāz al-Bayān fī al-Tarjamah 'an al-Qur'ān
96. Al-Bādirāt al-'Ayniyah fī al-Nādirāt al-Ghaibiyah
97. Baḥr al-Wuqūf fī 'Ilm al-Ḥurūf
98. Tāj al-Tarājim
99. Al-Futuḥāt al-Makkiyah
100. Fuṣūṣ al-Ḥikam[51]

Dari berbagai sumber yang menjelaskan karya-karya Ibn Arabi, hanya karya Uthmān Yaḥyā yang menulis secara keseluruhan karya Ibn Arabi yang berjumlah sembilan ratus sembilan puluh empat karya tulis. Diantara karya-karya yang ada, mayoritas masih berupa makhṭūṭāt yang tersimpan di beberapa perpustakaan dunia.

Adapun karya Ibn Arabi yang berupa tafsir, Syeikh Mahmud al-Ghurab mencatat setidaknya ada empat kitab yaitu: *al-Jam' wa al-Tafṣīl fī Ma'rifah Ma'ānī al-Tanzīl, Ijāz al-Bayān fī al-Tarjamah 'an al-Qur'ān, al-Tafsīr al-Kabīr* dan *Tafsīr al-Qur'ān.* Dari keempat karya tersebut hanya tersisa tafsir surat al-Fātiḥah dan dua juz surat al-Baqarah dari kitab *Ijāz al-Bayān fī al-Tarjamah 'an al-Qur'ān.* Sedangkan ketiga kitab lainnya tidak ditemukan. Kesemua karya Ibn Arabi tersebut menjadi bukti nyata, bahwa ia tergolong ulama yang produktif.

E. Pandangan para Tokoh terhadap Ibn Arabi

Kehadiran Ibn Arabi dalam diskursus keilmuan Islam menimbulkan kontrovesi yang tak kunjung usai. Bagi para penggemarnya, Ibn Arabi diyakini telah mencapai tingkat kewalian tertinggi dan menjadi pintu bagi para sufi

[51] 'Uthmān Yaḥyā mencatat dan mengkaji 994 karya Ibn Arabi, untuk lebih rinci, lihat:'Uthmān Yaḥyā, *Muallafāt Ibn Arabī Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2001), 165-632.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

selanjutnya yang ingin memahami dan menjalankan laku kesufian. Adapun bagi para pengkritiknya, Ibn Arabi dikategorikan sebagai penghayal tingkat tinggi, bahkan ia dikategorikan sebagai orang yang telah keluar dari ajaran agama atau kafir.

Munculnya perbedaan dalam menilai sosok Ibn Arabi tidak lepas dari keberadaan tasawuf sendiri yang sedari awal banyak disalahpahami. Berbagai kajian tasawuf yang muncul hanya berputar pada perdebatan pendefinisian kata tasawuf sendiri. Ironisnya, pendefinisian yang muncul hanya terpaku pada wilayah kulit luar, semisal pada pakaian dan prilaku keseharian para sufi. Tentu saja pendekatan tersebut seringkali menimbulkan sikap antipati terhadap tasawuf. Pola pendekatan yang demikian muncul dari kalangan *outsider*. Adapun pola pendekatan yang berupaya ikut serta mengalami dan menyelami prilaku tasawuf sebagai sebuah laku spritual muncul dari kalangan *insider*[52]

1. **Insider**

Karya Ibn Arabi yang begitu banyak selalu menjadi rujukan utama bagi para pengkaji atau pecinta sufistik setelahnya. Hingga saaat ini karya-karya tersebut masih terus dikaji di berbagai belahan dunia. Puisi-puisi sufistik yang ia tinggalkan hingga saat ini masih terus dilantunkan di kelompok-kelompok tarikat sufi. Di antara para pengkagung Ibn Arabi berasal dari murid-muridnya yang dikemudian melanjutkan dan

[52] Istilah *Insider* dan *Outsider* digunakan Kim Knott untuk membedakan antara para pengkaji dalam studi agama. Insider adalah mereka yang tidak hanya menjadikan agama sebagai objek kajian, melainkan ikut serta menjalani kehidupan beragama. Adapun outsider adalah mereka yang secara murni mengkaji agama sebagai objek kajian, tanpa ada keikutsertaan menjalankan ajarannya. Hanya saja, kedua istilah tersebut hanya digunakan dalam studi sejarah agama. Lebih rinci, lihat: Kim Knott, "Insider/Outsider perspectives", dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, (New York: Routledge, 2005), 243-255.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menyebarkan ajaran-ajaran sufistik Ibn Arabi. Sadruddin al-Qunawi adalah murid sekaligus anak angkat Ibn Arabi yang berperan besar dalam mensyarah atau menjelaskan karya-karya Ibn Arabi sehingga lebih mudah dipahami, darinya karya-karya Ibn Arabi di Timur bisa dilajak. Al-Qunawi sendiri adalah seorang sufi yang memiliki kedekatan dengan Jaladuddin Rumi, bahkan ia selalu menjadi imam shalat bagi Jalaluddin Rumi pengarang kitab *Matsnawi*. Al-Qunawi juga seorang guru bagi Quthbuddin asy-Syirazi yang mensyarah atau menjelaskan kitab *hikmat al-isyraq* karya Suhrawardi. Dalam kesusastraan, Fakhruddin Iraqi berperan besar dalam mengenalkan syair-syair Ibn Arabi ke kawasan yang berbahasa Persia. Di antara pensyarah karya Ibn Arabi ke dalam bahasa persia adalah, an-Nablusi, al-Kasyani, al-Qaysari, Abdurrahman Jili, Mahmud Syabistari, Ibn Turkah, Sayyid Haidar Amuli, Ibn Abu Jumhur dan sebagainya. Dari ketiga nama terakhir, ajaran sufistik Ibn Arabi dikemudian mempengaruhi sufistik Syi'ah, seperti Mulla Shadra yang sangat bertumpu pada ajaran Ibn Arabi.[53]

'Uthmān Yaḥyā mencatat beberapa karya tulis yang mengkaji Ibn Arabi secara serius. Karya-karya tersebut dapat dikategorikan sebagai hasil kajian para insider, antara lain:

1. Kitāb al-Irshād li 'Abdillāh bin As'ad bin 'Alī al-Yāfi'ī al-Shāfi'ī (768 H).
2. Risālah fī al-Rad 'Alā al-Mu'tariḍīn 'alā Muḥyiddīn li Muḥammad bin Ya'qūb bin Muḥammad bin Ibrāhīm al-Shairāzī al-Fairūz Abādī (817 H).

[53] Lihat juga: Seyyed Hossein Nasr, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibu Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi*, 221-224.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Kitāb Hidāyah ilā Ahadā al-Masālik li Muḥammad bin Muḥammad al-Mizjājī 1303 H).
4. Risālah ilā ba'ḍi Aqwāl Ibn 'Arabī li Muḥammad bin Ḥamzah (863 H).
5. Risālah fī al-Intiṣār li al-Shaikh Muḥyiddīn li 'Alī bin Maimūn bin Abī Bakr al-Maghribī (917 H).
6. Al-Jānib al-Gharbī fī Hilli Mushkilāt Ibn al-'Arabī li Muḥammad bin Muḥammad bin Ḥamīduddīn.
7. Kitāb 'Ain al-Ḥayāh fī Ma'rifah al-Dzāt wa al-Af'āl wa al-Ṣifāt li Muḥammad bin Muḥammad bin Ḥamīduddīn.
8. Al-Kibrīt al-Aḥmar fī Bayān 'Ulūm al-Shaikh al-Akbar li 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (973 H).
9. Al-Qaul al-Mubīn fī al-Rad 'an al-Shaikh Muḥyiddīn li 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī (973 H).
10. Risālah al-Basnawī fī imān Fir'aūn li 'Abdillāh al-Rūmī (1054 H).
11. Ijāzah wa Naṣīhah li 'Abdillāh al-Rūmī (1054 H).
12. Risālah fī taḥqīq Kalām li Ibn Arabī li Maulānā Sayyid Hāshim
13. Al-Sir al-Mukhtabā fī Ḍarīḥ bin al-Arabī li 'Abd al-Ghanī al-Nābulsī (1143 H).
14. Al-Rad al-Matīn 'Alā Muntaṣī al-'Ārif Muḥyiddīn li 'Abd al-Ghanī al-Nābulsī (1143 H).
15. Miḥtāh al-Wujūd al-Ashhur fī Taujīh Kalām al-Shaikh al-Akbar li 'Abdillāh al-Ṣalāḥī (1182 H).
16. Dzai Miftāḥ al-Wujūd al-Ashhur li 'Abdillāh al-Ṣalāḥī (1182 H).
17. Al-Fatḥ al-Mubīn fī rad i'tirāḍ al-Mu'tariḍ 'alā Muḥyiddīn.
18. Daf'u i'tirāḍ Rāghib Bāshā fī Haq al-Fuṣūṣ li Ṭāhir bin Muḥammad.
19. Risālah al-Taḥqīq fī al-Rad 'alā al-Zindīq.
20. Risālah fī al-Rad 'alā man qāla bi takfīr Ibn 'Arabī.
21. Risālah al-Raghāib fī Haq al-Shaikh al-Akbar.
22. Manāqib Ibn Arabī li al-Shaikh 'Alī bin Maimūn al-Maghribī (917 H).
23. Al-Ightibāt bi Mu'ālijah Ibn al-Khiyāt li Muḥammad Ya'qūb al-Fairūz ābādi (817 H).
24. Al-Jāmi' al-Azhar li 'Alī bin Ibrāhīm bin Aḥmad al-Ḥalabī (1044 H).
25. Al-Ṭāli' al-Anwār li al-Shaikh Khalīl al-Samīn al-Ṭarābulsī.
26. Qurrah Ahl al-Ḥaḍ al-Aufar li Ḥāmid bin 'Alī bin Ibrāhīm al-'Amādī.
27. Kitāb al-Waḥīd li 'Abd al-Ghifār bin Aḥmad al-Qauṣī (708 H).[54]

[54]'Uthmān Yaḥyā, *Muallafāt Ibn Arabī Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*, 139-144.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Outsider

Di Barat, Ibn Arabi mulai dikenal para Orientalis sejak tahun 1845. Adalah Gustav Flugel seorang mahasiswa Silvestre de Sacy yang menerbitkan sebuah artikel berjudul *Definitiones theosofih muhjied-din Muhammed b. Ali vulgo Ibn Arabi dicti.* Di kemudian hari, artikel tersebut menjadi titik kajian atas karya-karya Ibn Arabi. Tahun 1907 Weir menerjemahkan karya Ibn Arabi ke dalam bahasa inggris dengan judul *Treatise on Unity*, kemudian ke dalam bahasa Itali dan Perancis oleh Ivan-Gustav Agueli pada tahun 1910. Pada tahun 1911, Nicholson di London menerjemahkan karya Ibn Arabi yang berjudul *tarjuman al-asqāq.* Tahun 1919, Nybreg di Leyden menerbitkan *Kleinere Schriften des Ibn al-Arabi*. Pada tahun 1924, Miguel Asin Palacios menerbitkan Historia critica de una polemica. Tahun 1939, A.A Afifi seorang berkebangsaan Mesir yang menempuh studi di Cambridge menulis tesis dengan judul *The Mystical Philosophy of Muhyiddin Ibnu al-Arabi*. Tahun 1970, Henry Corbin menulis *Creative Imagination in the Sufism of Ibn Arabi* di London. Tahun 1984, Toshihiko Izutsu menulis karya berjudul *Sufism and Taoism* sebuah kajian yang membandingkan antara Ibn Arabi dan Lao-Tzu. Pada tahun 1989, William Chittick menulis *The Sufi Path of Knowledge*.[55]

[55] Michel Chpdkiewicz, *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia,* diterjemah Dwi Surya Atmaja, (Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002), vii-ix.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Kesemua orientalis tersebut di atas termasuk pengkaji outsider, karena kesimpulan yang mereka lakukan seringkali terjebak pada basic pengalaman intelektual dan spritual keagamaan mereka sendiri dan tidak melakukan laku kesufian yang seirama dengan ajaran Islam. Hal itu karena masing-masing peneliti Barat hanya membatasi pada satu aspek tertentu pada diri Ibn Arabi. Henry Corbin misalnya menilai bahwa Ibn Arabi adalah seorang jenius intuitif dan imajinatif tanpa adanya pengakuan terhadap pemikiran Ibn Arabi yang teliti dan sistematis. Hal tersebut berbeda dengan A.A Afifi dan Toshihiko Izutsu yang menilai bahwa Ibn Arabi adalah seorang pemikir filosofis yang dominan, memiliki keterikan dengan para filososif pendahulunya.[56] Miguel Asin Palacios menilai bahwa ide Zuhud dan Tasawuf yang menjadi dua tema inti dari pemikiran Ibn Arabi berasal dari ajaran Kristen. Sebagaimana Islam secara keselurahan tidak bisa lepas dari ajaran dan tradisi dua agama sebelumnya yaitu Nasrani dan Yahudi.[57] Lebih dari itu, beberapa orentalis bahkan melecehkan Ibn Arabi semisal Clement Huart yang menilai bahwa Ibn Arabi memiliki ketidakteraturan imajinasi, Carra de Vaux menilai bahwa apa yang dilakukan Ibn Arabi telah mengantarkan pada populeritasnya di Timur, namun demikian sinkretisme pemikirannya dianggap penuh

[56] Ibn Arabi, *Fusus al-Hikam; Mutiara 27 Nabi,* diterjemah Ahmad Sahidah Nurjanna Ariati dari *The Bezels of Wisdom*, (Yogyakarta: Futuh Printika, 2004), 27-28.
[57] Miguel Asin Palacios, *Ibn 'Arabī Ḥayātuh wa Madhhabuh*, diterjemah 'Abduraḥmān Badawī, 110-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dengan kepentingan dunia dan bersifat gerakan.[58] Tentu kesimpulan tersebut berdampak pada kemurnian tasawuf sebagai ajaran Islam yang dicontohkan Nabi Muhammad Saw dan para Sahabat serta orang-orang shaleh.

'Uthmān Yaḥyā mengumpulkan beberapa karya tulis yang ditulis oleh para pengkritik Ibn Arabi, mereka tidak hanya melecehkan, bahkan sampai pada kesimpulan mengkafirkan Ibn Arabi. Di antara karya-karya tersebut antara lain:

1. Risālah fī dhim Ibn al-'Arabī, karya Muḥammad bin 'Umar bin 'Alī al-Kāmil al-Damashqī (652 H).
2. Naṣīḥah Ṣarīḥah, karya Muḥammad bin Aḥmad bin Aḥmad al-Qasṭalānī al-Mālikī.
3. Al-Bayān al-Mufīd fī al-Farq baina al-Ilḥād wa al-Tauḥīd, karya Muḥammad bin Aḥmad bin Aḥmad al-Qasṭalānī al-Mālikī.
4. Rad Abāṭīl al-Fuṣūṣ, karya Mas'ūd 'Umar al-Taftāzānī (792 H).
5. Tasawwurāt al-Nuṣūṣ 'alā Tahawwurāt al-Fuṣūṣ, karya Muḥammad bin Muḥammad al-Khiḍr al-'Ayzarī al-Ghazzī al-Shāfi'ī (808 H/1404 M).
6. Kashf al-Ẓulmah 'an hadhih al-Ummah, karya Muḥammad bin 'Alī (825 M/1421 M).
7. Ḥawāshī 'alā al-Fuṣūṣ, karya Yaḥyā bin Yūsuf al-Ṣīmarī al-Ḥanafī (833 H/1429 M).
8. Al-Naṣīḥah, karya Ismā'il bin Abī Bakr bin 'Abdillāh al-Muqrā al-Yamanī (837 H/1433 M).
9. Al-Dharī'ah fī Naṣrah al-Sharī'ah, karya Ismā'il bin Abī Bakr bin 'Abdillāh al-Muqrā al-Yamanī (837 H/1433 M).
10. Al-Ḥujjah al-Dāmighah li Rijāl al-Fuṣūṣ al-Zāighah, karya Ismā'il bin Abī Bakr bin 'Abdillāh al-Muqrā al-Yamanī (837 H/1433 M).
11. Faḍīhah al-Mulḥidīn wa Naṣīḥah al-Muwaḥḥidīn, karya Muḥammad bin Muḥammad bin Muḥammad al-Bukhārī 841 H/1437 M).

[58] Michel Chpdkiewicz, *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia,* diterjemah Dwi Surya Atmaja, x.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

12. Fatḥ al-Nabaī fī al-Rad ‘alā Ibn Sab’īn wa Ibn ‘Arabī, karya Muḥammad bin Aḥmad bin ‘Uthmān al-Shawbāṭī al-Mālikī (842 H/1438 M).
13. Kashf al-Ghiṭā’ ‘an Ḥaqīqah al-Tauḥīd, karya al-Ḥusain bin ‘Abdirraḥmān bin Muḥammad al-Ḥasanī (855 H/1451 M).
14. Ḥujjah al-Sifrah al-Bararah ‘alā al-Mubtadi’ah al-Fajrah al-Kufrah, karya Mansūr al-Kāzarūnī (860 H/1456 M).
15. Tanbīh al-Ghabī ‘alā Takfīr Ibn al-‘Arabī, karya Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī (885 H/1480 M).
16. Taḥdhīr al-‘Ibād min ahl al-‘Inād bi bid’ah al-Ittiḥād, karya Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī (885 H/1480 M).
17. Tahdīm al-Arkān, karya Ibrāhīm bin ‘Umar al-Biqā’ī (885 H/1480 M).
18. Al-Qaul al-Munabbī ‘an Tarjamah Ibn al-‘Arabī, karya Muḥammad bin ‘Abdirraḥmān bin Muḥammad bin Abī Bakr bin ‘Uthmān al-Sakhāwī al-Shāfi’ī (902 H/1497 M).
19. Ḥayāh al-Qulūb, karya Abdulbārī bin Ṭarkhān bin Ṭarmūsh (936 H/1529 M).
20. Tasfīh al-Ghabī fī Takfīr Ibn al-‘Arabī, karya Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ḥalabī (956 H/1546 M).
21. Ni’mat al-Dharī’ah fī Naṣrah al-Sharī’ah, karya Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ḥalabī (956 H/1546 M).
22. Durrah al-Muwaḥḥidīn wa Ruddah al-Mulḥidīn, karya Ibrāhīm bin Muḥammad al-Ḥalabī (956 H/1546 M).
23. Tanzīh al-Kaun ‘an I’tiqād Islām Fir’aūn, karya Muḥammad bin Muḥammad al-Ghamrī (970 H/1562 M).
24. Al-Murtabah al-Shuhūdiyah wa al-Munazzalah al-Wujūdiyah, karya ‘Alī bin Sulṭān Muḥammad al-Qārī (1014 M).
25. Kitāb Rad al-Fuṣūṣ, karya ‘Alī bin Sulṭān Muḥammad al-Qārī (1014 H/1606 M).
26. Al-Kāmil al-Mutadārak fī Bayān Madhhab al-Mutaṣawwif al-Hālik, karya Aḥmad bin Ṣalāḥ bin Muḥammad ‘Alī al-Dawārī (1019 H/1610 M).
27. Al-Ṣā’iq al-Muḥarriq, karya Muḥammad bin Aḥmad Ṣafiyuddīn al-Ḥanafī (1060 H/1650 M).
28. Natījah al-Taufīq wa al-‘Aun fī al-Rad ‘alā al-Qāilīn bi Ṣiḥḥah Imān Fir’aūn, karya Badrān bin Aḥmad al-Khālidī.

F. Metode Ibn Arabi

Istilah wahyu dan takwil berasal dari al-Qur’an yang menghasilkan berbagai makna atau tafsir. Salah satu sebab munculnya perbedaan pemaknaan atas keduanya adalah adanya perbedaan metode yang dipakai masing-masing

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penafsir. Ḥusein al-Dhahabī berpendapat bahwa dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an Ibn Arabi menggunakan dua metode utama, pertama*, al-tafsīr al-ṣufī al-naẓarī* yaitu tafsir yang secara umum berpegang pada madzhab wihdatul wujud. Kedua, *al-tafsīr al-Iṣārī* yaitu tafsir yang menggabungkan antara makna dahir dan makna batin.[59] Ignaz Goldziher menilai, bahwa metode yang digunakan kaum sufi termasuk Ibn Arabi dalam menafsirkan ayat al-Qur'an secara umum adalah dengan menggunakan metode takwil, yaitu metode yang digunakan untuk menyatukan antara pendapat baru dengan ayat-ayat suci yang secara dahir tidak mencantumkannya. Metode takwil yang dilakukan para sufi menghadirkan kedalaman makna, sehingga susah dipahami bagi kalangan non sufi.[60]

Jika meneliti karya-karya Ibn Arabi, metode yang digunakan dalam menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an cenderung menggabungkan antara makna secara bahasa (lughawī), hadis-hadis dan pendapat para ulama pendahulunya. Ibn Arabi terkadang menjadikan ayat al-Qur'an sebagai penguat dari pengalaman yang ia rasakan, dan tak jarang menjadikan ayat al-Qur'an sebagai pijakan utama dalam membangun logika takwilnya. Hal ini memberikan tantangan tersendiri bagi setiap pembaca karya Ibn Arabi. Sehingga diperlukan kejelian dan ketelitian dalam memilah dan memisahkan antara ayat-ayat al-Qur'an dan narasi yang dibangun Ibn Arabi. Secara umum, kecenderungan takwil Ibn Arabi dibangun berdasarkan pengalaman ruhaniah sehingga dikategorikan sebagai tafsir sufi.

Tafsiran yang digunakan Ibn Arabi terkadang bersifat tematik, dengan menafsirkan ayat-ayat al-Qur'an yang sesuai dengan masing-masing tema.

---

[59] Muḥammad Ḥusein al-Dhahabī, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, jilid III, 351-352.
[60] Ignaz Goldziher, *Madhāhib al-Tafsīr al-Islāmī*, diterjemah Abdul Ḥalīm al-Najjār,202-203.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Namun demikian, dalam menjelaskan makna pada masing-masing ayat, Ibn Arabi lebih cenderung menggunakan tafsir taḥlīlī, sehingga pada masing-masing ayat memiliki makna yang berbeda meskipun terdapat beberapa diksi ayat yang sama. Hal ini menjelaskan, bahwa tafsir akan terus berkembang sebagai bentuk dari pemahaman seseorang terhadap Kehendak Tuhan yang tertuang dalam nash al-Qur'an.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB IV
KONSEP WAHYU DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF IBN ARABI

A. Definisi Wahyu Perspektif Ibn Arabi

Ibn Arabi memaknai wahyu dalam beberapa makna, *pertama* wahyu adalah sesuatu yang di dalamnya terdapat simbol-simbol (al-ishārāt) dan berfungsi sebagai penjelasan (al-'ibārah), secara esensi keduanya memiliki perbedaan mendasar. Simbol mencakup sesuatu yang disimbolkan, ia berfungsi sebagai simbol sekaligus berfungsi sebagai penjelas dari simbol itu sendiri. Adapun penjelasan (al-'ibārah) lebih pada keterangan maksud atau makna tertentu. *Kedua;* wahyu bermakna kecepatan (al-sur'ah), yaitu sesuatu yang tersampaikan secara cepat, tepat dan meninggalkan bekas tak terlupakan pada diri pendengar atau penerima. *Ketiga;* wahyu bermakna firman (*kalām ilāhī*), yaitu firman yang kehadirannya menggetarkan para Malaikat dan gunung. Semisal wahyu yang datang menggoncang gunung sehingga Nabi Musa tidak sadarkan diri. Wahyu berupa '*kalām ilāhī*' memiliki kekuatan dan pengaruh melampaui kemampuan akal pikiran atau naluri penerimanya. Ibn Arabi mencontohkan pada kisah ibu Nabi Musa yang meletakkan putranya dalam sebuah kotak kemudian dihanyutkan ke sungai Nil. Secara akal atau naluri keibuan, peristiwa tersebut sangat membahayakan bagi keselamatan anak. Namun demikian, karena kekuatan wahyu yang melekat dalam dirinya, maka rasa khawatir dan rasa takut yang timbul dari akal pikiran atau naluri keibuan telah terkalahkan oleh kekuatan pengaruh wahyu. *Keempat;* wahyu adalah *rūḥ ilāhī* yang datang secara cepat dan memerintahkan penerimanya untuk beriman

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

terhadap segala sesuatu. Kehadiran wahyu tersebut terjadi di luar hasil proses manusiawi.[1]

Secara umum, makna di atas menjelaskan bahwa wahyu adalah informasi atau kabar yang tersampaikan secara cepat dan penuh rahasia. Informasi atau kabar tersebut hanya bisa didengar dan dipahami secara langsung oleh penerimanya. Pemaknaan tersebut menunjukkan bahwa ada hubungan komunikasi atau interaksi aktiv antara dua pihak, pihak pemberi dan penerima.

Untuk membedakan sumber dan kebenaran informasi atau wahyu, Ibn Arabi memberikan rambu-rambu khusus apakah ia murni dari Allah atau hanya berupa hasil dari proses olah pikir semata atau bahkan bersumber dari bisikan makhluk lain. Jika wahyu yang diterima membekas pada diri penerima dan menjadikan ia sebagai sosok yang taat kepada ajaran-ajaran Allah, maka bisa dipastikan bahwa wahyu tersebut memiliki kebenaran dan bersumber dariNya. Namun, jika seseorang mengaku menerima wahyu, sementara akal, pikiran dan perasaannya masih mendominasi, maka bisa dipastikan bahwa apa yang ia terima bersumber dari olah pikir.[2]

Secara umum, kesemua dapat dikategorikan sebagai wahyu yang hadir dalam waktu cepat dan memberikan solusi bagi penerimanya. Hal lain yang menjadi pembeda adalah posisi atau keadaan penerima. Ketika ia berkedudukan sebagai Nabi, maka wahyu yang diterima berupa ajaran agama atau syariah yang

---

[1]Muḥammad bin ‘Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid II, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 102.
[2] *Ibid.,* 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

harus disampaikan kepada umatnya. Namun, jika penerima bukan dari kalangan para Nabi, kehadiran wahyu yang ia terima berfungsi sebagai penjelas.

Definis wahyu sebagai informasi Ilahi membuka ruang baru bagi setiap orang yang mendekatkan diri kepada Allah untuk menerima wahyu. Penerimaan wahyu akan menjadikan seseorang memiliki keistimewaan lebih sehingga mampu memberikan solusi atau pemaknaan di luar kemampuan orang-orang pada umumnya. Wahyu yang diterima seseorang akan mengalahkan kemampuan naluri atau akalnya yang memiliki keterbatasan.

B. Wahyu dan kenabian Perspektif Ibn Arabi

Kenabian adalah bagian terpenting dalam kajian wahyu. Ia berawal dari kesadaran manusia terhadap kelemahan yang mereka miliki. Kesadaran tersebut muncul dan terbentuk dari fenomena alam yang terus berkembang dengan pelbagai peristiwa. Peristiwa alam yang selalu dinamis memaksa seseorang untuk terus berfikir, hingga memunculkan keyakinan bahwa ada kekuatan lain di luar kekuatan manusia. Untuk mencapai kekuatan tersebut, diperlukan kemampuan khusus yang hanya dimiliki oleh orang tertentu. Keberadaan orang tersebut menjadi penyambung antara manusia secara umum dan kekuatan lain di luar alam manusia. Keyakinan tersebut selalu ada dari masa ke masa, dari generasi ke genarasi.

Kemunculan sosok istimewa pada masing-masing generasi menjadi jembatan bagi masyarakat umum untuk mengetahui peristiwa-peristiwa yang akan terjadi di masa depan, setidaknya akan memberikan solusi bagi mereka atas persoalan-persoalan yang mereka hadapi. Mereka meyakini bahwa sosok

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istimewa tersebut menerima wahyu, sehingga menghadirkan ketenangan hati sekaligus memberikan harapan-harapan bagi masyarakat umum. Pada konteks ini, kenabian (al-nubuwwah) merupakan salah satu ontologi yang memberikan pemahaman atau informasi tentang wahyu.[3] Sebagai perantara, kenabian memiliki fungsi sebagai penyampai dan penerjemah wahyu sehingga dapat dipahami secara jelas dan akurat. Ia terkadang berada dalam alam Malakut meninggalkan alam insani, dan kemudian kembali meninggalkan alam Malakut menuju alam insani.

Ibn Arabi menilai bahwa kenabian (al-nubuwwah) adalah tingkatan (maqam̄) yang dimiliki manusia tertentu. Kedudukan tersebut hanya diberikan kepada orang-orang tertentu yang memiliki kesalehan prilaku, dan hati yang bersih serta pribadi yang menjauhkan diri dari perbuatan tidak terpuji. Tingkatan (maqam̄) kenabian tersebut berada pada urutan ketiga dari empat tingkatan yaitu; *al-imān, al-wilāyah, al-nubuwwah,* dan *al-risālah.* Ibn Arabi menegaskan bahwa tingkatan kenabian terdiri dari dua bagian yaitu *nubuwwat al-sharā'i* dan *al-nubuwwah al-muṭlaqah.*[4] Pada konteks *nubuwwat al-sharā'i,* seorang nabi didatangi Malaikat dengan membawa wahyu Allah swt yang terdiri dari ajaran syariah sebagai media beribadah kepada Allah Swt. Ibn Arabi mengutip beberapa ayat al-Qur'an antara lain:

1. Surat al-Shūrā ayat 52

---

[3]'Afī Mabrūk, *al-Nubuwwah min 'ilm al-'Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fī I'ādah Binā' al-'Aqāid*, 56-58.
[4]Muḥammad bin 'Afī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid II, 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ

"Dan demikianlah Kami wahyukan kepadamu wahyu (al-Quran) dengan perintah Kami. Sebelumnya kamu tidaklah mengetahui apakah al-Kitab (al-Quran) dan tidak pula mengetahui apakah iman itu, tetapi Kami menjadikan al-Quran itu cahaya, yang Kami tunjuki dengan dia siapa yang kami kehendaki di antara hamba-hamba Kami. Dan sesungguhnya kamu benar-benar memberi petunjuk kepada jalan yang lurus"[5]

2. Surat al-Shu'arā' ayat 193-194

نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ

"Dia dibawa turun oleh Ar-Ruh Al-Amin (Jibril), ke dalam hatimu (Muhammad) agar kamu menjadi salah seorang di antara orang-orang yang memberi peringatan"[6]

Ibn Arabi menafsirkan bahwa ayat-ayat di atas menegaskan tentang *nubuwwat al-sharā'i* yaitu kenabian khusus, karena wahyu yang diberikan bertujuan untuk memberikan peringatan dan memberikan petunjuk bagi manusia. Memberikan peringatan dan petunjuk kepada orang lain berdasarkan wahyu yang diterima adalah ciri utama dari *nubuwwat al-sharā'i.*[7] Berdasarkan ayat-ayat di atas, setiap nabi yang menerima wahyu berupa ajaran-ajaran syariah memiliki dua tingkatan sekaligus yaitu tingkatan kenabian dan risalah. Tingkatan risalah mewajibakan para nabi untuk menyampaikan setiap ajaran yang mereka terima kepada umatnya. Namun, jika wahyu yang diterima hanya dikhususkan pada sosok nabi tertentu, tanpa adanya kewajiban untuk mengajarkan atau menyampaikannya kepada orang lain, maka ia hanya meraih maqām kenabian.[8] Ia berkedudukan sebagai penerus dan penjaga risalah kenabian syariah.

---

[5] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 791.
[6] *Ibid.,* 587.
[7] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Jilid: II, (Kairo: Dār Ṣādir, t.th), 90.
[8] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah* , Jilid II, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1972), 356.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi menjelaskan, bahwa pada awalnya wujud Allah tidak dapat diketahui kecuali oleh DiriNya sendiri. Adanya Keinginan atau Kehendak untuk diketahui, menjadikan Allah menciptakan makhluk. Manusia adalah makhluk paling sempurna di antara makhluk-makhluk lainnya.

كُنْتُ كَنْزًا لَا أُعْرَفُ فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الخَلْقَ وَتَعَرَّفْتُ اِلَيْهِم فَعَرَفُوْنِي[9]

Ibn Arabi mengategorikan selain Allah dalam dua jenis; pertama, sebagai wadah penjelmaan ilahi (*majlā*, tempat *tajallī*). Kedua, sebagai bentuk (*ṣūrah*), yaitu Nama tertentu yang dengannya Esensi Ilahi menjadi terdeterminasi.[10] Setiap nabi adalah bentuk (*ṣūrah*) manusia sempurna (*al-insān al-kāmil*) yang menerima ruh ilahi melalui nama-nama atau sifat-sifatNya pada masing-masing masanya. Setiap masa memiliki bentuk (*ṣūrah*) tersendiri sesuai dengan Kehendak atau Keinginan Allah dan kondisi kesiapan umat. Untuk memperkuat misi kenabian, setiap nabi dibekali mukjizat yang melampaui capaian umatnya. Semisal tongkat nabi Musa yang memiliki keistimewaan melampaui capaian para ahli sihir Fir'aun.

Secara keseluruhan, para nabi adalah manusia sempurna (*al-insān al-kamīl*) pada masanya. Sebagai nabi dalam konteks *nubuwwat al-sharā'i,* masing-masing nabi membawa misi syariah berupa ajaran-ajaran ilahi yang harus disampaikan kepada umatnya. Setidaknya ada dua jenis Nabi, pertama, mereka

---

[9] Para pengkaji hadis berselisih pendapat terhadap kevalidan hadis tersebut. al-Sakhāwī berpendapat bahwa ungkapan tersebut bukan dari ucapan Nabi Muhammad Saw. Adapun al-Qārī berpandangan bahwa ungkapan tersebut secara makna dapat dibenarkan sesuai dengan tafsir Ibn Abbas terhadap surat al-Dhāriyāt ayat 56. Untuk lebih jelasnya lihat: Muhammad Yunus Masrukhin, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī" (Tesis—Jāmi'ah al-Azhār, Mesir), 111.

[10] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, diterjemah Musa Khazim & Arif Mulyadi, (Bandung: Mizan, 2015), 124.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menerapkan hukum-hukum ilahi (*nabī musharri'*) berupa perintah dan larangan. Pada konteks ini, para nabi yang menjalankan misi ilahi antara lain nabi Musa, Isa al-Masih dan Muhammad Saw. Kedua, mereka yang hanya menerapkan misi kenabian berupa penerapan hukum yang telah diterapkan sebelumnya (*nabī musharra' lahū*), yaitu para nabi bani Israil yang muncul secara berurutan sebagai penerus, penjaga dan penerap misi kenabian dalam lingkup batasan-batasan hukum yang telah ditetapkan nabi Musa. Misi kenabian berupa hukum ilahi merupakan karakteristik dari kenabian syariah. Karenanya, tingkatan kenabian syariah bersifat temporal dengan syarat-syarat sejarah, sehingga secara historis tingkatan kenabian syariah memiliki permulaan dan sekaligus akhiran. Ia berawal dari Nabi Adam dan berakhir dengan wafatnya Nabi Muhammad.[11]

Pemaknaan Ibn Arabi terhadap ayat-ayat di atas memiliki kesamaan dengan para penafsir pada umumnya. Mereka bersepakat bahwa wahyu li al-tashrī' berupa ajaran syariah hanya diterima para Nabi yang sekaligus berkedudukan sebagai rasul. Ini menegaskan bahwa wahyu berupa ajaran syariah (*nubuwwat al-sharā'i*) yang diterima para nabi sebagai bentuk pancaran ilahi. Penerimaan tersebut sebagai petanda bahwa para nabi memiliki kedudukan sebagai utusan Allah untuk memberikan arahan, petunjuk, mengenalkan sifat-sifat Allah dan membawa misi keagamaan kepada umat manusia.

Adapun *al-nubuwwah al-muṭlaqah* adalah kenabian yang dipahami secara kebahasaan, yaitu mereka orang-orang pilihan yang mentauhidkan Allah swt, dan mendapatkan perlindungan serta pertolongan dalam bermujahadah melawan

[11] *Ibid.,* 316-317.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hawa nafsu, jiwa, duniawi, dan Setan. Pada kedudukan ini, setiap nabi adalah waliyullah.[12] Seorang nabi yang sekaligus waliyullah memiliki kedudukan tertinggi, hal itu karena dalam dirinya terdapat dua capaian spritual berupa maqām nubuwwah dan maqam wilayāh.

Al-nubuwwah al-muṭlaqah belum berakhir sebagaimana *al-nubuwwah al-tashrī'ah* atau *nubuwwat al-sharā'i*. Jika keberadaan nabi Muhammad sebagai penutup atau pamungkas dari *al-nubuwwah al-tashrī'ah,* maka pamungkas dari *al-nubuwwah al-muṭlaqah* adalah Isa as yang kelak akan diutus kembali sebagai pembawa hukum syariah yang telah ditetapkan nabi Muhammad Saw. Setelah kehadiran kembali Isa as, maka tidak akan ada wali yang akan mencapai tingkatan *al-nubuwwah al-muṭlaqah* sebagaimana tidak satupun seorang wali yang mampu mencapai *al-nubuwwah al-tashrī'ah* setelah Nabi Muhammad saw.[13]

Al-nubuwwah al-muṭlaqah tidak hanya ada di dunia, ia juga terdapat di akhirat. Jumlahnya tidak terbatas dan keberadaannya tidak dibatasi oleh waktu.[14] Para nabi mendapatkan petunjuk ilmu pengetahuan berupa wahyu dari Allah swt. Secara rinci, wahyu yang diterima masing-masing nabi berbeda. Hal itu karena tingkatan dan historisitas masing-masing nabi berbeda. Ibn Arabi menjelaskan bahwa para nabi dan wali menerima *ilm al-asrār* melalui wahyu. Ilmu tersebut berupa ilmu logika (‘ilm al-‘aql), ilmu *akhbār* dan *‘ilm al-dhauq*. Kesemua ilmu tersebut adalah pemberian yang diterima tanpa melalui proses belajar.[15]

---

[12] Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah* , Jilid II, 64.
[13] *Ibid.,* 64.
[14] Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Jilid: I, (Kairo: Dār Ṣādir, t.th), 90.
[15] *Ibid.,* 31.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi meyakini bahwa kenabian khusus telah usai, dan kenabian mutlaq masih bersifat terbuka. Masing-masing individu memiliki potensi untuk menjadi para nabi yang menjelaskan tentang hukum-hukum atau ajaran para pendahulunya. Untuk menapaki kenabian mutlaq, sesorang harus mengikuti dan menjalankan ajaran kenabian khusus. Tanpa melalui kenabian khusus, maka seseorang tidak akan mencapai tingkatan kenabian mutlaq. Terkadang Ibn Arabi lebih sering menggunakan terma wali untuk menggambarkan sosok yang mencapai tingkatan kenabian mutlaq.

C. Wahyu dalam al-Qur'an Perspektif Ibn Arabi

Al-Qur'an dengan sendirinya mengkonsepsikan wahyu. Berbagai ayat memuat kata wahyu sebagai petanda bahwa wahyu memiliki ragam makna dan bentuk. Dan sebagai bukti historis bahwa term wahyu telah populer sejak sebelum al-Qur'an diturunkan. Ibn Arabi menjelaskan bahwa wahyu yang bersumber dari Allah Swt hanya diterima oleh para nabi dan wali, yaitu orang-orang sholeh yang selalu mendekatkan diri kepadaNya. Wahyu tersebut berupa makrifah atau informasi ilahi yang disampaikan Malaikat. Sebagai pengetahuan, keberadaan wahyu selalu ada hingga akhir jaman. Hal itu karena manusia pada hakikatnya memerlukan petunjuk dan pengetahuan untuk mengenal diri, alam dan Tuhannya. Tanpa adanya petunjuk ilahi, mustahil seorang manusia akan mencapai kebenaran. Namun demikian, jika ditafsil atau dibagi secara individu, maka masing-masing manusia berbeda-beda dalam capain penerimaan wahyu atau informasi ilahi. Pembagian tingkatan manusia secara rinci dalam konteks

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

penerima wahyu dibagi dalam beberapa tingkatan, yaitu; *wilāyah, nubūwah* dan *risālah*.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa setiap nabi adalah wali dan tidak semua wali termasuk nabi. Semua rasul adalah nabi dan tidak semua nabi adalah rasul. Ketika seorang wali menjadi nabi, maka kedudukannya lebih tinggi daripada para wali yang tidak menjadi nabi. Seperti halnya seorang nabi yang menjadi rasul, maka kedudukannya lebih tinggi daripada para nabi yang hanya berkedudukan sebagai nabi.[16] Berikut beberapa ayat al-Qur'an yang menjelaskan bahwa para wali, nabi dan rasul menerima wahyu ilahi.

1. Surat al-Nisā' ayat 163

إِنَّآ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ كَمَآ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰ نُوحٍ وَٱلنَّبِيِّـۧنَ مِنۢ بَعْدِهِۦ ۚ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْمَٰعِيلَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَ وَٱلْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَٰرُونَ وَسُلَيْمَٰنَ ۚ وَءَاتَيْنَا دَاوُۥدَ زَبُورًا

"Sesungguhnya Kami telah memberikan wahyu kepadamu sebagaimana Kamu telah memberikan wahyu kepada Nuh dan nabi-nabi setelahnya, dan Kami telah memberikan wahyu (pula) kepada Ibrahim, Ismail, Ishak, Ya'qub dan anak cucunya, Isa, Ayyub, Yunus, Harun dan Sulaiman. Kami berikan Zabur kepada Daud".[17]

Muqātil bin Sulaimān menafsirkan bahwa ayat di atas adalah jawaban atas ucapan Ibn Zaid seorang Yahudi yang mengatakan bahwa Allah Swt tidak menurunkan wahyu kepada siapapun setelah masa Nabi Musa.[18] Penafsiran ini memberikan penegasan, bahwa wahyu yang hadir kepada para Nabi memiliki kesamaan sumber

---

[16] Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid II, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 68-69.
[17] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*,150.
[18] Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, Jilid I, (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 1979), 422-423.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meskipun berbeda dalam bentuk dan muatannya. Ayat tersebut menjadi bukti tak terbantahkan, bahwa wahyu yang diterima Nabi Muhammad memiliki sisi kesamaan dengan wahyu yang diterima para Nabi sebelumnya. Wahyu yang dimaksud berupa risalah ilahiyah yang wajib disampaikan kepada umatnya.

Al-Rāzī menafsirkan bahwa wahyu yang dimaksud pada ayat di atas adalah informasi tersembunyi yang disampaikan Allah Swt kepada para Nabi. Penyebutan nabi Nuh pertama kali karena ia adalah awal dari pada nabi yang menerima wahyu berupa hukum halal dan haram. Adapun nabi Musa tidak tersebut secara khusus, karena nabi Musa adalah satu-satunya nabi yang menerima wahyu berupa kitab suci dalam satu waktu sekaligus. Adanya perbedaan cara itulah yang menjadikan orang-orang Yahudi meragukan bahkan mengingkari kewahyuan al-Qur'an yang diterima nabi Muhammad Saw. Al-Rāzī mengutip pendapat al-Zajjād bahwa kata wahyu dalam al-Qur'an terbagi menjadi tiga bagian makna yaitu, risalah ilahiyah, isyarat dan ilham.[19] Ketiga makna tersebut memberikan informasi penting, bahwa wahyu memiliki ragam bentuk (*ṣūrah*)

Al-Zamkhasharī menfsirkan ayat tersebut di atas sebagai jawaban atas keingkaran orang-orang Yahudi yang hanya meyakini kenabian Musa dan para nabi sebelumnya. Menurut al-Zamkhasharī

[19] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 10, (Libanon: Dār al-Fikr, 1981), 109-111.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hadirnya ayat di atas menegaskan, bahwa posisi nabi Muhammad terhadap wahyu sama halnya dengan posisi para nabi sebelumnya.[20] Tafsiran ini menegaskan bahwa pengetahuan orang-orang Yahudi terhadap wahyu telah mereka ketahui secara turun-temurun. Hanya saja pengetahuan yang mereka miliki tidak cukup mengantarkan pada keimanan. Pemaknaan Al-Zamkhashari memiliki kesamaan dengan tafsiran Muqātil. Titik kesamaan tersebut terletak pada pemaknaan berdasarkan historisitas atau asbāb al-nuzūl dari ayat tersebut.

Al-Ṭabāṭabāī ulama tafsir dari kalangan Syiah menafsirkan kata wahyu pada ayat di atas sebagai wahyu li al-tashrī‘. Wahyu yang juga diterima oleh para nabi sebelum nabi Muhammad Saw. Kesemua wahyu li al-tashrī‘ memiliki wujud atau bentuk yang sama, sehingga bagi orang yang meyakini kebenaran seorang nabi maka wajib meyakini kebenaran para nabi lainnya.[21]

Ibn Arabi menafsirkan bahwa ayat tersebut sebagai bukti yang dihadirkan al-Qur’an tentang keberadaan a*l-nubuwwah al-tashrī’ah*. Kenabian yang memiliki kesamaan misi dalam ragam bentuk ajaran yang berbeda.[22] Pemaknaan para ahli tafsir dan Ibn Arabi atas ayat-ayat tersebut menegaskan bahwa wahyu yang dimaksud adalah ajaran-ajaran agama yang diberikan kepada para nabi tanpa melalui

---

[20] Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin ‘Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf ‘an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa ‘Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta’wīl*, (Beirut: Dār al-Ma’ārif, 2009), 271-272.

[21] Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur’ān,* (Libanon: Muassasah al-‘Alāmī lil al-Maṭbūāt), Jilid V, 142-143.

[22] Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Jilid: I, (Kairo: Dār Ṣādir, t.th), 90.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

proses belajar. Kedudukan para nabi hanya menyiapkan diri untuk menerima kehadiran wahyu yang bermakna ilmu ilahi. Nama-nama yang tersebut pada ayat di atas adalah para nabi yang tergolong *Al-nubuwwah al-tashrī'ah.*[23]

Wahyu yang diturunkan kepada nabi Muhammad memiliki kesamaan cara dengan wahyu yang telah diberikan kepada para nabi sebelumnya. Kesamaan tersebut berupa kehadiran Malaikat Jibril sebagai pembawa wahyu. Kehadiran Malaikat Jibril menjadi petanda bahwa nabi yang menerima wahyu terutus sebagai pembawa risalah ilahiah, mereka telah mencapai tingkatan *Al-nubuwwah al-tashrī'ah.* Tingkatan yang tidak mungkin dicapai kembali setelah wafatnya Nabi Muhammad saw.

2. Surat al-Syura ayat 51

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا **وَحْيًا** أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا **فَيُوحِىَ** بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ

> "Dan tidak bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantaraan wahyu atau dibelakang tabir atau dengan mengutus seorang utusan (malaikat) lalu diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana".[24]

Ayat di atas menjelaskan tata cara Allah berbicara atau berkomunikasi dengan hambaNya yang Dia inginkan. Ucapan atau perkataan Allah adalah bentuk dari wahyu yang disampaikan kepada

[23] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah* , Jilid II, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1972), 121-122.
[24] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 791.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

hambaNya. Al-Rāzī menjelaskan, wahyu tersampaikan melalui tiga cara. Pertama, wahyu tersampaikan secara langsung tanpa melalui perantara pihak ketiga. Cara ini bisa berupa ilham, ungkapan hati, atau berupa mimpi. Seperti mimpi yang dialami nabi Ibrahim ketika diperintahkan mengorbankan putranya, atau mimpi yang dialami ibu nabi Musa ketika merasa ketakukan akan keselamatan nabi Musa yang baru lahir. Cara kedua wahyu tersampaikan di balik tabir, seseorang yang menerima hanya mampu mendengar tanpa mampu mengetahui pengujar. Cara ketiga adalah melalui perantara utusan atau Malaikat, dalam hal ini adalah Malaikat Jibril. Kesemua dari tiga cara tersebut adalah wahyu yang Allah berikan kepada hambanya.

Bagi kaum Muktazilah, ayat tersebut menjadi dalil bahwa Allah tidak dapat dilihat baik di dunia maupun di akhirat. Jika bisa dilihat, maka akan ada satu cara lagi dalam memberikan wahyu, yaitu dengan melihat Allah. Pendapat ini kemudian dijawab bahwa proses perpindahan wahyu dari Allah sebagai Pemberi dan hamba sebagai penerima hanya terjadi di dunia, sehingga ketiga proses wahyu tersebut di atas hanya khusus di dunia, dan tidak berlaku di akhirat. Dengan demikian, melihat Allah di akhirat tetap menjadi sebuah karunia terbesar yang akan diterima hamba.

Persoalan selanjutnya, apakah wahyu yang Allah berikan berupa suara dan huruf? Jika wahyu berupa suara dan huruf, maka

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

keberadaan wahyu sama halnya dengan makhluk. Ia selalu berubah dan berbeda dari masa ke masa. Pendapat ini diyakini muktazilah, sehingga al-Qur'an sebagai wujud wahyu adalah makhluk. Berbeda halnya dengan kaum Asy'ari, mereka meyakini bahwa wahyu dalam hal ini *kalāmullah* yang diterima para nabi bersifat *qadīm*. Adapun suara dan huruf hanyalah wadah penampakan.[25]

Ibn Arabi menafsirkan bahwa ayat di atas menunjukkan adanya interaksi antara Tuhan sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima wahyu. Keduanya bertemu dalam satu tingkatan sehingga manusia sebagai penerima mampu menerima dan memahami setiap wahyu yang diterima. Pertemuan keduanya melalui proses yang berbeda, Tuhan sebagai Dzat Yang Maha Tinggi, Agung, dan Kaya 'turun' menemui hambaNya. Adapun hamba sebagai penerima wahyu 'naik' menuju Tuhan. Proses tersebut sesuai dengan hadis Nabi Saw:

يَنْزِلُ رَبُّنَا اِلَي السَّمَاءِ الدُّنْيَا كُلَّ لَيْلَةٍ

"Tuhan kita 'turun' ke langit dunia setiap malam"

Hadis di atas menggunakan redaksi *yanzilu* (turun) sebagai petanda bahwa manusia tidak mungkin mencapai tingkatan ketuhanan. Sehingga Tuhan '*turun*' pada tingkatan yang memungkinkan bagi manusia memahami setiap wahyu yang

[25] Lebih jelas lihat: Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 27, 187-191. Bandingkan dengan Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin 'Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, 983.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

diterimanya. Manusia sebagai penerima wahyu berproses menuju tingkatan yang lebih tinggi dari tingkatan manusia pada umumnya. Proses yang dilalui penerima wahyu tergambarkan dalam surat Fāṭir ayat 10.

مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعِزَّةَ فَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ جَمِيعًا ۚ إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ وَٱلْعَمَلُ ٱلصَّٰلِحُ يَرْفَعُهُۥ...

> "Barangsiapa yang menghendaki kemuliaan, maka bagi Allah-lah kemuliaan itu semuanya. KepadaNya lah perkataan-perkatan yang baik naik dan amal yang saleh diangkatNya."[26]

Ibn Arabi menegaskan, bahwa Tuhan sebagai pemberi wahyu selalu berbicara atau berfirman dari balik *hijāb* (layar). Hijāb yang dimaksud adalah *ṣūrah* (bentuk/penampakan). Kedudukan yang mempertemukan antara Tuhan sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima wahyu disebut *Haḍrat al-Lisan*, di sinilah Tuhan 'menjelma' dalam *ṣūrah* yang Ia Kehendaki.[27]

Perbedaan bentuk (*ṣūrah*) menyebabkan kehadiran wahyu li al-tashrī' selalu memperoleh perlawanan dari mayoritas kaumnya. Perlawanan tersebut sebagai petanda, bahwa tidak semua kaum memiliki kemampuan, tingkatan dan kesiapan yang sama dalam menerima 'pancaran' ilahi. Hal ini terlihat jelas dalam ayat-ayat al-Qur'an yang menjelaskan polemik atau perdebatan para nabi dan kaumnya. Mereka para kaum selalu membandingkan dengan *ṣūrah* (bentuk) pemahaman yang telah mereka terima secara turun-temurun.

---

[26] *Ibid.,* 696-697.

[27]Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid III, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 684-686.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Berdasarkan penjelasan di atas, konsep wahyu yang bersumber dari Allah Swt mengalami penyesuaian sesuai dengan kemampuan masing-masing penerima. Penyesuaian inilah yang menjadi salah satu sebab perbedaan ajaran pada masing-masing nabi. Perbedaan-perbedaan yang ada lebih bersifat sebagai pelengkap satu sama lainnya.

3. Surat Thaha ayat 38-39.

إِذْ أَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّكَ مَا يُوحَىٰٓ أَنِ ٱقْذِفِيهِ فِى ٱلتَّابُوتِ فَٱقْذِفِيهِ فِى ٱلْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ ٱلْيَمُّ بِٱلسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِّى وَعَدُوٌّ لَّهُۥ ۚ وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّى وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِىٓ

> "yaitu ketika Kami mewahyukan kepada ibumu sesuatu yang diwahyukan. 'Letakkanlah ia (Musa) di dalam peti, kemudian lemparkanlah ia ke sungai (Nil), maka pasti sungai itu membawanya ke tepi, supaya diambil oleh (Fir'aun) musuh-Ku dan musuhnya. Dan Aku telah melimpahkan kepadamu kasih sayang yang datang dari-Ku; dan supaya kamu diasuh di bawah pengawasan-Ku".[28]

Al-Zamkhasharī menafsirkan bahwa kata wahyu pada ayat di atas adalah solusi dari sebuah kebingungan yang dialami ibu Musa dalam upaya menyelamatkan putranya. Lebih lanjut al-Zamkhasharī menjelaskan, bahwa ada beberapa kemungkinan cara ibu Musa menerima wahyu tersebut. *Pertama,* wahyu diterima seorang nabi yang hidup di masa itu, kemudian sang nabi menyampaikannya kepada ibu Musa. *Kedua,* Allah Swt mengutus Malaikat sebagaimana telah mengutus kepada Maryam. Dan wahyu di sini tidak bermakna wahyu keagamaan atau wahyu li tashrī'. *Ketiga,* ibu Musa menerima wahyu tersebut dalam mimpinya. *Kelima,* ibu Musa menerima secara

[28]Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 479.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

langsung wahyu tersebut, namun wahyu yang dimaksud dimaknai sebagai ilham.[29] Berdasarkan keterangan di atas, al-Zamkhashari hanya menjelaskan tentang kedudukan wahyu dan ibu Musa sebagai penerima.

Al-Rāzī memberikan penjelasan lebih rinci, ia mengatakan semua ulama meyakini bahwa wahyu yang diterima ibu Musa bukan berupa tanda kenabian, atau wahyu li al-tashrī'. Hal ini karena al-Qur'an menegaskan bahwa tidak ada satupun nabi yang berasal dari kaum wanita. Dan kata wahyu di dalam al-Qur'an tidak selamanya bermakna wahyu li al-tashrī' (wahyu syariah). Maka ada beberapa kemungkinan makna wahyu dalam ayat tersebut. *Pertama,* wahyu bermakna mimpi, yaitu menerima wahyu saat tidur. *Kedua, 'azīmah* (tekat kuat) yang muncul secara tiba-tiba di dalam hati. *Ketiga,* wahyu bermakna ilham yaitu berupa kencenderungan pemikiran dan hati. *Keempat,* wahyu yang ia terima berasal dari informasi yang diberikan nabi yang hidup di masa tersebut, seperti nabi Syuaib. Sehingga yang menerima secara langsung bukan ibu Musa. *Kelima,* wahyu yang dimaksud adalah informasi yang telah disampaikan nabi-nabi sebelumnya seperti Ibrahim, Ishaq dan Ya'qum kemudian informasi (wahyu) tersebut berakhir pada ibu Musa. *Keenam,* Allah Swt mengutus Malaikat untuk menyampaikan wahyu kepada ibu Musa sebagimana juga mengutus kepada Maryam ibu Isa. Kehadiran

[29]Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin 'Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, 655.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu saat itu adalah sebuah keharusan, karena masalah yang dihadapi ibu Musa tidak mungkin memperoleh solusi kecuali melalui wahyu.[30]

Ibn Arabi menyebutkan bahwa salah satu ciri wahyu adalah memiliki bekas atau membekas pada diri penerima melebihi naluri akal yang ia miliki. Wahyu pada ayat tersebut sebagai bukti, bahwa ia telah mengalahkan rasa takut yang muncul dari naluri seorang ibu. Secara naluri, meletakkan anak bayi di dalam peti kemudian dihayutkan ke sungai sangatlah membahayakan bagi keselamatan bayi. Namun demikian, karena hal tersebut adalah wahyu, maka sangat membekas dalam diri ibu Musa.[31]

Dampak wahyu ilahi mengalahkan kekuatan akal dan naluri pada umumnya. Ia hanya dapat dirasakan oleh penerimanya. Hal itulah yang terkadang membuat penerima wahyu terlihat sebagai orang yang tidak waras, karena berbeda dengan kebanyakan manusia pada umumnya.

Kedudukan ibu Musa yang menerima wahyu bukanlah seseorang yang mencapai tingkatan *al-nubuwwah al-tashrī'ah*, hal itu karena perintah yang ia terima bukan bagian dari ajaran-ajaran agama yang harus disampaikan kepada kaumnya. Wahyu yang ia terima berupa solusi atas masalah yang sedang dihadapi, karenanya wahyu

---

[30]Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 22, 51-52

[31]Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid III, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 103.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tersebut hanya dipahami oleh dirinya sendiri. Wahyu dalam konteks ini bermakna *ilhām* yang diberikan Allah kepada hambaNya. Ilhām datang secara tiba-tiba dan lenyap seketika kemudian datang yang baru, ia berupa ilmu atau pengetahuan yang belum pernah diketahui penerimanya. Ia berbentuk materi atau bahan yang dapat dipahami, karena terkadang ilham dapat dipahami dengan benar, dan tak jarang ia juga dapat disalahpahami.[32]

Konsep wahyu yang turun kepada ibu Nabi Musa menjadi pembeda bagi wahyu yang turun kepada para nabi. Perbedaan tersebut dilihat dari dua faktor, pertama adalah penerima dan kedua isi atau esensi dari wahyu tersebut. Sebagai wanita, keberadaan ibu Musa tidak mungkin berkedudukan sebagai nabi dan rasul yang dipilih untuk menyampaikan syariah agama. Adapun esensi dari wahyu tersebut berupa ilmu baru dalam menyelamatkan bayi Musa dari ancaman Fir'aun. Sehingga wahyu yang diterima tidak dapat dikategorikan sebagai wahyu *li al-tashrī'*.

Wahyu dalam bentuk (ṣūrah) *ilhām* akan selalu diberikan kepada orang-orang yang Allah Kehendaki. Wahyu tersebut tidak terbatas ruang dan waktu sebagaimana wahyu li tashrī' yang telah berakhir. Kehadiran wahyu ini sebagai bukti bahwa interaksi antara Tuhan sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima akan terus ada. Problematika kehidupan yang terus berkembang dan

[32] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Jilid: I, (Kairo: Dār Ṣādir, t.th), 286-287.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengalami perubahan selalu membutuhkan solusi dan penyelesaian. Wahyu adalah solusi dan jawaban atas pelbagai persoalan manusia.

4. Surat al-Maidah 111

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى ٱلْحَوَارِيِّنَ أَنْ ءَامِنُوا۟ بِى وَبِرَسُولِى قَالُوٓا۟ ءَامَنَّا وَٱشْهَدْ بِأَنَّنَا مُسْلِمُونَ

> "dan (ingatlah) ketika Aku wahyukan kepada pengikut Isa yang setia: 'Berimanlah kamu kepadaKu dan kepada rasulKu'. Mereka menjawab: 'Kami telah beriman dan saksikanlah (wahai rasul) bahwa sesungguhnya kami adalah orang-orang yang patuh (kepada seruanmu)'.[33]

Ada dua kemungkinan dalam menafsirkan kata wahyu di atas, pertama, jika *al-Hawāriyyūn* dianggap sebagai nabi yang mengikuti nabi Isa, maka yang dimaksud adalah wahyu li al-tashrī. Kedua, jika mereka dianggap orang biasa yang memiliki kesalehan, maka maksud dari kata wahyu tersebut adalah ilham yang terpancar di dalam hati, sebagaimana wahyu yang diilhamkan atau dipancarkan kepada ibu Musa. Kemungkinan kedua diperkuat dengan jawaban mereka yang mengatakan *āmannā*.[34] Kata yang menunjukkan keimanan sebagai tanda pasrah dan tunduk sepenuh hati atas ketetapan yang Allah berikan. Al-Zamkhasharī lebih menekankan bahwa makna wahyu di atas adalah perintah yang Allah sampaikan melalui lisan nabi Isa.[35] Kedua ayat di atas memperkuat, bahwa wahyu dalam a-Qur'an tidak hanya bermakna kenabian syariah.

---

[33] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*,182.
[34] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 12, 135-136.
[35] Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin 'Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, 315.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ayat di atas menegaskan bahwa kedudukan para pengikut nabi Isa bukanlah sebagai nabi yang menerima wahyu berupa ajaran syariah (*al-nubuwwah al-tashrī'ah*). Wahyu yang mereka terima berupa perintah beriman dan mengikuti ajaran nabi Isa. Perintah tersebut merupakan ciri dari wahyu yang Allah berikan kepada hambaNya melalui alam ruh.[36] Secara kedudukan, mereka dapat dikategorikan telah mencapai tingkatan *al-nubuwwah al-muṭlaqah*. Kedudukan berupa karunia Ilahi yang tidak dapat ditempuh melalui proses alamiah semata. Kedudukan yang menjadikan mereka layak memperoleh wahyu ilahi berupa ilham. Posisi mereka adalah sebagai pengikut nabi Isa, nabi yang terkumpul dalam dirinya *al-nubuwwah al-muṭlaqah* dan *al-nubuwwah al-tashrī'ah.*

5. Surat al-Anfal ayat 12

إِذْ يُوحِى رَبُّكَ إِلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ أَنِّى مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا۟ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ۚ سَأُلْقِى فِى قُلُوبِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلرُّعْبَ فَٱضْرِبُوا۟ فَوْقَ ٱلْأَعْنَاقِ وَٱضْرِبُوا۟ مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ

"(ingatlah), ketika Tuhanmu mewahyukan kepada para Malaikat: "Sesungguhnya Aku bersama kamu, maka teguhkan (pendirian) orang-orang yang telah beriman". Kelak akan aku jatuhkan rasa ketakutan ke dalam hati orang-orang kafir, maka penggallah kepala mereka dan pancunglah tiap-tiap ujung jari mereka".[37]

Al-Ṭabāṭāī menafsirkan bahwa ayat tersebut sebagai jawaban dari doa nabi Muhammad disaat melihat jumlah pasukan orang-orang kafir jauh lebih banyak pada waktu perang Badar.[38]

---

[36] Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid III, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 102.
[37] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 262.
[38] Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid IX, 22.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Melihat tafsiran tersebut, posisi Malaikat sebagai penerima wahyu berfungsi sebagai perantara antara Allah sebagai Pemberi dan nabi Muhammad sebagai penerima kedua setelah Malaikat. Makna ini menghadirkan diskursus baru pada pemaknaan wahyu yang diketahui masyarakat Arab Jahiliah. Bagi mereka, penerima wahyu yang berfungsi sebagai perantara antara alam malakut dan alam manusia adalah Jin.[39]

Al-Rāzī menafsirkan dengan menghadirkan dua kemungkinan, *pertama,* Allah mewahyukan bahwa Ia selalu bersama Malaikat, dan *kedua,* Allah mewahyukan agar Malaikat menyampaikan bahwa Allah selalu bersama orang-orang Islam.[40] Malaikat adalah makhluk yang menjadi perantara antara Allah dan manusia. Sebagai makhluk, Malaikat juga berkedudukan sebagai penerima wahyu. Ayat di atas menggambarkan bahwa Allah telah mewahyukan kepada para Malaikat betapa dekatnya Dia dengan mereka. Sebagai perantara, Malaikat memiliki tugas menyampaikan wahyu Allah kepada para nabiNya. Terkadang Malaikat turun '*nuzūl*' menyesuaikan dengan kedudukan penerima wahyu. Terkadang Nabi sebagai penerima wahyu menyesuaikan diri dengan mendaki (*yaṣ'ad*) ke alam Malakut.[41] Setiap wahyu yang disampaikan melalui Malaikat selalu

---

[39] Bandingkan: Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 32-33.
[40] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 15, 139.
[41] Kisah ini diceritakan Aisyah ketika Rasulullah Saw menjawab pertanyaan al-Ḥārith bin Hishām.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersifat *tashrī' ilāhī,* dan penerimanya memiliki kedudukan sebagai wali, nabi sekaligus rasul (utusan).

Ibn Arabi menjelaskan, ketika nabi Musa tersadarkan diri dari pingsannya pasca melihat pancaran cahaya Ilahi yang terpancar di gunung, ia bertanya tentang apa yang telah Tuhan sampaikan, Malaikat menjawab, bahwa Tuhan telah menyampaikan kebenaran. Peristiwa kehadiran wahyu tersebut hanya dapat dipahami orang-orang tertentu yang memiliki pengetahuan khusus.[42] Kehadiran Malaikat sebagai perantara. Ia Berfungsi sebagai jembatan bagi pewahyu dan penerima wahyu.

Interaksi antara Malaikat dan para nabi membuka pintu langit dalam memberikan solusi atas pelbagai problematika penduduk bumi. Interaksi tersebut menjadi pembeda kedudukan seseorang dalam memposisikan diri sebagai komunikator atau perantara antara alam malakut dan alam semesta, antara alam nyata dan alam ghaib.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللهِ بِنْ يُوْسُفَ قَالَ أَخْبَرَنَا مَالِكٌ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ أَبِيْهِ عَنْ عَائِشَةَ أُمِّ المُؤْمِنِيْنَ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا أَنَّ الحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ سَأَلَ رَسُوْلَ اللهِ صلي الله عليه وسلم فَقَالَ: يَارَسُوْلَ اللهِ كَيْفَ يَأْتِيْكَ الوَحْيُ؟ فَقَالَ رَسُوْلُ اللهِ صلي الله عليه وسلم : "أَحْيَانًا يَأْتِيْنِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الجَرَسِ,وَهُوَ أَشَدُّ عَلَيَّ,فَيُفْصَمُ عَنِّي, وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَاقَالَ, وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي المَلَكُ رَجُلًا فَيُكَلِّمُنِي, فَأَعِي مَايَقُوْلُ". قَالَتْ عَائِشَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهَا: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الوَحْيُ فِي اليَوْمِ الشَّدِيْدِ البَرْدِ فَيَفْصِمُ عَنْهُ, وَإِنَّ جَبِيْنَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا.

Menceritakan kepada kami Abdullah bin Yusuf, ia berkata, telah mengabarkan kepadakami Malik dari Hisyam bin 'Urwah dari Aisyah ummilmukminin r.a, sesungguhnya al-Haris bin Hisyam r.a telah bertanya kepada Rasulullah Saw, ia berkata: wahai Rasulullah, bagaimana wahyu datang kepadamu? Rasulullah Saw menjawab: terkadang wahyu mendatangiku seperti bunyi lonceng, dan itu paling menyulitkanku, dan merobohkanku, dan saya mengerti atas apa yang ia (malaikat) katakana. Dan terkadang malaikat (pembawa wahyu) datang kepadaku menyerupai seorang laki-laki kemudian berbicara kepadaku, dan saya memahami apa yang ia katakana. Aisyah r.a berkata: saya telah melihat wahyu turun kepada Rasullullah saw di hari yang begitu dingin, dan merobohkannya, dan dahinya mengeluarkan keringat. Lihat: al-imām al-ḥāfiẓ Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I, (Kairo: al-Maktabah al-Islāmiyah, 2000), 17.

[42] Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid III, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 102.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

6. Surat al-Nahl ayat 68 dan surat Fuṣṣilat ayat 12

وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ

"dan Tuhanmu mewahyukan kepada lebah: "Buatlah sarang-sarang di bukit-bukit, di pohon-pohon kayu, dan di tempat-tempat yang dibikin manusia".[43]

فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ۚ وَزَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَحِفْظًا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ

"maka Dia menjadikannya tujuh langit dalam dua masa. Dia mewahyukan pada tiap-tiap langit urusannya. Dan Kami hiasi langit yang dekat dengan bintang-bintang yang cemerlang dan kami memeliharanya dengan sebaik-baiknya. Demikianlah ketentuan Yang Maha Perkasa lagi Maha Mengetahui".[44]

بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا

"Karena sesungguhnya Tuhanmu telah mewahyukan (yang sedemikian itu) kepadanya".[45]

Al-Rāzī memaknai wahyu pada ayat di atas sebagai ilham yang Allah pancarkan dalam diri lebah. Pancaran wahyu tersebut berupa pengetahuan tentang tata cara membangun sarang. Pengetahuan tersebut di luar nalar manusia. Al-Rāzī mengategorikan wahyu di atas sebagai wahyu yang diberikan kepada hewan-hewan.[46] Al-Zamkhasharī menerangkan bahwa wahyu yang Allah berikan kepada lebah berupa ilham, pancaran dalam diri mereka dan ilmu pengetahuan yang hanya diketahui Allah.[47]

---

[43] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 412.
[44] *Ibid.,* 774.
[45] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 1087.
[46] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 20, 71-72.
[47] Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin 'Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, 577.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penggunaan kata ilham sebagai bentuk wahyu kepada hewan memiliki kesamaan dengan apa yang diterima manusia. Keduanya berkedudukan sebagai penerima atau makhluk yang mengharapkan solusi ilahi atas problematika yang mereka hadapi. Secara tidak langsung, pemaknaan tersebut sebagai upaya membedakan antara wahyu yang bersifat syariah dengan wahyu yang berupa solusi atau jawaban atas kebutuhan manusia.

Muqātil menafsirkan bahwa kata wahyu pada ayat kedua bermakna memerintah (*amara*) setiap tingkatan langit dengan apa yang Dia kehendaki.[48] Al-Ṭābāṭabāī lebih memperinci dengan menjelaskan dua pendapat. Pertama, wahyu yang dimaksud adalah perintah kepada para Malaikat sebagai penduduk langit untuk menghiasi langit. Kedua, wahyu bermakna informasi yang Allah berikan kepada para Malaikat.[49] Makna kedua memiliki kesamaan arti dengan pembahasan pada surat al-Anfal ayat 12. Al-Rāzī lebih memilih pada makna pertama, ia menjelaskan bahwa pada tiap tingkatan langit memiliki penghuni berupa para Malaikat, dan tiap-tiap Malaikat memiliki tugas dan tanggungjawab sesuai yang Allah kehendaki.[50]

Ayat ketiga bermakna bahwa wahyu yang dimaksud adalah perintah Allah kepada bumi. Perintah tersebut bisa berupa suara yang

---

[48] Muqātil bin Sulaimān, *Tafsīr al-Qur'ān al-Azhīm*, Jilid III, 737.
[49] Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid XII,367-368.
[50] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 27, 108.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dipahami bumi. Setelah menerima wahyu, bumi menunjukkan ketaatannya seperti adanya kehidupan di tanah yang gersang, atau munculnya goncangan.[51]

Alam dan hewan, langit, bumi dan lebah adalah ciptaan Allah yang memiliki peran penting dalam kehidupan. Secara teologi, semua selain Allah adalah makhluk yang bersifat kebaruan (*ḥuduth*), ia merupakan hasil dari kreasi Ilahi sebagai Dzat Maha Pencipta. Dalam pandangan Ibn Arabi, penciptaan merupakan perwujudan makhluk hidup secara keseluruhan yang terpancar dari kata *kun* (jadilah). Pada saat Allah Mengatakan '*kun'* (jadilah) maka sesuatu tersebut akan terjadi sebagai wujud reaksi atas jawaban perintah Allah. Artinya, ada dua sisi penting dalam sebuah proses penciptaan, yaitu perintah Allah, dan keberadaan objek sebagai penerima perintah.[52]

Keberadaan makhluk hidup menjadi ciptaan dan manifestasi diri atau citra Sang Mutlak. Dari yang Maha Satu kemudian menampilkan aspek-aspek yang berbeda sesuai dengan asmā' dan sifatNya.[53] Ibn Arabi menjelaskan bahwa 'satu' pada dasarnya bukanlah angka, ia adalah asal, pangkal atau asas dari lahirnya semua angka. Kedudukan 'satu' secara mutlak berada di atas segala angka.[54] Allah menciptakan makhluk berupa tumbuh-tumbuhan, hewan dan

---

[51] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 32, 60. Lihat juga: Muḥammad Ḥusain al-Ṭabāṭabāī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Jilid XX, 393.
[52] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn Arabi*, 237.
[53] *Ibid.,* 233-234.
[54] *Ibid.,* 235.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

benda mati seperti tanah, gunung, laut, langit dan sebagainya, kemudian memberikan kepada mereka kemampuan berkomunikasi, sebagaimana firman Allah surat al-Isra' ayat 44:

تُسَبِّحُ لَهُ ٱلسَّمَٰوَٰتُ ٱلسَّبْعُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ۚ وَإِن مِّن شَىْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ۗ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

> "Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tak ada satupun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu sekalian tidak mengerti tasbih mereka. Sesungguhnya Dia adalah Maha Penyantun lagi Maha Pengampun."[55]

Berdasarkan ayat di atas, bukan suatu hal yang mustahil jika Allah memberikan wahyu kepada lebah, langit, bumi dan sebagainya. Allah mewahyukan kepada lebah untuk membuat sarang yang dengannya mereka berlindung dan menempatkan madu sebagai hasil dari apa yang mereka perbuat. Bentuk sarang lebah yang begitu teratur menandakan bahwa yang mereka lakukan adalah wujud nyata dari wahyu yang mereka terima. Maka wahyu yang mereka terima adalah bagian dari *nubuwwah* yang Allah berikan kepada hewan, tumbuh-tumbuhan dan benda mati. Tentu *nubuwwah* yang dimaksud bukan *al-nubuwwah al-tashrī'ah,* karena nabi dan rasul tidak berasal dari hewan, tumbuhan atau benda mati.

Ibn Arabi memaknai wahyu yang diterima lebah, langit, bumi dan sebagainya sebagai *'ilmun ḍarūrīun*, yaitu ilmu yang

[55] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 430.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dibutuhkan untuk terus berkembang biak.[56] Istilah tersebut merupakan bentuk (*ṣūrah*) baru dari wahyu. Secara lafat, ilham dan *'ilmun ḍarūrīun* sangatlah berbeda. Namun makna atau maksud dari keduanya memiliki kesamaan berupa wahyu sebagai solusi atau jawaban ilahi bagi kebutuhan makhluknya.

Setelah penciptaan langit selesai, Allah mewahyukan kepada tiap tingkatan langit urusannya. Kemudian menjadikan langit (seakan-akan) suami bagi bumi. Langit mengirimkan urusan-urusannya kepada bumi seperti halnya seorang suami mengalirkan air sperma kepada istrinya. Sehingga lahir dan tumbuh berbagai macam tumbuhan, hewan, logam dan sebagainya. Pada tiap tingkatan langit selalu terdapat urusan yang bermanfaat bagi bumi, semisal matahari, bulan dan bintang. Kesemua memiliki pengaruh besar dalam melahirkan kehidupan di bumi. Setidaknya ada tujuh tugas pokok pada masing-masing tingkatan langit, antara lain:

a. Langit ketujuh menjaga keaslian al-Qur'an dari berbagai bentuk usaha perubahan.
b. Langit keenam sebagai tempat bagi Rasulullah saw dalam menerima ilmu para pendahulu dan yang akan datang,

[56] Maḥmūd Muḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid III, (Damasqus: Maṭba'ah Naḍar, 2007), 493-494. Lihat juga: Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Jilid: I, (Kairo: Dār Ṣādir, t.th), 287.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

karenanya syariah Islam menghalalkan domba dan menjadikan tanah sebagai masjid.

c. Langit kelima ditempati para Malaikat yang ikut serta berjuang membantu Nabi dalam mengadapi musuh.

d. Langit keempat sebagai pertemuan dari pelbagai syariah yang dibawa para nabi sejak nabi Adam hingga zaman Rasulullah Saw.

e. Langit ketiga menerangkan bahwa Allah telah memberikan rasa senang dalam diri nabi Muhammad saw. Kesenangan tersebut antara lain; kecintaan kepada wanita, anak dan harta. Karenanya, pernikahan adalah bagian dari ajaran yang dianjurkan nabi Muhammad.

f. Langit kedua terdapat i'jaz al-Qur'an yang dengannya Allah menganugerahkan hanya kepada nabi Muhammad Saw. Sebuah i'jaz yang belum pernah diturunkan kepada nabi-nabi sebelumnya.

g. Langit pertama dikhususkan untuk menunjukkan wujud sempurna, sehingga ajaran-ajaran yang dibawa nabi Muhammad saw adalah bentuk dari kesempurnan ajarannya.[57]

Wahyu yang diterima hewan dan alam semesta menjadi petanda, bahwa keberadaan Tuhan tidak hanya dipahami manusia.

[57] Maḥmūd Muḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid III, 35-37.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

semua makhluk mengetahui penciptanya dengan kemampuan logika masing-masing. Manusia akan memahami hal tersebut jika memiliki kemampuan khusus menyikap tabir rahasia Tuhan yang tersimpan dalam hewan, tumbuhan dan alam semesta. Manusia akan mengetahui bagaimana alam semesta bertasbih dan mengagungkan nama Allah.

7. Surat al-An'am ayat 112 dan 121

وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ

"Dan demikianlah Kami jadikan bagi tiap-tiap nabi musuh, yaitu Setan-Setan (dari jenis) manusia dan (dari jenis) jin, sebahagian mereka mewahyukan kepada sebahagian yang lain perkataan-perkataan yang indah-indah untuk menipu (manusia). Jikalau Tuhanmu menghendaki, niscaya mereka tidak mengerjakannya, maka tinggalkanlah mereka dan apa yang mereka ada-adakan"[58]

وَلَا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسْقٌ ۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوْلِيَآئِهِمْ لِيُجَٰدِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ

"Dan janganlah kamu memakan binatang-binatang yang tidak disebut nama Allah ketika menyembelihnya. Sesungguhnya perbuatan yang semacam itu adalah suatu kefasikan. Sesungguhnya Setan-Setan itu mewahyukan kepada kawan-kawannya agar mereka membantah kamu, dan jika kamu menuruti mereka, sesungguhnya kamu tentulah menjadi orang-orang yang musyrik".[59]

Tafsiran kata wahyu pada kedua ayat di atas adalah bisikan (*al-waswasah*).[60] Secara etimologi kata *bisikan* berasal dari kata *bisik* yang berarti suara desis perlahan-lahan. *Bisikan* bisa bermakna

[58] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 206.
[59] *Ibid.,* 208.
[60] Abū sl-Qāsim Jārullāh Maḥūd bin 'Umar al-Zamkhasharī al-Khawārizmī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, 343.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sesuatu yang dibisikkan, ilham dan ketetapan hati.[61] Al-Rāzī menjelaskan berbagai pendapat bahwa Setan yang dimaksud bisa dari alam metafisik dan alam fisik. Keduanya saling membisikkan (mewahyukan) kepada sesama atau kepada pihak lain. Kemampuan dalam mewahyukan (berbisik) tidak hanya dimiliki Setan dan sejenisnya sebagai pihak yang mengajak pada keburukan, tetapi juga bisa dimiliki para Malaikat dan manusia untuk saling mewahyukan (membisikkan) pada hal kebaikan.[62]

Makna tersebut menggambarkan bentuk (ṣūrah) baru dari wahyu. Ia tidak lagi dipahami sebagai firman ilahi yang diberikan kepada makhluknya. Bentuk baru ini secara tidak langsung menggambarkan bahwa term wahyu bukan sesuatu yang bersifat sakral. Kesucian wahyu bergantung pada pemberi, penerima dan konten atau isi dari wahyu.

Secara khusus kata wahyu pada kedua ayat di atas digunakan untuk menunjukkan bahwa pemberi dan penerima wahyu adalah Setan. Ibn Arabi membagi Setan dalam dua bagian, yaitu Setan secara makna, dan Setan secara kasat mata. Bagian kedua terbagi lagi menjadi dua bagian yaitu Setan dari bangsa manusia dan Setan dari bangsa jin. Setan yang berasal dari bangsa manusia memiliki kekuatan untuk menghadapi manusia secara lahir dan batin. Adapun

[61]Dendy Sugono dkk, *Kamus Bahas Indonesia,* (Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional,2008), 209.

[62] Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin 'Umar, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Jilid. 13, 162-163.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Setan yang dari bangsa jin memiliki kekuatan memasukkan pola pikir ke dalam otak Setan dari bangsa manusia kemudian menguasai dan mengaturnya. Sebagimana firman Allah dalam surat al-Nas ayat 4:

مِن شَرِّ ٱلْوَسْوَاسِ ٱلْخَنَّاسِ

"Dari kejahatan (bisikan) Setan yang biasa bersembunyi".[63]

Setan selalu berupaya merusak keimanan orang-orang beriman dan menghiasi dengan kebatilan.[64] Setan menjadikan manusia sebagai makhluk yang mengada-ada kepada Allah. Bisikan Setan berupa wahyu bertujuan menjauhkan manusia dari Tuhannya. Ia selalu berupaya dan berusaha menggoda dengan berbagai kemungkinan yang menjadikannya berhasil dan menang. Berbagai cara digunakan sehingga manusia dengan secara sadar ataupun tidak telah terbelenggu dalam rayuan Setan. Adapun cara-cara yang digunakan Setan untuk menggoda manusia beriman antara lain:[65]

a. Setan mengarahkan kepada sesuatu yang baik namun karena keterbatasan ilmu manusia, ia pun terjebak pada pemahaman yang salah, karenanya tanpa disadari telah keluar dari kebaikan itu sendiri. Merekalah para ahli bid'ah dan para pengikut hawa nafsu.

---

[63] *Ibid.,* 1122.

[64]Maḥmūd Muḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid II, 107-108.

[65]Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid I, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 314.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

b. Setan membisikkan suatu kebenaran, kemudian mencampuradukkan dengan kesalahan-kesalahan yang tidak dipahami manusia sehingga mereka berada dalam ketersesatan. Mayoritas dari mereka adalah kaum syi'ah yang pada mulanya memiliki rasa cinta kepada ahlu bait. Mereka meyakini bahwa mencintai ahlul bait adalah cara terbaik mendekatkan diri kepada Allah. Namun demikian, kecintaan tersebut berujung pada penghinaan kepada para Sahabat dengan mengatakan bahwa ahlul bait lebih berhak menduduki khilafah atau kepemimpinan atas umat islam. Ironinya, sebagai dari mereka justru ingkar terhadap kenabian dan kerasulan nabi Muhammad saw dan kebenaran Malaikat Jibril. Kecintaan yang mereka miliki telah menyesatkan mereka dari kebenaran. Ibn Arabi mengumpamakan dengan ahlul kitab yang dikisahkan dalam surat al-Nisa ayat 171 dan surat al-Maidah ayat 77:

يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ وَلَا تَقُولُواْ عَلَى ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡحَقَّ...

"Wahai Ahli Kitab, jangalah kamu melampaui batas dalam agamamu".[66]

قُلۡ يَٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ لَا تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ غَيۡرَ ٱلۡحَقِّ وَلَا تَتَّبِعُوٓاْ أَهۡوَآءَ قَوۡمٖ قَدۡ ضَلُّواْ مِن قَبۡلُ وَأَضَلُّواْ كَثِيرٗا وَضَلُّواْ عَن سَوَآءِ ٱلسَّبِيلِ

"Hai Ahli Kitab, janganlah kamu berlebih-lebihan (melampaui batas) dengan cara yang tidak benar dalam agamamu. Dan janganlah kamu mengikuti hawa nafsu orang-orang yang telah sesat dahulunya (Sebelum kedatangan Muhammad) dan mereka telah menyesatkan

[66] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 171.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> kebanyakan (manusia), dan mereka tersesat dari jalan yang lurus".[67]

c. Setan mewahyukan kepada pengikutnya agar berbuat baik dengan menjadikan hadis nabi sebagai pedoman.

> مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا...

> "Barang siapa yang membuat kebiasaan (tradisi) baik maka ia akan mendapatkan pahalanya dan pahala orang yang mengamalkannya…"

Kemudian Setan membiarkan mereka asyik, terlena dan gemar melakukan kebaikan. Mereka pun berupaya dan terus berusaha menciptakan kebiasaan (tradisi) baik dengan harapan akan terus menerima pahala. Namun demikian, di antara mereka ada yang merasa khawatir jika apa yang telah mereka perbuat tidak mendatangkan pahala jika hanya dinisbatkan pada dirinya sendiri sebagai pembuat tradisi. Ia pun menisbatkan tradisi tersebut kepada Rasulullah Saw dengan menafsirkan atau menakwilkan hadis tersebut, dengan tujuan pahala akan terus mengalir. Namun demikian, justru hal tersebut akan menggiringnya pada kesalahan fatal yaitu menisbatkan sesuatu kepada Rasulullah Saw sementara sang Nabi terbebas dari hal tersebut. Bahkan sebagian menisbakan kepada Allah seakan-akan ia telah menerima karunia besar sebagaimana telah diberikan kepada para waliyullah. Akhirnya mereka terbelenggu

[67] *Ibid.,* 174.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam lingkaran kesesatan sebagaimana difirmankan dalam surat al-Shaff ayat 7:

وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنِ ٱفْتَرَىٰ عَلَى ٱللَّهِ ٱلْكَذِبَ وَهُوَ يُدْعَىٰٓ إِلَى ٱلْإِسْلَٰمِ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ

> "Dan siapakah yang lebih zalim daripada orang yang mengada-ngada dusta terhadap Allah sedang dia diajak kepada Islam? dan Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang zalim".[68]

d. Setan datang mengajarkan kebaikan dengan tujuan agar manusia tidak lagi melakukannya atas dasar keimanan dan keikhlasan kepada Allah. Ibn Arabi mengisahkan, bahwa suatu hari Iblis datang menemui nabi Isa dalam rupa orang tua. Hal itu karena Iblis atau Setan tidak dapat menyentuh ruhaniah para nabi. Iblis berkata kepada nabi Isa: 'wahai Isa katakanllah *laā ilāha illalāh'*. Nabi Isa kemudian menjawab 'saya akan mengatakan *laā ilāha illalāh* bukan karena perkataan atau perintahmu, tapi karena keimanan yang ku miliki'. Jawaban nabi Isa menandakan bahwa kalimat tauhid yang diucapkan atas dasar keimanan yang tertanam dalam hati lebih bermakna.

e. Setan mewahyukan kepada pengikutnya agar selalu memilih ibadah yang dianggap paling baik. Saat memilih dan memilah, seseorang secara tidak sadar telah meninggalkan ibadah lamanya untuk beralih pada ibadah baru. Godaan tersebut menyebabkan seorang tidak lagi

[68] *Ibid.,* 733.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

istiqomah menjalankan ibadah karena selalu berubah-ubah.[69]

Ibn Arabi menegaskan, bahwa wahyu yang diucapkan Setan kepada para pengikutnya memiliki bentuk yang berbeda-beda. Hal itu mengacu pada sifat asli dari Setan yang terbuat dari api. Api yang secara natural selalu bergerak tanpa henti.[70] Konsep wahyu yang bersumber dari Setan dan diperuntukkan kepada sesamanya, menjadikan proses interaksi antar sesamanya lebih mudah. Hal itu karena masing-masing di antara mereka telah saling memahami kedudukannya. Persoalan akan muncul, ketika wahyu berasal dari Setan yang dari bangsa Jin, kemudian diberikan kepada Setan dari bangsa manusia. Untuk saling memahami esensi dari wahyu atau bisikan, keduanya harus saling memposisikan diri pada kedudukan yang dapat dipahami keduanya.

D. Proses Terjadinya Wahyu

Wahyu memiliki ragam makna dan bentuk (ṣūrah) berdasarkan ayat-ayat al-Qur'an yang telah dibahas pada tema-tema sebelumnya. Kemudian, bagaimana awal wahyu tersampaikan dari pemberi ke penerima? Pertanyaan ini menjadi bagian pembahasan khusus yang ditulis Ibn Arabi dalam kitab *al-futūḥāt al-makkiyah*:

مَابَدْءُ الْوَحْيِ؟ اِنْزَالُ الْمَعَانِي الْمُجَرَّدَةِ الْعَقْلِيَةِ فِي القَوَالِبِ الْحِسِّيَّةِ الْمُقَيَّدَةِ فِي حَضْرَةِ الْخَيَالِ, فِي نَوْمٍ كَانَ أَوْ يَقْظَةٍ, مِثْلُ قَوْلِهِ تَعَالَي –فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا-, وَفِي حَضْرَةِ الْخَيَالِ كَمَا أَدْرَكَ رَسُوْلُ

[69]Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid I, (Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 314 315-316.
[70] *Ibid.,* 315.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

اللهِ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –العِلْمُ فِي صُوْرَةِ الْلَبَنِ- وَكَذَا أَوَّلُ رُؤْيَاهُ .قَالَتْ عَائِشَةُ:" أَوّلُ مَابُدِئَ رَسُوْلُ اللهِ صَلَّي اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْوَحْيِ الرُّؤْيَا فَكَانَ لَايَرَي رُؤْيًا اِلَّا خَرَجَتْ مِثْلَ فَلَقِ الْصُبْحِ". وَهِيَ الَّتِي أَبْقَي اللهُ عَلَي المُسْلِمِيْنَ, وَهِيَ مِنْ أَجْزَاءِ النُّبُوَّةِ. فَمَا اِرْتَفَعَتِ النُّبُوَّةُ بِالْكُلِّيَةِ وَلِهَذَا قُلْنَا اِنَّمَا ارْتَفَعَت نُبُوَّةُ التَّشْرِيعِ فَهَذَا مَعْنَي لَانَبِيَ بَعْدَهُ.[71]

> "apa permulaan (turunnya) wahyu? (yaitu) turunnya makna-makna yang bersifat abstrak dalam hati (saat) hadirnya khayāl. Ketika (dalam keadaan) tidur maupun bangun, sebagaimana firman Allah Swt: 'maka ia menjelma di hadapannya (dalam bentuk) manusia yang sempurna'. Dan dalam hadirnya khayāl sebagaimana capaian Rasulullah Saw -ilmu dalam rupa susu- begitu pula awal mimpinya Saw. Aisyah mengisahkan: 'awal turunnya wahyu kepada Rasulullah Saw dimulai dengan al-ru'yā (mimpi). Rasulullah Saw tidak melihat mimpi (al-ru'yā) kecuali (nampak) muncul seperti cahaya pagi. Dan al-ru'yā (mimpi) adalah satu-satunya yang Allah abadikan bagi umat Islam. Dan mimpi (yang demikian) adalah bagian dari nubuwwah. Maka nubuwwah tidak diangkat (dihapus) secara keseluruhan. Oleh karena itu, kami berpendapat bahwa yang diangkat (dihapus) adalah nubuwwat al-tashrī', dan inilah maksud dari istilah tidak ada Nabi setelah Nabi Muhammad Saw ".

Wahyu sampai kepada penerima melalui proses yang beragam. Keragaman tersebut karena adanya keharusan untuk saling menyesuaikan antara pemberi dan penerima, sehingga kehadiran wahyu dapat dipahami dengan baik. Penjelasan Ibn Arabi di atas memberikan gambaran, bahwa kehadiran wahyu terkadang dalam keadaan terjaga dan tak jarang hadir melalui alam mimpi. Penjelasan tersebut juga menggambarkan bahwa kedudukan dan *ṣūrah* wahyu tidak hanya ditentukan pemberi, penerima dan kontennya. Cara memperoleh atau menerima kehadiran wahyu juga menjadi penentu. Terdapat beberapa istilah penting yang menjadi kata kunci dalam

[71] Muḥyiddīn Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah,* Jilid XII, (Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1988), 184-185.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami proses kehadiran wahyu dari pemberi menuju ke penerima, antara lain:

1. **Al-Khayāl**

Secara etimologi *al-khayāl* bermakna suatu gambaran yang menyerupai (aslinya) bagi seseorang pada saat terbangun atau mimpi (*mā tashabbaha laka fī al-yaqẓah wa al-ḥulmi min ṣūrah*). Ia merupakan kekuatan menyimpan sebuah gambaran dari apa yang ditangkap panca indra setelah sesuatu tersebut lenyap.[72] Melalui *khayāl* seseorang dapat melihat, menyaksikan objek-objek berupa gambaran utuh dari wujud aslinya, dan dapat memahami makna, isyarat atau simbol tertentu. Dalam *khayāl* terdapat tiga tingkatan pengetahuan. Pertama, tingkatan makna tunggal, yaitu makna yang dapat ditangkap akal melalui pelbagai pembuktian rasional. Kedua, tingkatan yang dapat dipahami perasaan, yaitu sesuatu yang bersifat inderawi. Ketiga, tingkatan yang dapat ditangkap secara akal dan perasaan. Ketika makna dan bentuk-bentuk inderawi saling bertentangan, maka fungsi utama khayāl adalah menyembatani keduanya.[73]

Khayāl dalam pandangan Ibn Arabi adalah perantara atau mediator yang menyatukan dua hal yang berbeda namun

[72] Muhammad Yunus Masrukhin, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī" , 247.
[73] William C. Chittick, *The Sufi Path of Knowledge Tuhan Sejati dan tuhan-tuhan palsu*, diterjemah Achmad Nidjam dkk, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 317-318.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tidak menghilangkan sifat asli dari keduanya. *Khayāl* juga disebut *barzakh. Khayāl* atau *barzakh* menurut Ibn Arabi ada empat macam yaitu; *al-ulūhah* (uluhiyah/ketuhanan), *al-'amā'*, *al-ḥaqīqah al-kulliyah* (hakekat yg utuh) dan *al-ḥaqīqah al-muḥammadiyah* (hakikat muhammadiyah). Ibn Arabi menolak anggapan yang mengatakan bahwa *al-khayāl* atau *al-barzakh* memiliki dua sisi yang berbeda sebagai penerima dari dua hal yang berbeda. Bagi Ibn Arabi, *al-khayāl* atau *al-barzakh* secara esensi bersifat satu yang menjadi penyatu bagi dua hal yang berbeda. Namun demikian, penyatuan dalam alam *al-khayal* atau *al-barzakh* bukan berupa pencampuran antara dua hal yang berbeda, semisal warna putih dan hitam yang bersatu membentuk warna abu-abu. Lebih jelas Ibn Arabi mengatakan:

"البَرْزَخُ يَتَوَسَّعُ النَّاسُ فِيْهِ,وَمَاهُوَ كَمَايَظُنُّوْنَ. اِنَّمَاهُوَكَمَاعَرَّفْنَا اللهُ فِي قَوْلِهِ فِي البَحْرَيْنِ (بينهما برزخ لايبغيان) فَحقيقة البرزخ أن لايكون فيه برزخ. وهو الذي يلتقي مابينهما بذاته, فان التقي الواحدَ منهما بوجه غير الوجه الذي يلقي به الاخر, فلا بد أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتي لا يلتقيان, فاذًا ليس ببرزخ. فاذا كان عين الوجه الذي يلتقي به أحدَ الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقي به الأخر, فذلك هو البرز الحقيقي. فيكون بذاته عين كل مايلتقي به, فيُظهر الفصل بين الأشياء. والفاصل واحد العين. فاذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو. ومثاله بياض كل أبيض, وهو في كل أبيض بذاته ما هو في أبيض ما بوجه منه ولا في أبيض أخر بوجه أخر, بل هو بعينه في كل أبيض. وقد تميّز الأبيضان أحدهما عن الأخر, وما قابله البياض الا بذاته, فعين الأبيض واحد في الأمرين, والأمران ما هو كل واحد عين الأخر. فهذا مثال البرزخ الحقيقي. وكذلك الانسانية في كل انسان بذاتها. فالواحد هو البرز الحقيقي,وما ينقسم لا يكون واحدًا. والواحد يَقْسِمُ ولا يُقْسَمُ أي لا ينقسم في نفسه, فانه انْ قبل القسمة في عينه

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

فليس بواحد. وان لم يكن واحدًا لم يقابل كل شيء في الأمرين اللذين يكون بينهما بذاته. والواحد معلوم أنه ثم واحد بلا شك. والبرزخ يُعلم ولا يُدرك ويُعقل ولا يُشهد.[74]

Ibn Arabi menegaskan bahwa *al-khayāl* adalah alam wujud yang hanya dapat dipahami nalar, dan keberadaannya tidak dapat disaksikan oleh panca indra. Karenanya, *al-khayāl* hanya dapat dipahami namun tidak dapat disaksikan, dan hanya dapat diketahui tanpa bisa disentuh. Hal tersebut menjadi ciri khusus alam *al-khayāl* yaitu alam wujud yang bersifat logis bukan alam yang menunjukkan tempat tertentu. Adapun tugas atau fungsi *al-khayāl* adalah menyatukan sekaligus memisahkan dua sisi yang berbeda. Menyatukan sekaligus memisahkan antara Dzat Ketuhanan dan alam semesta.[75]

Berdasarkan fungsinya, terdapat lima eksistensi (*kaynūnah*) alam *al-khayāl*, pertama; *al-'amā'* atau disebut juga dengan *al-khayāl al-Muṭlaq*. Dalam menjelaskan keberadaan *al-khayāl* ini, Ibn Arabi mengutip hadis yang menceritakan tentang pertanyaan seorang Sahabat kepada Rasulullah Saw tentang keberadaan Allah Swt sebelum menciptakan alam semesta.[76] Kedua; *al-'arsh*. Ibn Arabi mengutip surat Thaha ayat 5 yang menjelaskan bahwa Tuhan Yang Maha Pengasih

---

[74] Naṣr Ḥāmid Abū Zaid, *Falsafat al-Takwīl Dirāsah fī Takwīl al-Qur'ān 'inda Muḥyiddīn Ibn 'Arabī*, 51-52.

[75] *Ibid.*, 52-53.

[76] عن وكيع بن حدس, عن عمه أبي رزين العقيلي, قال: قلت يارسول الله, هل نري ربنا يوم القيامة؟ قال –صلي الله عليه وسلم- : هل ترون ليلة البدر القمر أو الشمس بلا سحاب؟, قالوا: نعم, قال: فالله أعظم, قلت: يارسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bersemayam di atas ‘asry. (الرحمن علي العرش استوي). Ketiga: *al-samā’*. Hal ini sesuai dengan hadis yang menjelaskan bahwa disaat malam tiba, Tuhan selalu turun ke langit (ينزل ربنا كل ليلة الي السماء الدنيا). Keempat: *al-‘ardl*. Ibn Arabi mengutip surat al-An’am ayat 3 yang menjelaskan bahwa (keberadaan) Allah di langit dan di bumi (وهو الله في السماوات والأرض). Kelima: *kaynunah ‘āmah*, yaitu keberadaan yang disesuaikan dengan kondisi manusia, sebagaimana dijelaskan dalam surat al-Hadid ayat 4 (..وهو معكم أين ما كنتم..).[77]

Konsep *al-khayal* atau *al-barzakh* yang digunakan Ibn Arabi mengacu pada ayat al-Rahman ayat 2(بينهما برزخ لايبغيان). Ibarat dua arus laut yang bertemu dan bersatu namun tidak saling bercampur aduk. Hal tersebut karena *Al-barzakh* menjadi garis penghubung sekaligus pemisah dua sisi yang berbeda tersebut. Begitu halnya ketika adanya pertemuan antara Tuhan sebagai pemberi wahyu dan manusia sebagai penerima wahyu. Keduannya bertemu dalam alam *al-khayāl*, alam yang bukan berbentuk ruang atau tempat yang bersifat kasat mata, melainkan hanya dapat dinalar tanpa dapat dilihat, hanya dapat diketahui tanpa bisa disentuh.

[77] Muhammad Yunus Masrukhin, “al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī ‘inda Ibn Arabī” , 249-251.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

2. Al-Ru'yā

Berdasarkan hadis di atas yang diriwayatkan Aisyah, al-ru'yā adalah awal permulaan wahyu sampai kepada nabi Muhammad saw. Secara etimologi kata *al-ru'yā* berasal dari akar kata *rā, hamzah, yā*, dari akar kata tersebut membentuk berbagai kata yang memiliki ragam makna. Kata *al-ruyā'* bermakna sesuatu yang terlihat saat tidur.[78] Dan tidak menutup kemungkinan kata *al-ruyā'* juga bermakna sesuatu yang dilihat dalam keadaan terbangun (tidak tidur). Sebagaimana firman Allah dalam surat al-Isra ayat 60.[79] Pemaknaan ini memberikan gambaran bahwa *al-ruya'* memiliki peran penting dalam proses turunnya wahyu.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa manusia berada dalam dua kondisi yaitu tidur dan bangun. Pada masing-masing kondisi terdapat kekuatan atau kemampuan melihat dan memahami tiap-tiap yang ada. Sesuatu yang terlihat saat terbangun disebut *ru'yah*, dan sesuatu yang terlihat saat tidur disebut *ru'yā*. Semua yang dilihat manusia pada saat tidur adalah bagian dari cerminan dari apa yang mereka saksikan atau pikirkan pada saat bangun. Manusia akan menggunakan panca indranya dalam memahami setiap apa yang mereka saksikan saat bangun tidur.

---

[78] Ibrāhīm Madkūr, *al-Mu'jam al-Wajīz*, (Mesir: Majma' al-al-Lughah al-'Arabiyah, 1980), 250.
[79] وماجعلنا الرؤيا التي أريناك الا فتنة للناس.. Ibn Manẓūr, *Lisan al-'Arab*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth), 1541.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Terkadang mereka mampu menangkap secara keseluruhan bentuk dari apa yang terlihat, dan tak jarang hanya mampu menangkap sebagiannya. Ketika kemampuan daya tangkap panca indra saat terbangun bisa menyaksikan sesuatu secara utuh, maka sesuatu tersebut akan terlihat pula di waktu tidur. Pun sebaliknya, ketika seseorang mampu melihat sesuatu secara utuh pada saat tidur, maka sesuatu tersebut dapat pula disaksikan pada saat terbangun. Jika kemampuan daya serap panca indra lemah, maka tidak mungkin apa yang terlihat saat terbangun akan terlihat pada saat tidur, begitu pula ketika daya serap seseorang lemah dalam menangkap sesuatu yang terlihat saat tidur, maka ia pun tidak akan bisa menyaksikannya dalam keadaan terbangun.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa ada beberapa orang yang memiliki kemampuan atau daya tangkap khusus, mereka adalah para Nabi dan waliyullah. Mereka memiliki kekuatan luar biasa yaitu berupa kemampuan melihat sesuatu saat bangun sama dengan apa yang mereka saksikan saat tidur, dan mampu menghadirkan sesuatu yang terlihat saat bangun ke dalam alam *khayāl* sehingga terlihat saat tidur.[80]

Ibn Arabi membagi ru'yā dalam tiga kategori utama, pertama, ru'yā orang shaleh. Ia merupakan petunjuk dari Allah

[80] Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid II, (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008), 493.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

swt. Ru'yā inilah yang disebut sebagai satu dari empat puluh enam tanda-tanda kenabian. Kedua, ru'yā yang bersumber dari Setan, ketiga, adalah ru'yā yang bersumber dari pikiran seseorang yang terbawa ke dalam alam mimpi. Ru'yā terkadang bersifat baik, dan sering pula dibenci. Rasulullah Saw mengajarkan jika melihat sesuatu yang tidak disukai ketika dalam keadaan tidur, maka hendaklah bangun dan berludah ke arah kiri.[81]

Awal dari *Al-ru'yā al-ṣādiqah* terjadi hanya saat tidur. Kebenaran dari *al-ru'yā* tersebut dapat dibuktikan dengan prilaku setelah bangun tidur. Semakin kuat seseorang menerima *al-ru'yā al-ṣādiqah* akan berdampak pada kebenaran tiap ucapan dan prilaku kesehariannya. Hal itulah yang diperlihatkan nabi Muhammad saw, ia tidak pernah membicarakan apa yang terlihat saat tertidur kecuali telah menemukan kebenarannya dalam alam jasmaniahnya.

Ibn Arabi menjelaskan lebih lanjut, bahwa wahyu turun dalam bentuk makna, karenanya proses turunnya wahyu dari makna menuju panca indra selalu melalui *ḥadlrat al-khayāl*. Wahyu yang diterima pada saat tidur maka disebut *ru'yā*, dan apabila diterima saat bangun tidur disebut *takhayyul.* Kemudian dari *al-khayāl* berpindah ke Malaikat

[81] *Ibid.,* 495.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang menjelma dalam wujud manusia. Wujud Malaikat yang menjelma manusia dapat disaksikan panca indra, kemudian ia menyampaikan wahyu sebagai misi utama penjelmaan. Terkadang wahyu turun dalam hati nabi Muhammad Saw.

Penglihatan dalam *al-ru'yā al-ṣādiqah* dan *al-takhayyul* hanya dirasakan oleh para wali, nabi dan rasul. Masing-masing tingkatan tersebut merasakan dan memahami kehadiran wahyu baik dalam keadaan tidur maupun saat terbangun. Hanya saja wahyu yang diterima sangatlah berbeda-beda. Bagi seorang nabi dan rasul wahyu yang diterima adalah syariah yang wajib disampaikan kepada masing-masing umatnya. Adapun wahyu yang diterima para wali yang tidak berkedudukan sebagai nabi atau rasul hanya berupa penjelas dari ajaran syariah yang telah diturunkan kepada para nabi dan rasul.[82]

Kewalian seseorang harus melalui jalur kenabian, posisi wali harus mengikuti ajaran para nabi. Kebenaran dari wahyu yang diterima para wali harus dikonfirmasikan kepada ajaran-ajaran syariah yang dibawa para nabi. Di sinilah kebenaran wahyu yang diterima para nabi dan wali memiliki perbedaan dalam kemutlakan.

[82] *Ibid.,* 494

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

3. Nūr Muḥammadī

Secara etimologi kata *nūr* berasal dari huruf *nūn, alif, rā* yang bermakna cahaya.[83] Imam al-Ghazali memaknai kata *nūr* berdasarkan tingkatan kemampuan masing-masing pengkaji. Pertama; orang awam atau mayoritas, mereka memaknai kata *nūr* sebagai sesuatu yang nampak atau terlihat. Keterlihatan sesuatu tersebut bersifat nisbi, terkadang ia nampak bagi seseorang dan tidak terlihat bagi orang lain. Kemampuan menangkap cahaya bergantung pada kekuatan panca indra terutama indra penglihatan. Kedua; *nūr* bermakna sesuatu yang terlihat mata hati (*'ain al-qalb*), istilah lainnya akal, ruh, jiwa dan sebagainya. Penglihatan hati memiliki kelebihan bila dibandingkan panca indra. Adapun beberapa perbedaannya antara lain:

a. Mata tidak dapat melihat kecuali apa yang nampak, bahkan tidak dapat melihat dirinya sendiri. Adapun mata hati mampu melihat dan menilai kemampuan dirinya.
b. Mata hanya melihat sesuatu yang dekat dan tidak mampu melihat sesuatu yang jauh. Adapun akal bisa merasakan dan menyaksikan sesuatu yang dekat dan jauh.

[83] Ibrāhīm Madhkūr, *al-Mu'jam al-Wajīz*, 638

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

c. Mata tidak dapat melihat sesuatu di balik tabir, adapun mata hati mampu menembus batasan-batasan tabir.
d. Mata hanya mampu melihat sesuatu yang nampak dari kulit luar tanpa mampu mengetahui apa yang tersembunyi, adapun mata hati melampaui penglihatan mata.
e. Mata hanya mampu menyaksikan sebagian dari apa yang terlihat, tanpa mampu melihat secara utuh sebagaimana mata hati.
f. Mata tidak dapat menyaksikan sesuatu yang tak terbatas, adapun mata hati mampu melihat sesuatu yang tidak memiliki batasan.
g. Mata melihat sesuatu yang besar seakan-akan menjadi kecil, adapun mata hati melihat sesuatu berdasarkan sifat asli dari sesuatu tersebut.[84]

Perbandingan-perbandingan di atas berdampak pada pemaknaan *nūr* secara terminologi atau *iṣtilāḥī*. Terminologi *nūr* dalam konteks tasawuf bermakna Allah Swt. Adapun kata *nūr* jika disandarkan pada selain Allah swt bermakna *majāzī*.[85] Al-Hallaj (lahir tahun 244 H/858 M) adalah tokoh sufi pertama yang menyatakan bahwa wujud atau kejadian alam pada

[84] Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Mishkāt al-Anwār*, (Mesir: al-Hai'ah al-'Āmah li al-Kitāb, 1964), 41-48.
[85] *Ibid.,* 41.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mulanya berasal dari *nūr muhammadī*. Al- Hallaj menjelaskan bahwa pada diri Nabi Muhammad terdapat dua *haqīqah* yaitu *qadīmah* dan *ḥadīthah*. *Nūr Muhammadī* adalah *haqīqah qadīmah* yang telah ada sebelum alam semesta diciptakan. Ḥaqīqah inilah yang menjadi sumber ilmu dan *'irfān* serta titik tolak munculnya para Nabi dan waliyullah. Adapun *Ḥaqīqah ḥadīthah* adalah kelahiran Nabi Muhammad Saw bin Abdullah yang diutus sebagai nabi dan rasul. *Ḥaqīqah ḥadīthah* bersifat temporal terbatas oleh ruang dan waktu, meskipun ia berasal dari nūr muhammadī yang bersifat qadīmah.

Al-Hallaj menegaskan bahwa cahaya kenabian *(nūr nubuwwah)* terlahir dari nūr muhammadī yang bersifat *qadīm*, namun demikian, cahaya-cahaya kenabian yang terpancar dalam diri para nabi tidak sesempurna pada diri nabi Muhammad Saw. Karenanya, wujud atau keberadaan Muhammad Saw mendahuli alam semesta. Namanya telah ada sebelum adanya *al-qalam*.[86] Sebagaimana diriwayatkan dalam hadis:

وروي عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال قلت يارسول الله بأبي أنت وأمي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالي قبل الأشياء.قال : يا جابر ان الله تعالي خلق قبل الأشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالي ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا جني ولا اِنْسِي, فلما أراد الله تعالي أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة أجزاء, فخلق من الجزء الأول القلم, و من الثاني اللوح, ومن الثالث العرش, ثم قَسَّم الجزء الرابع أربعة

[86] Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani,* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002), 64-65.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أجزاء, فخلق من الجزء الأول حملة العرش, ومن الثاني الكرسي, ومن الثالث باقي الملائكة, ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء, فخلق من الأول السموات, ومن الثاني الأرضين, ومن الثالث الجنة والنار, ثم قسم الجزء الرابع أربعة أجزاء, فخلق من الأول نور أبصار المؤمنين, ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله تعالي, ومن الثالث نور أَنْسِهم وهو التوحيد لا اله الا الله محمد رسول الله.

"Abdurrazaq telah meriwayatkan dengan sanadnya yang berasal dari Jabir bin Abdillah r.a, berkata: saya telah mengatakan: wahai Rasulullah, demi bapakku, engkau dan ibuku, beritahukanlah kepadaku tentang sesuatu yang pertama diciptakan oleh Allah Swt sebelum terciptanya segala sesuatu yang lainnya. Ia (Rasulullah) menjawab: Hai Jabir, sesungguhnya Allah Swt telah menciptakan sebelum terciptanya segala sesuatu itu nur Nabimu yang berasal dari nur-Nya (nur Allah) maka jadilah cahaya itu beredar dengan ketentuan menurut kehendak Allah, sementara pada waktu itu belum ada batu tulis (*lauḥun*), pena (*qalamun*), surga, neraka, malaikat, langit, bumi, matahari, bulan, bangsa jin dan bangsa manusia. Maka ketika Allah ingin menciptakan makhluk, Dia (Allah) membagi nur itu menjadi empat bagian. Lalu Dia menciptakan pena (*qalam*) dari bagian pertama, dari bagian kedua menciptakan batu tulis (*lauḥ*), dari bagian ketika menciptakan Arisy, kemudian Dia membagi bagian yang keempat itu menjadi empat bagian lagi, lalu Dia menciptakan penyanggah Arisy dari bagian yang pertama, menciptakan kuris dari bagian kedua, dan menciptakan para Malaikat yang tersisa (tertinggal) dari bagian ketiga, kemudian Dia membagi lagi bagian keempat menjadi empat bagian lagi. Dari bagian pertama Dia menciptakan langit, dari bagian kedua menciptakan bumi, dan dari bagian ketiga menciptakan surga dan neraka. Kemudian yang bagian keempat dibagi lagi menjadi empat bagian, lalu Dia menciptakan cahaya penglihatan orang-orang mukmin dari bagian yang pertama, dan dari bagian yang kedua Dia menciptakan cahaya hati mereka yaitu berupa pengenalan (makrifah) kepada Allah Swt, lalu dari bagian ketiga Dia menciptakan cahaya kebahagiaan (kesenangan) mereka yaitu berupa hikmah tauhid: *Lā ilāha illa Allāh, Muḥammad Rasūlullāh*."[87]

Ibn Arabi memahami *nūr muḥammadī* sebagai wujud *tajallī ilāhī* yang paling sempurna. Ia merupakan zat ketuhanan

[87] *Ibid.,* 53-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam bentuk *tanāzul* (penurunan) yang pertama kali dan menjadi sumber bagi *tanāzul-tanāzul* lainnya. Ia adalah *al-'ilm al-ilāhī* yang meliputi hakekat ketuhanan.[88] Pola pikir yang dikembangkan Ibn Arabi tentang *nūr muḥammadī* berangkat dari sebuah hadis:

كنت نبيا وادم بين الماء والطين

> "Aku telah menjadi nabi saat Adam masih di antara air dan tanah".

Nūr muḥammadī menjadi bentuk awal dari wujud (ta'ayunāt) yang menerima kehadiran Ilahi. Tidak ada satupun bentuk paling sempurna dari nūr muḥammadī kecuali Dzat Ilahi yang Mutlaq. Ia adalah makhluk pertama yang diciptakan Allah sebagai bentuk dari rasa cinta dan kehendak-Nya untuk diketahui. Sebagaimana hadis qudsi:

كنت كنزا مخفيا لا أعرف فأحببت أن أعرف فخلقت خلقا وتعرفت اليه فعرفوني[89]

> "Aku adalah harta tersimpan yang tidak diketahui, maka Aku ingin (menyukai) untuk diketahui, karenanya Aku ciptakan makhluk, lalu Aku mengenalkan Diri kepadanya, maka mereka pun mengenal-Ku"

Nūr muḥammadī menemukan bentuknya dalam wadah yang paling sempurna pada diri Nabi Muhammad Saw bin Abdillah. Cahaya yang menyatu dalam tubuh suci Nabi Muhammad Saw. Ia adalah *insān kāmil* yang menerima *tajallī ilahī* secara sempurna, karenanya nabi Muhammad Saw menjadi

---

[88] *Ibid.,* 77.
[89] Muhammad Yunus Masrukhin, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī", 116.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

nabi yang paling sempurna di antara para nabi bagi semesta alam.[90]

Ibn Ishaq menceritakan, Abdullah ayah dari Muhammad Saw sebelum menikah didekati dan dirayu seorang wanita, seorang wanita tersebut adalah saudara perempuan Waraqah bin Naufal. Setelah Abdullah menikah dengan Aminah, dan Muhammad telah berada dalam kandungan ibunya, Abdullah menemui wanita tersebut kembali, namun wanita tersebut menghidar. Abdullah pun menanyakan kenapa menghindar darinya? wanita tersebut menjawab "*nūr* (sinar) yang kemarin bersamamu telah meninggalkanmu". Sinar kenabian tersebut telah berpindah tempat dari diri Abdullah ke dalam rahim Aminah atau ke janin Muhammad saw.[91] Padanya wahyu berupa ajaran syariah berakhir, dan darinya wahyu berupa ilham diturunkan kepada ummatnya sebagai penjelas dari ajaran-ajarannya.

4. **Rūh al-Quds**

Ibn Arabi menjelaskan bahwa Allah memiliki Malaikat yang bertugas menangani *ru'yā* yaitu Malaikat Rūh atau dikenal dengan sebutan *rūh al-quds*. Rūh tersebut memiliki ragam *ṣūrah* (bentuk) sesuatu yang terlihat dan tertangkap oleh

[90] Abdurrāziq al-Qāshānī, *Fuṣuṣ al-Ḥikam li al-Shaikh al-Akbar Muḥyiddīn bin al-'Arabī*, (Kairo: al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2011), 326.
[91] Michel Chodkiewicz, *Konsep Ibn Arabi tentang Kenabian dan Aulia,* diterjemah, Dwi Surya Atmaja,88-89.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

setiap orang yang tidur. Kemampuan masing-masing dalam melihat sesuatu saat tidur akan berpengaruh pada pemahaman atas apa yang ia saksikan saat tidur. Semakin kuat kemampuan yang dimiliki seseorang, maka ia akan mampu menghadirkan apa yang ia lihat saat tidur ke alam sadar saat terbangun. Pada sisi lain, Malaikat rūh dengan seizin Allah swt akan menampakkan apa yang diperlihatkan kepada seseorang tersebut ke alam sadar saat terbangun. Proses peralihan dari *ru'yā* (penglihatan saat tidur) ke *takhayyul* (penglihatan saat terbangun) disebut *al-khayāl al-munfasil.*[92]

Kehadiran Malaikat rūh ke alam *khayāl* membawa misi ilahi berupa wahyu sebagai kabar gembira dan peringatan bagi penerimanya. Setiap orang memiliki kesempatan untuk menerima kehadiran Malaikat rūh, hanya saja jika kualitas wahyu berupa ajaran syariah maka penerimanya hanya dikhususkan bagi para nabi dan rasul. Adapun jika berupa penjelasan dari tiap-tiap ajaran yang telah diterima dan disampaikan para rasul, maka diterima para waliyullah dan orang-orang shaleh.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa tidak semua yang terlihat saat tidur berasal dari Malaikat rūh. Lebih rinci Ibn Arabi membagi kualitias ru'yā yang disaksikan saat tidur. Pertama,

[92] Muḥammad bin 'Alī bin Muḥammad Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn Ibn Arabī*, Jilid II, 496.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ru'yā yang berhubungan dengan konten yang terlihat. Hal ini murni tentang gambaran-gambaran yang hanya muncul saat tertidur. Kedua, *ru'yā* yang terkait erat hubungannya dengan kondisi orang yang melihatnya saat tidur. Ru'yā berasal dari apa yang ia pikirkan sebelum tidur dan terbawa ke alam tidur. Dan yang terakhir adalah *ru'yā* yang dibawa Malaikat rūh, yaitu berupa sesuatu yang berhubungan dengan syariah atau perintah Allah Swt.[93]

Peran Malaikat rūh dalam proses pewahyuan terekam jelas dalam surat al-Syura ayat 51:

وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ

> "dan tidak mungkin bagi seorang manusiapun bahwa Allah berkata-kata dengan dia kecuali dengan perantara wahyu, atau dibelakang tabir, atau dengan mengutus seorang utusan (Malaikat) llau diwahyukan kepadanya dengan seizin-Nya apa yang Dia kehendaki. Sesungguhnya Dia Maha Tinggi lagi Maha Bijaksana."[94]

Malaikat rūh bertugas sebagai perantara yang menyampaikan firman Allah kepada para nabi dan rasul-Nya. Terkadang melalui alam *ru'yā* dan terkadang melalui alam *takhayyul*. Ketika Malaikat rūh hadir dalam *ṣūrah* aslinya, maka lebih terasa sulit bagi para nabi, karena harus menyesuaikan dengan maqām malakut. Namun jika Malaikat rūh hadir dalam dalam rupa manusia, maka lebih mudah bagi para nabi

---

[93] *Ibid., 496.*
[94] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*,791.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menerima kehadirannya. Aisyah menceritakan bahwa wahyu pertama kali turun melalui *ru'yā*. Adapun dalam wujud jasad adalah ketika Malaikat rūh hadir dalam wujud seorang laki-laki mengajarkan tentang iman, islam dan ihsan.[95]

Kehadiran Malaikat menjadi perantara tersambungnya alam malakut dan alam mansuia. Masing-masing alam memiliki wujud tersendiri sebagai citra keberadaan Allah Swt. Tingkatan masing-masing individu dalam menerima kehadiran Malaikat akan berpengaruh pada kemampuannya dalam menyipak dan memahami citra-citra Tuhan yang beragam sesuai dengan *al-asmā' al-husnā*.

E. Peran Konsep Wahyu Ibn Arabi bagi Diskursus Ilmu Tafsir

Abdul Mustaqim dalam disertasinya dengan judul 'epistemologi tafsir kontemporer' mengutip pendapat Ignaz Goldziher (1850-1921) membagi sejarah perkembangan epistemologi tafsir dari masa kenabian hingga masa kontemporer ke dalam tiga bagian. Pertama, tafsir era formatif yaitu penafsiran yang dilakukan nabi dan para sahabat hingga pasca sahabat. Kedua, era afirmatif, yaitu tafsir yang dihasilkan para mufassir pada abad pertengahan dengan mendasarkan pada nalar ideologis. Ketiga, era reformatif,

[95] Hadis ini diriwayatkan Abdullah Ibn Umar dengan beragam matan. Untuk lebih jelas silahkan lihat: Abū 'Īsā Muḥammad bin 'Īsā bin Sūrah, *Sunan al-Tirmidhī*, Jilid IV, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005), 432-434. A.E. Winsik, *al-Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-ḥadīth al-Nabawī 'an al-kutub al-sittah wa 'an musnad al-dāramī wa muwaṭṭa' mālik wa musnad aḥmad bin ḥambal,* (Laden, Maṭba'ah Barīl, 1943). 297.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yaitu tafsir yang muncul pada abad modern-kontemporer yang bersumber dari nalar kritis.[96]

Tafsir sebagai upaya memahami al-Qur'an mengalami perubahan bentuk dari masa ke masa. Perubahan yang terjadi seringkali seirama dengan kondisi, situasi dan kebutuhan masing-masing jaman dan tempat. Keberadaan dan kemampuan masing-masing penafsir menjadi faktor utama munculnya keanekaragaman tafir. Munculnya berbagai perubahan tafsir tersebut kemudian menimbulkan reaksi yang beragam. Reaksi berupa pro dan kontra dalam menanggapi kehadiran tafsir. Ironinya, munculnya reaksi pro-kontra menimbulkan gesekan epistemologi tafsir yang berdampak pada minimnya kreativitas dalam menafsirkan al-Qur'an.

Gesekan epistemologi pertama kali muncul ketika mufassir berupaya menjadikan tafsir sebagai bagian dari keilmuan Islam. Mufassir seakan-akan menemukan kebingungan ketika harus mendifinisikan istilah 'tafsir'. Kebingungan tersebut terlihat jelas dengan munculnya perbedaan dalam membatasi makna 'tafsir'.[97] Masing-masing mufassir membuat batasan sebagai pedoman keabsahan tafsir. Ahli hadis, menjadikan riwayat sebagai satu-satunya pedoman dalam menafsirkan al-Qur'an. Riwayat yang

---

[96] Abdul Mustaqim, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, (Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2010),V-X.

[97] Istilah 'tafsir' memunculkan berbagai makna terutama ketika disandingkan dengan istilah 'takwil'. Pemaknaan pada kedua istilah di atas berdampak luas. Dampak tersebut terlihat ketika makna tafsir dan takwil berusaha dibedakan. Tafsir dimaknai sebagai upaya menjelaskan ayat-ayat muḥkam (jelas), dan takwil menjelaskan ayat-ayat mutashābih (tidak jelas).

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

digunakan harus senada dengan keyakinan pada masing-masing golongan. Kaum Sunni menjadikan hadis Bukhari-Muslim sebagai sumber paling utama, adapun kaum Syiah mengacu pada periwayatan yang terangkum dalam Uṣūl al-Kāfī.

Batasan yang dibuat masing-masing mufassir seringkali diyakini sebagai kebenaran mutlak. Kebenaran yang menjadi barometer dalam menilai tafsir-tafsir lainnya. Peristiwa ini kemudian berdampak pada sulitnya memisahkan antara al-Qur'an sebagai wahyu dan tafsir sebagai hasil ijtihad. Posisi tafsir seakan-akan masuk dalam lingkup wahyu yang tidak bisa diganggu-gugat. Walhasil, selama berabad-abad mufassir hanya mampu menghadirkan karya-karya berupa ringkasan atau penjelasan dari karya sebelumnya.

Kemudian muncul generasi pembaharu dengan dimotori Muhammad Abduh dan Rasyid Ridla. Semangat pembaharuan tafsir yang ditawarkan keduanya menegaskan kembali adanya gesekan epistemologi dalam diskursus tafsir. Tafsir kembali memiliki bentuk terbarunya setelah beberapa abad lamanya hanya berupa ringkasan dan penjelasan dari tafsir-tafsir sebelumnya. Upaya kedua tokoh pembaharu tersebut membuka pintu baru tumbuhnya berbagai aliran tafsir. Aliran yang berupaya menselaraskan antara ajaran agama dan tantangan kehidupan modern.

Upaya penyelarasan tersebut belandaskan pada keyakinan bahwa Al-Qur'an selalu selaras dengan jaman (Al-Qur'ān Ṣāliḥun li

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kull al-Zamān wa al-Makān). Untuk menselarakan antara Al-Qur'an (yang tetap dan mutlak) dengan perubahan jaman (yang selalu berubah-ubah) diperlukan sebuah pendekatan atau metode. Menyadari hal tersebut, para ahli tafsir kontemporer menawarkan berbagai pendekatan atau metode tafsir. Hanya saja, berbagai metode yang ditawarkan berujung pada pengkultusan hingga pengklaiman. Setidaknya ada dua hal yang menjadi sebab perdebatan yang tak berujung dalam menerima atau menolak metode tafsir. Pertama, tafsir modern lebih menitikberatkan pada persoalan sosial yang kemudian berupaya menarik ayat-ayat al-Qur'an sebagai solusi sosial. Kedua, adanya upaya pemisahan antara kesalehan individu dan kesalehan sosial pada diri seorang mufasir. Hal ini terlihat pada adanya pembatasan tafsir pada nilai-nilai kebahasaan al-Qur'an tanpa menghadirkan nilai-nilai ruhaniyah yang melekat di dalamnya.

Pemaknaan kembali terhadap wahyu dalam prespektif Ibn Arabi memberikan alternatif bagi munculnya tafsiran al-Qur'an. Tafsiran yang menjadikan interaksi antar Tuhan, al-Qur'an, penafsir dan kondisi sosial sebagai satu kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Peran penafsir dalam mengamalkan ayat-ayat al-Qur'an menjadi pintu awal turunnya wahyu dalam bentuk (ṣūrah) ilmu atas apa yang telah diamalkan. Kemudian ilmu-ilmu tersebut disebar-luaskan sesuai dengan kebutuhan masyarakat yang mengitari. Interaksi yang terbentuk antara penafsir dan al-Qur'an tidak hanya berpaku pada

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

teks-teks suci, melainkan masih terbuka kemungkinan interaksi antara Allah Swt sebagai Pemberi atau Pengujar, dan penafsir sebagai penerima penjelasan atas firman-firmanNya. Namun demikian, wahyu yang diterima penafsir bukan seperti apa yang telah diterima para Nabi dan Rasul, melainkan hanya penjelas dari al-Qur'an sebagai akhir dari wahyu *tashrī'*.

Konsep wahyu yang dihadirkan Ibn Arabi membuka kembali ruang interaksi antara alam malakut dan alam manusia, antara makhluk dan Tuhan sebagai pemberi segala ilmu. Hal itu dapat diwujudkan melalui perantara para mufassir, yaitu seseorang yang menerima wahyu berupa ilmu pengetahuan tentang tafsiran atau takwilan ayat-ayat al-Qur'an. Sehingga hasil dari takwilan tidak hanya bersifat tekstual dan kontekstual semata, lebih dari itu sebagai penjelas dari citra ketuhanan yang terpancar dalam kehidupan manusia.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB V
KONSEP TAKWIL DALAM AL-QUR'AN PERSPEKTIF IBN ARABI

A. Definisi Takwil Perspektif Ibn Arabi

Secara etimologi, setidaknya term takwil memiliki sepuluh makna. [1] Mayoritas makna yang ada menunjukkan proses pemahaman terhadap objek tertentu. Objek tersebut berupa tulisan atau teks dan diksi yang terucap. Kemampuan penakwil dalam membangun interaksi antara dirinya dengan teks dan pengarang menjadi penentu ketepatan dan kesempurnaan hasil takwilan.

Dalam diskursus ilmu tafsir, takwil seringkali dibedakan dengan tafsir dengan mengkhususkan takwil pada hal-hal yang bersifat mistik dan esoteris. Adapun tafsir hanya menerangkan tentang makna-makna dasar atau yang nampak dari tiap-tiap ayat al-Qur'an. Meskipun demikian, ada beberapa pendapat yang menjelaskan bahwa tafsir dan takwil memiliki makna yang sama yaitu memahami dan menjelaskan al-Qur'an.[2]

Ibn Arabi mendefinikan takwil sebagai cara memahami ayat-ayat al-Qur'an dan hadis-hadis Nabi dengan menyatukan antara keimanan, akurasi literasi, kemampuan memahami dan prinsip-prinsip pemikiran rasional.[3] Tanpa keimanan mustahil rasanya bisa memahami makna-makna al-Qur'an. Bagi Ibn Arabi, al-Qur'an bagaikan lautan yang kedalamannya tidak terjangkau, lautan luas yang tidak bertepi, sehingga karenanya orang-orang banyak yang tenggelam

---

[1] Lihat bab dua tentang definisi wahyu dan takwil. Untuk lebih jelas silahkan baca: Abū al-Faḍl Jamāluddīn Muḥammad bin Mukrim Ibn Manzhūr al-Afriqī al-Miṣr, *Lisān al-'Arab*, Jilid. XI, (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1300 H), 32-38

[2] Pembahasan tentang tafsir dan takwil telah penulis bahas lebih rinci pada bab II.

[3] William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika al-Qur'an Ibn al-'Araby,* diterjemah, Achmad Nidjam dkk, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 170.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tanpa mampu menyelamatkan diri, dan tak jarang mereka selamat dan menjadi orang yang beruntung .[4](يُضلُ بِهِ كثيرا ويهدي به كثيرا)

Ibn Arabi menegaskan bahwa takwil memiliki dua sisi bahasan yang keduanya harus saling dikaji, antara *muḥkām* dan *mutashābih, jabr* dan *ikhtiyār*, *raḥmah* dan *'adhāb*, *rūyah* dan *hijāb*. Meninggalkan salah satu dari keduanya hanya akan menghasilkan satu sisi keilmuan yang tidak utuh. Memahami ayat *mutashābih* tanpa *muḥkam* hanya akan mengantarkan pada *tajsīm*. Dan memahami ayat muḥkam tanpa mutashābih akan sulit dipahami dan sulit diterima nalar.[5] Makna takwil yang menyatukan ayat-ayat *muḥkam* dan *mutashābih*, antara *ẓāhir* dan *bāṭin* bersumber dari pemaknaan surat Ali Imran ayat 7.

هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَٰبِ

> "Dialah yang menurunkan al-Kitab (al-Qur'an) kepada kamu. Di antara (isi)nya ada ayat-ayat yang muhkamat, itulah pokok-pokok isi al-Qur'an dan yang lain (ayat-ayat) mutashabihat. Adapun orang-orang yang dalam hatinya condong kepada kesesatan, maka mereka mengikuti sebagian ayat-ayat mutashabihat untuk menimbulkan fitnah dengan mencari-cari takwilnya, padahal tidak ada yang mengetahui takwilnya melainkan Allah, dan orang-orang yang ilmunya mendalam berkata: "Kami beriman kepada ayat-ayat mutashabihat, semua itu dari sisi Tuhan kami". Dan tidak ada yang dapat mengambil pelajaran (daripadanya) kecuali orang-orang yang berakal".[6]

Ayat ketujuh dari surat Ali Imran tersebut sebagai satu-satunya dalil al-Qur'an yang membagi ayat-ayat al-Qur'an ke dalam dua kategori muhkam dan

---

[4] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥat al-Nafs,* (Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2005), 219.
[5]Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Rad al-Mutashābih ilā al-Muḥkam*, (Kairo: 'Ālam al-Fikr, 1368 H), 99.
[6]Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 76.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mutashabih. Pemaknaan tersebut memperkuat asumsi bahwa pada tiap-tiap ayat bahkan huruf al-Qur'an memiliki dualisme makna yang saling menyempurnakan.

Muḥkam pada ayat di atas adalah ayat-ayat yang menunjukkan atau menjelaskan tentang keesaan Allah, kesemua ayat-ayat tersebut bersumber dari kalimat tauhid (لااله الا الله), kalimat yang menjadi sumber semua ilmu pengetahuan. Adapun ayat-ayat mutashābih diturunkan untuk menguji keimanan, karenanya ayat mutashābih tidak mungkin dipahami kecuali oleh Allah swt, dan orang-orang yang menerima karuniaNya berupa kemampuan menakwilkan.[7]

Pemaknaan Ibn Arabi terhadap muḥkam dan mutashābih pada ayat di atas memiliki perbedaan dengan para ahli tafsir umumnya. Berikut beberapa definisi muḥkam;

1. Muḥkam adalah ayat-ayat Al-Qur'an yang tersusun secara rapi dan tidak bersifat kontradiktif.
2. Muḥkam adalah ayat-ayat yang diketahui maknanya secara ẓāhir maupun melalui takwil.
3. Muḥkam adalah ayat-ayat yang arti atau maknanya jelas.
4. Muḥkam adalah ayat-ayat yang hanya memiliki satu makna.
5. Muḥkam adalah ayat-ayat yang memiliki makna rasional.
6. Ayat *muḥkam* adalah ayat yang memiliki kejelasan makna dan dalil, seperti dalil keesaan Allah dan kekuasaanNya.

[7]Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz I, 412.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

7. Ayat *muḥkam* adalah ayat yang terkumpul dalam firman Allah Swt surat al-An'ām ayat 151 dan dua ayat selanjutnya.[8]
8. Ayat *muḥkam* adalah ayat *nāsikh* (penghapus).
9. Muḥkam adalah *al-nāsikh*, halal, haram, ketetapan hukum, perintah, dan sesuatu yang diyakini dan diamalkan.
10. Muḥkam adalah ayat-ayat yang memuat halal dan haram.[9]

Definisi muḥkam di atas menjadi petanda bahwa term tersebut memiliki makna yang luas. Seluas kemampuan masing-masing mufassir dalam menangkap makna-makna yang ada.

Pemaknaan muḥkam dan mutashābih yang dikembangan Ibn Arabi diamini beberapa ahli tafsir yang mengatakan bahwa semua ayat-ayat al-Qur'an bersifat muḥkam.[10] Pendapat ini menitik-beratkan pada pemaknaan secara etimologi kebahasaan. Dalam kamus tāj' al-'Arūs, asal kata muḥkam terdiri dari

---

[8] "Katakanlah: "Marilah ku bacakan apa yang diharamkan atas kamu oleh Tuhanmu, yaitu: janglah kamu mempersekutukan sesuatu dengan Dia, berbuat baiklah terhadap kedua orang ibu bapak, dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka, dan janganlah kamu mendekati perbuatan-perbuatan yang keji, baik yang nampak diantaranya maupun yang tersembunyi, dan janganlah kamu membunuh jiwa yang diharamkan Allah (membunuhnya) melainkan dengan sesuatu (sebab) yang benar. Demikian itu yang diperintahkan oleh Tuhanmu kepadamu supaya kamu memahami(nya). Dan janganlah kamu dekati harta anak yatim, kecuali dengan cara yang lebih bermanfaat, hingga sampai ia dewasa. Dan sempurnakanlah takaran dan timbangan dengan adil. Kami tidak memikulkan beban kepada seseorang melainkan sekedar kesanggupannya. Dan apabila kamu berkata, maka hendaklah kamu berlaku adil kendatipun dia adalah kerabat(mu), dan penuhilah janji Allah. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu ingat. Dan bahwa (yang Kami perintahkan) ini adalah jalan-Ku yang lurus, maka ikutilah dia: dan janganlah kamu mengikuti jalan-jalan (yang lain), karena jalan-jalan itu mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya. Yang demikian itu diperintahkan Allah kepadamu agar kamu bertakwa." Al-Qur'an, 6: 151-153). Lihat: Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, 214-215.

[9] Al-Hāfiḍ Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Jilid IV, 1335-1337.

[10] Al-Hāfiḍ Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Jilid IV, (Kerajaan Arab Saudi: Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, t.th), 1335.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tiga huruf hā', kāf dan mīm, aḥkamahu artinya 'atqanahu.[11] Pada sisi lain juga dibenarkan oleh pendapat Ibn Manẓūr dalam kamusnya Lisān al-'Arab bahwa makna muḥkam adalah ayat-ayat yang bersifat tidak kontradiktif dan tidak membingungkan.[12] Adapun kata mutashābih secara kebahasaan digunakan untuk menunjukkan keikutsertaan suatu hal terhadap hal lain yang memiliki kemiripan dan kesamaan. Dan seringkali kata mutashābih ini digunakan untuk menunjukkan sesuatu yang samar atau tidak jelas.[13] Sesuatu yang tidak diketahui bentuk, makna dan maksud serta tujuannya.

Perbedaan mendasar Ibn Arabi dengan beberapa ahli tafsir dalam memaknai muḥkam dan mustashābih terletak pada pembatasan ayat-ayat. Ibn Arabi memaknai bahwa ayat muḥkam adalah ayat-ayat yang menerangkan keesaan Allah (kalimat tauhid). Adapun ayat mustashābih adalah sifat-sifat ketuhanan yang tidak dapat dipahami kecuali dengan ilmu pemberian Allah kepada penafsir. Dengan ilmu itulah, para wali menjelaskan ayat-ayat yang semula mustashābih (tidak jelas) menjadi muḥkam (jelas). Ke-muḥkaman ayat-ayat yang mutashābih tidak lantas merubah sifat asli dari kemutashābihannya. Perbedaan kedua, para ahli tafsir pada umumnya tidak pernah mengalami ketersingkapan sehingga tidak memiliki kemampuan pemahaman mendalam. Takwil yang mereka hasilkan selalu meninggalkan makna lahir menuju makna batin. Semisal ketika menakwilkan surat al-Hadid ayat 1 (سبح لله ما في السماوات

[11] Sayyid Muhammad Murtaḍā al-Ḥusainī al-Zubaidī, *Tāj al-'Arūs min Jawāhir al-Qāmūs*, ditahqiq Abdul Halim al-Ṭaḥāwī, (Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-'Ādāb, 2000, Jilid 31), 513.
[12] Ibnu Manzūr, *Lisān al-'Arab*, Jilid III, (Beirut, Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999), 270.
[13] Muhammad Abdu al-A'ẓīm al-Zurqānī, *Manāhil al-'Irfān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, 591.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

(..والأرض ‘semua yang ada di langit dan di bumi bertasbih kepada Allah’, mereka tidak meyakini kebenarannya secara literal atau tekstual, sehingga ditakwil melampaui makna lahirnya.

Definisi Ibn Arabi tentang takwil di atas memiliki keserupaan dengan ulama tafsir pada umumnya, yaitu upaya mengembalikan makna tiap-tiap ayat kepada makna dan tujuan asal al-Qur’an. Hanya saja, Ibn Arabi menjadikan sifat Allah sebagai makna atau tujuan dari ayat-ayat al-Qur’an. Keberadaan al-Qur’an berfungsi sebagai informasi dan pengetahuan tentang Allah. Karenanya, setiap takwilan harus dikembalikan kepada nama dan sifat Allah. Sifat utama yang menunjukkan interkasi antara Allah dan hambaNya adalah *al-raḥmān* dan *al-Ghaḍab*. Sifat pertama menjelaskan sifat Kasih Sayang dan yang kedua bermakna kemurkaan. Takwilan semua al-Qur’an harus bermuara pada kedua sifa tersebut dengan menjadikan sifat pertama sebagai sifat asasi dan lebih utama dari sifat kedua.

B. Takwil dan Kewalian Perspektif Ibn Arabi

Al-Qur’an merupakan wahyu Ilahi yang diturunkan kepada Nabi Muhammad Saw melalui malaikat Jibril as.[14] Proses penurunan Al-Qur’an ini menjadi petanda bahwa Nabi Muhammad Saw menerima sekaligus membaca Al-Qur’an berdasarkan apa yang beliau terima di hadapan malaikat Jibril as. Selain menerima, Nabi Muhammad Saw berkewajiban menyampaikan Al-Qur’an. Penyampaian Al-Qur’an ini merupakan tugas utama Nabi Muhammad Saw

[14]“Katakanlah; Ruhul Qudus (Jibril) menurunkan Al-Qur’an itu dari Tuhanmu dengan benar, untuk meneguhkan (hati) orang-orang yang telah beriman, dan menjadi petunjuk serta kabar gembira bagi orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)”. Lihat; Mujamma’ al-Malik Fahd , *al-Qur’ān dan Terjemahnya*, 417.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

sebagai utusan atau rasul. Dengan demikian, secara skematis bisa disimpulkan bahwa Al-Qur'an bersumber dari Allah Swt sebagai pemberi kemudian diturunkan melalui malaikat Jibril As sebagai perantara atau pembawa wahyu kepada Nabi Muhammad Saw sebagai penerima dan penyampai kepada umat. Malaikat menjadi perantara antara Allah dan rasulNya, dan para utusan menjadi perantara antara wahyu dan umatnya.

Al-Qur'an dan Al-Hadis menjelaskan kondisi Nabi Muhammad Saw ketika menerima dan membaca Al-Qur'an di hadapan malaikat Jibril As. Di antaranya adalah;

لا تحرك به لسانك لتعجل به* إن علينا جمعه وقرآنه* فإذا قرأناه فاتبع قرآنه* ثم إن علينا بيانه

> "Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu. Kemudian, sesungguhnya atas tanggungan Kamilah penjelasannya".[15]

ولا تعجل بالقرآن من قبل أن يقضى إليك وحيه

> "Dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca al-Qur'an sebelum disempurnakan mewahyukannya kepadamu"[16]

من حديث طويل عن ابن عبّاس رضي الله عنهما:.....فكان رسول الله صلي الله عليه وسلّم اذا اتاه جبريل بعد نزول قوله تعالي: لاتحرك به لسانك لتعجل به, انّ علينا جمعه وقرآنه, فاذا قرأناه فاتّبع قرآنه, استمع, فاذا انطلق جبريل قرأه النبيّ صلي الله عليه وسلّم كماأقرأه. (أخرجه البخاري و مسلم).

> "Dari hadis yang panjang, dari Ibnu Abbas Ra:.... Maka (kemudian) Rasulullah Saw ketika Jibril mendatanginya setelah turun firman Allah Swt: 'Janganlah kamu gerakkan lidahmu untuk (membaca) al-Qur'an karena hendak cepat-cepat (menguasai)nya. Sesungguhnya atas tanggungan Kamilah mengumpulkannya (di dadamu) dan (membuatmu pandai) membacanya. Apabila Kami telah selesai membacakannya maka ikutilah bacaannya itu'. (Senantiasa) mendengarkan, ketika Jibril telah

[15] *Ibid.,* 999.
[16] *Ibid.,* 489.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pergi, Nabi Muhammad Saw membacanya sebagaimana telah dibacakan kepadanya".[17]

Ayat-ayat dan hadis-hadis di atas memberikan gambaran tata-cara Nabi Muhammad Saw menerima dan membaca al-Qur'an sebagai wahyu. Tata cara atau proses penerimaan dan pembacaan wahyu dilakukan dengan cara *talaqqī* dan *mushāfahah.* Kemudian Rasulullah Saw menyampaikan wahyu al-Qur'an kepada para Sahabat dengan cara yang sama yaitu *talaqqī* dan *mushāfahah*. Nabi Muhammad Saw adalah orang yang paling sering membaca Al-Qur'an, hal ini sebagaimana diriwayatkan dalam sebuah hadis bahwa Nabi Muhammad Saw memperlihatkan, menyajikan bacaan atau hafalannya kepada Jibril As pada bulan ramadlan.[18]

Para Sahabat menyadari pentingnya wahyu dalam kehidupan mereka, sehingga tak berlebihan kiranya jika mereka memberikan perhatian lebih kepada Al-Qur'an. Perhatian tersebut berupa mempelajari, menghafal, menulis dan mengamalkan isi kandungannya.

أخرج النحاس قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الأنبارى, ثنا هلال بن العلاء , ثنا أبي وعبدالله بن جعفر قالا: ثنا عبيدالله بن عمرو الزّرقي عن زيد بن أبي أنيسة عن قاسم بن عوف البكريّ قال: سمعت عبدالله بن عمر يقول: لقد عشنا برهة من دهرنا, وانّ أحدنا ليؤتي الايمان قبل القرآن, وتَنزِلُ السورةُ علي محمّد صلي الله عليه وسلّم فنتعلّم حلالها وحرامها ومايَنبغي أن يُوقف عنده منها كما تتعلّمون أنتم اليوم القرآن, ولقد رأينا اليوم رجالا يُؤتَي أحدهم القرآن قبل الايمان, فيقرأ مابين فاتحته الي خاتمته, مايدري ماآمرُه ولازاجره, ومايَنبغي أن يُوقف عنده منه.[19]

"telah mengeluarkan al-Nuḥḥās (ia) berkata: telah mengatakan kepada kami Muḥammad bin Ja'far al-Anbārī, telah mengatakan kepada kami Hilāl bin al-'Alā', mengatakan kepada kami ayahku

---

[17] Abū al-Wafā' Aḥmad al-Ākhir, *al-Mukhtār min 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir, al-Maktab al-Misr al-Ḥadīs, Jilid I, 1992), 31-34.
[18] Muḥammad Bakar Ismā'il, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, (Mesir; Dār al-Manār, t.th), 117.
[19] Al-Hāfiḍ Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* (Kerajaan Arab Saudi; Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, t.th, Jilid II), 539-540.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> dan Abdullah bin Ja'far mereka berkata: saya mendengar Abdullah bin 'Amr al-Zarqiy dari Zaid bin Abī Anīsah dari Qāsim bin 'Auf al-Bakriy berkata: saya mendengar 'Abdullah bin 'Umar berkata: kami menjalankan hidup dalam jedah waktu yang masing-masing dari kami diberi (pengajaran) iman sebelum (pengajaran) al-Qur'an. ketika surat (al-Qur'an) diturunkan kepada Muhammad Saw, maka kami mempelajari halal dan haramnya, dan yang seharusnya berhenti (waqāf) daripadanya, sebagaimana halnya kalian mempelajari al-Qur'an saat ini. Namun demikian, sungguh telah aku lihat hari ini, orang-orang diajari al-Qur'an sebelum dibekali keimanan, kemudian ia membaca (al-Qur'an) dari awal fatihah hingga akhir (al-Qur'an) tanpa mengetahui apa yang diperintahkan dan dilarangnya, dan yang seharusnya ia menghentikan bacaan darinya."

Dari riwayat di atas bisa kita pahami secara seksama dan penuh perenungan beberapa hal penting diantaranya; bahwa pada masa awal atau masa turunnya wahyu al-Qur'an, iman atau keimanan menjadi kunci utama dalam membaca, mempelajari dan memahami isi kandungan Al-Qur'an. Hal itu terjadi karena masing-masing umat Islam pada saat itu menyadari dan merasakan, betapa Al-Qur'an adalah firman atau wahyu Allah Swt yang tidak mungkin didekati sedemikian rupa tanpa menghadirkan unsur-unsur keimanan. Dengan demikian, keberadaan iman menjadi benteng dan batasan yang mengontrol secara tidak langsung di dalam diri pembaca, atau pengkaji Al-Qur'an. Dengan kata lain, unsur keimanan yang tertanam dalam diri seseorang menjadi penentu kualitas pembacaan dan pemahamannya terhadap kandungan Al-Qur'an. Selain hal itu, umat Islam menyadari bahwa membaca dan memahami Al-Qur'an harus melalui *talaqqī* dan *mushāfahah* kepada Nabi Muhammad Saw.

Kehadiran Nabi Muhammad Saw menjadi pembenar pada setiap bacaan dan pemahaman terhadap al-Qur'an yang dilakukan umat Islam. Ibn Arabi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

mengistilahkan Nabi Muhammad Saw sebagai *al-insān al-kāmil*, manusia paling sempurna. Kesempurnaan Nabi Muhammad Saw tidak dapat ditiru secara utuh, karena dalam dirinya terkumpul *maqām* wilāyah, *nubuwwah*, dan *rasūl* sekaligus. *Maqām wilayāh* bersifat umum, adapun maqām *nubuwwah* dan *rasūl* bersifar khusus. Semua rasul pasti nabi, dan tidak semua nabi adalah rasul, semua nabi pasti wali, dan tidak semua wali adalah nabi. Tidak ada satupun nabi dan rasul tanpa melalui derajat kewalian. Setiap nabi miliki keistimewaan yang tidak dimiliki para nabi lainnya, begitu pula para wali, mereka memiliki keistimewan yang berbeda-beda. Keistimewaan yang dimiliki para nabi bedampak pada keyakinan dan keimanan para pengikutnya dalam menyembah dan beribadah kepada Allah. Demikian halnya dengan para wali, mereka memiliki keistimewaan masing-masing.[20]

Konsep maqām wali dan nubuwah yang menyatu dalam satu sosok insān kāmil mendapat perlawanan dari Ibn Taymiyyah dan para pengikutnya. Ia mengungkapkan:

وهؤلاء الملاحدة يدّعون أن الولي يأخذ من الله بلاواسطة, والنبي يأخذ بواسطة, وهذا جهل منهم, فإن الولي عليه أن يتبع النبي,ويعرض كل ماله من محادثة إلهام علي ماجاء به النبي, فإن وافقه وإلا رده, إذ ليس هو بمعصوم فيما يقوله.
وقد يلبسون علي بعض الناس بدعواهم أن ولاية النبي أفضل من نبوته, وهذا مع أنه ضلال فليس هو مقصودهم, فهم مع ضلالهم فيما ظنوه من خاتم الأولياء ومرتبته يختلفون في عينه بحسب الظن, وماتهوي الأنفس, لتنازعهم في تعيين القلب الفرد الغوث الجامع, ونحوذلك من المراتب التي يدعونها,وهي معلومة البطلان بالشرع والعقل"

Ibn Taymiyyah secara jelas menilai bahwa apa konsep Ibn Arabi tentang kenabian dan kewalian adalah sebuah kebodohan yang dapat diterima secara akal

[20] Muḥyiddīn Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz II, (Kairo: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyyah, 2008), 69.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dan syariah. Tuduhan tersebut menggambarkan, bahwa ada kesalahpahaman dalam memaknai maqām wilayah nubuwah. Kesalahpahaman tersebut bersumber dari antipati Ibn Taymiyyah terhadap tafawuf secara umum, dan kepada Ibn Arabi secara khusus. Ia beranggapan bahwa apa yang muncul dari para sufi bersumber dari keterpengaruan terhadap filsafat Yunani,Yahudi dan Nasrani.

Ibn Arabi menjelaskan bahwa kata wali terambil dari nama Ilahi yaitu *al-waliu*. Secara radikal, kata wali lebih memiliki padanan kata sebagai nama Ilahi dibanding kata nabi dan rasul, pada kata wali terpancar aspek Sang Mutlak. Keumuman kata wali yang bisa disandarkan kepada nama Ilahi dan manusia, menjadikan kata tersebut lebih bersifat abadi, yaitu tidak terbatas oleh ruang dan waktu tertentu. Kata tersebut selalu ada tidak hanya di dunia, bahkan kelak sampai di akhirat.

Seseorang yang pengetahuannya tentang Allah telah mencapai titik puncak layak memperoleh sebutan wali. Namun demikian, seorang wali selalu menyadari bahwa nama tersebut sepantasnya tidak disandarkan pada dirinya lantaran ia mengetahui bahwa nama itu adalah milih Sang Mutlak.[21] Seorang wali memperoleh ilmu secara langsung tanpa melalui proses belajar sebagaimana pada umumnya. Ilmu seorang wali berasal dari pemberian Ilahi atas *tajrībah rūḥiyyah* yang dilakukan secara istiqomah. Ilmu para wali berupa pengetahuan sempurna tentang Sang Mutlak. Dengan kesempurnaan ilmu itulah, para wali memiliki kemampuan dalam menakwilkan ayat-ayat mutashābih, yaitu ayat-ayat yang secara tekstual bermakna mutashābih (tidak jelas), namun bagi para wali

[21] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, 316.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

justru bermakna muḥkam (jelas). Mereka meyakini atau beriman sepenuh hati bahwa ayat-ayat muḥkam dan mutashābih kesemuanya berasal dari Allah.[22] Ibn Arabi menjelaskan lebih jauh:

> اعلم أيدك الله أيها الطالب ان معرفة الأمور علي ماهي عليه في أنفسها أنك لاتعلم الا اذا أوقفك الله عليك من نفسك وأشهدك ذلك من ذاتك فيحصل لك ما طلبته ذوقا عند ما تقف عليه كشفا ولا سبيل الي حصول ذلك الا بعناية أزلية تعطيك استعدادا تاما لقبوله برياضات نفسية ومجاهدات بدنية وتتخلق بأسماء الهية وتحقق بأرواح طاهرة ملكية وتطهير بطهارة شرعية مشروعة لامعقولة وعدم تعلق بأكوان وتفريغ محل عن جميع الأغيار لأن الحق مااصطفي لنفسه منك الا قلبك حين نوّره بالايمان فوسع جلال الحق فعاين من هذه صفته الممكنات بعين الحق فكانت له مشهودة.[23]
>
> "Ketahuilah bahwa -Tuhan menegaskan kepadamu, wahai engkau yang berusaha meraih ilmu tentang hakikat segala sesuatu- engkau tidak akan pernah dapat meraih ilmu ini hingga Tuhan menganugerahkannya kepadamu dan menjadikanmu mampu mengenal esensi dirimu sendiri. Setelah itu, engkau akan dapat meraih apa yang engkau cari melaui *dhauq*, sementara itu engkau pun dapat mengalami ketersingkapan. Namun, tiada jalan untuk mencapainya kecuali melalui sebuah 'permulaan yang penuh kesunyian' yang kemudian dapat menjadikanmu memiliki kesiapan untuk menerimanya;(dan kesiapan ini akan menyatakan diri dengan sendirinya) melalui berbagai disiplin asketit dalam jiwa, perjuangan jasmani, mengaktualisasikan akhlak dengan sifat-sifat yang melekat pada nama-nama Tuhan, realisasi ruh-ruh kesucian dan ruh-ruh kemalaikatan, penyucian diri dengan menyucikan kehendak dan menjalankan Syariah dengan baik serta tidak mengikatkan diri pada akal, tidak terpaut kepada segala kefanaan, dan membebaskan locus (penyikapan diri) dari segala yang lain (ghair). Yang Maha Benar akan memilihmu bagi Dirinya Sendiri dari (dalam) hatimu, karena Dia telah menyinarinya dengan keyakinan. Lalu, ia pun mampu melingkupi kemahabesaran Yang Nyata".[24]

Penjelasan di atas menandakan bahwa metode takwil yang dimiliki para wali berbeda dengan apa yang telah dilakukan para ahli tafsir pada umumnya. Para wali diberi kemampuan mensingkap rahasia-rahasia ayat-ayat al-Qur'an

---

[22] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz I, 413

[23] Muḥyiddīn Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz III, (Bairut: Dār Ṣādir, ttd), 257.

[24] William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika al-Qur'an Ibn al-'Araby, ...* 301-302

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

yang tersimpan dibalik tabir. Bagi para wali, ilmu adalah tentang ketersingkapan bukan tentang perpindahan atau transformasi dari satu ruang dan waktu ke ruang dan waktu lain yang berbeda.

C. Takwil dan Pengalaman Ruhaniah

Allah menciptakan makhluk beserta kedudukannya. Dia menciptakan para Malaikat, rasul, nabi dan para wali sesuai dengan kedudukannya masing-masing. Kedudukan makhluk beragam dan tak terhitung banyaknya, masing-masing berada pada jalur kedudukannya. Mustahil bagi tiap makhluk mampu mencapai tingkatan atau kedudukan yang bukan karenanya ia diciptakan. Malaikat tidak mungkin menjadi manusia, dan manusia tidak mungkin menjadi Malaikat. Kesemua memiliki tingkatan dan sifat-sifat khusus yang tidak mungkin dapat diraih kecuali bagi *sālik* pada masing-masing tingkatan. Malaikat, manusia dan alam memiliki ragam tingkatan. Masing-masing dari mereka memiliki keistimewaan, begitu juga para nabi dan wali.

Perbedaan tingkatan sebagai petanda bahwa Tuhan memiliki nama-nama yang tak terhingga, nama-nama yang tercitrakan makhlukNya. Tingkatan para Malaikat dibahasakan dengan *ajniha* (sayap), simbol kekuatan ruhaniah. Ibarat burung yang bersayap, para Malaikat dengan sayapnya memiliki kekuatan terbang tinggi ke atas atau turun ke bawah. Jumlah dan kekuatan sayap menjadi penentu tinggi dan rendahnya kedudukan masing-masing Malaikat.[25]

---

[25] Ibn Arabi mengutip surat Fatir ayat 1, 'Segala puji bagi Allah Pencipta langit dan bumi, Yang menjadikan Malaikat sebagai utusan-utusan (untuk mengurus bebagai macam urusan) yang mempunyai sayap, masing-masing (ada yang) dua, tiga dan empat. Allah menambahkan pada ciptaan-Nya apa yang dikehendaki-Nya. Sesungguhnya Allah Maha Kuasa atas segala sesuatu'. Berdasarkan hadis, Malaikat Jibril memiliki enam ratus sayap. Ketika Malaikat terbang ke bawah maka menggunakan sayapnya untuk meninggalkan maqām atau kedudukannya, dan apabila

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi memposisikan manusia dalam dua kategori penting yaitu sebagai entitas kosmik atau spesies dan manusia sebagai sesosok individu. Sebagai entitas kosmik, manusia secara umum adalah makhluk atau ciptaan Allah Swt yang paling sempurna. Dalam diri manusia terdapat unsur ruh, nafs, dan jasad. Ruh manusia yang ditiupkan pada diri manusia berasal dari ruh-Nya, ruh yang dinisbatkan pada Tuhan (al-rūḥ al-iḍāfī). Penisbatan ruh manusia pada Tuhan menjadi petanda bahwa dalam diri manusia terdapat unsur ilahiyah dan insaniyah dalam satu waktu yang bersamaan. Ia (manusia) menjadi citra Tuhan yang paling komprehensif di bumi, padanya terdapat pancaran nama-nama Ilahi. Sebagai sesosok individu, kesempurnaan manusia beragam sesuai dengan tingkatan-tingkatan masing-masing dalam menerima pancaran nama-nama Ilahi.[26]

Ibn Arabi menjelaskan secara rinci konsep manusia sempurna dalam tatanan kosmik dengan menjadikan Nabi Musa sebagai ilustrasi:

> وأما حكمة إلقائه في التابوت ورميه في اليم, فالتابوت ناسوته واليم ماحصل له من العلم بواسطة هذا الجسم, مما أعطته القوة النظرية الفكرية والقوي الحسية الخالية التي لا يكون شيء منها ولا من أمثالها لهذه النفس الانسانية الا بوجود هذا الجسم العنصري, فلما حصلت النفس في هذا الجسم وأمرت بالتصرف فيه وتدبيره جعل الله لها هذه القوي آلات تتوصل بها الي ماأراده الله منها في تدبير هذا التابوت الذي فيه سكينة الرب.[27]
>
> Menyangkut hikmah penyimpanan Musa dalam peti dan penghanyutannya ke sungai besar, kita harus mencermati bahwa peti (*tābūt*) melambangkan aspek manusiawi (manusia), (*nāsūt*, yakni tubuh) sementara sungai besar (*yamm*) melambangkan pengetahuan yang dia peroleh melalui tubuh ini. Pengetahuan ini dia perloleh melalui daya pemikiran dan penggambaran (representasi). Daya ini dan yang sejenisnya pada jiwa manusia hanya bisa berfungsi ketika

---

terbang ke atas menggunakan sayap untuk kembali pada fitrah atau tabiatnya. Lihat: Muḥyiddīn Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz III, (Bairut: Dār Ṣādir, ttd), 53-54.

[26] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, 259-260.

[27] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, (Mesir, al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2011), 307.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tubuh fisik mewujud. Maka, begitu jiwa telah teraktualisasikan dalam tubuh dan diperintah (Allah) untuk memanfaatkan dan mengatur tubuh dengan bebas, Allah membikin seluruh daya yang disebutkan di muka dalam jiwa sebagai sekian perangkat jiwa untuk bisa meraih tujuan –mengikuti kehendak Allah- pengaturan peti yang berisi Kehadiran (*sakīnah*) Rabb yang tak terlihat.[28]

فرمي به في اليم ليحصل بهذه القوي علي فنون العلم, فأعلمه بذلك أنه وان كان الروح المدبر له الملك,فانه لايدبر الا به, فأصحبه هذه القوي الكائنة في هذا الناسوت الذي عبر عنه بالتابوت في باب الاشارات والحكم, كذلك تدبير الحق العالم ما دبره الا به, أو بصورته فما دبره الا به, كتوقف الولد علي ايجاد الوالد, والمسببات علي أسبابها, والمشروطات علي شروطها, والمعلولات علي عللها والمدلولات علي أداتها, والمحققات علي حقائقها, وكل ذلك من العالم وهو تدبير الحق فيه, فما دبره الا به. وأما قولنا: أي بصورته أعني صورة العالم فأعني به الأسماء الحسني والصفات العلي التي تسمي الحق بها واتصف بها, فما وصل الينا من اسم يسمي به الا وجدنا معني ذلك الاسم وروحه في العالم, فما دبر العالم أيضا الا بصورة العالم.[29]

Demikianlah, (Musa) dihanyutkan ke sungai besar agar melalui daya-daya ini dia beroleh segala jenis pengetahuan. Jadi, (Allah) memberinya pemahaman akan fakta bahwa sekalipun ruh yang mengatur (tubuh) adalah raja (yakni, pemimpin tertinggi tubuh manusia), tetapi dia tidak dapat mengaturnya sesukanya kecuali melalui tubuh. Inilah alasan Allah menyediakan tubuh dengan segenap daya yang terwujud dalam aspek kemanusiaan yang Dia sebut secara simbolis dan esoteris dengan peti. Allah mengatur alam hanya dengan alam (melalui penetapan hubungan-hubungan pasti antara benda-benda alam): misalnya, anak bergantung pada tindak penciptaan ayah, yang dicipta bergantung pada penciptanya, yang bersyarat pada syarat-syaratnya, akibat pada sebabnya, kesimpulan pada dalil-dalilnya, dan maujud-maujud konkrit pada realitas-realitas batinnya. Semua ini menjadi milik alam sebagai akibat wewenang Allah atas sesuatu itu. Jadi, jelaslah bahwa Dia mengatur alam hanya melalui alam. Aku telah mengatakan di atas: 'atau melalui bentuknya' yakni melalui bentuk dunia. Apa yang aku pahami di sini dengan kata 'bentuk' (*ṣūrah*) adalah Nama-nama teraindah yang dengannya Dia telah menamakan DiriNya dan sifat-sifat tertinggi yang dengannya Dia telah mensifati DiriNya. Bahkan, dari setiap nama Allah, yang telah kita ketahui, kita menemukan makna itu teraktualisasikan di alam dan ruhnya berlangsung aktif di alam raya. Jadi, dalam tinjauan ini juga, Allah tidak mengatur alam kecuali melalui bentuk alam.[30]

---

[28] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, 259.
[29] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *Fuṣūṣ al-Ḥikam*,307.
[30] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, *267-268.*

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Penjelasan di atas menggambarkan bahwa pada diri manusia terdapat dua unsur penting yaitu ruh dan jasad atau unsur dahir dan batin. Ketika ia berada dalam alam malakut, unsur batin menjadi dahir, dan ketika berada dalam alam insani unsur ruh kembali pada sifat alamiahnya menjadi batin, dan jasad menjadi dahir. Kedua unsur tersebut menjadi ciri utama kesempurnaan manusia sebagai wujud makhluk hidup yang mencerminkan keberadaan Allah sebagai Sang Pencipta. Selain kedua unsur tersebut, ada satu unsur utama di luar diri manusia, yaitu Kehendak Allah sebagai Pecipta. Hubungan intraktif ketiganya (ruh, jasad dan kehendak Allah) yang terdapat pada diri manusia menjadi tolok ukur kesempurnaan manusia. Kesempurnaan yang bertingkat-tingkat dan tidak tunggal. Ia berlapis-lapis sesuai kemampuan dan kesiapan masing-masing individu dalam menerima karunia Ilahi berupa wahyu dalam bentuk (ṣūrah) makrifah ilmu pengetahuan.

Ibn Arabi menyebutkan beberapa tingkatan ilmu yang diberikan Allah kepada para kekasihNya. Ilmu-ilmu tersebut antara lain; Pengetahuan tentang nama-nama Allah (ma'rifah asmāilLāh), pengetahuan tentang emanasi (ma'rifah al-tajalliyāt), pengetahuan tentang diskursus syariah (ma'rifah khiṭāb al-Ḥaq 'ibādahu bi lisān al-Shar'i), pengetahuan tentang kesempurnaan wujud dan kekurangannya (ma'rifah kamāl al-wujūd wa naqṣih), pengetahuan tentang hakikat manusia (ma'rifah al-insān min jihat ḥaqāiqih), pengetahuan tentang penyikapan khayāl (ma'rifah al-Kashf al-khayālī), pengetahuan tentang 'ilal dan

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

adwiyah (ma'rifah al-'ilal wa al-adwiyah). Ketika seseorang telah menguasai ilmu-ilmu tersebut, ia akan meyakini kebenaran ilmu hakikat ('ilm al-ḥaqāiq).[31]

Secara umum, ilmu terbagi dalam tiga kategori utama, pertama ilmu logika *('ilm al-aql)*, ilmu yang diperoleh berdasarkan narasi logis atas bukti-bukti nyata yang terlihat. Kemampuan akal dalam mengelola berbagai informasi yang diterima panca indra. Kelima indra manusia menjadi penentu kualitas kebenaran dan ketepatan ilmu yang dihasilkan. Kedua, ilmu rasa *('ilm al-aḥwāl)*, yaitu ilmu yang hanya diperoleh melalui *dlauq* (rasa). Ilmu ini tidak dapat diukur atau didefiniskan berdasarkan bukti-bukti logis, seperti mengetahui manisnya madu, pahitnya kesabaran, nikmatnya bersetubuh, rindu dan rasa cinta. Manisnya madu tidak dapat diketahui kecuali dengan merasakannya. Orang yang tidak pernah merasakan madu, maka tidak mungkin baginya mengetahui manisnya madu. Ketiga ilmu mistik (*'ilm al-asrār*), yaitu ilmu yang hanya diperoleh melalui pengalaman ruhaniah. Ilmu ini hanya dimiliki para nabi dan waliyullah. Orang yang memiliki ilmu mistik (*'ilm al-asrār*) akan menguasai dua ilmu sebelumnya yaitu ilmu logika (*'ilm al-aql*) dan ilmu rasa (*'ilm al-aḥwāl*), tanpa melalui proses sebab-akibat.[32]

Ibn Arabi menjelaskan, ilmu mistik (*'ilm al-asrār*) hanya dapat diperoleh dengan cara berkhulwat, dzikir, mengosongkan pikiran, dan menghadapkan diri sebagai hamba yang fakir di hadapan Allah Swt. Cara-cara tersebut akan membuka kesempatan bagi pelakunya memperoleh ilmu ilahiyah (al-asrār al-

---

[31] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz I, (Kairo: al-Haiah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2008), 34.
[32] *Ibid.,* 140.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

ilāhiyyah) dan makrifah rabbaniah (al-ma'rifah al-rabbāniyyah). Capaian tersebut dicontohkan Ibn Arabi kepada sosok Khidir dengan mengutip surat al-Kahfi ayat 65:

فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا

> "Lalu mereka bertemu dengan seorang hamba di antara hamba-hamba Kami, yang telah Kami berikan kepadanya rahmat dari sisi Kami, dan yang telah kami ajarkan kepadanya ilmu dari sisi Kami".

Ibn Arabi menafsirkan, bahwa posisi kata *raḥmat* yang mendahului kata *'ilm* menjadi petanda bahwa orang yang berilmu akan memiliki sifat pengasih yang menyeluruh. Jika ada seseorang yang mengakui bahwa ia memiliki ilmu, namun pada kenyataannya tidak memiliki sifat pengasih, maka ia tidak termasuk dalam kategori ahli ilmu. Peristiwa pembunuhan atas anak kecil yang dilakukan Khidir adalah bagian dari sifat *raḥmat* yang diperlihatkan Khidir, yakni berupa rasa kasih sayang atas si anak agar terhindar dari kekafiran saat dewasa. Kedua, peristiwa merusak kapal milik orang miskin adalah bentuk raḥmat Khidir terhadap penguasa lalim sehingga si penguasa terhindar dari beban dosa yang disebabkan kelalimannya merampas perahu orang miskin. Ketiga, sifat raḥmat yang diperlihatkan Khidir adalah dengan membantu dua anak yatim yang sedang membangun tempat tinggal tanpa meminta imbalan sepeser pun.[33]

Sifat *raḥmat* yang Allah berikan kepada Khidir menjadi pembuka bagi pemberian ilmu ilahi yang populer dengan istilah ilmu ladunni. Ibn Arabi memberikan penjelasan bahwa ilmu ladunni adalah bagian dari *nubuwwāt* yang

[33]Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz III,.. 20.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kesemua bersifat pemberian. Ilmu tersebut akan diberikan kepada orang-orang yang melakukan laku spritual atau rohani yaitu takwa kepada Allah Swt dengan menjalankan segala perintah dan menjauhi laranganNya. Ibn Arabi mengutip surat al-Baqarah ayat 282 dan surat al-Anfal ayat 29.

... وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ

> "Dan Bertakwalah kepada Allah, Allah akan mengajarimu, dan Allah Maha Mengetahui segala sesuatu"

يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا...

> "Hai orang-orang yang beriman, bertakwalah kalian kepada Allah niscaya akan memberikan kepada kalian Furqān"

Ayat di atas menggambarkan dengan jelas bahwa ketakwaan adalah pintu masuk ilmu yang diberikan Allah kepada orang yang beriman. Kualitas takwa seseorang akan mempengaruhi kuantitas dan kualitas keilmunan yang ia terima. Ibn Arabi mengategorikan ilmu tersebut sebagai ilmu rasa (*'ilm al-dlauq*). Ilmu ini hanya dirasakan dan dipahami oleh orang-orang yang diberi kemampuan menyikap misteri-misteri wujud. Pada sisi lain, ilmu ini tidak bersifat pemberian mutlak, karena kehadirannya bergantung pada ketakwaan atau keimanan. Iman dan takwa menjadi sebab utama hadirnya ilmu ini ke dalam diri seseorang.[34] Prihal ini telah dicontohkan oleh para Sahabat Nabi pada masa kenabian, yaitu masa yang menjadikan keimanan sebagai unsur utama sebelum mempelajari dan mengkaji kandungan al-Qur'an.

Ibn Arabi menjelaskan, bahwa ilmu yang dimaksud pada ayat tersebut adalah kemampuan memahami makna ayat-ayat al-Qur'an, yaitu dengan

[34] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz I, 401.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

memahami maksud dan tujuan Allah sebagai Pengujar (*al-Mutakallim*) atas firman-firmanNya. Bagi Ibn Arabi, memahami pengujar akan mempermudah dalam memahami ujaran atau ucapan. Sedangkan memahami ujaran atau ucapan belum tentu akan mengantarkan seseorang memahami pengujarnya. Memahami Allah akan mempermudah dalam memahami firman-firmanNya, karenanya, keimanan dan ketakwaan menjadi kunci utama kesiapan seseorang menerima kehadiran (tajallī) Ilahi dalam hatinya. Kesadaran seseorang akan hadirnya Allah dalam dirinya, menjadikannya sebagai orang yang memahami ayat-ayatNya.[35]

Kemampuan menyadari kehadiran Tuhan adalah bentuk dari penyikapan wujud Tuhan yang tampil dalam ragam nama-namaNya. Ibn Arabi mengutip sebuah hadis yang menceritakan bahwa kelak di hari kebangkitan (hari Kiamat) Tuhan menampakkan diriNya kepada manusia dalam *ṣūrah* yang tidak dikenal. Manusia pun mengingkariNya, kemudian Tuhan merubah Diri dalam *ṣūrah* yang terkenal, dan saat itulah manusia mengakuiNya. *Ṣūrah* tersebut adalah ayat-ayat berupa tanda (‘alāmah) yang mudah dikenal, dan darinya manusia menampakkan bentuk keimanan dan keyakinannya kepada Tuhan. Ibn Arabi menjelaskan:

فإن كل طائفة قد اعتقدت في الله أمر امّا أن تجلي لها في خلافه أنكرته فاذا تحول لها في العلامة التي قد قررتها تلك الطائفة مع الله في نفسها أقرّت به فاذا تجلي للأشعريّ في صورة اعتقاد من يخالفه في عقده في الله و تجلّي للمخالف في صورة اعتقاد الأشعري مثلاً أنكره كل واحد من الطائفتين كما ورد وهكذا في جميع الطوائف.[36]

> “Setiap kelompok manusia meyakini sesuatu tentang Tuhan. Jika Dia ‘menampakkan diri’ pada sesuatu yang lain, mereka akan menolakNya. Namun jika Dia ‘menampakkan diri’ pada ‘tanda’ yang telah mereka bangun sendiri tentang Tuhan, maka mereka akan mengakuiNya. Sebagai contoh, ketika ‘penampakan diri’ Tuhan di hadapan golongan Asy’ari dalam ‘rupa’ yang diyakini golongan lain,

[35] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur’ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-‘Arabī*, Juz I, 402

[36] Muḥyiddīn Ibn Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyah*, Juz III, (Bairut: Dār Ṣādir, ttd), 266.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

> maka golongan Asy'ari akan mengingkarinya, begitu sebaliknya jika 'penampakan diri' Tuhan dalam 'rupa' yang diyakini golongan Asy'ari di hadapan golongan lain, maka golongan lain tersebut akan mengingkarinya. Dan demikian halnya dengan golongan-golongan keagamaan lain.[37]

Penjelasan di atas menegasakan bahwa masing-masing individu akan berbeda dalam memahami kehadiran Tuhan dalam ayat-ayat suciNya. Al-Qasyani menjelaskan, bahwa Ibn Arabi memiliki lima konsepsi penampakan wujud Tuhan, yaitu: pertama, medan esensi (Dhāt) yaitu keghaiban mutlak atau rahasia di atas rahasia yang tidak dapat dipahami kecuali oleh Tuhan sendiriNya. Kedua, medan sifat dan nama, yaitu kehadiran wujud Ulūhiyyah dalam bentuk asmā' dan sifat. Ketiga, medan tindakan atau af'āl yaitu kehadiran Rubūbiyyah. Keempat, medan Citra (amthāl) berupa penampakan dan Imajinasi (khayāl), dan kelima medan pancaindra dan pengalaman inderawi (mushāhadah).[38]

Mengenal dan mengetahui Kehendak Tuhan yang terangkum dalam firman-firmanNya adalah kunci ketepatan dalam menakwilkan ajaran-ajaranNya. Terkadang ia adalah hasil dari proses atau upaya yang dilakukan seseorang dalam bentuk amal ibadah, dan tak jarang terkadang ia adalah anugerah ilahi yang diberikan kepada seseorang tanpa melalui proses usaha dan upaya.

Konsep takwil Ibn Arabi yang mengharuskan seseorang memahami Tuhan sebagai pintu memahami firman-firmaNya senada dengan makna ilmu tafsir yaitu 'upaya atau usaha memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an berlandaskan

---

[37] William C. Chittik, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Araby,* diterjemah, Achmad Nidjam dkk, (Yogyakarta: Qalam, 2001), 259.
[38] Toshihiko Izutsu, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*,9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

kehendak atau keinginan Tuhan berdasarkan kemampuan manusia.[39] Kata 'berlandaskan' pada kehendak atau keinginan Tuhan menjadi kata kunci pertama dalam memahami al-Qur'an. Kata tersebut seakan-akan telah menjadi pembeda dalam memahami teks al-Qur'an dan teks-teks lainnya. Dengan demikian, usaha atau upaya memahami kandungan ayat-ayat al-Qur'an memiliki keterikatan tanggung-jawab yang bersifat sakral. Timbul sebuah pertanyaan, siapa yang mampu memahami kehendak dan keinginan Tuhan? Bukankah Tuhan bersifat transendental, sehingga tak satupun yang mampu menyentuh-Nya? Pertanyaan ini menggiring kita kembali pada arti pentingnya iman. Keimanan akan kehendak dan keinginan Tuhan yang selalu berpihak pada kasih sayang, kebaikan, kemaslahatan, dan keadilan.

Keragaman keimanan dan ketakwaan yang dimiliki seseorang menjadikan pemahaman terhadap teks atau ayat-ayat al-Qur'an berbeda-beda. Keimanan dan ketakwaan menjadi penting ketika tiap-tiap individu mulai berusaha menceburkan dirinya dalam lautan pemahaman terhadap kandungan al-Qur'an. Maka tak heran kiranya, jika bermunculan beragam bentuk penakwilan dan penafsiran terhadap ayat-ayat al-Qur'an.

D. Aplikasi Takwil Ibn Arabi

Ibn Arabi mengingatkan bahwa setiap makhluk memiliki kedudukan dan fungsinya masing-masing. Malaikat, para rasul, nabi, wali, orang islam, kafir dan sebagainya akan selalu berada pada posisinya masing-masing sesuai dengan tujuan terciptanya. Dua jenis makhluk hidup yang berbeda selamanya tidak akan

[39] Abdus Sattar Fathullah Said, *al-Madkhal ilā al-tafsīr al-Maudlū'ī Manāhij wa Namūḍaj*, (Kairo; Maktabah al-'Imām, 2011), 19.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pernah melebur menjadi satu. Pada setiap individu makhluk selalu ada yang memiliki keistimewaan. Ibarat panca indra, semua memiliki fungsi dan keistimewan yang berbeda-beda, semisal apa yang menjadi wilayah indra peraba tidak dapat dilihat indra penglihatan, apa yang tercium indra penciuman tidak dapat dipahami melalui indra pendengaran, dan begitu pula sebaliknya.[40]

Perbedaan yang muncul pada masing-masing individu menjadi petanda pelbagai asmā dan ṣifāt ilāhiyyah. Petanda tersebut sebagai simbol utama bahwa yang Maha Sempurna hanyalah Tuhan. Untuk itu, setiap takwilan tentang Tuhan akan saling melengkapi satu sama lainnya. Untuk mengetahui lebih lanjut, berikut contoh takwilan Ibn Arabi:

1. **Mi'raj Rasul dan Sufi**

   Mi'raj secara bahasa berasal dari akar kata *'ain-rā'-jīm*. Kata mi'rāj memiliki makna *maṣ'ad* atau *sullam* (tangga yang digunakan untuk mendaki atau menaiki tempat yang lebih tinggi).[41] Kata mi'raj dengan berbagai bentuknya terulang tujuh kali dalam al-Qur'an. Kesemua menjelaskan tentang adanya dua sisi yaitu sisi bawah dan atas, kecuali pada surat al-Nur ayat 61.[42]

   Mi'raj dalam diskursus ilmu tasawuf adalah salah satu prilaku (sulūk) para sufi menuju maqām ruhaniah yang lebih tinggi.[43] Mi'raj menggambarkan proses perkembangan dan peningkatan *maqāmāt*.

---

[40]Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz II, 68-70.
[41]Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, Juz II, (Beirut: Dār Ṣādr, t.th), 321-322.
[42]Al-Hasanī al-Maqdisī, *Fatḥurraḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur'ān*, (Surabaya: Toko Kitab al-Hidāyah, t.th), 295.
[43] Muhammad Yunus Masrukhin, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī", 337.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Gerakan dalam mi'raj tidak terdapat pada fisik semata, ia memiliki makna yang beragam, semisal peningkatan dalam mensucikan diri dan menyerap pelbagai ilmu pengetahuan. Imam al-Ghazali memahami mi'raj sebagai tangga menuju dan mengenal Tuhan Yang Maha Esa. Abu Yazid al-Busthami mengatakan bahwa mi'raj sufi adalah visi dalam mimpi.[44]

Ibn Arabi menjelaskan bahwa masing-masing jenis makhluk hidup akan mengalami mi'raj dengan cara yang berbeda. Mi'raj para Malaikat hanya terjadi setelah kembali dari meninggalkan tempat asalnya menuju tempat yang lebih rendah (nuzūl), saat kembali itulah Malaikat melakukan mi'raj, kecuali bagi Malaikat yang dikehendaki Allah untuk menghadapNya, maka Malaikat mengalami proses perpindahan dari alam malakut menuju alam ilahi. Ibn Arabi mengutip surat al-Ma'ārij ayat 4:

تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَٱلرُّوحُ إِلَيْهِ فِى يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُۥ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ

> "Malaikat-malaikat dan Jibril naik (menghadap) kepada Tuhan dalam sehari yang kadarnya lima puluh ribu tahun"[45]

Malaikat menggunakan *ajniḥa* (sayap) saat turun ke alam yang lebih rendah, dan disaat kembali pada posisi semula, Malaikat tidak lagi menggunakan sayapnya. Berbeda halnya dengan burung, ia terbang ke atas menggunakan sayapnya, dan saat turun menggunakan

---

[44] Muhyiddin Ibn Arabi, *Mendaki Tangga Langit Pengalaman Eksistensial Isra' Mi'raj Ibn Arabi,* diterjemah Imam Nawawi, (Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016), 33-35.
[45] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 973.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

tabiatnya.[46] Mi'raj yang dialami Malaikat menjadi patokan bagi mi'raj para nabi dan wali. Posisi mi'raj nabi tak ubahnya sebagai pengikut atas mi'raj Malaikat. Ketika Malaikat turun membawa wahyu, nabi diperintahkan untuk tidak tergesa-gesa. Sebagaimana dalam surat Ṭāhā ayat 114:

...وَلَا تَعْجَلْ بِٱلْقُرْءَانِ مِن قَبْلِ أَن يُقْضَىٰٓ إِلَيْكَ وَحْيُهُۥ...

> "dan janganlah kamu tergesa-gesa membaca al-Qur'an sebelum disempurnakan diwahyukan kepadamu..."[47]

Ibn Arabi sependapat dengan mayoritas ulama, bahwa isra' dan mi'raj yang dialami Rasulullah Saw berlangsung dengan ruh dan jasad.[48] Jika Jibril mi'raj dengan fitrah kemalaikatannya, maka Nabi Muhammad Saw mi'raj dengan mengendarai Buraq. Ketika telah mencapai batasan akhir kemampuan Buraq, Rasulullah Saw berpindah mengendarai *al-rafraf*, dan dengannya melanjutkan mi'raj menuju maqām yang lebih tinggi. Keberadaan Jibril (yang mi'raj dengan sifat ke-malaikat-annya) tidak mampu menembus batasan yang dilalui *al-rafraf,* karenanya Rasulullah Saw berpisah dari Jibril dan hanya melanjutkan mi'raj dengan mengendarai *al-rafraf.* Di saat *al-rafraf* telah sampai pada batas akhir kemampuannya, mereka berpisah, kemudian Rasulullah Saw melanjutkan mi'rajnya dengan dikelilingi cahaya, saat itulah Allah memberikan ma'rifah kepada

---

[46] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz III, 70.
[47] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 489.
[48] Muhammad Yunus Masrukhin, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda Ibn Arabī", 337.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

rasulNya dan mensyariahkan shalat lima waktu.[49] Pengalaman mi'raj yang dialami Rasulullah Saw bersifat khusus. Tidak satupun waliyullah yang mampu menyamai mi'raj Rasul, kecuali sifat wali yang melekat pada diri rasul, karenanya setiap rasul adalah wali dan tidak berlaku sebaliknya.

Mi'raj para waliyullah menggunakan *himmah* (niat, semangat) dan *baṣīrah* (kemampuan mata batin). Mereka menjadikan amal ibadah sebagai buraq yang membawa mereka menuju tangga ruhaniah, dan menjadikan keyakinan yang tertanam kuat dalam diri mereka sebagai *al-rafraf*. Pada puncaknya, para wali menerima ma'rifah berupa pemahaman terhadap syari'ah kenabian.[50]

Mi'raj yang dialami para wali bersifat *majāzī* (metafora) atau *ma'nawī*. Masing-masing sufi mengalami mi'raj yang berbeda-beda. Puncak mi'raj tertinggi seorang wali adalah mencapai *al-asmā' al-ilāhiyyah*. Ketika seorang wali telah sampai pada puncak mi'raj tersebut, ia akan menerima wahyu dalam *ṣūrah* ilmu-ilmu dan cahaya-cahaya sesuai batas kemampuan sang wali. Seorang wali tidak akan menerima wahyu berupa ilmu dan pancaran cahaya melampaui batasan kemampuan yang ia gunakan saat mi'raj. Ma'rifah dan ilmu yang ia terima berupa pemahaman terhadap ayat-ayat al-Qur'an adalah bentuk wahyu yang Allah berikan kepadanya.

---

[49] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz III, 70-71.
[50] *Ibid.,* 72

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Wahyu berupa pemahaman yang diterima para wali selalu sesuai dengan maksud dan tujuan al-Qur'an sebagai wahyu li tashrī'. Ia berfungsi sebagai penjelas dari Kitab suci maupun hadis-hadis nabi. Ibn Arabi menegaskan, jika ada seseorang mengaku wali kemudian bertentangan dengan Kitab suci dan hadis, bisa dipastikan bahwa ilmu yang ia terima bukan bagian dari wilayah (kewalian).[51] Dengan wahyu berupa ilmu yang diterima, para wali berkedudukan sebagai penjelas, penafsir atau penakwil Kitab Suci dan hadis nabi.

2. **Keimanan Fir'aun**

Ibn Arabi menegaskan pentingnya keimanan dan keyakinan bahwa tidak ada Tuhan selain Allah. Mengimani dan meyakini bahwa tidak ada wujud yang hakiki selain wujud Tuhan itu sendiri. Dari wujud Tuhan yang tunggal kemudian tercipta wujud-wujud baru yaitu mahluk. Keberadaan makhluk menjadi sebab wujud Tuhan tersikap dan terkenal. Sebab ketersikapan wujud Tuhan adalah bentuk dari Kehendak Tuhan sendiri. Sifat Kehendak tersebut dibahasakan dalam hadis *al-kanziah*. Keberadaan Tuhan selalu bersifat tunggal, tidak terbagi-bagi dalam ragam bentuk makhluk yang berbeda-beda. Kesemua makhluk mencerminkan ke-esa-an Tuhan sebagai Pencipta.[52]

---

[51] *Ibid.,* 72

[52] Muḥammad bin al-Ṭayyib, *Waḥdah al-Wujūd fī al-Taṣawwuf al-Islāmī fī D[au' Wiḥdah al-Taṣawwuf wa Tārikhiyyatih*, 188-189.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi membagi wujud dalam tujuh tingkatan, antara lain; *al-dhāt al-ilahiyyah* atau *ghaib al-ghuyūb*, *'ālam al-jabarūt* atau *'ālam al-khāyāl al-muthlaq*, *'ālam al-amr*, *'ālam al-khalq*, dan *'ālam al-shahādah* atau *'ālam al-kaun wa al-istiḥālah*. Tingkatan tertinggi adalah wujud hakiki Tuhan yang tidak dapat diketahui kecuali oleh Tuhan sendiri. Untuk mengetahui wujud Tuhan, pada diri manusia dibekali sifat kemahlukan yang menyadari kelemahan, kehinaan dan keterbatasan dirinya di hadapan Tuhan. Bekal yang diberikan Allah dalam hati setiap mahkluk adalah bagian dari sifat rahmatNya. Sifat yang telah menjadikan hati manusia terjaga dari sifat sombong atau membanggakan diri di hadapan Allah. Sifat sombong atau takabbur yang diperlihatkan manusia pada hakikatnya hanya diperlihatkan dihadapan manusia lainnya. Ibarat baju, sifat takabbur hanya nampak dari segi luar, tanpa bisa mampu memasuki tubuh terdalam.[53] Sikap takabbur pada diri manusia bersumber dari kekuatan dan kekuasaan yang ia miliki. Dua hal tersebut menjadi sebab munculnya sikap otoriter, sikap yang menghadirkan rasa takut bagi pihak-pihak lain.

Sikap otoriter diperlihatkan Fir'aun dengan menumpas orang-orang yang dianggap akan menghancurkan kekuasaannya. Peristiwa Musa kecil yang dihanyutkan bersama kotak menjadi bukti kekejaman Fir'aun dan rasa takut keluarga Musa. Ketika Musa dewasa, ia lari menyelamatkan diri dari rasa takut yang

[53] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Rahmān fī Tafīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Shaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid IV, 13-14.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menguasainya setelah membunuh orang Qibti. Rasa takut tersebut muncul dari rasa bersalah dalam diri dan kondisi masyarakat di tengah-tengah penguasa otoriter. Dalam pelariannya, Musa memperoleh wahyu dan dianggkat menjadi Nabi dan Rasul.

Nubuwah yang diterima Musa tidak cukup menjadikannya berani untuk menghadapi Fir'aun, sehingga ia pun memohon agar Harun diikutsertakan dalam menyampaikan Risalah Kenabian kepada Fir'aun dan keluarganya. Sikap takabbur menjadikan Fir'aun sulit menerima kebenaran yang dibawa Nabi Musa. Pada saat Musa mengajak Fir'aun agar menyembah Allah, justru ia menyebut-nyebut semua kebaikan yang telah ia berikan kepada Musa dan Bani Israil. Penyebutan tersebut bertujuan agar Musa beserta Bani Israil akan tetap berada dalam kekuasaannya.[54] Bahkan Fir'aun menanyakan tentang esensi (dhāt) Tuhan yang telah mengutus Musa. Sebagaimana dikisahkan dalam surat al-Shu'arā' ayat 23:

قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ

"Fir'aun bertanya: 'Apa (esensi) Tuhan semesta alam itu?"[55]

Kata *mā* (ما) pada ayat di atas bermakna pertanyaan tentang esensi atau *māhiyah* Tuhan. Bagi Ibn Arabi, pertanyaan tersebut tidak mungkin memperoleh jawaban, karena tidak ada satupun yang mengetahui *māhiyah* Tuhan kecualia Dirinya sendiri. Memahami

---

[54] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Rahmān fī Tafīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Shaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid III, 260-261.
[55] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 574.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pertanyaan yang tidak seharusnya, Nabi Musa pun memberikan jawaban yang sesuai dengan kemampuan orang-orang yang hadir. Namun, jawaban tersebut tidak sesuai dengan keinginan Fir'aun, sehingga ia pun melontarkan pertanyan-pertanyaan lanjutan. Sebagaimana terangkum dalam surat al-Shu'arā' ayat 24 dan 25:

قَالَ رَبُّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَآ ۖ إِن كُنتُم مُّوقِنِينَ

"Musa menjawab: "Tuhan Pencipta langit dan bumi dan apa-apa yang di antara keduanya (Itulah Tuhanmu), jika kamu sekalian (orang-orang) mempercayai-Nya".[56]

قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُۥٓ أَلَا تَسْتَمِعُونَ

"Berkata Fir'aun kepada orang-orang sekelilingnya: 'Apakah kamu tidak mendengarkan?"[57]

Kisah tersebut menjelaskan, bahwa Fir'aun merasa Musa tidak dapat menjawab pertanyaannya. Sehingga ia merasa lebih memahami esensi Tuhan di hadapan para pengikutnya. Sikap takabbur Fir'aun menjadi sebab tertutupnya *baṣīrah* yang tertanam di dalam hatinya. Jawaban Musa yang hanya menjelaskan tentang sifat-sifat Tuhan menjadikan Fir'aun merasa memiliki kesamaan dengan apa yang diceritakan Nabi Musa. Ia seakan-akan memiliki sifat-sifat Ketuhanan sama dengan sifat-sifat yang dijelaskan Musa. Sehingga ia memerintah pasukananya untuk mempersiapkan segala kebutuhan

[56] *Ibid.,* 24.
[57] *Ibid.,* 24.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

untuk membuktikan kekuasaan Fir'aun. Hal itu dikisahkan dalam surat al-Qaṣaṣ ayat 38:

وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرِى فَأَوْقِدْ لِى يَٰهَٰمَٰنُ عَلَى ٱلطِّينِ فَٱجْعَل لِّى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَطَّلِعُ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ

> "Dan berkata Fir'aun: 'Hai pembesar kaumku, aku tidak mengetahui tuhan bagimu selain aku. Maka bakarlah hai Haman untukku tanah liat kemudian buatkanlah untukku bangunan yang tinggi supaya aku dapat naik melihat Tuhan Musa, dan sesungguhnya aku benar-benar yakin bahwa dia termasuk orang-orang pendusta".[58]

Perdebatan Nabi Musa dan Fir'aun terus berjalan hingga para ahli sihir istana mengakui kenabian Musa dan Harun. Pengakuan ahli sihir bersumber dari pengetahuan yang mereka miliki tentang batasan-batasan ilmu sihir. Mereka meyakini, bahwa apa yang diperlihatkan Nabi Musa bukan bagian dari ilmu sihir. Keyakinan tersebut bersumber dari ilmu pengetahuan, sehingga menjadikan mereka lebih memilih mengimani kenabian Musa daripada ancaman Fir'aun.[59]

Al-Qur'an mengisahkan, Fir'aun dan pembesar kaumnya mengejar Nabi Musa dan Bani Israil yang hendak meninggalkan negerinya. Tongkat Nabi Musa menjadi mukjizat yang membelah lautan disaat Nabi Musa dan Bani Israil menyeberanginya. Ketika Nabi Musa dan Bani Israil telah sampai ke tepi laut, Fir'aun beserta pasukannya masih berada di tengah lautan yang terbelah. Nabi Musa

---

[58] *Ibid.,* 616.

[59] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Rahmān fī Tafīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Shaikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Jilid III, 262-265.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

menerima wahyu untuk kembali memukulkan tongkatnya sehingga lautan kembali seperti semula, sehingga pasukan Fir'aun tertelan laut kecuali dirinya. Al-Qur'an mengisahkan pada surat Yunus ayat 90:

وَجَٰوَزۡنَا بِبَنِيٓ إِسۡرَٰٓءِيلَ ٱلۡبَحۡرَ فَأَتۡبَعَهُمۡ فِرۡعَوۡنُ وَجُنُودُهُۥ بَغۡيٗا وَعَدۡوًاۖ حَتَّىٰٓ إِذَآ أَدۡرَكَهُ ٱلۡغَرَقُ قَالَ ءَامَنتُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا ٱلَّذِيٓ ءَامَنَتۡ بِهِۦ بَنُوٓاْ إِسۡرَٰٓءِيلَ وَأَنَا۠ مِنَ ٱلۡمُسۡلِمِينَ

> "Dan Kami memungkinkan Bani Israil melintasi laut, lalu mereka diikuti oleh Fir'aun dan bala tentaranya, karena hendak menganiaya dan menindas (mereka); hingga bila Fir'aun itu telah hampir tenggelam berkatalah dia: "Saya percaya bahwa tidak ada tuhan melainkan Tuhan yang dipercayai oleh Bani Israil, dan saya termasuk orang-orang yang berserah diri (kepada Allah)".[60]

Melihat kondisi pasukan dan dirinya yang terjebak di lautan, menjadikan sifat takabbur Fir'aun luntur. Ia meyakini bahwa Tuhan adalah Dzat yang mampu memberikan pertolongan, bukan ditolong. Di saat Fir'aun mulai mengetahui dirinya sebagai sosok yang tidak memiliki kekuasaan dan kekuatan mutlak, maka mulai tersikap dalam dirinya keyakinan akan adanya Dzat yang memiliki kekuatan dan kekuasaan melampaui dirinya. Fir'aun tidak lagi meragukan kebenaran risalah yang dibawa Nabi Musa dan Harun.

Di saat akan tenggelam, ia pun mengakui bahwa tiada tuhan selain Tuhan yang diimani dan dipercayai Bani Israil. Ibnu Arabi mengistilahkan keimanan Fir'aun dengan *tauḥīd al-ṣilah* atau *tauḥīd al-istighāthah*, yaitu ke-tauhid-an yang diucapkan untuk menghilangkan keraguan bagi orang-orang yang mendengarkannya.

[60] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*,320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Peristiwa tersebut juga dialami para ahli sihir ketika menyatakan keimanan mereka atas kebenaran risalah Nabi Musa dan Harun. Mereka (ahli sihir) menyatakannya dengan tegas, sehingga orang-orang yang hadir dan mendengarkan tidak lagi meragukan keimanan mereka. Fir'aun menegaskan keimanannya bahwa ia termasuk orang-orang yang berserah diri kepada Allah.[61] Al-Qur'an mengabadikannya dalam surat Yunus ayat 91:

ءَآلْـَٔـٰنَ وَقَدْ عَصَيْتَ قَبْلُ وَكُنتَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ

"Apakah sekarang (baru kamu percaya), padahal sesungguhnya kamu telah durhaka sejak dahulu, dan kamu termasuk orang-orang yang berbuat kerusakan".[62]

Kata *ālāna* adalah bentuk dari ketetapan dan pengakuan Allah atas keimanan dan keikhlasan Fir'aun. Hal tersebut berbeda dengan apa yang Allah jawab ketika orang Badui datang kepada Rasulullah Saw dan menyatakan diri beriman. Allah melalui rasulNya menyatakan bahwa orang Badui tersebut tidak lah termasuk yang beriman melainkan hanya berpasrah diri. Keikhlasan Fir'aun dalam menyatakan keimanan kepada Allah telah menyelamatkan jasadnya dari siksa duniawi. Jasad Fir'aun menjadi satu-satunya jasad yang tidak tenggelam ke dasar-lautan, melainkan hanya disucikan dengan air laut, karena jika orang kafir menyatakan diri berimana kepada

[61]Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz II...,539. Lihat juga: Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz II, 315-316.
[62] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Allah, maka jasadnya harus disucikan dengan cara mandi wajib.[63] Sebagaimana digambarkan surat Yunus ayat 92:

فَٱلْيَوْمَ نُنَجِّيكَ بِبَدَنِكَ لِتَكُونَ لِمَنْ خَلْفَكَ ءَايَةً ۚ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ

> "Maka pada hari ini Kami selamatkan badanmu supaya kamu dapat menjadi pelajaran bagi orang-orang yang datang sesudahmu dan sesungguhnya kebanyakan dari manusia lengah dari tanda-tanda kekuasaan Kami".[64]

Ibn Arabi menegaskan bahwa keimanan Fir'aun bukan berasal dari rasa takut tenggelam, bukan pula karena ketakutan atas ajal atau kematian. Justru Fir'aun berprasangka bahwa lautan akan terlihat mengering bagi orang-orang yang beriman. Sebagimana yang dialami Nabi Musa dan Bani Isail. Prasangka Fir'uan lebih bersifat positif yaitu keyakinan akan selamat bukan keyakinan bahwa ia akan mati. Allah menyelamatkan jasad Fir'aun (*nunajjīka bibadanika*) dan menenggelamkan kerabat-kerabatnya. Peristiwa tersebut menjadi bukti nyata bahwa keimanan Fir'aun dan kerabat-kerabanya sangatlah berbeda. Jika para kerabat Fir'aun tenggelam, maka hal tersebut menjadi petanda kekafiran mereka. Dan menjadi peringatan bagi umat setelahnya yang kafir dan mengingkari kebenaran risalah. Adapun keselamatan Fir'aun menjadi bukti nyata bahwa ia telah beriman dan keimanannya diterima Allah, serta menjadi bukti nyata

---

[63] Muḥyiddīn Ibn 'Arabī, *al-Futūḥat al-Makkiyah*, Juz II, 539.
[64] Mujamma' al-Malik Fahd, *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, 320.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

bagi umat setelahnya yang menginginkan keselamatan dari siksa Allah.[65]

Ibn Arabi menjelaskan, keimanan yang diperlihatkan Fir'aun adalah bagian dari Rahmat Allah kepada hambaNya. Ibn Arabi mengutip surat al-Naml ayat 62:

أَمَّن يُجِيبُ ٱلْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ ٱلسُّوٓءَ...

> "Atau siapakah yang memperkenankan (doa) orang yang dalam kesulitan apabila ia berdoa kepadaNya, dan yang menghilangkan kesusahan?.."[66]

Adakah kesulitan yang paling sulit dari kondisi Fir'aun yang berada di tengah lautan? Adakah yang lebih susah dari Fir'aun ketika semua bala tentaranya dalam keadaan tenggelam? Karenanya, keselamatan yang dialami Fir'aun adalah bentuk dari jawaban yang Allah berikan atas keimanan dan keikhlasan Fir'aun. Adapun di akhirat kelak, Allah hanya memerintahkan kerabat-kerabat Fir'aun untuk memasuki Neraka. Sebagaimana disebutkan dalam surat Ghāfir ayat 46:

...وَيَوْمَ تَقُومُ ٱلسَّاعَةُ أَدْخِلُوٓاْ ءَالَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ ٱلْعَذَابِ

> "...dan pada hari terjadinya Kiamat. (dikatakan kepada Malaikat): Masukkanlah kaum Fir'aun ke dalam azab yang sangat pedih"[67]

Namun demikian, keimanan Fir'aun yang diterima sebagai bagian dari Rahmat Allah bagi orang-orang yang mengharapkannya justru tidak dipahami kebanyakan orang. Bahkan yang terjadi sebaliknya, rahmat Allah dibatasi hanya bagi orang-orang yang

[65] *Ibid.,* 317.
[66] *Ibid.,* 601.
[67] *Ibid.,* 766.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

beriman dan berkeyakinan pada waktu senggang. Karena itulah surat Yunus ayat 92 ditutup dengan ungkapan:

...وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ عَنْ ءَايَٰتِنَا لَغَٰفِلُونَ

> "…dan sesungguhnya kebanyakan dari manusia lengah dari tanda-tanda kekuasaan Kami".[68]

Kisah Fi'aun di atas menjadi bukti bahwa setiap takwilan Ibn Arabi selalu menyatukan antara makna dahir dan batin. Ibn Arabi mampu membuktikan bahwa teks al-Qur'an yang menegaskan pengakuan Fir'aun atas ketuhanan Allah dan konteks berupa sejarah terselamatkannya Fir'aun dari ketenggelaman memiliki kesesuaian. Selain menyesuaikan dua unsur tersebut, konsep takwil Ibn Arabi didasarkan pada pemahamannya terhadap sifat Allah sebagai pewahyu, yaitu berupa sifat al-raḥmān. Sifat yang menandakan bahwa Allah Maha Pengasih atas segala makhlukNya.

E. Peran Konsep Takwil Ibn Arabi bagi Diskursus Ilmu Tafsir

Mayoritas ulama klasik sepakat bahwa takwil dan tafsir memiliki makna dan tujuan yang sama, yaitu memahami ayat-ayat al-Qur'an. Mereka meyakini bahwa al-Qur'an adalah kitab suci yang memberikan petunjuk bagi kehidupan. Memahami dan mempelajarinya adalah keniscayaan sebagai pintu masuk mencari solusi pelbagai problematika kehidupan. Berbagai hasil dari pemahaman tersebut terkadang diberi nama tafsir semisal *tafsīr al-Qur'ān al-Aẓīm* karya Muqātil bin

[68] *Ibid.,* 320-321.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Sulaimān (150 H/772 M), dan terkadang diberi nama takwil semisal*jāmi' al-Bayān 'an Ta'wīl āy al-Qur'ān* karya Ibn Jarīr al-Ṭabarī (310 H/932 M).

Pada perkembangannya, term takwil dan tafsir mengalami perbedaan dalam makna, cakupan dan tujuan. Perbedaan tersebut tidak lepas dari munculnya perdebatan kaum tekstualis dan rasionalis. Doa Rasulullah Saw untuk Ibn Abbas dan fakta sejarah takwilan Ibn Abbas tentang surat al-Naṣr menjadi penguat bahwa takwil dan tafsir berbeda. Ketika mayoritas para Sahabat memaknai surat al-Naṣr sebagai perintah untuk bertasbih dan beristighfar, justru Ibn Abbas memaknai dengan *ajal* (kematian) Rasulullah Saw.

Polemik tafsir dan takwil semakin metodis setelah munculnya gesekan antara ulama hadis dan ulama kalam. Ulama hadis dikategorikan sebagai kaum tekstualis yang memaknai ayat-ayat al-Qur'an berdasarkan makna leksikal, sedangkan ulama kalam diasumsikan sebagai kaum rasionalis yang cenderung mencari makna-makna lain dibalik makna teks. Tafsir kemudian disandarkan kepada ulama hadis, dan takwil kepada ulama kalam.

Kehadiran ilmu fikih dan ilmu tasawuf juga tak luput dari pendikotomian antara tafsir dan takwil. Fikih lebih identik dengan tafsir, dan taswuf lebih pada takwil. Ironinya, sejarah panjang mencatat bahwa tafsir dikategorikan sebagai upaya memahami al-Qur'an yang bersifat legal atau dibenarkan, sementara takwil adalah metode pemahaman al-Qur'an yang dicela atau dilarang. Dampaknya, masing-masing ulama kemudian menjadikan tafsir dan takwil sebagai dua metode memahami al-Qur'an yang saling bertentangan.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Bila menilik pada al-Qur'an, term tafsir dan takwil keduanya sama-sama digunakan al-Qur'an untuk menunjukkan makna memahami dan menjelaskan. Jika term tafsir hanya disebut satu kali dalam al-Qur'an, maka term takwil justru terulang sebanyak tujuh belas kali. Namun demikian, dalam penggunaannya, term tafsir lebih populer. Bersandar pada al-Qur'an, takwil memiliki ragam makna yang berbeda sesuai dengan diksi ayat yang mengitarinya.

Konsep takwil Ibn Arabi bersumber dari penyatuan antara makna lahir dan batin pada masing-masing ayat al-Qur'an. Bagi Ibn Arabi, al-Qur'an adalah firman Allah (*kalāmulLāh*) yang terdiri dari huruf, kata (kalimah), ayat dan surat. Sebagai *kalāmulLāh* al-Qur'an mengumpulkan dualisme antara dahir dan batin, muḥkam dan mutashābih. Dualisme tersebut menjadi acuan dalam memahami ayat-ayat al-Qur'an.[69] Meninggalkan salah satu dari keduanya akan menyebabkan ketersesatan bagi penakwil. Semisal, ketika penakwil hanya mengacu pada makna *ẓāhir*, maka akan terjebak pada *tajsīm* atau *tashbīh*. Dan apabila hanya mengacu pada makna bāṭin akan terjebak kepada penghilangan makna *ẓāhir*. Ibn Arabi menuliskan:

> اعلم أن الله خاطب الاسان بجملته وماخصّ ظاهره من باطنه, ولاباطنه من ظاهره, فتوفرت دواعي الناس أكثرهم الي معرفة أحكام الشرع في ظواهرهم, وغفِلوا عن الأحكام المشروعة في بواطنهم, الّا القليل فانهم بحثوا في ذلك ظاهرا وباطنا فما من حكم قرّروه شرعا في ظواهرهم الا ورأوا أن ذلك الحكم له نسبة الي بواطنهم, أخذوا علي ذلك جميع أحكام الشرائع, فعبدوا الله بما شرع لهم ظاهرا وباطا, ففازوا حين خسر الأكثرون. ونبغت طائفة ثالثة ضلتْ وأضلت, فأخذت الأحكام الشرعية وصرفتها في بواطنهم وماتركتْ من حكم الشرعية في الظواهر شيئا, تسمي الباطنية, وهم في ذلك علي مذاهب مختلفة, وقد ذكر الامام أبو حامد في كتاب "المستظهر" له في الرد عليهم شيئا من مذاهبهم وبيّن خطأهم فيها, والسعادة انما هي مع

[69]Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz I, 8-9.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

أهل الظاهر وهم في الطرف والنقيض من أهل الباطن, والسعادة كل السعادة مع الطائفة التي جمعت بين الظاهر والباطن وهم العلماء بالله وبأحكامه.[70]

Ibn Arabi sependapat dengan para ahli fikih yang berpendapat bahwa makna dahir pada masing-masing ayat al-Qur'an memiliki nilai penting. Makna tersebut akan mempermudah bagi umat Islam terutama kalangan awam dalam memahami dan menjalankan ajaran al-Qur'an. Di sisi lain, Ibn Arabi memandang perlu adanya pemahaman terhadap makna batin atau *majāzī* terutama terhadap ayat-ayat yang menjelaskan sifat-sifat ketuhanan. Pemaknaan majāzī tersebut akan mempermudah dan menyelamatkan akidah atau keyakinan umat Islam terutama kalangan awam dari ketersesatan.[71]

Konsep takwil yang dikembangkan Ibn Arabi berupaya mengembalikan makna ayat-ayat al-Qur'an kepada makna asal, yaitu sesuai dengan apa yang dikehendaki Pewahyu dengan batasan kemampuan pada masing-masing penakwil. Untuk mencapai ma'rifah tentang apa yang dikehendaki Pewahyu, mengharuskan penakwil selalu mendekatkan diri kepada Allah. Kedekatan yang dimaksud adalah dengan memperkuat keimanan, ketakwaan dan menjalankan ilmu yang telah dimiliki dalam bentuk laku. Semisal ketika menafsirkan kata *wa mā ya'lamu ta'wīlahu illaLāh* pada surat Ali Imran ayat ketujuh, Ibn Arabi menjelaskan bahwa ayat-ayat al-Qur'an yang tidak dapat dipahami maka ia masuk dalam kategori mutashābih. Ia merupakan ilmu-ilmu yang tersimpan dalam tumpukan kalimat-kalimat. Bagi seseorang yang memiliki kemampuan untuk menakwilkannya, maka ayat-ayat tersebut berubah menjadi muḥkam, atau

---

[70] Rashīd 'Imrān, "al-Takwīl wa Intāj al-Dilālah fi al-Naṣ al-Ṣūfī -Ibn 'Arabī anmūdhajan-" (Tesis—Universitas Batna 1, al-Jazair, 2017), 56.
[71] *Ibid.,*54-55.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

masuk kategori muḥkam dihadapan orang yang mampu menakwilkannya. Seseorang akan memahami takwilan ayat-ayat tersebut jika ia menerima wahyu berupa anugerah ilmu ketersikapan yang Allah berikan[72].

Konsep takwil Ibn Arabi adalah wahyu berupa ilmu yang dapat dipahami melalui alam khayāl dan alam mimpi. Konsep ini berdasarkan pada ucapan Nabi Yusuf yang mengatakan *yā abati hadhā ta'wīl ru'yāya min qabl qad ja'alahā rabbī haqqan* pada surat yusuf ayat seratus. Ibn Arabi mengkiaskan bahwa takwil dari mimpi Nabi Yusuf yang melihat matahari, rembulan dan sebelas bintang langit lainnya mereka adalah ayah, bibi dan saudara-saudaranya.[73] Dalam alam khayāl dan alam mimpi Nabi Yusuf melihat secara nyata bahwa matahari, rembulan dan sebelas bintang langit lainnya bersujud kepadanya. Demikian halnya di alam nyata, ayah, bibi dan kesebelas saudaranya bersujud memberikan hormat kepadanya.

Pada akhir dari penggalan ayat tersebut menjelaskan, bahwa yang menjadikan takwilan mimpi menjadi kenyataan adalah Allah. Hal itu menegaskan, bahwa kebenaran wahyu dalam rupa (ṣūrah) takwil yang diterima para nabi dan wali bersumber dari Allah. Kedekatan kepada Allah menjadi syarat mutlaq dalam menakwilkan ayat-ayatNya. Konsep ini memberikan wajah baru dalam diskursus ilmu tafsir kontemporer. Wajah berupa relasi aktiv antara teks suci al-Qur'an, Pewahyu dan penakwil. Kemampuan, kesalehan dan wahyu berupa anugerah ilmu yang diberikan Allah kepada penakwil menjadi penentu

---

[72]Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz I, 413.

[73] Maḥmūd Maḥmūd al-Ghurāb, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa Ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn Ibn al-'Arabī*, Juz II, 395.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

dalam menjawab pelbagai problematika masyarakat yang terus berkembang. Konsep tersebut tidak hanya mengkaji unsur kebahasaan yang melekat pada ayat-ayat al-Qur'an, melainkan juga memahami dan merasakan unsur-unsur ilahiyah yang tersimpan di balik ayat-ayatnya. Dengan demikian, seorang penakwil adalah sesosok yang menjadi citra ilahi tersempurna dalam menjelaskan ayat-ayat al-Qur'an bagi masing-masing zamannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

BAB VI
PENUTUP

A. Kesimpulan

Kajian wahyu dan takwil menjadi tema terpenting dalam diskursus ilmu tafsir. Nilai penting tema tersebut terletak pada peran dan fungsi keduanya dalam membentuk masyarakat agamis, yaitu masyarakat yang menjadikan dasar-dasar agama sebagai landasan moral utama. Memahami pentingnya kajian wahyu dan takwil, penelitian ini berusaha memberikan pemahaman baru prihal konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi. Sebagai tokoh fenomenal dan kontroversial, Ibn Arabi menjelaskan pentingnya memahami dua sisi yang secara kasat mata terlihat berbeda bahkan bertentangan, namun pada esensinya memiliki keterikan. Dualisme antara pemberi dan penerima wahyu, antara teks dan konteks, antara teks dan penakwil, antara *muḥkam* dan *mutashābih*, antara *ẓāhir* dan *bāṭin*, antara *muṭlaq* dan *muqayyad,* antara *'ām* dan *khāṣ* dan sebagainya. Di antara dualisme terdapat *barzakh* yang menjembatani keduanya, sehingga terjadi interaksi yang menyatukan keduanya tanpa menghilangkan esensi dasar keduanya.

Kesimpulan terpenting dari penelitian ini bahwa wahyu dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi memiliki empat makna, yaitu: *pertama*, simbol-simbol tertentu yang berfungsi sebagai penjelas. *Kedua*, sesuatu yang tersampaikan secara cepat. *Ketiga*, firman Allah Swt (kalāmulLāh). *Keempat*, *rūḥ ilāhī*. Dari keempat makna tersebut, Ibn Arabi membagi

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

wahyu dalam al-Qur'an menjadi tiga kategori yaitu wahyu yang bersifat syariah atau ajaran agama, dan wahyu yang berupa ma'rifah, dan wahyu yang bersifat umum.

Wahyu yang pertama hadir dalam rupa Kitab Suci yang diterima para Nabi dan Rasul. Ia menjadi pedoman dan petunjuk bagi setiap umat yang menerimanya. Kehadiran wahyu tersebut telah terputus dengan wafatnya Nabi Muhammad saw. Wahyu tersebut telah menjelma dalam bentuk teks suci. Teks yang di dalamnya terdapat unsur-unsur ilahiyah dan kebahasaan.

Wahyu kedua dalam rupa ma'rifah atau anugerah ilmu yang Allah berikan kepada hamba pilihanNya. Mereka merima wahyu sebagai solusi atau jawaban atas pelbagai persoalan yang mereka hadapi. Ma'rifah tersebut bisa berupa penjelasan atas ayat-ayat al-Qur'an dan Hadis atau yang dikenal dengan sebutan takwil, atau berupa pengetahuan dalam menyelesaikan pelbagai persoalan.

Perbedaan mendasar antara wahyu pertama dan kedua terletak pada penerima, konten, dan objektifitasnya. Penerima wahyu pertama adalah para Nabi dan Rasul. Penerima wahyu kedua adalah para wali. Konten wahyu pertama berupa ajaran syariah yang semua perintah di dalamnya wajib dilaksanakan dan semua larangan harus dihindari. Konten wahyu kedua berupa ilmu pengetahuan atau penjelasan atas al-Qur'an dan Hadis. Ia bisa berupa takwil atau jawaban atas persoalan yang dihadapi manusia. Tidak ada kewajiban bagi orang lain untuk mengikuti atau

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

meninggalkannya. Ia hanya berlaku bagi penerimanya. Objektifitas wahyu pertama bersifat mutlak, sedangkan wahyu kedua bersifat nisbi atau dapat dipolemikkan.

Wahyu kedua tidak hanya terbatas pada manusia. Alam semesta berupa langit, gunung, bumi dan sebagainya juga menerima wahyu sebagai bukti bahwa alam semesta adalah bagian dari citra sifat-sifat dan nama-nama Ilahi. Masing-masing penerima merasakan secara sadar atas apa yang mereka terima.

Wahyu ketiga adalah wahyu yang bersifat umum, yaitu wahyu berdasarkan makna tekstualnya. Ia bisa berupa informasi atau bisikan yang disampaikan dan diterima oleh makhluk yang sejenis. Semisal setan mewahyukan sesuatu kepada temannya. Wahyu dalam kategori ini tidak bersifat sakral sebagaimana kedua rupa wahyu sebelumnya. Hanya saja ketika rupa wahyu tersebut memiliki kesamaan makna sebagai informasi atau ma'rifah yang tersampaikan dan diterima secara samar.

Adapun Takwil dalam pandangan Ibn Arabi adalah upaya mengembalikan makna ayat-ayat al-Qur'an ke makna semula, yaitu makna yang dikehendaki dan diinginkan Pemberi Wahyu. Untuk itu, setiap penakwil harus memahami sifat-sifat dan nama-nama Ilahi. Untuk mencapai pemahaman tersebut, seorang penakwil harus berupaya menjalankan ajaran al-Qur'an, serta mempersiapkan diri menerima pemberian atau anugerah Ilahi.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Ibn Arabi membagi penakwil al-Qur'an menjadi tiga golongan, pertama; golongan penakwil berdasarkan makna tekstual (ẓahir), kedua: berdasarkan makna kontekstual (ẓāhir), dan ketiga; golongan yang memadukan antara keduanya. Ketiga golongan tersebut terdiri dari dua bagian, pertama mereka yang menakwilkan berdasarkan kemampuan olah pikir atau logikanya, kedua; mereka yang menakwilkan berdasarkan wahyu atau ilmu yang mereka terima. Keduanya memiliki cara yang berbeda meskipun terkadang menghasilkan takwilan yang sama.

Nilai penting dalam pembahasan wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi adalah melengkapi konsep-konsep tafsir terdahulu yang hanya fokus pada teks dan konteks, tanpa melibatkan interaksi aktiv antara penafsir atau penakwil dan pewahyu. Seakan-akan apa yang dihasilan penakwil bersumber dari kemampuan dan pengetahuan yang mereka miliki tanpa melibatkan unsur ilahi sebagai Sang Pemberi ilmu. Serta membuka ruang baru bagi munculnya metode tafsir baru yang bersumber dari pengalaman-pengalaman pribadi dalam mengamalkan ajaran-ajaran al-Qur'an.

B. Implikasi

1. Implikasi Teoritis

Berdasarkan hasil penelitian, konsep wahyu dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi menjelaskan bahwa wahyu adalah pengetahuan (ma'rifah). Nilai sakralitas wahyu tersebut bergantung pada pemberi dan penerima. Hal ini berbeda halnya dengan para peneliti wahyu

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

pada umumnya yang hanya terbatas pada Kitab Suci. Dengan konsep yang dikembangkan Ibn Arabi ini, kita dapat memahami bahwa wahyu sebagai ilmu atau ma'rifah hingga saat ini masih terus diturunkan atau diberikan kepada orang-orang tertentu yang dikehendakiNya.

Adapun konsep takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi pada penelitian ini memberikan konstribusi besar terhadap kemungkinan lahirnya makna-makna atau takwil-takwil baru atas ayat-ayat al-Qur'an. Pemaknaan takwil tidak lagi terbatas pada dualisme yang terkesan kontradiktif, melainkan penyatuan antara dua sisi tersebut sehingga saling melengkapi menuju kesempurnaan takwil. Dan pemaknaan yang tidak hadir dari kemampuan penakwil semata, melainkan berdasarkan anugerah ilahi yang diterima penakwil.

2. **Implikasi Praktis**

Penelitian ini memberikan informasi penting tentang peran Ibn Arabi dalam mengkaji konsep wahyu dan takwil dalam al-Qur'an. Informasi ini sebagai pembanding dan penyempurna dari diskursu wahyu dan takwil dalam perspektif ilmu keislaman lainnya.

C. Saran

Mengkaji wahyu dan takwil dalamal-Qur'an bagaikan menyelam di samudera tak bertepi. Hal ini karena wahyu bersifat metafisik, ia hadir dalam ragam bentuk. Terkadang berupa ajaran syariah, ilmu pengetahu,

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

atau hanya sekedar informasi rahasia yang datang dengan cepat. Takwil sebagai upaya memahami al-Qur'an terkadang ia hadir dalam bentuk wahyu berupa ilham atau ilmu, dan tak jarang ia hadir dalam rupa narasi berdasarkan logika penakwil. Wahyu dan takwil menjadi satu-kesatuan yang tidak dapat dipisahkan. Keduanya memiliki esensi dari batasannya masing-masing.

Kajian wahyu dan takwil dalam al-Qur'an perspektif Ibn Arabi ini memberikan gambaran dasar dalam menyikapi perlbagai penelitian. Penelitian yang terkadang lebih menitik-beratkan kepada makna-makna tekstual dan meninggalkan makna kontektual, dan di sisi lain lebih mementingkan makna kontekstual daripada makna tekstual. Ibn Arabi selalu konsisten dengan menyatukan makna tekstual dan kontekstual, sehingga seringkali menghasilkan pemaknaan yang bersifat kontroversial.

Untuk memahami konsep Ibn Arabi dalam memahami al-Qur'an, perlu dilakukan penelitian lanjutan. Semisal takwilan Ibn Arabi dalam menjawab fenomena masyarakat yang terus berubah dan berkembang pesat. Bagaimana cara menafsirkan ayat-ayat kauniah, ayat-ayat sosial-kemasyarakatan dan ayat-ayat kesehatan dalam perspektif Ibn Arabi. Hal itu menjadi penting dikaji, karena takwil Ibn Arabi bersumber dari wahyu berupa ma'rifah atau anugerah ilahi berupa ilmu. Selain itu, penakwil adalah citra Ilahi yang paling sempurna pada tiap-tiap jamannya.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

DAFTAR PUSTAKA

'Afīfī, Abū al-'Alā, *al-Taṣawwuf al-Thaurah al-Rūḥiyah fī al-Islām*, Mesir: al-Haiah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 20013.

_____, *al-Falsafah al-Ṣūfiyyah 'inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī*, diterjemah Muṣṭafā Labīb 'Abd al-Ghanī, Kairo: Dār al-Kutb wa al-Wathāiq al-Qaumiyyah, 2009.

'Alwānī (al), Ṭahā Jābir, *Naḥw Mauqif Qur'ānī min Ishkāliah al-Muḥkam wa al-Mutashābih*, Mesir: Dār al-Salām, 2010.

'Arabi, Muḥyiddīn Ibn, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*, Bairut: Dār al-Andalus, 1981.

_____, *al-Futūḥāt al-Makkiyah li Muḥyiddīn ibn Arabī*, Mesir: Dār al-Kutub wa al-Wathāiq al-Qaumiyah, 2008.

_____, *al-Futūḥāt al-Makkiah*, Beirut: Dār al-Ṣādir, t.th.

_____-, *al-Futūḥāt al-Makkiyah* , Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1972.

_____, *al-Futūḥāt al-Makkiyah,* Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 1988.

_____,*Rad al-Mutashābih ilā al-Muḥkam min al-Āyāt al-Qur'āniah wa al-Aḥādīth al-Nabawiah,* Kairo: Maktabah 'Ālam al-Fikr, t.th.

_____, *Rūḥ al-Quds fī Munāṣaḥat al-Nafs*, Mesir: al-Haiah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2005.

_____, *Fuṣūs al-Ḥikam*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2011.

_____, *Rasāil ibn 'Arabī*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 1998.

_____, *Rasīl ibn 'Arabī Kafsh al-Satr*, Jordan: Azminah li al-Nashr wa al-Tauzī', 2004.

_____, *Dhakhāir al-A'lāq Sharḥ Turjumān al-Ashwāq*, Kairo: Dār Rikābī, tt.h.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, *Fusus al-Hikam; Mutiara 27 Nabi,* diterjemah Ahmad Sahidah Nurjanna Ariati dari *The Bezels of Wisdom*, Yogyakarta: Futuh Printika, 2004.

_____, *Cahaya Penakluk Surga Sisi Praktis Khalwat di kalangan Para Auliya*, diterjemah Mahfudz, Surabaya: Pustaka Progressif, 2002.

_____, *Mendaki Tangga Langit Pengalaman Eksistensial Isra' Mi'raj Ibn Arabi,* diterjemah Imam Nawawi, Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies, 2016.

'Asqalānī (al), al-imām al-ḥāfiẓ Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Jilid I, Kairo: al-Maktabah al-Islāmiyah, 2000.

'Imrān, Rashīd, "al-Takwīl wa Intāj al-Dilālah fī al-Naṣ al-Ṣūfī -ibn 'Arabī anmūdhajan-" Tesis—Universitas Batna 1 2017.

'Irāqī (al), 'Āṭif, *ibn Rush Failusūf an 'Arabiyyan bi Rūh Gharbiyyah*, Kairo: Dār Mish al-Maḥrūsah, 2008.

'Itr, Nūruddīn, *'Ulūm al-Qur'ān al-Karīm*, Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāḥ, 1990.

'Umar, Muḥammad al-Rāzī Fakhruddīn ibn al-'Allāmah Ḍiyāuddin, *Tafsīr al-Fakhr al-Rāzī al-Mashhur bi al-Tafsīr al-Kabīr wa Mafātiḥ al-Ghaib*, Libanon: Dār al-Fikr, 1981.

'Uṣfūr, Jābir, *al-Ṣūrah al-Fanniyah fī al-Turāth al-Naqdī wa al-Balāghī 'Inda al-'Arab,* Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, al-'Arabī, 1992.

Ākhir (al) Abū al-Wafā' Aḥmad, *al-Mukhtār min 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir, al-Maktab al-Misr al-Ḥadīs, 1992.

Āmulī (al), Abdullah al-Jawādī, *al-Wahyu wa al-Nubuwwah*, Iran: Dār al-Irā' li al-nashr, 1387 H.

Abduh, Muḥammad, *Al-a'māl al-Kāmilah li al-Imām al-Shekh Muḥammad 'Abduh*, *ditahqiq* Muhammad 'Imārah, Kairo; Dār al-Syurūq, 1993.

Abdullah, Amin, "Hak Kebebasan Beragama dan Berkeyakinan: Pendekatan Filsafat Sistem dalam Ushul Fikih Sosial", Vol. 14, No. 1 Januari, 2011.

Abdurrahim, Abdul Ghaffar, *al-Imām Muḥammad Abduh wa Manhajatuhu fī al-Tafsir*, Kairo: Dār al-Anṣhār, 1980.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Abharī (al), Al-Imām Athīruddīn, *Risālah fī 'Ilm al-Kalām*, Oman, Dār al-Nūr al-Mubīn li al-Dirāsāt wa al-Nashr, 2012.

Adib, Mohammad, *Filsafat Ilmu Ontologi, Epistemologi, Aksiologi, dan Logika Ilmu Pengetahuan*, Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2011.

Aḥmad, Qaḍi al-Qaḍāt 'Abdul Jabbār ibn, *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*, (Kairo: Maktabah Usrah, 2009.

Ali, Muhammad Mahir, *Mazāim al-Mustashriqīn Ḥaula al-Qur'ān al-Karīm*, Saudi Arabiah: Majma' al-Malk Fahd li al-Ṭabā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, t.th.

Arkūn, Muḥammad, *al-Qur'an min al-Tafsīr al-Maurūth ilā Taḥlīl al-Khitāb al-Dīnī*, ditrjm., Hāsim Ṣāliḥ, Beirut: Dār al-Ṭalī'ah li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 2001.

Bāqī, Muḥammad Fuād Abdul, *Al-Mu'jam al-Mufahras li al-Fādz al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Kutub al-Misriyah, 1945.

Badar, 'Ādil Maḥmūd, *al-Ta'wīl al-Rumzī li al-shaṭiḥāt al-Ṣūfiyyah*, Kairo: Dār Mish al-Maḥrūsah, 2010.

Bono, Edward De, *Lateral Thinking*, England: Pinguin Books, 1990.

Burckhardt, Titus, *Astrologi Spritual Ibnu 'Arabi*, diterjemah Wahyudi, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Chittick, William C., *Dunia Imajinal Ibnu 'Arabi Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama,* diterjemah Achmad Syahid, Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

_____, *The Sufi Path of Knowledge tuhan sejati dan tuhan-tuhan palsu*, diterjemah Achmad Nidjam dkk, Yogyakarta: Qalam, 2001.

_____, *The Sufi Path of Knowledge Hermeneutika al-Qur'an Ibn al-'Araby,* diterjemah, Achmad Nidjam dkk, Yogyakarta: Qalam, 2001.

_____, *The Sufi Path of Knowledge Pengetahuan Spiritual Ibn al-'Araby,* diterjemah, Achmad Nidjam dkk, Yogyakarta: Qalam, 2001.

Chodkiewicz, Michel, *Konsep Ibn 'Arabi tentang Kenabian dan Aulia,* diterjemah Dwi Surya Atmaja, Jakarta: PT RajaGrafindo Persada, 2002.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Corbin, Henri, *Imajinasi Kreatif Sufisme Ibn 'Arabi*, diterjemah Moh. Khozim & Suhadi, Yogyakarta: LKiS Yogyakarta, 2002.

Dāmaghānī (al), Abū 'Abdillāh al-Ḥusain bin Muḥammad, *al-wujūh wa al-naḍāir li al-fādz kitābillāh al-'azīz,* Jilid 2, Kairo: al-Majlis al-'alā li al-Shu'ūn al-Islāmiyah, 2010.

Darāz, Muḥammad Abdullāh, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm*, Kairo: Dār al-Qalam, 2008.

Darwazah, Muḥammad 'Izzah, *al-Tafsīr al-Ḥadīs Tartīb al-Suwar Ḥasba al-Nuzūl,* Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1984.

Departemen Agama Republik Indonesia, *Al-Qur'an dan Terjemahannya*, Madinah: Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ţibā'at al-Muṣhaf al-Sharīf, 1418 H.

Dhahabī (al), Muhammad Husein, *al-Tafsīr wa al-Mufassirūn*, Kairo: Dār al-Hadīts, 2005.

_____, *al-Waḥyu wa al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir: Maktabah Wahbah, 1986.

Eco, Umberto, *al-Ta'wīl baina al-Sīmiyāiyāt wa al-Tafkīkiah*, ditrjm, Said B., Beirut; al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arab, 2004.

Ghazālī (al), Abī Ḥāmid, *al-Munqidh min al-Ḍalālah*, Mesir: Dār al-Muqaṭṭam li al-Nashr wa al-Tauzī', 2013.

_____, *Mishkāt al-Anwār*, Mesir: al-Hai'ah al-'Āmah li al-Kitāb, 1964.

Ghullāb, Muḥammad, *al-Ma'rifahn'inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī*, dalam *al-Kitāb al-Tadhkārī Muḥyiddīn ibn 'Arabī fī al-Dhikrayā al-Miawiyyah al-Thāminah li Milādihi 1165-1240 M*, Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1969.

Ghurāb (al), Maḥmūd Muḥmūd, *Raḥmah min al-Raḥmān fī Tafsīr wa ishārāt al-Qur'ān min Kalām al-Sheikh al-Akbar Muḥyiddīn ibn al-'Arabī*, Damasqus: Maṭba'ah Naḍar, 2007.

_____, *Batin Jagad Ibnu Arabi Menuju Manusia dan Kewalian Paripurna*, diterjemah Imam Nawawi, Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies (INDeS), 2016.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

_____, *Semesta Cinta Ibnu 'Arabi*, diterjemah Aguk Irawan MN, Yogyakarta: Institute of Nation Development Studies (INDeS), 2015.

Goldziher, Ignaz, *Madhāhib al-tafsīr al-Islāmī*, terj, Abdul Halim al-Najjār, Mesir: Maktabah al-Khānijī, 2007.

Ḥasanī (al), Faiḍulllāh, *Fath al-Rahmān li Ṭālibāt Āyāt al-Qur'ān,* (Surabaya: Toko Hidayah, t.th.

Ḥijī (al), Abdurraḥmān 'Alī, *al-Tārikh al-Andalusī min al-Fatḥ al-Islāmī ḥattā Sukūt Gharnāṭah*, Damaskus: Dār al- Qalm, 1981.

Ismā'il, Muḥammad Bakar, *Dirāsāt fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir; Dār al-Manār, t.th.

Izutsu, Toshihiko, *Sufisme Samudra Makrifat Ibn 'Arabi*, diterjemah Musa Khazim & Arif Mulyadi, Bandung: Mizan, 2015.

Jābī (al), Bassām 'Abdul Wahhāb, *Iṣṭilāḥāt al-Shaikh Muḥyiddīn ibn 'Arabī Mu'jam Iṣṭilāḥāt al-Ṣūfiyah*, Libanon: Dār al-Imān Muslim, 1990.

Jābirī (al), Muhammad Ābid, *Madkhal ilā al-Qur'ān al-Karīm al-Juz al-Awwal fī al-Ta'rīf bi al-Qur'ān,* Beirut; Markaz Dirāsāt al-Wihdah al-'Arabiyyah, 2006.

Jazār (al), Aḥmad, Mahmūd, *al-Fanā' wa al-Ḥub al-Ilāhī 'inda ibn 'Arabī*, Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyyah, 2006.

Jum'ah, Muḥammad Muṣṭafā, *Tārikh Falāsifah al-Islām Dirāsah Shāmilah 'an Ḥayātihim wa A'mālihim wa Naqd Taḥlīlī 'an Ārāihim al-Falsafiyah,* Mesir: 'Ālam al-Kutub, 1999.

Khan (al), Muṣṭafā Sa'īd, *'Abdullāh ibn 'Abbās Ḥabr al-Ummah wa Turjumān al-Qur'ān,* Damasqus: Dār al-Qalam, 1994.

Khaṭīb (al), 'Alī, Ittijāhāt al-Adab al-Ṣūfī baina al-Ḥallāj wa ibn 'Arabī, Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1404 H.

Khawārizmī (al), Abū al-Qāsim Jārullāh Maḥūd ibn 'Umar al-Zamkhasharī, *Tafsīr al-Kashshāf 'an Ḥaqāiq al-Tanzīl wa 'Uyūn al-Aqāwīl fī Wujūd al-Ta'wīl*, Beirut: Dār al-Ma'ārif, 2009.

Khuldūn, Abdurraḥmān ibn Muḥammad ibn, *Muqaddimah ibn Khuldūn*, Kairo: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 2006.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Knott, Kim, "Insider/Outsider perspectives", dalam *The Routledge Companion to The Study of Religion*, ed. John R. Hinnells, New York: Routledge, 2005.

Kubrā (al), Al-Shekh al-Imām Aḥmad bin 'Umar bin Muḥammad Najmuddīn, *al-Ta'wīlāt al-Najmiyah fī al-Tafsīr al-Ishārī al-Ṣūfī*, Lebanon: Dār al-Kutub al'Ilmiyah.

Kurdī (al), Muḥammad Ḍiyāuddīn, *Nash'ah al-Taṣawwuf al-Islāmī*, Mesir: Maṭba'ah al-Jabalādī, 1991.

Lāshīn, Musā Shāhin, *al-Āllā' al-Ḥussān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.

Lailah, Muhammad Muhammad Abū, *al-Qur'ān al-Karīm min al-Manẓūr al-Istishrāqī Dirāsah Taḥlīliah Naqdiyah,* Kairo: Dār al-Nashr li al-Jamā'āt, 2002.

Maarif, Zainul, *Kitab Syajarah al-Kawn ibnu Arabi Mengungkap Konsep Alam Semesta dan Sirah Nabi*, Jakarta: PT. Rene Turos Indonesia, 2019.

Mabrūk, Ali, *al-Nubuwwah min Ilm al-Aqāid ilā Falsafah al-Tārikh Muḥāwalah fī 'Iādzah Binā' al-Aqāid* , Libanon; al-Tanwīr, 1993.

Madkūr, Ibrāhīm, *al-Mu'jam al-Wajīz*, Mesir: Majma' al-al-Lughah al-'Arabiyah, 1980.

Manzhūr, Abū al-Faḍl Jamāluddīn Muḥammad bin Mukrim ibn, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al-Ṣādir, 1300 H

_____, *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1999.

_____, *Lisānī al-'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'ārif, tth.

Maqdisī (al), Al-Hasanī, *Fatḥurraḥmān li Ṭālib Āyāt al-Qur'ān*, Surabaya: Toko Kitab al-Hidāyah, t.th.

Masrukhin, Mohammad Yunus, *Biografi Ibn Arabi Perjalanan Spritual Mencari Tuhan Bersama Para Sufi,* Jawa Barat: Keira Publishing, 2015.

_____, "al-Wujūd wa al-Zamān fī Khiṭāb al-Ṣūfī 'inda ibn Arabī" Tesis—Jāmi'ah al-Azhār, Mesir.

Massignon, Muṣṭafā 'abdurrāziq, *al-Taṣawwuf,* Beirut: Dār al-Kitāb al-Libnānī, 1984.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Muḥāsibī (al), al-Hārith bin Asad, *al-Aql Fahm al-Qur'ān*, Bairut, Dār al-Kindī, 1982.

Muhadjir, Noeng, *Filsafat Ilmu Telaah Sistematis Fungsional Komparatif*, Yogyakarta: Rake Sarasin, 1998.

Mujamma' al-Malik Fahd , *al-Qur'ān dan Terjemahnya*, Madinah; Mujamma' al-Malik Fahd li al-Ţibā'at al-Muṣhaf al-Sharīf, 1418 H.

Mundiri, *Logika,* Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2012.

Mustaqim, Abdul, *Epistemologi Tafsir Kontemporer*, Yogyakarta: Lkis Yogyakarta, 2010.

Nasr, Seyyed Hossein, *Tiga Mazhab Utama Filsafat Islam Ibu Sina, Suhrawardi, dan Ibn 'Arabi*, diterjemah Ach Maimun Syamsuddin, Yogyakarta: IRCiSoD, 2020.

_____, *Thalāthāt Ḥukamā'Muslimīn*, diterjemah Ṣalāḥ al-Ṣāwī, Beirut: Dār al-Nahār li al-Nashr, 1971.

Nawaihiḍ, 'Ādil, *Mu'jam al-Mufassirīn*, Vol. 1, Libanon: Muassasah Nawaihiḍ al-Thaqāfiah li al-Ta'līf wa al-Tarjamah wa al-Nashr, 1983.

Palacios, Miguel Asin, *Ibn 'Arabī Ḥayātuhu wa Madhhabuhu*, diterjemah 'Abduraḥmān Badawī, Mesir: Maktabah al-Anjalū al-Miṣriyah, 1965.

Qāshānī (al), Abdurrāziq, *Fuṣuṣ al-Ḥikam li al-Shaikh al-Akbar Muḥyiddīn bin al-'Arabī*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqāfah, 2011.

Qarṭajānī (al), Abī al-Ḥasan Ḥāzim, ditahqiq Muhammad al-Ḥabīb ibn al-Khaujah, *Minhāj al-Bulaghā' wa Sirāj al-'Udabā',* Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 2007.

Qurṭubī (al), Abū 'Abdillah Muḥammad bin Aḥmad al-Anṣārī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, Kairo: Maktab al-Ṣafā, 2005.

Rāḍī, Yaḥyā, *al-Ḥub fī al-Taṣawwuf al-Islāmī Ibn 'Arabī Unmūdhajan*, Damaskus: Dār al-Takwīn, 2009.

Rāzī (al), al-Imām Fakhruddīn, *Khalq al-Qur'ān baina al-Mu'tazilah wa ahl al-Sunnah*, ditahqiqi Ahmad Ḥijāzī al-Saqā, Beirut: Dār al-Iḥyā', 1992.

_____, *Mafātiḥ al-Ghaib aw al-Tafsīr al-Kabīr,* Cairo: Dār al-Fad al-'Arabī, 1991.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Razaq, Musthafa Abdul, *al-Dīn wa al-Waḥy wa al-Islām*, Kairo: al-Hai'ah al-'Āmah li Quṣūr al-Thaqafah, 1997.

Rifā'ī, Ahmad Farīd, *'Aṣr al-Ma'mūn,* Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Ạmah li al-Kitāb, 1997.

Sāmī, Suḥar, *Shi'riyyat al-Nash al-Ṣūfī fī al-Futūḥāt al-Makkiah li Muḥyiddīn bin 'Arabī,* Mesir: al-Hai'ah al-Misriah al-'Āmah li al-Kutub, 2005.

Saeed, Abdullah, *Interpreting The Qur'an: Towards a Contemporary Approach*, London: Routledge Taylor and Francis Group, 2006.

Sahabuddin, *Nur Muhammad Pintu Menuju Allah Telaah Sufistik atas Pemikiran Syekh Yusuf al-Nabhani,* Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 2002.

Saīd, Abdus Sattār Fatḥullah, *al-Madkhal ilā al-tafsīr al-Maudlū'ī Manāhij wa Namūdzaj,* Kairo: Maktabah al-Imām, 2011.

Sayyid Quṭb, *fī Ẓilāl al-Qur'ān*, Beirut: Dār al-Shurūq, 1982.

Shaḥrūr, Muhammad, *al-Kitāb wa al-Qur'ān Qirā'ah Mu'āṣirah*, Mesir: Sīnā li al-Nashr dan al-Ahlī, 1992.

Shihab, Quraish, *Tafsir al-Misbāh Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*, Jakarta: Lentera Hati, 2007.

Sirry, Mun'im, *Polemik Kitab Suci Tafsir Reformasi atas Kritik al-Qur'an terhadap Agama Lain*, terjm. R. Cecep Lukman Yasin, Jakarta: PT Gramedia Pustaka Utama, 2013.

Spinoza, *Risālah fī al-Lāhūt wa al-Siyāsah, diterjm. Ḥasan Ḥanafī*, Kairo: Maktab al-Anjalū al-Miṣriah, 1971.

Sūrah, Abū 'Īsā Muḥammad ibn 'Īsā ibn, *Sunan al-Tirmidhī*, Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2005.

Sugono, Dendy dkk, *Kamus Bahas Indonesia,* Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional,2008.

Sulaimān, Muqātil bin, *al-Ashbāh wa al-Naẓāir fī al-Qur'ān al-Karīm*, Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li aal-Kitāb, 1994.

_____, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm*, ditahqiq 'Abdullah Maḥmūd Shaḥātah, Kairo: al-Haiah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 1979

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Susanto, A., *Filsafat Ilmu Suatu Kajian dalam Dimensi Ontologis, Epistemologis, dan Aksiologis*, Jakarta: Bumi Aksara, 2011.

Suseno, Franz Magnis, *13 Tokoh Etika Sejak Zaman Yunani Sampai abad ke 19*, Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1997.

Suyūṭī (al), Al-Hāfiḍ Abū al-Faḍl Jalāluddīn 'Abdurraḥmān ibn Abī Bakr, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān,* Kerajaan Arab Saudi; Mujamma' al-Malik Fahd li Ṭabā'ah al-Muṣḥaf al-Sharīf, t.th.

_____, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Mesir: Maktabah wa Maṭba'ah Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥilabī wa Aulādih, 1978.

_____, *al-Muhadhab fīmā waqa'a fī al-Qur'ān min al-Mu'arrab*, ditahqiq al-Tahāmī al-Rājī al-Hāshimī, Maroko: Ṣundūq Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī al-Mushtarak baina al-Mamlakah al-Maghribiah wa Daulah al-Imārat al-'Arabiah al-Muttahidah, t.th.

Ṭabāṭabāī (al), Muḥammad Ḥusain, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān,* Libanon: Muassasah al-'Alāmī lil al-Maṭbūāt, tt.h.

Ṭūsī (al),Abū Naṣr al-Sarāj, *al-Luma'*, Mesir: Dār al-Kutub al-Hadīsah, 1960.

Takeshita, Masataka, *Insan Kamil Pandangan Ibnu 'Arabi*, diterjemah Harir Muzakki, Surabaya: Risalah Gusti, 2005.

Takrītī (al), Nājī, *al-Falsafah al-Akhlāqiyyah al-Aflāṭūniyyah 'inda Mufakkir al-Islām,* Baghdad: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfiyyah al-'Āmah, 1988.

Twersky, Isadore, *Falsafah al-Mutakallimīn,* ditrjm. Mustafa Labib Abdul Ghani, Mesir: al-Majlis al-'Alā li al-Thaqāfah, 2005.

Waid, Ahfa, *Nasihat-nasihat Imam al-Ghazali, Ibnu Arabi, Jalaluddin Rumi, dan Ibnu Atha'illah*, Yogyakarta: Noktah, 2019.

Wansbrough, John, *Quranic Studies Sources and Methods Scriptural Interrpretation*, New York, Prometheus Books, 2004.

Winsik, A.E., *al-Mu'jam al-Mufahras li alfāz al-ḥadīth al-Nabawī 'an al-kutub al-sittah wa 'an musnad al-dāramī wa muwaṭṭa' mālik wa musnad aḥmad bin ḥambal,* Laden, Maṭba'ah Barīl, 1943.

Yaḥyā, 'Uthmān, *Muallafāt ibn Arabī Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*, Mesir: al-Haiah al-Miṣriyah al-'Āmah li al-Kitāb, 2001.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id

Yaḥyā, Uthmān, *Muallafāt ibn 'Arabī Tārīkhuhā wa Taṣnīfuhā*, Mesir: al-Hai'ah al-Mishriah al-'Āmah li al-Kitāb, 2001.

Zaid, Naṣr Ḥāmid Abū, *al-Naṣ wa al-Sulṭah wa al-Ḥaqīqah Irādah al-Ma'rifah wa al-Irādah al-Haimanah*, Lebanon: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2006.

_____, *Falsafah al-Takwīl Dirāsah fīTakwīl al-Qur'ān 'Inda Muḥyiddīn ibn 'Arabī,* (Libanon: Dār al-Tanwīr li al-Ṭabā'ah wa al-Nashr, 1983.

_____, *Hakadhā Takallama Ibn 'Arabī,* Mesir: al-Hai'ah al-Miṣriah al-'Āmah li al-Kitāb, 2002.

_____, *Mafhūm al-Naṣ Dirāsah fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Lebanon: al-Markaz al-Thaqāfī al-'Arabī, 2008.

Zakariyyā, Abū al-Ḥusain Aḥmad bin Fāris ibn, *Maqāyīs al-Lughah*, Beirut: Dār al-Fikr, t.th.

Zarkashī (al), Badruddīn Muḥammad ibn 'Abdillāh, *al-Burhān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Kairo: Dār al-Turāṣ, 1984.

Zubaidī, Sayyid Muhammad Murtaḍā al-Ḥusainī, *Tāj al-'Urūs min Jawāhir al-Qāmūs*, ditahqiq Abdul Halim al-Ṭaḥāwī, Kuwait: al-Majlis al-Waṭanī li al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-'Ādāb, 2000, 513.

digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id digilib.uinsby.ac.id