

***WAḤDAT AL-ADYĀN* MENURUT IBN ‘ARABI**

**(Kajian Hermeneutika Tafsir Sufi dalam Kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah*)**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Megister dalam  
Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



**Oleh:**

**Agus Harianto**

**NIM: 02040520004**

**PROGRAM PASCASARJANA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**

**2022**

**WAḤDAT AL-ADYĀN MENURUT IBN ‘ARABI**

**(Kajian Hermeneutika Tafsir Sufi dalam Kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah*)**

**TESIS**

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Syarat Memperoleh Gelar Megister dalam  
Program Studi Ilmu Alquran dan Tafsir



**Oleh:**

**Agus Harianto**

**NIM: 02040520004**

**PROGRAM PASCASARJANA**

**UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA**

**2022**

## PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini saya:

Nama : Agus Harianto  
NIM : 02040520004  
Program : Megister (S-2)  
Institusi : Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya

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

Surabaya, 27 Juni 2022

Saya yang menvatakan,

  
  
Agus Harianto  
02040520004

## PERSETUJUAN PEMBIMBING

Tesis berjudul “*WAḤDAT AL-ADYĀN* MENURUT IBN ‘ARABI (Kajian Hermeneutika Tafsir Sufi dalam Kitab *al-Futūḥat al-Makkiyah*)” yang telah ditulis oleh Agus Harianto ini telah disetujui pada tanggal 26 Juni 2022

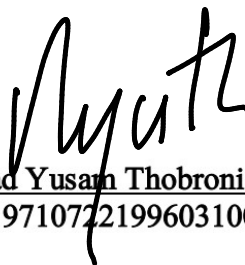
Oleh:

### PEMBIMBING I



Prof. Dr. Abd. Kadir Riyadi M.Sc  
NIP.197008132005011003

### PEMBIMBING II



Dr. Ahmad Yusam Thobroni M.Ag  
NIP.197107221996031001

## PENGESAHAN TIM PENGUJI UJIAN TESIS

Tesis berjudul “*WAḤDAT AL-ADYĀN* MENURUT IBN ‘ARABI (Kajian Hermeneutika Tafsir Sufi dalam Kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah*)” yang ditulis oleh Agus Harianto ini telah diuji dalam Ujian Tesis.

Pada tanggal 5 Juli 2022

Tim penguji:

1. Prof. Dr. H. Abdul Kadir Riyadi, ph.D (Ketua Penguji) .....

2. Dr. Ahmad Yusam Thobroni, M.Ag (Sekertaris Penguji) .....

3. Dr. H. Abd. Kholid, M.Ag (Penguji Utama) .....

4. Dr. H. Mohammad Arif, Lc, MA. (Penguji) .....



Surabaya, 5 Juli 2022  
Direktur,



Prof. Dr. Masdar Hilmy, S.Ag, MA, ph.D.  
NIP. 197103021996031002



**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 : Agus Harianto  
NIM : 02040520004  
Fakultas/Jurusan : Pascasarjana Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir  
E-mail address : [harianto567@gmail.com](mailto:harianto567@gmail.com)

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☐ Skripsi ☒ Tesis ☐ Disertasi ☐ Lain-lain (.....)

yang berjudul :

**WAḤDAT AL-ADYĀN MENURUT IBN 'ARABI** (Kajian Hermeneutika Tafsir

Sufi dalam Kitab *al-Futūḥat al-Makkiyah*)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif 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, 23 Oktober 2022

Penulis

(Agus Harianto)

*nama terang dan tanda tangan*

## **MOTTO**

“Jika kamu membenci orang karena dia tidak bisa membaca Al-Quran, berarti yang kamu pertuhankan itu bukan Allah, tapi Al-Quran. Jika kamu memusuhi orang yang berbeda agama dengan kamu, berarti yang kamu pertuhankan itu bukan Allah, tapi Agama. Jika kamu menjauhi orang yang melanggar moral, berarti yang kamu pertuhankan bukan Allah, tapi moral. Pertuhankanlah Allah, bukan yang lainnya. Dan pembuktian bahwa kamu mempertuhankan Allah, kamu harus menerima semua makhluk. Karena begitulah Allah.”

- KH. ABDURRAHMAN WAHID (GUS DUR) -

## PERSEMBAHAN

Atas izin Allah swt Tesis ini penulis persembahkan kepada:

1. Almarhum dan almarhumah Bapak dan Emak tercinta.
2. Gos A'an, guru yang selalu membimbing dan memotivasi.
3. Istriku tercinta nova auliyatul afifah, yang telah memberiku semangat tanpa henti.
4. Saudara kandungku, seluruh keluargaku yang telah mendukung studiku hingga saat ini.
5. Sahabat terbaikku mas fikri fanani yang telah menemaniku dalam studi S2 ini.



## ABSTRAK

Melihat realitas di Indonesia sekarang ini, banyak ditemui bermacam jenis permusuhan, berbagai teror dan beragam penyiksaan. Nampaknya perlu menelaah bahwa terjadinya konflik diantara pemeluk agama tidak berlandaskan pada akidah semata, tetapi juga adanya latar belakang politis, budaya dan ekonomi yang menjadi pemicunya. Beragam bentuk untuk mengatasi problem tersebut. Bagaimana cara agar dalam berkehidupan tidak carut-marut, berselisih sesama manusia, adalah dengan merendahkan hati, membesarkan kemanusiaan. Salah satu solusi untuk mencegah konflik horizontal ialah mengadakan komunikasi antar iman. Model ini diawali dengan konsensus bersama, kesepahaman bersama, dan dilandasi keyakinan, keinginan yang baik untuk sama-sama menuju perdamaian.

Penelitian ini ingin memberikan sumbangsih dengan mengajukan *Waḥdāt al-Adyān* sebagai argumen agar konflik tersebut mereda serta perdamaian dapat terwujud. Ide ini mengajarkan bahwa seluruh agama merupakan satu kesatuan secara hakikat. Yakni tidak ada distingsi antara agama satu dengan agama yang lain. *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi, dalam hal ini, lebih bersifat Al-Qur’an sentris daripada tokoh-tokoh *Waḥdāt al-Adyān* yang lain. Bagaimana konteks sosial Ibn ‘Arabi, bagaimana makna *waḥdāt al-Adyān* melalui penafsiran ayat-ayat agama dalam kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi, lalu bagaimana implikasi *waḥdāt al-Adyān* dalam kehidupan agama di Indonesia adalah rumusan penelitian ini.

Penelitian ini menggunakan penelitian kualitatif. Penelitian kualitatif lebih menitikberatkan kepada ranah deskripsi. Sedangkan jenis penelitian yang digunakan adalah library research (penelitian pustaka) dengan sumber primer kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* dan sumber sekundernya kitab-kitab Ibn ‘Arabi yang lain seperti *Fusus al-Hikam* serta buku-buku yang mendukung penelitian ini. Penggunaan teori hermeneutika Jorge Gracia penulis gunakan sebagai alat bedah penelitian ini dengan mencari fungsi airhistoris, fungsi pengembangan makna, dan fungsi implikasi.

Penelitian ini menemukan beberapa hasil: 1) Dilatarbelakangi dua kondisi yaitu internal dan eksternal. Internalnya ialah ia menulis berlandaskan ilham dari Allah, bahkan ia pernah bertemu dengan Tuhan. Eksternalnya, ia menulis kitab tersebut saat berada di Makkah, yang meskipun demikian, ia tetap terpengaruh oleh konteks keagamaan di Spanyol sebagai pembentuk pemikiran dan pengalamannya. Adapun konteks keagamaan di Timur Tengah dan Spanyol tidak jauh berbeda, dipenuhi dengan peperangan antar dinasti, baik dinasti antar agama Islam dan Kristen, maupun antar Islam dengan Islam. Selain itu, persaingan mazhab, pertikaian kekeluargaan hingga terjadi pembunuhan juga turut mengelilingi kehidupan Ibn ‘Arabi. 2) Kesatuan agama-agama berkembang menjadi kesatuan umat beragama dengan dasar yang sama yakni bahwa manifestasi Tuhan terdapat dalam segala bentuk. Dengan begitu dapat mencari titik temu terhadap hal-hal yang mereka ajarkan. 3) Ide *waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi memiliki kesamaan semangat dengan ide universalisme dan pluralisme yang telah ada di Indonesia. *waḥdāt al-Adyān* dimaknai sebagai kemajemukan, keberagaman atau kebinekaan. Dengan begitu, pencarian titik temu terhadap kemajemukan dapat melalui ide *waḥdāt al-Adyān* sebagai pelengkap dari ide pluralisme dan universalisme.

**Kata Kunci:** Konflik di Indonesia, *waḥdāt al-Adyān*, Ibn ‘Arabi, Hermeneutika.

## ABSTRAK

Looking at the reality in Indonesia today, there are many types of hostility, various terrors and various types of torture. It seems necessary to examine that the occurrence of conflict between religious adherents is not based on creed alone, but also on the political, cultural and economic background that triggers it. There are many ways to solve this problem. The way to live a life that is not messy, disagrees with fellow human beings, is to humble yourself and raise humanity. One solution to prevent horizontal conflict is to establish interfaith communication. This model begins with mutual consensus, mutual understanding, and is based on belief, a good desire to work together towards peace.

This study wants to contribute by proposing *Waḥdāt al-Adyān* as an argument so that the conflict subsides and peace can be realized. This idea teaches that all religions are one entity in essence. That is, there is no distinction between one religion and another. *Waḥdāt al-Adyān* Ibn 'Arabi, in this case, is more Qur'an-centric than the other *Waḥdāt al-Adyān* figures. What is the social context of Ibn 'Arabi, what is the meaning of *waḥdāt al-Adyān* through the interpretation of religious verses in the book *Al-Futūḥat al-Makkiyah* by Ibn 'Arabi, then what are the implications of *waḥdāt al-Adyān* in religious life in Indonesia is the formulation of this research.

This research uses qualitative research. Qualitative research focuses more on the realm of description. While the type of research used is library research with the primary source being the book *Al-Futūḥat al-Makkiyah* and secondary sources from other books of Ibn 'Arabi such as *Fusus al-Hikam* and books that support this research. The author uses Jorge Gracia's hermeneutic theory as a surgical tool for this research by looking for airhistorical functions, meaning development functions, and implications functions.

This study found several results: 1) It was motivated by two conditions, namely internal and external. Internally, he wrote based on inspiration from God, and he even met God. Externally, he wrote the book while in Mecca, but even so, he was still influenced by the religious context in Spain as the shaper of his thoughts and experiences. The religious contexts in the Middle East and Spain are not much different, filled with wars between dynasties, both dynasties between Islam and Christianity, as well as between Islam and Islam. In addition, the rivalry of schools, family disputes and even murders also surrounded the life of Ibn 'Arabi. 2) The unity of religions develops into a unity of religious people on the same basis, namely that the manifestation of God exists in all forms. That way they can find common ground for the things they teach. 3) The idea of *waḥdāt al-Adyān* Ibn 'Arabi has the same spirit with the ideas of universalism and pluralism that already exist in Indonesia. *waḥdāt al-Adyān* is interpreted as plurality, diversity or diversity. That way, the search for common ground for pluralism can be through the idea of *waḥdāt al-Adyān* as a complement to the ideas of pluralism and universalism.

**Keywords:** Conflict in Indonesia, *wahdatul-Adyān*, Ibn 'Arabi, Hermeneutics.

## KATA PENGANTAR

Rasa syukur kepada Allah SWT yang telah memberikan taufiq, hidayah serta inayah, hingga penulis dapat menyelesaikan Tesis dengan judul “*WAḤDAT AL-ADYĀN MENURUT IBN ‘ARABI* (Kajian Hermeneutika Tafsir Sufi dalam Kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah*)”.

Shalawat dan salam selalu kami layangkan kepada baginda Nabi Muhammad Saw sebagai penyampai risalah Allah dan sandaran kelak di akhirat bagi manusia-manusia pengharap syafaat.

Kesuksesan serta keberkahan dalam Tesis ini tidak lepas dari peran orang-orang hebat dibaliknya yang telah membantu, memotivasi serta mendoakan. Pada kesempatan ini, penulis ingin menyampaikan terimakasih yang terdalem kepada pihak-pihak tersebut, yaitu sebagai berikut:

1. Bapak Prof. Dr. Akhmad Muzakki M.Ag, M.Phil, Ph.D, beserta staffnya, selaku Rektor UIN Sunan Ampel Surabaya.
2. Bapak Prof. Dr. Masdar Hilmy, S.Ag., MA, ph.D. selaku direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
3. Prof. Dr. H. Abd. Kadir Riyadi M.Sc dan Dr. Ahmad Yusam Thobroni M.Ag selaku dosen pembimbing yang telah mendampingi, mengarahkan serta membimbing dari proses awal hingga terselesaikannya skripsi ini dengan penuh kesabaran. Semoga kebaikan beliau senantiasa dibalas oleh Allah SWT dengan suatu kebaikan.
4. Seluruh dosen pascasarjana yang telah mendampingi, memotivasi, mengarahkan serta memberikan banyak ilmu baik dalam bidang Ilmu Alquran dan Tafsir maupun bidang lainnya dari awal masuk semester satu hingga seterusnya. Semoga beliau semua senantiasa mendapatkan keberkahan dari Allah SWT.
5. Kepada seluruh jajaran direktur Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya.
6. Kedua orang tua yang telah menjadi pahlawan dalam hidup saya. Semoga kesabaran serta kasih sayang beliau dalam mendidik sejak kecil hingga seterusnya

senantiasa mendapatkan surga dari Allah Swt.

7. Semua guru-guru penulis yang telah mendampingi serta memberikan banyak ilmu mulai dari, RA, MI, MTs dan MA. Semua guru-guruku dalam bidang membaca Alquran. Semoga senantiasa mendapatkan rahmat dari Allah SWT.
8. Kepada sahabat dekat penulis yang selalu memberikan dukungan, motivasi serta pemberi bantuan dalam proses menuju wisuda yang namanya tak perlu disebut seluruhnya.
9. Seluruh teman-teman IQT A dan Ilmu Alquran Tafsir angkatan 2020. Semoga Allah senantiasa memberikan keberkahan dalam ilmu yang telah diperoleh.

Tidak ada daya tanpa pertolongan dari Allah SWT. Oleh karena itu, dalam menyelesaikan skripsi ini penulis memohon pertolongan semua Allah SWT dan semoga bermanfaat bagi para pembaca.

Surabaya, 28 Juni 2022

Penulis

**Agus Harianto**  
02040520004

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## DAFTAR ISI

|                                          |             |
|------------------------------------------|-------------|
| <b>SAMPUL DALAM .....</b>                | <b>i</b>    |
| <b>PERNYATAAN KEASLIAN.....</b>          | <b>ii</b>   |
| <b>PERSETUJUAN PEMBIMBING .....</b>      | <b>iii</b>  |
| <b>PENGESAHAN TIM PENGUJI TESIS.....</b> | <b>iv</b>   |
| <b>MOTTO .....</b>                       | <b>v</b>    |
| <b>PERSEMBAHAN.....</b>                  | <b>vi</b>   |
| <b>ABSTRAK .....</b>                     | <b>vii</b>  |
| <b>ABSTRACT .....</b>                    | <b>vii</b>  |
| <b>KATA PENGANTAR .....</b>              | <b>viii</b> |
| <b>DAFTAR ISI.....</b>                   | <b>x</b>    |
| <b>PEDOMAN TRANSLITERASI .....</b>       | <b>ix</b>   |
| <b>BAB I: PENDAHULUAN</b>                |             |
| A. Latar Belakang Masalah .....          | 1           |
| B. Identifikasi Masalah .....            | 8           |
| C. Batasan Masalah.....                  | 9           |
| D. Rumusan Masalah .....                 | 9           |
| E. Tujuan Penelitian .....               | 9           |
| F. Manfaat Penelitian.....               | 10          |
| G. Kerangka Teoritik .....               | 10          |
| H. Telaah Pustaka .....                  | 15          |
| I. Metodologi Penelitian .....           |             |

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. Model dan Jenis .....                                                       | 17 |
| 2. Metode pengumpulan data .....                                               | 17 |
| 3. Sumber data .....                                                           | 18 |
| 4. Metode pembahasan .....                                                     | 18 |
| J. Sistematika Penelitian .....                                                | 18 |
| <b>BAB II: KONSEP <i>WAḤDAT AL-ADYĀN</i> DAN PERSPEKTIF TAFSIR</b>             |    |
| A. Sejarah Lahir <i>Waḥdat al-Adyān</i> .....                                  | 20 |
| B. <i>Waḥdat al-Adyān</i> Perspektif Ulama’ Sufi .....                         | 23 |
| C. Pro-Kontra terhadap <i>Waḥdat al-Adyān</i> .....                            | 28 |
| D. Ayat-Ayat <i>Waḥdāt al-Adyān</i> Perspektif Tafsir .....                    | 32 |
| <b>BAB III: IBN ‘ARABI DAN <i>FUTUḤAT AL-MAKKIYAH</i></b>                      |    |
| A. Ibn ‘Arabi                                                                  |    |
| 1. Potret Kehidupan .....                                                      | 35 |
| 2. Karya-karya .....                                                           | 38 |
| B. Latar Belakang Penulisan <i>Futūḥat al-Makkiyah</i> .....                   | 39 |
| C. Metodologi Penafsiran .....                                                 | 42 |
| D. Konteks Historis Kehidupan Umat Beragama di Spanyol masa Ibn ‘Arabi .....   | 47 |
| <b>BAB IV: Kontekstualisasi <i>Waḥdat al-Adyān</i> Ibn ‘Arabi di Indonesia</b> |    |
| A. Fungsi interpretasi <i>Waḥdat al-Adyān</i> Ibn ‘Arabi.                      |    |
| 1. Fungsi Historis .....                                                       | 59 |

|                                                          |    |
|----------------------------------------------------------|----|
| 2. Fungsi makna dan pengembangan: Kesatuan Umat Beragama |    |
| .....                                                    | 75 |

|                                                                             |    |
|-----------------------------------------------------------------------------|----|
| B. Kontekstualisasi penafsiran <i>Wahdat al-Adyān</i> Ibn ‘Arabi: Indonesia |    |
| Tanpa Konflik.....                                                          | 79 |

## **BAB V: PENUTUP**

|                    |    |
|--------------------|----|
| A. Kesimpulan..... | 91 |
| B. Saran.....      | 92 |

|                            |           |
|----------------------------|-----------|
| <b>DAFTAR PUSTAKA.....</b> | <b>93</b> |
|----------------------------|-----------|



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

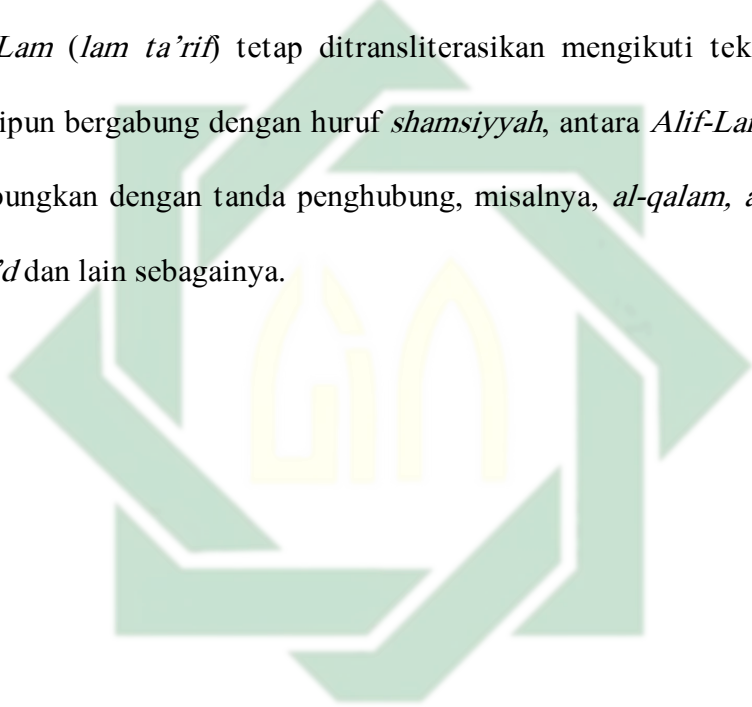
## PEDOMAN TRANSLITERASI

|        |        |        |
|--------|--------|--------|
| b = ب  | z = ز  | f = ف  |
| t = ت  | s = س  | q = ق  |
| th = ث | sh = ش | k = ك  |
| j = ج  | ṣ = ص | l = ل  |
| ḥ = ح  | ḍ = ض  | m = م  |
| kh = خ | ṭ = ط  | n = ن  |
| d = د  | ẓ = ظ  | h = هـ |
| dh = ذ | ‘ = ع  | w = و  |
| r = ر  | gh = غ | y = ي  |

1. Vokal tunggal (monoftong) yang dilambangkan dengan *harakat*, ditransliterasikan sebagai berikut :
  - a. Tanda fathah ( َ ) dilambangkan dengan huruf “a”
  - b. Tanda kasrah ( ِ ) dilambangkan dengan huruf “i”
  - c. Tanda dammah ( ُ ) dilambangkan dengan huruf “u”
2. Vokal rangkap (diftong) yang dilambangkan secara gabungan antara *harakat* dan huruf, ditransliterasikan sebagai berikut :
  - a. vokal rangkap ( َو ) dilambangkan dengan huruf “aw” seperti: *shaukani, al yaum*
  - b. vokal rangkap ( َا ) dilambangkan dengan huruf “ai”, seperti ‘*umairi, zuhaili*.



3. Vokal panjang (*madd*) ditransliterasikan dengan menuliskan huruf vokal disertai coretan horizontal (*macron*) diatasnya, contoh : *Falāḥ, ḥakīm, manṣūr*. FALĀḤ, ḤAKĪM, MANṢŪR
4. *Syaddah* ditransliterasikan dengan menuliskan huruf yang bertanda *syaddah* dua kali (dobel) seperti, *ṭayyib, sadda, zuyyina*.
5. *Alif-Lam (lam ta'rif)* tetap ditransliterasikan mengikuti teks (bukan bacaan) meskipun bergabung dengan huruf *shamsiyyah*, antara *Alif-Lam* dan kata benda, dihubungkan dengan tanda penghubung, misalnya, *al-qalam, al-kitab, al-syams, al-ra'd* dan lain sebagainya.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

# BAB I

## PENDAHULUAN

### A. Latar Belakang Masalah

Al-Qur'an secara istilah ialah sebuah kitab suci yang diturunkan kepada nabi Muhammad secara *mutawātir* dengan lewat perantaraan Jibril. Kitab suci tersebut selalu cocok dengan zaman-zaman yang terus berkembang. Al-Qur'an akan senantiasa mampu menyelesaikan problem-problem kehidupan yang tak pernah berhenti. Tidak hanya itu, Al-Qur'an memiliki fungsi lain yakni sebagai petunjuk sekaligus pembeda yang hak dan bathil agar manusia bisa mengerjakan perbuatan yang baik dan menjauhi perbuatan yang munkar dengan tujuan mencari kebahagiaan dunia dan akhirat.<sup>1</sup>

Al-Qur'an merupakan mukjizat terbesar bagi Nabi Muhammad SAW, karena Al-Qur'an masih dapat disaksikan kebenarannya oleh seluruh umat manusia. Hal ini berbeda dengan mukjizat para Rasul yang lain seperti tongkat Nabi Musa yang dapat berubah menjadi ular, api yang tidak dapat membakar Nabi Ibrahim AS, dan mukjizat yang lain hanya sesaat atau satu kali terjadi. Sedangkan Al-Qur'an adalah bukti kebenaran tentang kerasulan Nabi Muhammad SAW yang sampai saat ini bisa kita saksikan.<sup>2</sup>

Al-Qur'an adalah kitab suci agama Islam, dan setiap agama pasti mempunyai kitab suci, seperti agama Hindu, Budha, kristen dan agama-agama yang lainpastilah mempunyai kitab suci, karna agama dapat dikatakan merupakan bagian yang paling penting dalam kehidupa manusia. Oleh sebab itu, agama

---

<sup>1</sup> Depertemen Agama RI, Alquran dan Tafsirnya, Vol 1. (Jakarta: Widya, 2011), 1.

<sup>2</sup> Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Amzah, 2014), 5.

tidak akan dapat dipisahkan dalam kehidupan umat manusia dari zaman dahulu hingga saat ini, bahkan zaman yang akan datang. Agama bukanlah hanya keyakinan semata atas hasil refleksi intelektual, tetapi juga untuk mengatur cara dan jalan hidup. Atau bisa dikatakan, agama membimbing setiap sudut kehidupan manusia. Dengan itu, agama tidak dapat dikatakan hanya persoalan kebenaran, tetapi juga berkaitan dengan suasana dan perasaan hidup manusia.

A.M Romly berpendapat bahwa agama ialah segala tindak tanduk manusia yang bersumber kepercayaan kepada Tuhan. Sikap kepercayaan tersebut disertai dengan upaya menyerahkan diri dengan keseluruhan, lalu diaplikasikan salah satunya dalam bentuk patuh pada ajaran-ajaran yang diturunkan.<sup>3</sup> Oleh karena itu, tidak dapat dikatakan bahwa agama hanya merupakan pengetahuan, tetapi juga sebuah prinsip eksistensial yang memiliki keterkaitan dengan perbuatan manusia beserta perasaannya. Dengan begitu, dapat dipahami bahwa agama secara fungsi ialah untuk membimbing atau memberi petunjuk kepada manusia menuju rohaniannya. Fungsi disini merupakan peran dan sumbangan agama (berdasar ajarannya yang normatif) dan diberikan untuk manusia sebagai upaya menjalani kehidupan yang sementara di dunia ini.<sup>4</sup>

Agama dapat juga dipahami sebagai jalan hidup, hal tersebut berdasarkan asumsi bahwa ajaran-ajaran agama ialah satu-satunya hal yang mempunyai kebenaran utuh atau holistik, abadi serta mutlak (absolut) sebab ia bersumber dari Tuhan. Karena itu, agama juga diyakini sebagai jalan kebahagiaan hidup

---

<sup>3</sup> A.M Romly, *Fungsi Agama Bagi Manusia : Suatu Pendekatan Filsafat*, (Jakarta : Bina Rena Pariwara, 1999), 1.

<sup>4</sup> Ibid..., 79.

mansia serta jalan keselamatan di dunia ini ataupun di akhirat, selain ia juga sebagai jalan untuk menuju ke sisi Tuhan. Hingga akhirnya, dapat pula dipahami bahwa agama menjamin serta memberi kepastian hidup kepada manusia.

Tetapi, berdasarkan yang kita telah ketahui bahwa dalam hidup ini telah tumbuh dan berkembang berbagai agama yang sudah barang tentu setiap agama memiliki konsepsinya tentang Tuhan serta tentang ajaran-ajaran kebenaran dan jalan keselamatan. Sehingga pergumulan intelektual manusia dari zaman ke zaman hanya berkutat pada perdebatan tentang konsep teologis agama-agama.

Bila kita merujuk banyaknya agama-agama di dunia, maka agama manakah yang paling benar dan menunjukkan jalan keselamatan? Bila setiap agama memiliki tuhan-masing, maka banyak agama berarti banyak tuhan, lalu tuhan manakah yang sebenarnya (*The Real Ultimate* / Tuhan) itu? Apa yang mendasari pluralitas keagamaan dan pengenalan Tuhan terhadap agama-agama? Mengapa terjadi eksistensi keberagaman yang beragam, serta apa dibalik tujuan Tuhan mengenai keberanekaan yang dikehendaki-Nya? Berdasarkan pertanyaan-pertanyaan tersebut, dalam hal ini manusia dihadapkan pada kebingungan teologis antara harus menerima atau menolaknya.

Sebagaimana dalam agama Islam, pada dasarnya seluruh agama mengajarkan kepada pemeluknya tentang doktrin kebenaran dan jalan keselamatan, untuk kemudian ajaran-ajaran tersebut menjadi misi bagi para pemeluk agama dalam menyampaikan dan menyebarkan ajaran-ajaran agamanya. Melalui ajaran-ajaran inilah manusia berkomitmen terhadap agama yang dianutnya, namun demikian komitmen terhadap agama juga dapat

menumbuhkan dua sikap yang berbeda, yakni inklusif dan eksklusif.<sup>5</sup>

Al-Qur'an yang seperti di katakan oleh Ibn Rusyd, dalam *Bidāyat al-Mujtahid*, bahwa *al-nuṣuṣ mutanāhiyah wa al-waqā'i ghair al-mutanāhiyah* yang artinya teks Al-Qur'an sudah selesai, tapi realitas tak pernah selesai.<sup>6</sup> Juga mengutip Abdullah Darraz, dalam kitabnya *al-Nabā' al-Aẓīm* mengatakan, bahwa Al-Qur'an itu umpama permata, yang di setiap sisinya memancarkan cahaya, maka bisa jadi sudut cahaya yang kita pandang lebih redup dibanding dengan sudut cahaya yang dipandang oleh orang lain. Dari tamsil itu, bisa kita pahami bahwa Al-Qur'an layaknya lautan samudra yang tak bertepi, tak pernah menemui titik selesai.

Melihat realitas sekarang, banyak ditemui bermacam jenis permusuhan, berbagai teror dan beragam penyiksaan. Maka, sejauh kita menelaah tentang adanya konflik yang terjadi bagi pemeluk atau penganut agama tidak hanya disebabkan oleh akidah atau keyakinan saja, namun dapat juga disebabkan oleh kepentingan-kepentingan politis, ekonomi dan budaya sebagai pemicu konflik. Unsur- unsur politik tersebut dapat kita temukan melalui analisa sejarah pemerintahan serta kondisi keagamaan masyarakat saat masa itu.<sup>7</sup> Hal ini pun,

---

<sup>5</sup> Untuk pemeluk agama yang memilih bentuk secara eksklusif, mereka memperlihatkan diri sebagai seorang dengan sikap “keras” kepada orang selain dirinya, sebab ia mengklaim bahwa kebenaran hanya ada pada agamanya saja. Mereka juga memiliki anggapan bahwa hanya agamanya yang dianutnyalah yang paling sempurna dan juga benar, adapun agama lain ia anggap menyeleweng serta salah, atau dengan istilah lainnya yang mengakibatkan permusuhan. Sebaliknya, kepercayaan kepada ajaran sendiri dapat juga menimbulkan sikap yang inklusif, dengan pengalaman yang lebih akomodatif, fleksibel serta kondusif dengan tanpa ada upaya mengorbankan nilai ajaran agama yang dianut. Sikap tersebut lebih manusiawi sebab siapapun mengakui, sebab ajaran-ajaran agama diturunkan oleh Tuhan untuk manusia demi lebih mengakui tingkat derajat manusia tersebut, bukan sebagai pertikaian. (Lihat : Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan : Dialog Pluralisme Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002, Cet.1, h.1)

<sup>6</sup> Ibn Rusyd, *Bidāyāt al-Mujtahīd* (Kairo: Dār al-Hadīs, 2004), Juz 1, Hal 9.

<sup>7</sup> Dalam hal ini, penulis melihat terdapat dua unsur politik: 1) Sebab terdapatnya keinginan untuk

banyak didasarkan atas agama. Dikenal tragedi Rohingnya di Myanmar, tragedi muslim Uighur, juga yang akhir-akhir ini tragedi Cristchurch di New Zealand. Peristiwa ini membuat elusan dada dari berbagai pihak, bahkan negara. Dari situ, penulis ingin men-taukid-i bahwa hakikat agama adalah tidak kacau,<sup>8</sup> maka jika ada agama yang memerintahkan kekacauan hakikatnya ia tidak bisa dinamakan agama, atau apabila ada orang yang mengaku beragama tapi membuat onar hakikatnya ia tidak beragama.

Bagaimana cara agar dalam berkehidupan tidak carut-marut, berselisih sesama manusia, adalah dengan merendahkan diri, membesarkan kemanusiaan. Salah satu solusi untuk mencegah konflik horizontal ialah mengadakan komunikasi antar iman. Model ini diawali dengan konsensus bersama, kesepahaman bersama, dan dilandasi keyakinan, keinginan yang baik untuk sama-sama menuju perdamaian.<sup>9</sup>

*Waḥdāt al-Adyān* (Kesatuan Agama) merupakan salah satu argumen agar perdamaian itu dapat terwujud. Konsep ini juga yang membawa pencetusnya dihukum mati, yakni al-Hallaj. Berbagai kalangan sufi, ahli hukum Islam dan para teolog pada masanya, menolak dengan keras konsep ini. Yang paling kontroversial dari pernyataan al-Hallaj adalah, “Kufur (ingkar Tuhan) dan iman itu hanya berbeda dari segi namanya, bukan dari segi hakikatnya, karena antara keduanya tidak ada perbedaan.” Beliau juga menolak, manusia-manusia yang

---

meligitimasi agama yang dilakukan oleh kaum yang dominan atau mayoritas hingga hal tersebut mengakibatkan munculnya intimidasi, intervensi, ekspansi terhadap yang minoritas. 2) Sebab terdapatnya kekhawatiran dari pihak minoritas kepada hegemoni politik yang ada dalam sebuah masyarakat dengan berlandaskan kepada satu agama tertentu hingga mengakibatkan munculnya pemberontakan demi mengubah atau mengukudeta pemerintahan.

<sup>8</sup> Mukhtar Latif, *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2014), 31.

<sup>9</sup> Imam Taufiq, *Al-Quran bukan Kitab Teror*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2016), xvii.

suka menyalah-nyalahkan agama yang dianut oleh orang lain.<sup>10</sup>

Atas dasar pertimbangan diatas, meski dengan ketakutan tersendiri, penulis ingin membawa kembali konsep yang dahulu kepada realitas sekarang, dengan mencari keterbukaan dari teks agama. Bahwa dikenal, Al-Qur'an tidak hanya memuat mengenai penafsiran dari lahiriah saja, tetapi juga intuisi, serta pengalaman. Dari situ dibawa konsep ini kepada tafsir-tafsir esoteris, yang penafsirannya terkadang tidak masuk akal. karna, konsep ini juga termasuk dalam kategori ranah tasawuf, pencetusnya juga seorang kontroversial yang telah menerbitkan konsep lain, yakni al-Hulul dan Nur Muhammad.

Dalam kitab *Al-Futūhat al-Makkiyah*, Ibn 'Arabi menguraikan pemikirannya tentang tajalli Allah. Dalam artiannya, tajalli merupakan sebuah penampakan yang bersumber dari sesuatu. Menurut Ibn 'Arabi segala sesuatu tersebut yakni bersumber dari Dzat yang satu yakni Allah, kemudian berdampak pada seluruh Alam ini.<sup>11</sup> *Al-Futūhat al-Makkiyah* merupakan kitab tasawuf karya Ibn 'Arabi yang berisi pandangan-pandangan yang filosofis, rumit bahkan kontroversi. Karna itu, kitab tersebut tidak diperuntukkan untuk golongan *mubtadi*' (pemula) dan *mutawasith* (tengah), namun untuk golongan yang tertinggi atau *muntahi*.<sup>12</sup> Salah satu ide yang ditawarkan oleh Ibn 'Arabi dalam kitab tersebut ialah tentang *Waḥdāt al-Adyān*. Ide ini mengajarkan bahwa seluruh agama merupakan satu kesatuan secara hakikat. Yakni tidak ada distingsi antara agama satu dengan agama yang lain. Penelitian ini berusaha

---

<sup>10</sup> Fathimah Usman, *Wahdat al-Adyan*, (Yogyakarta: LKiS, 2002), 13.

<sup>11</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futūhat...*, Juz 3, 513.

<sup>12</sup> Miftah Arifin, "Abd al-Shamad al-Palimbani dan Tarekat Samaniyah", dalam *al-'Adālah*, Vol. 18, No. 1 (Mei 2015), 83—84.



mengungkapkan bagaimana konsep *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi. Meski bukan merupakan kitab tafsir, penulis mengajukan penelitian tentang kitab *Al-Futūḥāt al-Makkiyah* sebagai sebuah karya tafsir karna konsep *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi memiliki pijakannya kedalam Al-Qur’an. Dengan kata lain, *Waḥdāt al-Adyān* merupakan konsep yang muncul dari Al-Qur’an. Dengan konsepnya yang kontroversi tersebut, penulis mengeksplorasi dan menelusuri bagaimana ia menafsirkan Al-Qur’an sehingga memunculkan konsep *Waḥdāt al-Adyān*. Sebagai pengenalan, berikut penafsiran Ibn ‘Arabi yang bermuatan *Waḥdāt al-Adyān*. Hal tersebut terlihat tatkala ia menafsirkan QS. al-Isra’ 23:

يدلل على ذلك بقوله تعالى : { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } يقول : « فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع إليه ، كما أنه لم يعبد سواه ، فإنه ما عبد من عبد إلا بتخييل الألوهية فيه ، ولولاها ما عبد ، يقول تعالى : { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه }<sup>13</sup>.

Hal ini dibuktikan dengan firman Yang Mahakuasa: {Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia} Dia berfirman: “Seluruh dunia adalah pecinta dan yang dicinta, dan semua itu kembali kepada-Nya, sebagaimana tidak seorangpun menyembah selain kepadaNya. Artinya, seorang hamba tidak menyembah kecuali ada khayali ketuhanan yang ada didalam yang disembah, jika itu tidak ada, maka ia tidak disembah. Allah berfirman: {Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia.}

Penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap surah al-Isra’ ayat 23 diatas menjelaskan bahwa seluruh alam ini berisi para pecinta dan yang dicinta dan masing-masing tersebut kembali kepada Allah. Ia lalu menarik dasar tersebut kepada fenomena penyembahan seseorang bahwa seseorang tidak menyembah sesuatu kecuali penyembahan tersebut kembali kepada Allah. Pada poin ini, penafsiran Ibn ‘Arabi diatas dapat dikatakan kontroversi. Ia seakan tidak membedakan mana

<sup>13</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairut; Dār Ṣādar, 2004), Vol. 9, Juz ke-3) 373.



penyembahan kepada Tuhan atau kepada selain Tuhan, misalkan kepada manusia, batu, pohon dan sebagainya. Sisi positifnya, bila ditarik dalam diskursus keagamaan, Ibn ‘Arabi tampak tidak mempedulikan agama seseorang karna hakikatnya seluruh agama pada akhirnya kembali kepada Allah. Atas dasar ini, Ibn ‘Arabi memiliki ide agama yang universal. Semua agama benar. Dalam kondisi saat ini dengan agama dunia saling memupuk perbedaan atau bahkan permusuhan, ide kesatuan agama Ibn ‘Arabi cukup penting untuk mengakhiri itu.

Penulis, dalam penelitian ini, memakai teori hermeneutika Jorge Gracia yang terdapat dalam *A Theory of textuality*. Teori-teori pokok Gracia meliputi hakekat interpretasi, dilema seorang penafsir dan fungsi interpretasi (fungsi histori, fungsi perkembangan makna dan fungsi implikasi). Teori ini dipakai dalam peneitian ini untuk menggali latar historis kemunculan pemikiran *Wahdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi, juga berguna untuk menelusuri apa fungsi pemikiran tersebut dalam penggunaan konteks sosial saat itu, lalu yang terakhir berguna untuk membawa pemikiran tersebut sebagai solusi atas konflik antar agama yang ada di Indonesia.

## **B. Identifikasi Masalah**

Berdasarkan uraian latar belakang di atas, maka dapat diidentifikasi beberapa permasalahan, di antaranya adalah sebagai berikut:

1. Kehidupan umat beragama
2. Konsep agama-agama
3. Agama dan keselamatan
4. Agama dan konflik

5. *Waḥdāt al-Adyān* dan solusi perdamaian
6. Ibn ‘Arabi dan *Al-Futūḥat al-Makkiyah*
7. Penafsiran Ibn ‘Arabi dalam *Al-Futūḥat al-Makkiyah*

#### **C. Batasan Masalah**

Melihat luasnya permasalahan di atas, maka penulis melakukan pembatasan terhadap suatu permasalahan merupakan kegiatan yang sangat penting. Hal ini bertujuan untuk memperjelas masalah yang menjadi fokus perhatian dan penelitian. Maka, tulisan ini hanya difokuskan pada tafsir Al-Qur’an Ibn ‘Arabi di kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* yang mengulas terkait *waḥdāt al-Adyān*.

#### **D. Rumusan Masalah**

Berangkat dari paparan latar belakang dan batasan masalah diatas, maka persoalan pokok yang dijawab dalam penulisan ini adalah sebagai berikut:

1. Bagaimana konteks historis kehidupan umat beragama di Spanyol pada masa Ibn ‘Arabi?
2. Bagaimana makna *waḥdāt al-Adyān* melalui penafsiran ayat-ayat agama dalam kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi?
3. Bagaimana implikasi *waḥdāt al-Adyān* dalam kehidupan agama di Indonesia?

#### **E. Tujuan Penelitian**

Sesuai dengan rumusan masalah di atas, maka tujuan penelitian ini dapat diformulasikan sebagai berikut:

1. Menjelaskan konteks historis kehidupan umat beragama di Spanyol pada masa Ibn ‘Arabi.

2. Menelusuri makna *waḥdāt al-Adyān* melalui penafsiran ayat-ayat agama dalam kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi.
3. Mengemukakan implikasi *waḥdāt al-Adyān* dalam kehidupan agama di Indonesia.

#### **F. Manfaat Penelitian**

Dari rumusan masalah di atas, dapat disimpulkan bahwa penelitian ini bertujuan untuk memberikan sumbangsih terkait konflik agama yang terjadi di Indonesia dengan mengajukan pemikiran *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi sebagai solusinya. Selama ini, tasawuf sering dikaitkan dengan amaliah-amaliah meninggalkan dunia atau yang lebih dikenal dengan zuhud, melalui penelitian ini, penulis ingin meluruskan pernyataan tersebut, bahwa *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi merupakan pemikiran yang sangat peduli dengan dunia. Artinya, memberikan jalan keluar atas konflik-konflik dan permusuhan yang terjadi, khususnya di Indonesia.

#### **G. Kerangka Teoritik**

Dalam bagian ini, penulis membagi kepada tiga bahasan metodologi, yaitu terkait pendekatan Hermeneutika Jorge Gracia, metodenya, dan teori *Waḥdāt al-Adyān*. Berikut pemaparannya:

##### **1. Pendekatan Hermeneutika Jorge Gracia**

Dalam penelitian ini penulis memilih hermeneutika Jorge Gracia tentang teori fungsi<sup>14</sup> sebagai pendekatan untuk meneliti Konsep Penafsiran *Waḥdāt al-Adyān* dalam Kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi.

---

<sup>14</sup> Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), 147.

Pemilihan teori fungsi Jorge Gracia dikarenakan untuk lebih meluaskan konsep Ibn ‘Arabi terkait *Waḥdāt al-Adyān* yang secara asumsi dapat melebar atau menemui makna baru yakni kebersatuan umat beragama. Untuk memudahkan perluasan makna *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi tersebut, penulis membutuhkan pencarian signifikansi atau *maghza* yang dalam hal ini ditemukan dalam teori fungsi pengembangan makna yang terdapat dalam tahapan ke dua yaitu pengembangan makna. Selain itu, teori fungsi Gracia juga sangat konkrit dalam wilayah pengaplikasian dengan tahapan implikasi fungsinya, dengan itu sangat memudahkan penulis untuk membumikan pemaknaan baru *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi di Indonesia. Secara umum teori fungsi hermeneutika Jorge Gracia terbagi menjadi tiga fungsi, yakni fungsi historis, Fungsi Pengembangan Makna (*Meaning Function*), Fungsi Implikatif (*Implicative Function*).

## 2. Metode

Selanjutnya secara khusus Gracia menjelaskan fungsi interpretasi menjadi tiga fungsi, fungsi-fungsi tersebut yaitu:

### a. Fungsi Historis (*Historical Function*)

Dengan asumsi bahwa teks muncul pada konteks ruang dan waktu tertentu, maka teks tentu tidak terlepas dari latar belakang kondisi sosial budaya masyarakat pada saat teks itu muncul. Seorang penafsir mempunyai tugas membuat audiens kontemporer paham terhadap makna teks yang dimiliki oleh pengarang dan audiens pada masanya.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Gracia, *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat*, terj. Sahiron Syamsuddin, 137.

Secara praktik, fungsi historis dalam konteks penelitian ini diarahkan untuk melacak bagaimana konteks dan alasan yang melatarbelakangi munculnya pemikiran *Waḥdāt al-Adyān* Ibn ‘Arabi. Artinya, penulis menjelaskan bagaimana keadaan sosial keagamaan, kondisinya politik di Spanyol sebagai tempat Ibn ‘Arabi memunculkan pemikirannya. Setelah diketahui data tersebut, maka penulis menggali bagaimana fungsi pemikiran tersebut terhadap konteks saat itu. Dengan kata lain, pemikiran tersebut memiliki fungsi apa, sumbangsih apa, merespon apa atas keadaan tersebut.

b. Fungsi Pengembangan Makna (*Meaning Function*)

Fungsi interpretasi pengembangan makna ini adalah menciptakan di benak audiens kontemporer suatu pemahaman yang mungkin melampaui pemahaman yang dimiliki oleh pengarang historis dan audiens historis teks, dengan cara memunculkan aspek-aspek makna teks yang belum diketahui oleh pengarang dan audiens historis.<sup>16</sup>

Selain itu, menurut Gracia tujuan interpretasi bukanlah menciptakan kembali pemahaman pengarang dan audiens historis, bahkan bisa jadi makna teks yang ditafsirkan lebih luas daripada makna yang dimiliki oleh pengarang dan audiens historis. Seorang penafsir dituntut menguasai berbagai ilmu untuk menafsirkan teks. Sehingga dengan luasnya pengetahuan penafsir, maka akan semakin luas pula

---

<sup>16</sup> Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), 154.

penafsiran terhadap teks tersebut.<sup>17</sup>

Dalam praktinya terhadap penelitian ini, fungsi pengembangan makna merupakan usaha penulis untuk mencoba mengembangkan fungsi historis tersebut kepada ruang yang lebih luas, sehingga dapat memiliki makna yang tidak sesempit yang digagas Ibn ‘Arabi, atau yang belum dikembangkan oleh Ibn ‘Arabi. Dalam fungsi ini, Gracia menekankan bahwa bukan merupakan masalah apabila makna yang dikembangkan tidak sesuai dengan maksud yang diajukan oleh penulis pertama. Artinya, pengembangan makna disini tidak terbatas oleh penggagas fungsi historis.

c. Fungsi Implikatif (*Implicative Function*)

Interpretasi dalam fungsi ini yaitu menciptakan di benak audiens kotemporer sebuah pemahaman di mana audiens tersebut memahami implikasi-implikasi (kesimpulan-kesimpulan) makna, terlepas dari apakah implikasi-implikasi makna tersebut telah disadari atau diketahui oleh pengarang dan audiens historis atau belum.<sup>18</sup> Secara singkat, audiens (pembaca) kotemporer diarahkan untuk melihat implikasi (kesimpulan) dari makna teks yang ditafsirkan. Penerapan fungsi implikasi dalam penelitian ini ialah berkuat pada pembumian ajaran *Wahdāt al-Adyān* yang telah penulis kembangkan di Indonesia, sebagai tempat yang konflik antar agamanya selalu muncul dalam setiap

---

<sup>17</sup> Irawan Fuadi, Skripsi “*Tafsir Surat al-Nur Ayat 11-20 Tentang Hadis Al-IFK: Aplikasi Teori Hermeneutika Jorge J.E. Gracia*” (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013), 20.

<sup>18</sup> Jorge J.E. Gracia, *A Theory of Textuality: The logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995), 154.

keadaan.

### 3. Teori *Wahdāt al-Adyān*

*Wahdāt al-Adyān* secara konseptual adalah ialah salah satu upaya untuk memelihara toleransi yang ditawarkan oleh para sufi saat berjumpa dengan lawan bicara yang memiliki keyakinan yang lain. Secara bahasa, *Wahdāt* artinya kesatuan atau satu sedangkan *al-Adyān* artinya agama-agama sebagai bentuk jamak dari *al-Din*. Hingga apabila disatukan maka *Wahdāt al-Adyān* berarti kesatuan agama-agama. Konsep atau teori ini mulanya berasal dari pemaparan atas ketauhidan yaitu *lailaha illah*. Teori ini memiliki dampak atau implikasi yang sangat penting dan dalam untuk berlangsungnya kehidupan umat manusia yang berpegang pada tauhid. Lewat tauhid tersebut, seseorang diberi pengajaran tentang bagaimana melihat diri sendiri, manusia lain dan alam semesta dengan kaitannya pada Yang Mutlak. Seluruh hal tersebut memiliki hubungan dengan wujud-Nya, karya-karyaNya serta realitas atau fenomena keagunganNya. Tak ada satupun dan tidak ada kecintaan apapun selain kepada Dia, bahkan dapat dikatakan tidak ada pandangan terhadap dirinya dan manusia lain pada umumnya kecuali sebagai hambaNya. Dia, telah memberikan petunjuk kepada seluruh manusia dalam bentuk wahyu lewat para Nabi dan Rasulnya.<sup>19</sup>

Menganai beragamnya agama yang ada di bumi ini serta memiliki perbedaan yang bermacam-macam, maka *wahdat al-Adyan* memiliki

---

<sup>19</sup> Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 120.

pandangan sebagai suatu bentuk pengasihian atau kasih sayang Tuhan teruntuk seluruh manusia, yang mana perbedaan yang ada tersebut dapat dipahami sebagai salah satu bentuk rahmatNya. Banyaknya agama yang tersebar di muka bumi berposisi hanya sebagai bentuk, adapun secara hakikat ialah sama. Sumber dari keseluruhan agama-agama yang berbeda tersebut, pada dasarnya juga memiliki kesamaan yaitu Tuhan yang Satu. Penampakan-penampakan dari agama yang telah ada merupakan bungkus berupa lahirnya saja, namun terkait tujuannya sama yaitu sebagai alat untuk mengabdikan kepada sumber dari segala hilir atau sumber dari segala sumber yaitu Tuhan pencipta alam jagat raya.<sup>20</sup>

#### H. Telaah Pustaka

Penelitian seputar konsep tasawuf dalam Tafsir Sufi. Ada beberapa penelitian yang memiliki tema berdekatan yaitu:

1. “Wahdat al-Wujud Dalam Al-Qur’an”. ditulis oleh Ismail Fahmi Arrauf Nasution, skripsi ini berbicara tentang wahdat al-wujud didalam Al-Qur’an secara mendetail.
2. “Wahdat Al Adyan Dan Relevansinya Dengan Pluralisme Agama”. Ditulis oleh Fajri Khoirullah, skripsi ini berbicara tentang kesadaran filosofis yang titik akhir dari sebuah realitas adalah kesatuan. Bahasan itu dijelaskan dengan istilah monisme. Setelah itu, apabila dipahami secara relevansinya terhadap teologis keduanya (*wahdat al-Adyan* dan pluralisme agama) bertemu pada kesimpulan bahwa segala sesuatu memiliki sumber dan tujuan

---

<sup>20</sup> Syukur, 120–21.



yang sama yaitu satu Tuhan (*unity of god*). Adapun dari sisi eskatologi, agama dapat diartikan dan dipahami sebagai jalan yang menawarkan sebuah kebahagiaan serta keselamatan di hari akhir untuk pemeluk-pemeluknya yang tidak menyekutukan Allah, selalu mengamalkan kebaikan di dunia, selalu pasrah, berserah diri dan tunduk kepada Allah.

3. “Dimensi Sufistik dalam Pemikiran M. Quraish Shihab: Telaah tentang Konsep Zuhud dan Tawakkal dalam Tafsir al-Mishbah”. Ditulis oleh Nur Salam. Artikel ini berbiara tentang Konsep sufistik dalam tafsir al-Mishbah, terutama konsep zuhud dan tawakkal tidaklah sebagaimana pemahaman yang berkembang secara umum dalam kajian tasawuf klasik. Secara umum, dalam kajian tasawuf klasik, zuhud seringkali diartikan sebagai kehidupan seorang sufi yang “terputus” dari kehidupan duniawi.

## **I. Metode Penelitian**

Penelitian diajukan sebagai upaya untuk menemukan dan mencari tentang objektivitas atau kebenaran (*al-haqīqah al-mawḍū'īyyah*). Demi tujuan itu, maka penulisan harus sesuai dengan aturan-aturan ilmiah yang telah disepakati oleh para pakar dan harus sesuai dengan metodologi yang telah ada. Metodologi secara pengertian ialah sebuah rangkaian operasi atau proses serta aturan yang wajib dilewati oleh seseorang yang hendak meneliti. Rangkaian operasi dan aturan tersebut berupa metode, pendekatan yang dipakai pada penelitian, teori yang dipakai, bagaimana memperoleh data penelitian lalu bagaimana pula menganalisisnya hingga tahap yang paling akhir berada pada kesimpulan yang

sah secara penelitian serta kebenarannya dapat dipertanggungjawabkan.<sup>21</sup>

Dengan itu, penelitian ini menerangkan hal tersebut sebagai berikut:

## 1. Model dan Jenis

Dalam dunia penelitian dapat diketahui terdapat dua model yang dikenal, yaitu model kualitatif dan penelitian model kuantitatif. Penulis, dalam penelitian ini memakai model penelitian kualitatif. Secara istilah penelitian kualitatif merupakan kajian yang lebih mengedepankan tentang deskripsi tentang sesuatu.<sup>22</sup> Adapun mengenai jenis penelitian yang digunakan penulis pada penelitian ini merupakan jenis penelitian kepustakaan atau *library research*. Mengenai data-data yang hendak dipakai diambil dari beberapa buku-buku, jurnal, kitab dan sumber-sumber lain yang dapat membantu penelitian.

## 2. Metode Pengumpulan Data

Penelitian Tesis ini termasuk penelitian kepustakaan (*library research*), sebuah metode dengan melalui cara mengumpulkan data dan informasi, baik berupa buku-buku maupun artikel-artikel yang kemudian diidentifikasi secara sistematis dan analitis, dengan didukung dan dibantu dengan berbagai macam sarana yang terdapat di perpustakaan.<sup>23</sup> Data yang diperlukan dapat dicari dari sumber-sumber kepustakaan yang bersifat primer, yaitu disebut sebagai sumber utama, dalam hal ini yang menjadi sumber utama adalah *al-Futūḥat al-Makkiyah* karya Ibn ‘Arabi. Kemudian data yang bersifat

---

<sup>21</sup> Abdul Mustaqim, *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015), 5

<sup>22</sup> A. Muri Yusuf, *Metode Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2017), 331.

<sup>23</sup> Syahri Harapan, *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000), 90.

sekunder yaitu Fusus al-Hikam, buku-buku yang khusus membahas tafsir dan tasawuf, serta data dari sumber-sumber lain yang ada relevansinya dengan masalah yang diteliti.

### 3. Sumber Data

Sumber penelitian yang digunakan penulis dalam hal ini dikategorikan kedalam dua macam yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer penelitian ini diambil dari kitab *Al-Futūhat al-Makkiyah*. Sumber sekunder penelitian ini diambil penulis dari sumber-sumber lain yang memiliki keterkaitan bahasan yakni dapat berupa artikel-artikel, jurnal-jurnal, maupun buku-buku.

### 4. Metode Pembahasan

Penulis menggunakan metode tematik, yaitu suatu pembahasan yang di mulai dengan cara mengumpulkan ayat-ayat mengenai tema yang di kaji, lalu di runut kronologi turunnya, mengkaji munasabah dan kosa-kata.

## J. Sistematika Penelitian

Berikut ini penulis tampilkan sistematika kerangka penelitian dari masing- masing bab, untuk mempermudah uraian pemahaman tentang pokok-pokok pembahasan pada penelitian ini:

Bab I menguraikan tentang pendahuluan, latar belakang, identifikasi masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, kegunaan penelitian, kerangka teoritik, telaah pustaka, metodologi penelitian, sistematika pembahasan.

Bab II berisi mengenai sejarah lahir *waḥdat al-adyān*, tokoh-tokoh *waḥdat al-adyān* dan pemikirannya, pro-kontra terhadap *Waḥdāt al-Adyān*, ayat-

ayat *Waḥdāt al-Adyān* perspektif tafsir sufi, ayat-ayat *Waḥdāt al-Adyān* perspektif non sufi.

Bab III memparkan tentang ibn ‘arabi dan *Al-Futūḥat al-Makkiyah* yaitu potret kehidupan, karya-karya, latar belakang penulisan *Al-Futūḥat al-Makkiyah*, sejarah kemunculan penafsiran *waḥdat al-adyān* ibn ‘arabi, metodologi penafsiran.

Bab IV berisi tentang analisa penulis terhadap *waḥdat al-adyān* ibn ‘arabi yang kemudian di kontekstualisasikan di indonesia. Ada beberapa subab yaitu fungsi interpretasi *waḥdat al-adyān* ibn ‘arabi terdiri dari fungsi historis dan fungsi makna dan pengembangan. Sub-subab terakhir yaitu kontekstualisasi penafsiran *waḥdat al-adyān* ibn ‘arabi.

Bab V merupakan bab terakhir yang terdiri dari kesimpulan dari penelitian dan saran dari penulis terkait penelitian selanjutnya.

UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB II

### KONSEP *WAḤDAT AL-ADYĀN* DAN PERSPEKTIF TAFSIR

#### A. Sejarah Lahir *Waḥdat al-Adyān*

Konsep *Waḥdat al-Adyān* lahir dan berkembang dari tradisi tasawuf pada era kebangkitan Islam di Timur Tengah hingga Eropa pada abad ke-11. Pencetus pertama kali konsep tersebut adalah Abu Mansyur al-Hallaj. Kemudian konsep tersebut dikembangkan oleh para ilmuwan sufi lainnya, seperti Ibnu ‘Araby, Hazrat Inayat Khan, Muḥaiyaden, dan Jalaluddin Rumi. Konsep tersebut berbeda dengan istilah pluralisme agama, yang diperbincangkan di Barat. Pluralisme agama adalah ajaran yang berkembang dari tradisi filsafat Barat dan beberapa konsili gereja di Eropa pada awal abad ke-20. Konsep tersebut diusung oleh para ilmuwan dan teolog Kristen, seperti John Hick, Ernst Troeltsch, William E. Hocking, Arnold Toynbee dan Grover Cleveland. Karenanya, secara konseptual keduanya berbeda dan tidak bisa disamakan.<sup>24</sup>

*Waḥdat al-Adyān* adalah konsep tasawuf yang digagas oleh Abu Mansyur al-Hallaj. Secara konseptual *Waḥdat al-Adyān* adalah upaya untuk menjaga toleransi ala para sufi, ketika komunikasi dengan lawan bicara yang berkeyakinan lain. *Waḥdat* artinya satu atau kesatuan, sementara *al-Adyān* berarti jamak dari kata *al-Din* yang berkonotasi agama. Sehingga, istilah *Waḥdat al-Adyān* bermakna kesatuan agama-agama.

Konsep *Waḥdat al-Adyān* berawal dari penjabaran atas konsep tauhid “*Lâ ilâha illa Allâh*”. Konsep *Waḥdat al-Adyān* memiliki implikasi yang sangat

---

<sup>24</sup> Fajri Khoirullah, “Wahdat Al-Adyan Dan Relevansinya Dengan Pluralisme Agama” dalam Tesis (UIN Syarif Hidayatullah, 2010), 73.

mendalam bagi kehidupan umat yang bertauhid. Melalui konsep tersebut, seseorang akan diajarkan bagaimana mengenali diri, manusia dan alam, dalam kaitannya dengan Yang Mutlak. Semuanya itu terkait dengan wujud-Nya, karya-Nya dan fenomena kebesaran-Nya. Tidak ada apa-apa, tidak mencintai apa pun kecuali Dia, bahkan tidak melihat dirinya dan manusia pada umumnya kecuali sebagai hamba-Nya. Dia, telah memberikan petunjuk kepada umat manusia, berupa wahyu melalui para Nabi dan Rasul-Nya.<sup>25</sup>

Terkait dengan agama yang beragam dan berbeda-beda yang tersebar di muka bumi ini, maka *Wahdat al-Adyan* melihatnya sebagai bentuk kasih sayang Tuhan kepada umat manusia, yang mana perbedaan itu adalah bagian dari rahmat-Nya. variabilitas agama di dunia ini hanya sekadar bentuknya, namun hakikatnya adalah sama. Sumber dari agama-agama tersebut, pada dasarnya juga sama, yaitu Tuhan Yang Esa. Wujud agama-agama yang tersebut, hanyalah sampul lahirnya saja. Tujuannya pun sama, yaitu untuk menyembah kepada Sumber dari segala sumber sesuatu, yaitu Tuhan Pencipta alam semesta.<sup>26</sup>

Menurut Al-Hallaj, pada dasarnya agama apa pun adalah Islam. Pandangan tersebut nampak pada syair berikut<sup>27</sup> :

"Aku memikirkan agama-agama dengan sungguh-sungguh, kemudian sampailah pada kesimpulan bahwa ia mempunyai banyak sekali cabang. Maka jangan sekali-kali mengajak seseorang kepada suatu agama, karena sesungguhnya itu akan menghalangi untuk sampai pada tujuan. yang kokoh. Tetapi ajaklah melihat asal/sumber segala kemuliaan dan makna, maka dia akan memahaminya".

Sejalan dengan Al-Hallaj, Ibn Arabi juga melukiskan:

---

<sup>25</sup> Amin Syukur, *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012), 120.

<sup>26</sup> Ibid, 120–21.

<sup>27</sup> Khoirullah,, *Wahdat Al-Adyan Dan Relevansinya Dengan Pluralisme Agama,*" 92; *Fathimah Usman, Wahdat al-Adyan: Dialog Pluralisme Agama* (Yogyakarta: LKiS, 2002), 12.

"Sungguh hatiku telah menerima berbagai bentuk, tempat penggembalaan bagi kijang dan biara bagi pendeta, rumah bagi berhala, dan ka'bah bagi yang berthawaf, sabak bagi Taurat, dan mushhaf bagi Al-Qur'an, saya beragama dengan agama cinta.... cinta itulah agama dan imanku".<sup>28</sup>

#### **- Sekilas Tentang Abu Mansyur Al-Hallaj**

Abu Mansyur Al-Hallaj, nama lengkapnya adalah Husein ibn Mansyur AlHallaj. Ia lahir di kota Baida, Persia pada tahun 224 H atau 838 M. Saat kecil ia hidup di kota Wasit, Irak. Kemudian setelah berusia 16 tahun, ia pergi ke Tuster untuk berguru kepada seorang sufi ternama, yaitu Sahl bin Abdullah al-Tustari. Selanjutnya berguru kepada Amr al-Makki di Basrah. Setelah itu, ia berguru lagi kepada Abu al-Qasim al- Bagdadi. Pada tahun 895 M, ia menunaikan ibadah haji pertama, dan pada tahun 899-902 M ia mengembara dan mengajarkan tasawuf ke Khurasan dan Tars. Kembali untuk mengajarkan tasawufnya, ia melanjutkan perjalanan ke India dan Pakistan. Sebelum kembali ke Bagdad pada tahun 905 M, Al-Hallaj melakukan ibadah haji ke Makkah terlebih dahulu.<sup>29</sup>

Ajaran tasawuf Al-Hallaj banyak dimusuhi oleh para ulama, karena dianggap tidak sejalan dengan pendapat yang disepakati oleh para ulama pada umumnya. Diantara ulama yang tidak sepakat Salah satunya adalah Ulama terkenal, yaitu Ibnu Daud al-Isfahani al-Zahiri. Ulama tersebut mengeluarkan fatwa, bahwa ajaran tasawuf Al-Hallaj adalah sesat dan harus dimusnahkan. Dari pernyataan al-Zahiri tersebut, Al-Hallaj ditangkap dan dipenjara, meski kemudian berhasil melarikan diri ke Sus pada tahun 910 M selama 4 tahun. Kemudian karena ajaran-ajarannya yang dianggap sesat itu, ia dijatuhi hukuman mati pada tahun 922 M oleh Khalifah Al-Muqtadir Billah. Meski demikian, ada sebagian

---

<sup>28</sup> Ibid, 14.

<sup>29</sup> Emroni Emroni, "Sejarah Pemikiran Tasawuf Falsafi Al-Hallaj," dalam *Jurnal Darussalam* Vol. 9, No. 2 (2009), 3.



pendapat mengatakan bahwa hukuman mati Al-Hallaj, sebenarnya bukan karena ajarannya, akan tetapi ada kaitannya dengan politik, akibat kedekatannya dengan kaum Syi'ah.<sup>30</sup>

Pada dasarnya Al-Hallaj adalah seorang sufi yang produktif dan banyak melahirkan tulisan. Tercatat ada sekitar 50 karya tulis. Namun, karya-karya tersebut tidak dapat dijumpai lagi, semua karya-karya al-Hallaj dibakar oleh penguasa dan orang-orang yang tidak menyukainya pada saat itu. Akan tetapi, masih ada dua karya tulis yang masih ada, yaitu: *Tawasin* dan *Diwan*. Melalui kedua karyanya tersebut, dapat diketahui mengenai pemikiran tasawufnya.<sup>31</sup>

Husain ibn Mansur al-Hallaj atau yang kita kenal dengan sebutan Al-Hallaj merupakan syekh sufi abad ke-9 dan ke-10 yang paling terkenal. Ia terkenal karena berkata: “Akulah Kebenaran”, ucapan yang membuatnya dieksekusi secara brutal.<sup>32</sup>

## **B. *Waḥdat al-Adyān* Perspektif Ulama' Sufi**

### **1. Konsep *Waḥdat al-Adyān* Hasan al-Bashri**

Hasan al-Bashri adalah ulama yang hidup pada masa klasik. pada masa itu banyak terjadi kericuhan dalam sistem sosial politik dan merosotnya moral. Dengan melihat gaya hidup yang keduniawian dan bergelimang harta yang menjadi tabiat umat Islam terutama para pembesar negeri dan hartawan serta sikap hidup yang sekuler dan glamour dari keluarga penguasa ketika itu, Hasan al-Bashri mendorong untuk melakukan gerakan zuhud. Protes tersamar

---

<sup>30</sup> Ibid, 4.

<sup>31</sup> Said Abdul Fattah, *Di Ambang Kematian Al-Hallaj: Tragedi Perjalanan Menuju Makrifat* (Jakarta: Erlangga, 2009), 67.

<sup>32</sup> <http://id.wikipedia.org/wiki/Sufisme> diakses 22 Juni 2022, pkl 08.23.



ia lakukan dengan gaya hidup murni etis, pendalaman kehidupan spiritual dengan motivasi etikal. Setting politik dan kultural itulah yang melahirkan gagasan zuhud Hasan al-Bashri yang berusaha hawa nafsunya untuk tidak terpengaruh oleh gerlapnya kemewahan dunia.<sup>33</sup>Gerakan tasawuf pada saat itu dikarenakan adanya latar belakang sosiopolitik, kultur dan ekonomi.

Beliau mendapatkan ajaran tasawuf dari Huzaifah bin Al-Yaman,<sup>34</sup> sehingga ajaran itu melekat pada dirinya, baik sikap maupun perilaku pada kehidupan sehari-hari. Di antara ajarannya yang terpenting adalah zuhud serta khauf dan raja'. Dan kemudian beliau dikenal sebagai Ulama Sufi dan juga Zuhud.<sup>35</sup> Dengan gigih dan gayanya yang retorik, beliau mampu membawa kaum muslim pada garis agama dan kemudian muncullah kehidupan sufistik.

Dasar pendirian yang paling utama adalah Zuhud terhadap kehidupan dunia, sehingga ia menolak segala kesenangan dan kenikmatan dunia. Hasan Al Bashri mangumpamakan dunia ini seperti ular, terasa mulus kalau disentuh tangan, tetapi racunnya dapat mematikan. Oleh sebab itu, dunia ini harus di jauhi dan kemegahan serta kenikmatan dunia harus ditolak. Karena dunia bisa membuat kita berpaling dari kebenaran dan membuat kita selalu memikirkannya.

Prinsip kedua ajaran Hasan Al Bashri adalah Khauf dan Raja', dengan pengertian merasa takut kepada siksa Allah karena berbuat dosa dan sering melalaikan perintah Allah. Merasa kekurangan dirinya dalam mengabdikan

---

<sup>33</sup> Abd. Al-Hakim Hasan, *Al-Tasawwuf fi Syi'ri Al-Arabi* (Mesir: Anjalu al-Mishriyah, 1954), 38.

<sup>34</sup> A. Mustofa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia. Tt), 214.

<sup>35</sup> Rosihon Anwar & Mukhtar Solihin, *Kamus Tasawuf* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002), 270-271.

kepada Allah, timbullah rasa was-was dan takut, khawatir mendapat murka dari Allah. Dengan adanya rasa takut itu pula menjadi motivasi tersendiri bagi seseorang untuk mempertinggi kualitas dan kadar pengabdian kepada Allah. Sedangkan sikap raja' adalah mengharap akan ampunan Allah dan karunia-Nya. Oleh karena itu prinsip-prinsip ajaran ini adalah mengandung sikap kesiapan untuk melakukan muhasabah agar selalu mamikirkan kehidupan yang hakiki dan abadi.

## 2. Konsep Wahdat Al-Adyan Imam Abu Hamid Al-Ghazali

Masa di mana Al-Ghazali hidup adalah masa yang secara umum sedang mengalami kemunduran, terutama aspek intelektual dan moral yang parah. Apabila dirunut dari rentang perjalanan sejarah Islam, maka kendatipun masa hidup al-Ghazali masih berada dalam periode klasik (650-1250 M), namun sudah masuk ke dalam masa kemunduran atau jelasnya masa disintegrasi (1000-1250 M).<sup>36</sup> Secara politis kekuatan pemerintahan Islam yang ketika itu di bawah kekuatan Abbasiyah sudah sangat lemah dan mundur karena terjadinya konflik-konflik internal yang berkepanjangan dan tak kunjung terselesaikan. Di samping kerajaan Abbasiyah mengalami masa disintegrasi di bidang politik dan kebudayaan juga mendapatkan serangan keras dari golongan Syi'ah. Mulai dari pemberontakan kaum Zanj, Qaramitah dan Hasasyasin sampai pada intrik-intrik yang dilancarkan oleh Bani Buwaihi yang berfaham Syi'ah pula.<sup>37</sup>

Pokok pemikiran al-Ghazali adalah *al-Kasyf wa al-Ma''rifah*. Yang

---

<sup>36</sup> Harun Nasution, *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975), 11.

<sup>37</sup> Amin Syukur dan Masharudin, *Intelektualisme Tasawuf* (Semarang: Lembkota, 2002), 119.

dimaksud dengan kasyf oleh al-Ghazali adalah cahaya yang dihunjamkan ke dalam hati hamba, sehingga hati dapat melihat dan merasakan sesuatu dengan *'ain al-yaqin*. Kasyf adalah sumber kedua bagi *ma'rifah* yang terbesar setelah wahyu. *Ma'rifah* adalah kondisi (hal) yang bermuara dari upaya-upaya mujahadat dan menghapus sifat-sifat yang jelek, pemutusan semua hubungan dengan makhluk, serta penghadapan inti/ hakikat cita-cita kepada Allah yang dilakukan oleh seseorang.

*Ma'rifah*, menurut al-Gazali berarti ilmu yang tidak menerima keraguan yaitu pengetahuan yang mantap dan mapan, yang tak tergoyahkan oleh siapapun dan apapun, karena ia adalah pengetahuan yang telah mencapai tingkat *haqq al-yaqin*.

Obyek *ma'rifah* dalam ajaran tasawuf al-Gazali tidak hanya terbatas pada pengenalan tentang Tuhan, tetapi juga mencakup pengenalan tentang segala hukum-hukum-Nya yang terdapat pada semua makhluk. Lebih jauh, dapat pula diartikan bahwa orang yang telah mencapai tingkat *ma'rifah* (al-'arif) mampu mengenal hukum-hukum Allah atau sunnah-Nya yang hanya tampak pada orang-orang tertentu. Pengetahuan *ma'rifah* akan dapat dicapai dengan hati/kalbu yang bersih karena hati yang bersihlah yang dapat menerima nur (nubuwah) dari Tuhan untuk mengenal sesuatu dalam makna yang sebenarnya (hakikatnya). Diawali dengan fana, seorang sufi memasuki alam mukasyafah (terbukanya hijab antara manusia dengan Tuhan) dan alam musyahadah (penyaksian langsung), sehingga dalam kondisi kesadaran

tertentu mereka dapat melihat dengan mata hatinya (*'ain al-bashirah*).<sup>38</sup>

### 3. Konsep Wahdat al-Adyan Nurcholish Madjid

Menurut Nurcholis Madjid rangkaian tauhid adalah faham tertentu tentang hakikat dan martabat manusia. Bertauhid (mengimani ke-Maha Esaan Tuhan) adalah jalan hidup yang dapat mempertahankan ketinggian martabat manusia karena semangat tauhid itu dengan sendirinya atau seharusnya membawa dampak pembebasan. Yaitu pembebasan dari suatu yang akan membawa kepada pengingkaran harkat kemanusiaan itu sendiri. Dengan komitmen tauhid yang dimulai dari adanya keyakinan dan kesadaran bahwa Tuhan Yang Maha Esa berada diatas manusia, maka dari sini muncullah keinsyafan akan keterbatasan dan kelemahan yang selanjutnya melahirkan sikap kemanusiaan sehingga tidak meninggikan posisi manusia dan tidak mendudukkannya pada posisi yang lemah. Dan melalui peresapan yang mendalam terhadap ke-Maha Esa-an Tuhan (tauhid) ini, akan melahirkan kehidupan yang penuh moral, yang akan termanifestasi bukannya hanya pada aspek sosio-ekonomi tapi juga dalam aspek sosio-politiknya dengan sikap penegakan keadilan diantara sesama manusia.<sup>39</sup>

### 4. Konsep *Wahdat al-Adyān* Hazrat Inayat Khan

Hazrat Inayat Khan menjelaskan dasar konsep *Wahdat al-Adyān* dalam keilmuan sufisme yang mana istilah ini menunjukkan makna bahwa orang-orang yang tertarik pada pengetahuan *esoteris*, dan orang-orang yang berupaya mencari jalan atau praktik-praktik amalan yang dapat

<sup>38</sup> Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal* (Beirut Libanon: al-Sya'biyah), 265.

<sup>39</sup> Junaidi Idrus, *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholis Madjid; Membangun Visi dan Misi Baru Islam*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004), 125.

mengatakannya pada kesadaran dan pencerahan hati. Pengertian Sufisme diperdalam oleh Syekh Ahmad Zorruq (1494 M) mengatakan pengetahuan yang dapat dan meluruskan hati serta membuatnya istimewa bagi Allah, mempergunakan pengetahuan tentang jalan Islam secara khusus tentang Hukum yang kemudian mengaitkan pengetahuan tersebut guna meningkatkan kualitas perbuatan serta memelihara diri dalam batas-batasan hukum Islam dengan harapan Muncul kearifan pada dirinya.<sup>40</sup>

### C. Pro-Kontra terhadap Wahdat al-Adyān

Al-Qur'an mengakui keberadaan agama-agama lain dan menyerukan kepada umat Islam agar hidup berdampingan dengan umat agama lain secara damai. Tidak hanya itu, menurut Mohamed Talbi, al-Qur'an menjamin kebebasan beragama. Dengan merujuk pada ayat al-Qur'an yang menyatakan tidak adanya paksaan dalam beragama,<sup>41</sup> Talbi mengatakan bahwa di antara teks-teks wahyu lain, hanya al-Qur'an yang menekankan secara tegas perihal kebebasan beragama.<sup>42</sup> Teks menyangkut kebebasan beragama itu merupakan teks fondasional<sup>43</sup> yang mendasari seluruh hubungan antara umat Islam dan umat agama lain.

Namun jika ditelusuri dari sejarah pemikiran Islam, terutama dalam fikih, cara pandang yang lebih positif terhadap umat agama lain tak terlalu banyak ditemukan. Sejumlah kitab fikih cenderung memuat pemikiran yang diskriminatif

---

<sup>40</sup> Syaikh Fadhlalla Haeri, *Jenang-jenang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000), 1-4.

<sup>41</sup> QS al - Baqarah [ 2 ] : 256 .

<sup>42</sup> Mohamed Talbi , "Religious Liberty" , dalam Charles Kurzman ( editor ), *Liberal Islam: a Sourcebook* (New York: Oxford University Press , 1998) 163.

<sup>43</sup> Yang dimaksud dengan ayat - ayat atau teks fondasional adalah kelompok ayat yang menjadi fondasi atau pokok ajaran yang sekaligus menjadi tujuan umum syari'at Islam (*maqashid al - syari'at*).

terhadap umat agama-agama lain. Unsur-unsur diskriminasi terhadap umat agama lain terlihat, misalnya, dalam penyikapan terhadap orang kafir dan Ahli Kitab. Sebagian ulama fikih mengatakan bahwa seorang laki-laki Muslim boleh mengawini Kristen atau Yahudi, tetapi seorang laki-laki Kristen atau mengawini perempuan Muslim.

Di "negara Islam", orang kafir dzimmi adalah warga negara kelas dua. Abi Ishaq al-Syairâzi, misalnya, menyatakan bahwa kafir dzimmi tidak diperkenankan berpenampilan lebih unggul dari orang Islam. Rumah orang non-Muslim harus lebih rendah dari rumah orang Islam. Orang non-Muslim harus mengalah atau didesak ke pinggir apabila berpapasan dengan orang Muslim di jalan. Mereka dilarang membangun rumah ibadah. Al-Syairâzi menyatakan demikian :

“Sekiranya orang kafir dzimmi berada di lingkungan Islam (negara Islam), maka mereka mesti memakai ghiyâr (rompi atau selendang) dan zunnar (ikat pinggang). Ghiyar adalah pakaian luar yang warnanya kontras dengan baju yang mereka kenakan , misalnya berwarna biru, kuning, atau lainnya. Mengikatkan ikat pinggang dengan ikatan (jahitan) kuat, ditempatkan di luar baju. Kalau mereka memakai peci, hendaknya (dibagian tengahnya) diberi lubang untuk membedakan antara peci kafir dzimmi dan peci umat Islam. Umat Islam dilarang mengucapkan salam kepada mereka dan kalau bertemu dengan mereka di tengah jalan, kafir dzimmi itu harus didesak ke jalan yang sempit. Mereka dilarang membuat bangunan yang tingginya melebihi tinggi bangunan milik Islam. Mereka dilarang: mempertunjukkan khamr (minuman keras) dan babi; memukul lonceng, menyaringkan bacaan Taurat dan Injil, mempertunjukkan salib, mempertunjukkan hari raya mereka, mengeraskan suara (tangisan) ketika di antara mereka ada yang meninggal dunia. Mereka juga dilarang membangun gereja, sinagog, dan rumah ibadah lainnya di negeri Muslim.”<sup>44</sup>

Dengan memperhatikan era penyusunan kitab-kitab fikih seperti itu, bisa dipastikan bahwa fikih eksklusif seperti di atas lahir dalam situasi relasi Muslim dengan non-Muslim yang tak harmonis. Disharmoni tersebut tidak selalu dialami umat Islam vis a vis umat lain secara keseluruhan. Bisa saja, fikih eksklusif semacam itu agama muncul dari seorang faqih yang secara individual mendapat pengalaman buruk tatkala berinteraksi dengan seseorang atau sekelompok orang

---

<sup>44</sup> Abi Ishaq al-Syairâzi, *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i* (Semarang: Toha Putra, Tt), Juz II, 254-255.

dari umat agama lain sehingga menghasilkan persepsi negatif. Persepsi faqih tersebut, diakui atau tidak, akan berdampak terhadap fikih yang diproduksinya. Sementara faqih yang memiliki pengalaman yang lebih positif akan memandang al-akhar (the other) bukan sebagai ancaman sehingga, hampir bisa dipastikan, ia akan menghasilkan corak fikih yang lebih inklusif.

Dalam konteks masyarakat Indonesia yang plural, fikih eksklusif mesti dikontekstualisasikan dan diadaptasikan. Indonesia adalah negara bangsa yang ke warganegaraannya tak didasarkan pada identitas keagamaan. Semua warga negara Indonesia adalah setara, umat yang satu rak lebih unggul dari umat yang lain karena agama yang dianutnya. Indonesia tak mengenal warga negara kelas dua. Indonesia didirikan bukan oleh umat satu agama saja, melainkan oleh umat berbagai agama. Dengan demikian, kehadiran fikih yang lebih apresiatif terhadap penganut agama lain menjadi kebutuhan.

Di luar kelompok yang berpandangan fikih eksklusif semacam itu, ada pula kelompok pemikir Muslim yang toleran dan berpandangan terbuka. Di antaranya adalah kelompok Ikhwan al-Shafa "yang menghargai pluralitas agama. Bahkan, Ikhwan al-Shafa<sup>45</sup> tidak segan merujuk pada kitab suci dan teologi agama-agama semitik (abrahamic), meski, tentu saja, perujukan itu tetap dilandasi sikap kritis Pemikiran-pemikiran Ikhwan al-Shafa' dalam konteks pluralitas agama ini terekam dalam Rasd'il Ikhwan al - Shaft. Dalam kitab ini, misalnya, Ikhwan al-Shafa hendak mengukuhkan komitmen al-Qur'an yang toleran terhadap Ahli Kitab.

---

<sup>45</sup> Ikhwan al-Shafa adalah perkumpulan para mujtahid dalam bidang filsafat. Perkumpulan ini berkembang pada abad IV Hijriyah di kota Bashrah, Irak. Baca Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *al - Tarbiyat fi al - Islâm* (Mesir: Dar al - Ma'arif, Tt), 227.



Ikhwan al-Shafa' memuji kehidupan monastik model Kristiani. Mereka juga mengakui bahwa konsep kesalehan dan asketisme yang mereka pegangi, sebagian diperoleh dari ajaran agama non-Islam. Salah satu yang mereka sukai dari ajaran Kristiani adalah kehidupan para rahib yang hidup secara asketis di biara. Inspirasi toleransi bukan hanya terbatas pada agama Kristen. Unsur-unsur agama dan kebudayaan Timur seperti Budha, Persia, India, dan Zoroaster turut menjadi inspirasi pemikiran keberagamaan Ikhwan al-Shafa '. Di atas semua itu, Ikhwan al-Shafa' sesungguhnya menekankan pada sikap moral untuk melakukan kerjasama dan tolong menolong sesama hamba Tuhan, tanpa membedakan asal-usul agama, warna kulit, dan bahasa.

Selain dari kalangan Ikhwan al-Shafa', pandangan keagamaan non eksklusif dapat ditemui pada pemikiran para sufi seperti Muhyiddin Ibn 'Arabi dan Jalaluddin Rumi. Menurut Ibn 'Arabi, satu-satunya agama yang ada adalah agama universal yang mencakup semua agama yang identik dengan Islam. Namun, Islam yang dimaksudkan oleh Ibn 'Arabi bukan hanya Islam ala Muhammad. Islam dalam pandangan ibn 'Arabi bukan hanya agama Muhammad, tapi mencakup semua agama dan kepercayaan. Ini karena semua jalan mengarah pada satu jalan lurus, yaitu Tuhan.<sup>46</sup>

Seperti dikutip Harold Coward, Jalaluddin Rumi mengatakan bahwa "Meskipun ada bermacam-macam jalan, tujuannya adalah satu. Apakah anda tidak tahu bahwa ada banyak jalan menuju Ka`bah? Oleh karena itu, apabila yang anda pertimbangkan adalah jalannya, maka akan sangat beraneka ragam dan tidak

---

<sup>46</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futúhat al-Makkiyat* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1998) Juz II, hlm. 369, dan Juz I, hlm 345-346. Bandingkan dengan AE Afifi, *A Mistical Philosophy of Muhyiddin ibn Arabi*, Terj. Sjahrir Mawi & Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995), 207.



terbatas jumlahnya. Akan tetapi, jika yang anda pertimbangkan adalah tujuannya, maka semua terarah hanya pada satu tujuan".<sup>47</sup>

Dalam diskursus pemikiran keislaman kontemporer, corak pemikiran yang lebih toleran dan apresiatif terhadap umat agama lain mendapat porsi yang luas di kalangan intelektual Muslim mutakhir. Di antaranya Muhammad Abduh, Muhammad Rasyid Ridla, Jamal al-Bannâ, Sa'id al-'Asymâwi, Farid Esack, 'Imâd al-Shabbagh, Fazlur Rahman, Jawdat Sa'îd, Kâmil al-Najjar, Abdullahi Ahmed al-Na'im, Asghar Ali Engineer, dan Nurcholish Madjid. Mereka berpandangan bahwa secara esensial, Islam (seperti yang terekam di dalam al Qur'an), hadir dengan kesadaran penuh perihal adanya pluralitas umat beragama tersebut .

#### D. Ayat-Ayat *Wahdât al-Adyân* Perspektif Tafsir

##### 1. Surah al-Isra' ayat 23

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۚ إِنَّمَا يُبَلِّغَنَّ عَنْكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا

“Dan Tuhanmu telah memerintahkan supaya kamu jangan menyembah selain Dia dan hendaklah kamu berbuat baik pada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Jika salah seorang di antara keduanya atau kedua-duanya sampai berumur lanjut dalam pemeliharaanmu, maka sekali-kali janganlah kamu mengatakan kepada keduanya perkataan "ah" dan janganlah kamu membentak mereka dan ucapkanlah kepada mereka perkataan yang mulia.”

Menurut Imam Jalaluddin Al-Mahalli dan Imam Jalaluddin As-Suyuti kata *نَضَوُ* dan telah memutuskan telah memerintahkan Rabbmu supayajanganlah kalian

---

<sup>47</sup> Harold Coward, *Pluralisme; Tantangan bagi Agama-Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1989), 113.

menyembah selain Dia.<sup>48</sup> Kata *Qadhā* secara bahasa mempunyai beberapa arti diantaranya; perintah, seperti perintah untuk tidak menyembah kecuali hanya kepada Allah, penciptaan, keputusan, kehendak, dan janji.<sup>49</sup> Dalam tafsir Ibnu Katsir dinyatakan bahwa kata *Qadhā* dalam ayat ini berarti perintah. Dan telah memerintahkan, Mujahid berkata mengenai kata *Qadhā* tersebut yang artinya berwasiat, demikian pula Ubay bin Ka'ab, Ibnu Mas'ud dan adh-Dhahhak bin Muzahim berpendapat dengan bacaan tersebut bahwa Rabb-mu berwasiat agar kamu tidak beribadah kecuali kepada-Nya semata.<sup>50</sup> Sedangkan menurut tafsir al-Misbah kata *Qadhā* menetapkan lebih tepat untuk dipilih, ini karena ayat Al-Isra diatas ditujukan kepada kaum muslimin, berbeda halnya dengan ayat al-An'am yang ditujukan kepada kaum musyrikin. Dengan demikian tentu saja lebih tepat bagi mereka menyampaikan apa yang dilarang Allah, yakni mempersekutukan-Nya.<sup>51</sup>

Allah telah memerintahkan manusia untuk beribadah kepada-Nya dan mentauhidkan (mengesakan) Dzatnya. Selanjutnya Allah telah menjadikan perbuatan berbakti kepada kedua orangtua sebagai kewajiban yang berkaitan dengan hal itu, sebagaimana Dia juga mengaitkan antara syukur (berterima kasih) kepada orang tua dengan syukur kepada-Nya.

وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا

Maksud dari potongan ayat di atas adalah agar kamu berbuat baik dan

<sup>48</sup> Imam Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin As-Suyuti, *Tafsir Jalalain* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005), 1137.

<sup>49</sup> Ahmad Munir, *Tafsir Tarbawi Mengungkap Pesan Alquran Tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Teras, 2008), 43.

<sup>50</sup> Abdullah bin Muhammad Alu Syaik, *Tafsir Ibnu Katsir* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2012) Jil 5, 296-297.

<sup>51</sup> M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2006) Vol 7, 441.

kebajikan terhadap orang tua, supaya Allah tetap menyertai kamu. Sedangkan menurut Ibnu Katsir dan hendaklah kamu berbuat baik kepada ibu bapakmu dengan sebaik-baiknya. Maksudnya, Dia menyuruh hambaNya untuk berbuat baik kepada kedua orang tua. Yang demikian seperti senada dengan firman Allah dalam surah Luqman ayat 14.<sup>52</sup>

## 2. Surah al-Baqarah ayat 115

وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا ۖ فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ۚ إِنَّ اللَّهَ وَاسِعٌ عَلِيمٌ

Dan kepunyaan Allah-lah timur dan barat, maka kemanapun kamu menghadap di situlah wajah Allah. Sesungguhnya Allah Maha Luas (rahmat-Nya) lagi Maha Mengetahui.

firman Allah SWT, وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ “Dan kepunyaan Allah-lah timur

dan barat” al-Masyriq adalah tempat terbitnya matahari (Timur), sedangkan al-Maghrib adalah tempat terbenamnya matahari (Barat), maksudnya, tempat terbit dan tempat terbenamnya matahari itu adalah milik Allah, juga apa yang ada diantara keduanya yaitu arah dan makhluk dengan penciptaan dan pembentukan.

Firman Allah SWT فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا “maka kemanapun kamu menghadap”. Lafadz تُوَلُّوا adalah syarath, nan oleh karnah itulah huruf nun dibuang darinya. Lafadz أَيْنَ adalah aamil, sedangkan lafadz مَا adalah tambahan. Jawab (dari syarath tersebut) adalah lafadz: فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ “disitulah wajah Allah”. Para ulama berbeda pendapat tentang sesuatu/masalah yang karenanyalah ayat: فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا “maka kemanapun kamu menghadap” diturunkan.<sup>53</sup>

<sup>52</sup> Abdullah bin Muhammad Alu Syaik, *Tafsir Ibnu...*, Jilid 5, 297

<sup>53</sup> Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikri. 1995, jilid 2, 193-194.

### BAB III

#### IBN 'ARABI DAN *FUTUḤAT AL-MAKKIYAH*

##### A. Ibn 'Arabi

###### 1. Potret Kehidupan

Nama lengkap Ibn 'Arabi adalah Muhyi al-Din Muhammad bin 'Ali bin Muhammad 'Arabi al-Ta'i al-Hatimi. Ibn 'Arabi lahir di Murcia sebuah daerah di Andalusia (Spanyol) pada 17 Ramadan / 28 Juli 1165 M. Ibn 'Arabi lahir dari keluarga terpandang, ayahnya merupakan pejabat penting di istana bani Muwahhidun yang terkenal terpercaya dan saleh. Pada saat Ibn Arabi dilahirkan, di Prancis Louis VII sedang bertahta, pembangunan *Notre Dame de Paris* sudah berjalan dua tahun. Di Spanyol kekuasaan Dinasti al-Moravid sedang menurun, tak lama kemudian digantikan oleh Dinasti al-Muwahhid al-Dun. Di Mesir, dinasti lain sedang berakhir, Dinasti Ayyubiyah sedang disiapkan oleh Salah al-Din al-Ayyubi. Di pinggir sungai Onon di timur Siberia, Jengis Khan dilahirkan. Kurang dari satu abad kemudian cucunya, yaitu Hulagu Khan akan menghancurkan kota Baghdad dan akan membunuh khalifah terakhir dari Dinasti Abbasiyah.<sup>54</sup>

Setelah Dinasti al-Muwahhid al-Dun menaklukkan Murcia pada tahun 567 H/1172 M. Ibn Arabi dan keluarganya lalu pindah dari Andalusia ke Sevilla pada tahun 568 H dan menetap di sana selama 30 tahun. Kepindahannya ke Sevilla tersebut dikarenakan kota tersebut merupakan tempat ayahnya diberi pekerjaan pada dinas pemerintahan atas kebaikan Abu

---

<sup>54</sup> Rifqi Rizaldy, "Epistemologi Tuhan Menurut Ibn 'Arabi", dalam *Skripsi*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016), 10-14.

Yaqub Yusuf, penguasa Daulah Muwahhid al-Din pada saat itu. Pada masa awal Ibn Arabi bermukim di Sevilla, kota ini sedang dipimpin oleh Sultan Muhammad b Sa'd. Kota Sevilla pada saat itu, merupakan kota yang menjadi titik temu antara berbagai ras dan kultur, penyanyi dan penyair bergaul dengan filosof dan teolog, dan bahkan para wali berdampingan dengan para pendosa.

Jadi sejak usia 7 tahun Ibn Arabi tumbuh dilingkungan yang penuh dengan ide-ide penting masa itu, ilmu pengetahuan, agama dan falsafah. Hal ini menjadi unsur penting dalam perkembangan dan pembentukan kepribadian Ibn Arabi kedepannya. Periode pertama Ibn 'Arabi memasuki pendidikan formalnya ialah pada saat ia berusia 8 tahun. Di kota pusat ilmu pengetahuan itu, di bawah bimbingan sarjana-sarjana terkenal Ibn Arabi menghafal dan mempelajari Al-Qur'an dan tafsirnya, hadis, fiqh, teologi dan falsafah skolastik. Sementara kehidupannya spiritualnya ia warisi dari lingkungan keluarganya karena memang ayahnya sendiri adalah seorang ulama dan pengamal sebuah tarekat. Kakeknya Abdullah al-Hatimi adalah seorang panglima perang yang gemilang dan seorang hakim di Andalusia.<sup>55</sup>

Pada umur delapan tahun Ibn 'Arabi meninggalkan kota kelahirannya dan berangkat ke Lisbon. Disana ia belajar agama Islam, Al-Qur'an dan Fiqh kepada Abu Bakr bin Khallaf, Ibn Zarqun dan Abi Muhammad Abd al-Haq al-Ishbili. Ibn Arabi juga belajar kitab al-Taysir li al-Laddani kepada Ali Abu Bakar Muhammad bin Abi Jumrah. Selain itu, Ibn 'Arabi juga pernah belajar

---

<sup>55</sup> Ibid, 10-14.

hadis kepada Abu al-Qasim al-Khazrani. Tentang arti *ubudiyah* Ibn ‘Arabi belajar kepada Abu al-Abbas al-‘Uryani. Perihal cara menerima ilham-ilham *ilahiyah* Ibn ‘Arabi belajar kepada Musa bin ‘Imran al-Mirtali. Ibn ‘Arabi juga berguru kepada Abu al-Hujaj Yusuf al-Shubrabi. Mengenai cara evaluasi diri Ibn ‘Arabi berguru kepada dua wali *qutb* Abu ‘Abdullah bin Mujahid dan Abu ‘Abdullah bin Qaysun dan belajar sabar dalam menghadapi tekanan kepada Abu Yahya al-Sanhaji.

Dari Lisbon, Ibn ‘Arabi kemudian pindah ke Sevilla yang pada saat itu merupakan pusat pengajaran sufi di Spanyol. Ia menetap di sana selama tiga puluh tahun untuk belajar hadis, ilmu kalam dan fiqih. Kemudian ia mengunjungi Kordova di sana ia bersahab erat dengan Ibn Rusyd. Setelah ke Kordova Ibn ‘Arabi mengunjungi Tunisia pada tahun 1194 M kemudian masuk dalam aliran sufi. Selama berada di Tunisia, Ibn Arabi mempelajari Ibn Qayy Khal’an al-Na’lain sebuah buku yang menurut Ibn Khaldun seharusnya dibakar dan dicuci bersih gagasannya yang bidah.

Pada tahun 1201 M Ibn ‘Arabi mendapat ilham untuk melaksanakan ibadah haji ke Makkah. Di Makkah ia bertemu dengan seorang wanita Persia muda yang sangat pandai. Tergugah oleh kecantikan dan kepandaian wanita itu ia mengubah *turjuman al-Aswaq* (Tafsir Kerinduan). Gubahan itu ditulis dalam tradisi persajakan Arab klasik yang indah. Ia kemudian menafsirkan sajak-sajaknya itu dalam pengertian mistis. Selanjutnya, ia melanjutkan perjalanan ke Kairo dan Konya lalu mengunjungi Baghdad dan akhirnya menetap di Damaskus. Di kota ini ia dipanggil pulang ke rahmat Allah pada

tahun 1240 M.<sup>56</sup>

Ibn Arabi meninggal dengan tenang di Damaskus pada tanggal 16 November 1240 M pada usia 78 tahun dikelilingi oleh keluarga, para sahabat, dan murid-murid sufinya. Ia dimakamkan di Utara Damaskus di pinggiran kota Salhiyah di kaki gunung Qasiyun. Garis kehidupannya berakhir selaras dengan berakhirnya norma imanennya. Karena tempat dimana Ibn Arabi dimakamkan bersama kedua putranya, menjadi tempat ziarah yang dalam pandangan Muslim telah disucikan oleh semua Nabi, terutama Nabi Khidir. Ibn Arabi meninggalkan dua anak yaitu Sa'd al-Din Muhammad yang dilahirkan pada bulan Ramadan 1221 M. Ia seorang sasterawan sufisme besar yang terkenal, ia mempunyai balai tempat menampilkan karya-karya seninya. Sa'd al-Din meninggal pada tahun 656 H dan dimakamkan diluar kota Damaskus di kaki gunung Qasiyun bersebelahan dengan ayahnya, Ibn Arabi. Anak yang satu lagi adalah 'Imad al-Din Abu Abdillah Muhammad, ia meninggal di Madrasah al-Salhiyyah dan juga dimakamkan di sebelah ayahandanya berdekatan dengan saudara tuanya. Ibn Arabi juga memiliki seorang putri bernama Sayyidah Zainab. Menurut Ibn Arabi, sejak kecil anak putrinya Zainab telah sering mendapatkan intuisi atau ilham dan mukasyafah.<sup>57</sup>

## **2. Karya-karya**

Ibn 'Arabi termasuk ulama sufi yang produktif dalam menulis.

Kitab karangan Ibn Arabi menurut pengakuannya pada tahun 1234 M sudah

---

<sup>56</sup> Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabi terhadap Ayat al-Quran", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 17, No. 2 (Jul-Des 2018), 138-139.

<sup>57</sup> Rifqi Rizaldy..., 26.



mencapai 289 karya, diantara karya-karya Ibn ‘Arabi adalah sebagai berikut: *Turjuman al-Aswaq* yang ditulis di Makkah ketika Ibn Arabi kagum dengan kecerdasan dan kecantikan seorang perempuan, *Al-Futūḥat al-Makkiyah* yang merupakan karya pokok Ibn Arabi dalam bidang tasawuf, *Fusus al-Hikam* merupakan karya Ibn Arabi yang berbicara tentang hakikat Tuhan dan manusia dengan bahasa filsafat; kitab karya Ibn ‘Arabi yang lain menurut Husaini adalah *Maqshahid al-Asrar al-Qudsiyah wa Matali’ al-Anwar al-Ilahiyah* yang ditulis di Qonia pada tahun 1209 M; *Insha’ al-Dawa’ir* kitab ini berbicara tentang kedudukan manusia dalam alam; *Uqlah al-Mustawfiz* kitab yang menjelaskan tentang penduduk langit dan bumi, Arsh dan kursi, bintang dan bumi mistik; *hilyah al-Abdal* adalah kitab yang berbicara mengenai petunjuk bagi orang yang shalih, ditulis di Taif dekat Makkah pada tahun 1202 M; Kitab al-Akhlak karya Ibn Arabi yang berbicara tentang budi pekerti dan Majmu’ al-Rasail al-Ilahiyah adalah kitab yang membahas mengenai hakikat dan makrifat.<sup>58</sup>

## B. Latar Belakang Penulisan Futūḥat al-Makkiyah

Bimbingan Allah langsung. Kandungan dalam *fusūs al-hikam* sepenuhnya didasarkan pada ilham pengetahuan spiritualnya dari nabi yang memegang sebuah kitab di tangannya dan beliau memerintahkan untuk mengambil dan membawanya ke dunia sehingga orang-orang bisa mengambil manfaat darinya.<sup>59</sup> Dia tinggal di Makkah selama 2 tahun dan hari-harinya di dekat Kabah itu diisi dengan berbagai

---

<sup>58</sup> Wahyudi..., 140.

<sup>59</sup> Ali Usman, “Doktrin Tasawuf dalam Kitab *Fushus al-Hikam* Karya Ibn ‘Arabi”, dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 19, No 2, 168



kegiatan seperti tawaf, membaca Al-Qur'an dan itikaf (menciptakan suasana kerohanian yang syahdu dan membuat kontak antara dia dan yang Maha Ghaib). Di Makkah dia menulis karya-karyanya antara lain: *Taj al-Rasail*, *Ruh al-Quds* dan *Al-Futūhat al-Makkiyah*. Di Mekah pula ia menulis buku.<sup>60</sup>

Kitab *Al-Futūhat al-Makkiyah* menurut Abu Bakar Atjeh merupakan kitab yang terdiri dari sepuluh lembar, ditulis saat ia ziarah ke Madinah sebagai curahan ilham dari Allah.<sup>61</sup> Bahkan dalam *Al-Futūhat al-Makkiyah*, Ibn 'Arabi menerangkan pernah bertemu dengan Tuhan. Saat ia bertanya kepada Tuhan, mengapa ia menjadikan Ibn 'Arabi seperti kepada manusia, konon Tuhan berkata, bahwa ia berbuat sesukanya. Adapun dalam *fusus al-Hikam*, ia menceritakan telah bertemu Rasulullah saat di Damaskus akhir 10 Muharram 627 H. Saat itu, Rasulullah berkata: Terimalah dan siarkanlah kepada semua manusia, agar mereka beroleh manfaat.<sup>62</sup>

Ibn Arabi secara formal memasuki jalan sufi pada usia 20 tahun (580 H/1184 M), dan berkat banyaknya para sufi di kota Seville dan kesetiaan istrinya, Maryam, dia mengalami perkembangan yang cepat dalam jenjang spiritual, meskipun sebenarnya dia telah banyak mempelajari ilmu mistik sebelum itu dan telah mencapai tingkat spiritual yang tinggi. Di antara guru-guru spiritual Ibn Arabi terdapat dua wanita sufiyah, yaitu Yasami (Syams) dari Marchena dan Fatimah dari Kordova. Pada usia 30 tahun (590 H/1193 M), dia mengadakan kunjungan ke Tunis, dan di sana dia belajar kepada beberapa sufi seperti, Ibn Qusi,

---

<sup>60</sup> Abdullah Mahmud, "Filsafat Mistik Ibnu Arabi tentang Kesatuan Wujud", *Suhuf*, Vol. 24, No. 2 (Nov 2012), 87.

<sup>61</sup> Aboebakar Atjeh, *Ibn Arabi Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama* (Jakarta: Tintamas, Tt), 17.

<sup>62</sup> Ibid, 46.

al-Mahdawi, dan al-Qunawi. Kemudian pada tahun 595 H/ 1199 M, Ibn ‘Arabi ke Kordova untuk menghadiri pemakaman Ibn Rusyd, dan kembali ke Tunis pada tahun 598 H/1201 M. Pada tahun 597 H/1200 M, sebelum kembali ke Tunis, dia menerima perintah melalui *ru’ya* agar bertemu dengan Muhammad al-Hasr dan melakukan perjalanan bersamanya ke Timur. Oleh sebab itu pada tahun 598 H/1201 M, mereka berdua berangkat dari Tunis ke Mesir, tetapi al-Hasr meninggal di sana. Ibn ‘Arabi melanjutkan perjalanan sendirian ke Makkah dan sampai di tanah suci pada tahun itu (598 H), atau pertengahan tahun 1202 Masehi. Selama di Makkah, dia mempergunakan banyak waktu untuk beribadah dan bermeditasi yang membuahkan pengalaman-pengalaman rohani yang luar biasa. Pengalaman-pengalaman rohaninya itu ditulis dalam karya ensiklopedi monumentalnya, *al-Al-Futūhat al-Makkiyah*. Di sana dia juga menyelesaikan 4 karya yang lain, yaitu *Misykat al-Anwar*, *Hilyat al-Abdal*, *Taj ar-Rasail*, dan *Ruh al-Quds*.

Selanjutnya, dia mengunjungi Madinah, Jurussalem, Bagdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, dan terakhir Kairo, Mesir. Akan tetapi di Mesir situasinya tidak aman bagi dirinya, sehingga dia kembali ke Makkah pada tahun 604 H, namun hanya 1 tahun, kemudian pindah ke Aleppo, Konya pada tahun 607 H. Selanjutnya dia menuju Armenia dan sampai di Bagdad pada tahun 608 H/1211 M bertemu dengan sufi besar Syihabuddin Umar as-Suhrawardi, dan pada tahun 611 H/1214 M Ibn ‘Arabi kembali ke Makkah. Akhirnya pada tahun 620 H/1223 M, Ibn Arabi memutuskan tinggal di Damaskus sampai akhir hayatnya, dan di sana dia mendapatkan kehidupan yang tenang dan damai pada usia lanjut.

Di kota ini, dia menyelesaikan buku *al-Futūhat al-Makkiyah* yang sudah mulai ditulis ketika di Makkah. Di Damaskus, dia juga menulis buku yang penting, yaitu *Fushus al-Hikam*, *Diwan al-Akhbar*, *Anqa' al-Maghrib*, dan *Muhadlarat al-Abrar*. Akhirnya, Ibn Arabi wafat di Damaskus pada hari jumat, tanggal 28 Rabiul Awwal 638 H/1240 M, di rumah salah seorang muridnya alQadli Muhyiddin Ibn az-Zahy. Janazahnya di makamkan di gunung Qosiyun di luar kota Damaskus (Jama'ah, 1927, hal. 292).<sup>63</sup>

### C. Metodologi Penafsiran

*Al-Futūhat al-Makkiyah* memang bukanlah kitab khusus tafsir Al-Qur'an, namun kitab tasawuf. Namun penulis menemukan penafsiran-penafsiran yang dilakukan Ibn 'Arabi yang ia tuangkan dalam kitab tersebut. Bagian ini ingin menguraikan bagaimana metodologi penafsiran Ibn 'Arabi dalam kitab tersebut.

#### 1. Sumber Penafsiran

Sumber penafsiran dalam ilmu tafsir dibedakan menjadi tiga yaitu tafsir *bi al-riwayah*, tafsir *bi al-ra'yi*, tafsir *bi al-isyarah*. Tafsir yang ada dalam kitab *Al-Futūhat al-Makkiyah* Ibn 'Arabi merupakan tafsir yang memakai tafsir *bi al-isyarah*. Hal tersebut dapat diketahui secara lebih jelas saat menjabarkan bagaimana kaum sufi menyingkap rahasia-rahasia Al-Qur'an melalui hati. Beliau menjelaskan, pembicaraan kaum sufi dalam menjelaskan kitab agung Al-Qur'an adalah ungkapan-ungkapan simbolis (*ishārāt*), meskipun pada saat yang sama juga merupakan penjelasan faktual dan bentuk penafsiran terhadap makna-makna-nya yang bernilai. Semua isyarat itu tersingkap dalam hati-hati

---

<sup>63</sup> Fathul Mufid, "Kritik Epistemologis Tafsir Ishari Ibn 'Arabi", dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 14, No. 1 (2020), 8-9.

mereka, dengan tetap mengakui makna umumnya dalam bentuk kitab yang diturunkan, seperti yang dipahami oleh kalangan ahli lahir (ahl al-lisān), yang dengan bahasa mereka Al-Qur'an turun. Dengan demikian, Allah menjadikan cakupan makna Al-Qur'an menjangkau (pemahaman) dua dimensi, seperti difirmankan Allah, "Kami akan memperlihatkan kepada mereka tanda-tanda (kebesaran) Kami di segenap penjuru dan pada diri mereka sendiri," (Q.S. Fusshilat [41]: 53). Yakni, tanda-tanda yang diturunkan di alam semesta dan dalam diri-diri mereka. Maka demikian, setiap ayat yang diturunkan memiliki dua dimensi: satu dimensi mereka saksikan di dalam diri mereka, dan dimensi lain mereka saksikan di luar diri mereka.<sup>64</sup>

Dari penjabaran ibn 'Arabi diatas, dapat dipahami bahwa makna batin hakikatnya adalah makna-makna yang secara inherent terkandung di dalam Al-Qur'an dan tersingkap bagi orang-orang pilihan. Pemahaman makna ini bukan merupakan pemahaman asing, karena pada dasarnya berkesesuaian dengan makna tekstual dan tradisi kenabian. Dalam hal ini, secara lebih khusus Rizwan Zamir dalam artikel ilmiahnya menegaskan, tulisan-tulisan Ibn 'Arabi, termasuk berbagai penafsiran-nya terhadap Al-Qur'an, merupakan sintesis dari berbagai komponen pemaknaan, meliputi analisis literal, tradisi transmisional, demonstrasi rasional, dan penyingkapan mistis-spritual. Makna teks tidak dikonstruksikan hanya oleh wawasan seorang sufi, karena bagaimanapun, teks bukanlah objek mati yang bisa digusur kemana pun oleh

---

<sup>64</sup> Sansan Ziaul Haq, "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi Sufistic Hermeneutics: Study of Epistemology of Ibn 'Arabi's Ta'wil", dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 4, No. 1 (Jun 2019), 18.

unsur subjektivitasnya<sup>65</sup>

Untuk membuktikan mengenai sumber tafsir yang digunakan oleh Ibn ‘Arabi dalam *Al-Futūḥat al-Makkiyah* adalah sumber isyari maka berikut contoh penafsirannya:

يدلل على ذلك بقوله تعالى : { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه } يقول : « فالعالم كله محب ومحبوب وكل ذلك راجع إليه ، كما أنه لم يعبد سواه ، فإنه ما عبد من عبد إلا بتخييل الألوهية فيه ، ولولاها ما عبد ، يقول تعالى : { وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه }<sup>66</sup>.

Hal ini dibuktikan dengan firman Yang Mahakuasa: {Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia} Dia berfirman: “Seluruh dunia adalah pecinta dan yang dicinta, dan semua itu kembali kepada-Nya, sebagaimana tidak seorangpun menyembah selain kepadaNya. Artinya, seorang hamba tidak menyembah kecuali ada khayali ketuhanan yang ada didalam yang disembah, jika itu tidak ada, maka ia tidak disembah. Allah berfirman: {Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia.}

Untuk mengukur apakah penafsiran diatas merupakan tafsir *isyari* ataukah bukan maka perlu merujuk penafsiran yang tidak menggunakan tafsir *isyari*. Seperti penafsiran Imam Qurtubi dalam tafsir al-Qurtubi yang mengatakan bahwa apabila Qadha dalam ayat tersebut dipahami sebagai ketetapan yang mencakup semua makna yang ada dalam makna-makna qadha lain yang ada dalam Al-Qur’an, maka tidak boleh mengatakan bahwa segala macam kemaksiatan adalah qadha dari Allah, karena jika yang dikehendaki adalah perintah maka tidak ada perselisihan bahwa hal-hal itu tidak boleh, karna Allah tidak memerintahkan demikian. Sungguh Allah tidak memerintahkan kekejian.<sup>67</sup> Imam Qurtubi berbeda dengan Ibn ‘Arabi yang mengatakan bahwa segala sesuatu yakni pecinta dan yang dicintai berasal dari

<sup>65</sup> Ibid, 18.

<sup>66</sup> Ibn ‘Arabī, *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairut; Dār Ṣādar, 2004), Vol. 9, Juz ke-3) 373.

<sup>67</sup> Imam Al-Qurtubi, *Tafsir Al-Qurtubi*, (Jakarta: Pustaka Azzam, 2005) Jil 10, 588

Allah. Dengan kata lain, seorang yang bermaksud menemukan khayali ketuhanan dalam yang dimaksati. Artinya, orang tersebut ketetapanya kembali kepada Allah.

Selain mengukur dengan membandingkan dengan tafsir yang bukan isyari, ada cara untuk menentukan tafsir tersebut memakai sumber isyari yakni dengan klaim dari sang mufassir sendiri -yang telah dipaparkan sebelumnya- dan juga dari hasil penafsirannya. Penafsiran Ibn ‘Arabi diatas dapat dipahami bahwa Ibn ‘Arabi melihat seluruh dunia ini berisi seorang pecinta dan yang dicintai, dan keseluruhan tersebut kembali kepada-Nya. Kalimat ini merupakan kalimat yang melampaui makna *dhahir* teks ayat. Ibn ‘Arabi pada kalimat selanjutnya, juga menganggap bahwa seorang yang mencintai kekasihnya pada hakikatnya karna ia menemukan sisi ketuhanan dalam diri kekasihnya tersebut. Ia membayangkan khayali terhadap apa yang dicintai. Artinya, andai tidak ada sisi ketuhanan tersebut, seseorang tidak akan mencintai, bahkan menyembah. Analisis Ibn ‘Arabi terhadap ayat tersebut memperlihatkan pandangannya yang sangat dalam melebihi mufassir-mufassir yang bukan dari kalangan sufi, bahkan juga melebihi mufassir-mufassir sufi.

## 2. Metode Penafsiran

Dalam uraian penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap ayat-ayat Al-Qur’an pemaparannya lebih dekat kepada metode tahlili yakni penafsiran yang mengandalkan pada arti-arti harfiah, hadis atau ayat-ayat lain yang mempunyai beberapa kata atau pengertian yang sama dengan ayat yang

sedang dikaji dalam membantu menerangkan makna bagian yang sedang ditafsirkan.

Sebagai contoh penafsirannya yang lain saat ia menafsirkan QS. al-Isra' 23 sebagai berikut:

« الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلاسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة ، وما مدلولها سواء ، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماءه ؛ فلا بد أن تكون الكناية في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل : ( نحن ، وإنا ) مثل قوله : « إنا كل شيء خلقته يقدر و [ القمر : ٤٩ ] . « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » [ الحجر : ٩ ] ، وقد تفرد إذا أراد هويته لا أسمائه ، مثل قوله : « إني أنا الله لا إله إلا أنا »

Dia sendiri mengumpulkan kesatuannya, sehingga namanya berasal “Maka, kebenaran adalah apa yang menunjukkannya dari berbagai fakta, dan apa yang mereka tandai adalah selain Dia. Metafora dalam dunia kata-kata dan kata-kata harus dalam bentuk jamak, seperti: (kita dan saya), seperti pepatahnya: “Aku adalah segalanya yang kamu ciptakan.” [Al-Qamar: 49], “Sesungguhnya Kami telah menurunkan dzikir, dan kami akan memeliharanya.” [Al-Hijr: 9], dan dia dipilih jika dia menginginkan identitasnya, bukan namanya, seperti namanya. mengatakan: “Sesungguhnya Aku adalah Tuhan, tidak ada Tuhan selain Aku.” [Taha: 14]

Penafsiran diatas memperlihatkan bahwa Ibn ‘Arabi menafsirkan sebuah ayat dengan cara munasabah dengan ayat lain, yang dalam hal ini ditemukan dalam metode tahlili. Ibn ‘Arabi tidak memakai metode tematik sebab kajian penafsirannya tidak berlandaskan tema-tema tertentu, penafsirannya di *Al-Futūhat al-Makkiyah* memiliki tema-tema tertentu tetapi tidak dijelaskan secara berurutan atau sistematis, Ibn ‘Arabi memaparkannya secara sporadis.

### 3. Corak Penafsiran

Penulis mengutip pendapat Syed Rizwan Zamir yang dikutip Syatori, Zamir mengatakan tentang tentang takwil Al-Qur’an Ibn ‘Arabi merupakan



penafsiran berdasar singkapan batin yang harus dimasuki melalui makna harfiah teks Al-Qur'an. Zamir lalu menegaskan bahwa hermeneutika Ibn 'Arabi bersifat literal karena tidak pernah menolak makna lahir; makna batin tidak berada di luar kata literal, namun tepatnya berada di dalamnya. Adapun Nasr Hamd Abu Zaid berpendapat bahwa konstruk epistemologi takwil Ibn 'Arabi didasarkan pada kosmologi sufistiknya yang memandang multiplisitas alam. Takwil adalah mencerap teks Al-Qur'an yang mencerminkan multiplisitas ini, sehingga muatan makna teks tidak tunggal, namun berlapis.<sup>68</sup>

Dengan pemaduan makna literal dan batin tersebut, dapat dikatakan bahwa corak yang terdapat dalam penafsiran Ibn 'Arabi ialah bercorak sufi. Adapun Syatori menjelaskan bahwa Ibn 'Arabi merupakan seorang ulama yang kompeten dalam tafsir sufi al-Nazari yang berhasil meyakinkan beberapa teori-teori tasawufnya dengan Al-Quran. Salah satu keberhasilannya dalam menyandarkan teori tasawuf dengan Al-Qur'an ialah teori tentang wahdatul wujud-nya. Wahdat al-wujud dalam sufi merupakan paham adanya penyatuan antara manusia dengan Tuhan.<sup>69</sup> Tidak hanya teori tasawuf, Suhadi menjelaskan ia juga terpengaruh oleh teori-teori filsafat yang kemudian dipadukan dengan tasawuf hingga lalu menyandarkannya kepada Al-Qur'an.<sup>70</sup>

#### **D. Konteks Historis Kehidupan Umat Beragama di Spanyol masa Ibn 'Arabi**

Bagian ini, penulis menguraikan latar belakang kondisi kehidupan umat

---

<sup>68</sup> Ahmad Syatori, Interpretasi Sufistik dalam Alquran (Telaah Kritis Penafsiran Sufistik atas Ayat-Ayat Al-Qur'an), dalam *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin Stai Al Fithrah*, Vol. Vol. 10, No. 2 (Agst 2020), 7.

<sup>69</sup> Ibid, 7.

<sup>70</sup> Asep Suhadi, "Menelaah Metodologi Kaum Sufi dalam Menafsirkan Alquran" dalam *Jurnal Samawat*, Vol. 2 No. 2 (2018), 45.



beragama di Spanyol masa Ibn 'Arabi. Data ini dimaksudkan sebagai data melacak fungsi historis yang terjadi saat itu. Pemaparan kondisi keagamaan umat beragama diuraikan dari abad ke 10-12 M di Spanyol (mikro) maupun di Eropa secara umum (makro). Pada masa ini, merupakan zaman-zaman kerajaan Kristen berkuasa, keadaan demikian, yakni Kristen di kawasan Iberia saat abad ke 11 M terjadi apa yang juga terjadi pada muslim di Andalusia bagian selatan. Dapat dikatakan pada masa itu, mereka sedang berada dalam situasi yang dipenuhi semangat dan kuat. Namun saat situasi yang lain mereka sedang berada pada pertikaian dan perpecahan. Mereka saat kuat berada pada raja-raja yang sebelumnya saling bermusuhan berubah menjadi saling bersatu. Pun sebaliknya yaitu saat terlihat kondisi di Andalusia yang raja-raja kecilnya saling bertikai dan berperang satu sama lainnya. Hingga terdapat seorang raja yang perlu membunuh ayah, saudaranya, atau keluarganya sendiri demi tujuan untuk bisa mempertahankan kekuasaan yang dipegangnya. Pun juga, situasi pada raja-raja Kristen seperti itu. Belum bisa diketahui mana diantara dua pihak tersebut mana yang mengikut dan mana pula yang diikuti. Apakah kerajaan-kerajaan Islam yang mengikuti Kristen atau bahkan sebaliknya.<sup>71</sup>

Saat akhir abad ke 4 H atau dalam masehi berada pada abad ke 10, kondisi Spanyol terpecah menjadi dua kerajaan. Pertama, dipegang oleh Sancho serta putranya yaitu Ferdinand yaitu Kerajaan Navarre serta Castille. Adapun yang kedua, dipegang oleh Bermudo III yaitu kerajaan Leon. Dengan demikian, Sancho senantiasa melihat dan melirik kerajaan Leon, sebab lewat menguasai kerajaan

---

<sup>71</sup> Raghieb as-Sirjani, *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, Terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013), 494-495.

tersebut, semenanjung Iberia dapat disatukan dan bisa dibilang merupakan kerajaan satu-satunya kerajaan Kristen di Iberia. Untuk, perlu ada siasat yakni dengan cara menikahkan Ferdinand sebagai penguasa Castille dengan adik penguasa Leon yaitu Bermudo III. Tentu saja, pernikahan yang terjadi tersebut merupakan pernikahan yang diadakan dengan tujuan kepentingan temporal. Sebagaimana Sancho yang mampu merobohkan Castille dengan langkah menikahkan adiknya mendiang Garcia, Ferdinand juga hendak meruntuhkan Leon yang langkah yang sama pula. Namun terkesan kuat ia hendak berburu mendapatkan hasilnya, sebab itu, segera melaksanakan serbuan ke kerajaan Leon serta meruntuhkannya untuk diri mereka sendiri. Bermudo III mampu berhasil lari dari diri. Ia sedang menunggu kesempatan yang baik datang untuk dapat merebut kekuasaannya kembali. Ia telah berkali-kali berusaha untuk usaha itu, namun tetap akhirnya justru tewas di tangan menantunya sendiri. Maka dari itu, kerajaan Iberia dapat disatukan oleh Sancho senior. Peristiwa tersebut berlangsung tahun 1037 M. Ketika akan meninggal dunia, Sancho membagi-bagikan campuk kekuasaannya pada empat putra yang ia miliki. Kekuasaan Castille, Leon serta Galicia ia berikan pada putranya Ferdinand. Dikhususkan untuk putra terakhirnya, Garcia mendapat bagian kerajaan Navarre. Putranya yang bernama Ramiro memperoleh bagian Kerajaan Aragon. Adapun Gonzales, putranya yang lain memperoleh kerajaan kecil yang hanya mencakup wilayah Subarri serta Rooba Jersey. Terlebih lagi posisi kerajaan tersebut pisah dari pusat pemerintahan.<sup>72</sup>

Saat Kristen Iberia berada pada posisi merenggut kesatuan serta kekuatan

---

<sup>72</sup> Ibid, 498.

dari tangan Fedinand yang lalu mampu menciptakan kelompok Salibis bersatu, muslim dari Spanyol malah berada pada posisi menyalakan api pertentangan, perpecahan serta pertikaian satu dan yang lainnya. Menyusul keruntuhan dinasti Umayyah yang terjadi di Cordova pada tahun 422 H/1031 M, Andalusia menjadi pecahan yang tercabik-cabik, bagian-bagian yang terpecah, dan golongan-golongan yang saling bertikai serta bermusuhan. Pertentangan inilah yang menjadi sebab munculnya dukung mendukung satu sama lain di antara mereka dengan membentuk sekutu-sekutu, mitra-mitra, dan upaya meminta bantuan kepada orang lain, supaya posisi mereka jadi kuat dalam menghadapi tetangganya yang muslim. Bahkan terkadang tetangganya tersebut adalah ayah atau saudaranya sendiri. Kehadiran sekutu seperti itu merupakan keharusan demi mewujudkan kekuatan dan persatuan. Itulah sebabnya pandangan raja-raja kecil tertuju kepada orang-orang Kristen yang selalu menghembuskan semangat kedengkian dan kebencian terhadap kaum muslimin.

Persatuan yang dibangun oleh Ferdinand di antara raja-raja Kristen Iberia, dan juga di antara raja-raja kecil Islam ketika dalam situasi konflik serta perpecahan, jelas merupakan cara yang cukup efektif untuk mengubah fenomena kekuatan politik dan militer di kawasan semenanjung Iberia yang berpenduduk sebagian muslim dan sebagian kristen. Kekuatan kristen ini adalah permulaan untuk suatu gerakan yang disebut dengan istilah reconquista (penaklukan kembali) melawan kerajaan-kerajaan muslim Andalusia.

Politik gerakan reconquista yang dipelopori oleh Ferdinand I, penguasa Castille ini, memiliki banyak versi. Gerakan ini bertujuan untuk melemahkan

kekuatan raja-raja kecil Islam, dan membuat mereka tunduk kepada kekuasaan serta otoritasnya, baik dengan cara menduduki wilayah-wilayah kekuasaan mereka, atau dengan memaksa mereka menyetor upeti dan pungutan-pungutan lainnya. Pikiran dan kekuatan Ferdinand hanya dikerahkan kepada kerajaan-kerajaan kuat di antara raja-raja kecil. Kerajaan-kerajaan tersebut ialah Toledo, Sevilla, Zaragoza, Badajoz, dan kerajaan-kerajaan lemah lainnya. Selesai menyatukan gerakan kristenisasi, setelah berhasil menundukkan saudaranya sendiri, langkah berikutnya yang diambil oleh Ferdinand ialah mengerahkan kekuatannya ke Dinasti Al-Afthas, penguasa Badajoz untuk menundukkan dan menghimpun kerajaan-kerajaan mereka ke dalam kerajaannya. Seperti kita ketahui bersama, secara geografis batas kawasan utara dan kawasan barat itu masuk dalam wilayah kekuasaan pemerintahan Andalusia, yakni mencakup semua pemerintahan Portugal sekarang ini. Jadi menghimpun Lisbon, Cantarin, Coimbra, dan lainnya. Pada tahun 1057 M, Ferdinand I menyiapkan dan menggerakkan pasukan untuk menyerang kerajaan Badajoz. Ia berhasil menundukkan dua kota sekaligus; yakni kota Baza dan kota La Manca yang terletak di utara Portugal. Di kedua kota ini mereka membuat kerusakan dan perampasan-perampasan. Selanjutnya mereka melakukan pembersihan dan pembaiatan untuk melawan orang-orang muslim penduduk dua kota tersebut, ketika mereka telah berhasil mengusir kaum muslimin darinya dan mempersilakan orang-orang Kristen menghuninya.<sup>73</sup>

Setelah sukses melakukan intervensi ke berbagai wilayah kekuasaan Islam,

---

<sup>73</sup> Ibid, 500.

selanjutnya Ferdinand meminta Muzhafar bin Al-Afthas membayar upeti dan pajak. Tetapi permintaan ini ditolak mentah-mentah oleh Muzhafar. Inilah yang kemudian mendorong Ferdinand mengubah lagi keputusannya. Ia marah besar. Ia mengirim sepuluh ribu pasukan untuk melakukan pembunuhan dan perusakan. Mereka leluasa melakukan itu, karena sama sekali tidak ada perlawanan dari pasukan Ibnu Al-Afthas. Kekuatan Kristen secara merajalela membuat kerusakan di wilayah-wilayah kekuasaan kaum muslimin hingga mencapai ke kota Santarem. Ibnu Al-Afthas sebenarnya sudah mengetahui aksi-aksi brutal kaum Kristen ini, tetapi mereka sudah sampai duluan di kota Santarem. Ia merasa tidak ada gunanya menghadapi pasukan Kristen. Makanya ia kemudian menawarkan perdamaian dan gencatan senjata. Hasil akhir perundingan yang dilakukan bersama ialah Ibnu Al-Afthas harus membayar upeti sebesar kurang lebih lima ribu dinar pertahun. Sesungguhnya Ferdinand merasa puas karena telah berhasil menundukkan Badajoz dan para penguasanya yang berasal dari keluarga besar Dinasti Al-Afthas. Selanjutnya ia kembali fokus pada Kerajaan Toledo. Sebagaimana telah kami kemukakan sebelumnya, Ferdinand mengirim pasukan untuk melakukan kerusakan di wilayah-wilayah kekuasaan Toledo pada saat ia sedang menjalin persekutuan dengan putra Flud, waktu terjadi pertikaian yang cukup sengit antara Sulaiman Al-Musta'in bin Hud dengan Al-Ma'mun bin Dzu Nun. Dan pada waktu itu Al-Ma'mun bin Dzu Nun meminta bantuan kepada Garcia, penguasa Navarre. Sementara pasukan Kristen melakukan perusakan di wilayahwilayah kekuasaan kaum muslimin karena mendapatkan dukungan dua pemimpin yang terkutuk tersebut.

Setelah memantapkan hasratnya, Ferdinand sadar bahwa ia tidak perlu membuang-buang energi untuk bersusah payah menghadapi raja-raja kecil Islam, karena mereka sedang bersemangat terlibat dalam perang saudara. Begitulah yang terjadi. Ferdinand dengan mudah membentangkan kekuatannya pada kekuasaan Kristen Iberia dan muslim Spanyol dengan kekuasaannya yang bersifat materi berupa ketangguhan serta pasukannya, dan kekuasaannya yang bersifat spiritual dengan mewajibkan upeti yang harus dibayar oleh raja-raja kecil Islam.<sup>74</sup>

Pada uraian sebelumnya telah dikemukakan bahwa latar belakang sosial keagamaan di Spanyol sebagai potret bagaimana latar belakang sosial tersebut berpengaruh ke Ibn ‘Arabi. Pada bagian ini, penulis memotret latar sosial diluar Spanyol yakni saat Ibn ‘Arabi melakukan pengembaraannya yang dimulai dari Makkah -tempat memulai penulisan *Al-Futūḥat al-Makkiyah-* hingga Damaskus, tempat ia dimakamkan. Pada saat pengembaraan, Timur Tengah tengah masa kemunculan atau berkembangnya madrasah yang merupakan bentuk lain dari lembaga pendidikan agama pada masa awal Islam. Meskipun, sebagai sebuah lembaga, madrasah muncul paling akhir dibanding lembaga lainnya. Hal ini disebabkan karena istilah madrasah baru muncul pada awal abad ke-10. Ini menunjukkan tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan Islam secara bertahap: (1) masjid, (2) kuttāb/ maktab, (3) madrasah. Eksistensi madrasah sebagai lembaga pendidikan dalam sejarah peradaban Islam memiliki karakter mendasar. Kehadirannya merupakan keinginan masyarakat, didanai oleh masyarakat, dan dikelola oleh masyarakat setempat pula. Jadi, madrasah muncul karena kesadaran

---

<sup>74</sup> Ibid, 503.

yang tumbuh dari masyarakat yang ingin mengelola pendidikan secara mandiri. Madrasah yang didirikan pertama kali dalam catatan sejarah adalah madrasah Baihaqiyah yang didirikan oleh Abu Hasan al Baihaqi (414 H.) di kota Nisabur sebelum abad ke-10 selisih lebih satu abad sebelum berdirinya madrasah Nizamiyah di kota yang sama.<sup>75</sup> Dapat dipahami bahwa saat itu, kondisi keagamaan saat Ibn ‘Arabi mengembara tengah berada pada kesadaran pendidikan dan keamanan karna kondusifnya dalam menuntut ilmu.

Bila dilihat secara sejarah, pada periode Makkah, Nabi Muhammad SAW lebih menitikberatkan pembinaan moral dan akhlak serta tauhid kepada masyarakat Arab yang bermukim di Makkah dan pada periode Madinah Nabi Muhammad SAW melakukan pembinaan di bidang sosial. Di sinilah pendidikan Islam mulai berkembang pesat. Simbol sentral dari wahyu Islam adalah kitab, tempat utama di mana pengajaran dilaksanakan dalam Islam adalah masjid, dan sejak dekade pertama sejarah Islam, lembaga pengajaran Islam tetap tak dapat dipisahkan dari masjid yang lazim dibiayai dengan shadaqah agama. Masjid mulai berfungsi sebagai sekolah sejak pemerintahan khalifah kedua, yaitu Umar bin Khattab yang mengangkat “penutur” sebagai qashsh untuk masjid di kota-kota seperti Kufa, Bashrah, dan Damaskus guna membacakan Al Qur’an dan hadits (sunnah Nabi), dari pengajaran awal dalam bahasa dan agama ini lahirlah sekolah dasar rakyat (Maktab) dan juga pusat pengajaran lanjutan, yang berkembang menjadi universitas-universitas pertama abad pertengahan, dan yang akan menjadi

---

<sup>75</sup> M. Mujab, “Antara Makkah, Basrah dan Kemerdekaan Studi Konstruksi Historis Pendidikan Islam Era Klasik hingga Modern”, dalam *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 12, No. 2 (2011), 223.



model bagi universitas permulaan di Eropa pada abad 11 dan ke-12.<sup>76</sup>

Saat Ibn ‘Arabi pergi ke Baghdad, situasi pendidikan disana tengah mengalami perubahan. Hal tersebut dijumpai dengan tumbuhnya lembaga-lembaga pendidikan seperti masjid, *kuttab/maktabah*, madrasah. Eksistensi pendidikan model madrasah seperti itu muncul karna keinginan masyarakat, didanai oleh masyarakat, dan dikelola oleh masyarakat. Kesadaran masyarakat tersebut merupakan tanda bagaimana masyarakat getol untuk menghidupkan ilmu-ilmu agama. Namun, di sisi lain, pada abad ini dikenal abad disintegrasi yang berlangsung dari 1000-1250 M. Disintegrasi tersebut terjadi dalam bidang politik yang sebetulnya telah muncul pada akhir zaman Umayyah dan memuncak pada zaman Abbasiyah. Daerah-daerah yang jauh dari pusat pemerintahan di Damaskus dan Baghdad saling melepaskan diri dari kekuasaan khalifah di Pusat hingga memunculkan dinasti-dinasti kecil. Periode ini ditandai dengan jatuhnya Baghdad. Disintegrasi yang terjadi dalam bidang politik membawa disintegrasi dalam kebudayaan, bahkan dalam bidang budaya. Perpecahan di kalangan umat Islam menjadi besar, dengan adanya daerah-daerah yang berdiri sendiri selain Baghdad, Kairo di Mesir, Cordova di Spanyol, Asfahan, Bukhara dan Samarkand di Timur.<sup>77</sup> Dapat disimpulkan bahwa yang kondisi kegamaan zaman Ibn ‘Arabi saat ia mengembara ialah perpecahan yang terjadi di kerajaan-kerajaan Umayyah dan

---

<sup>76</sup> Muhammad Lukman, Awaluddin Nasution, Nurhasanah Bakhtiar, “Revolusi Islam terhadap Kondisi Sosial Masyarakat Arab” dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 3, No.1 (2019), 26.

<sup>77</sup> Akhmad Taufik, Dimiyati Huda, Binti Maunah, *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada), 6-7.



Abbasiyah.<sup>78</sup>

Pada tahun 1194-1258 M, merupakan masa saat khalifah bebas dari pengaruh dinasti lain, namun kekuasaannya hanya efektif di sekitar kota Baghdad. Pada masa itu, terjadi serbuan bangsa Tar-tar dan Bani Utsman secara besar-besaran. Mereka berkuasa di luar Baghdad. Pada tahun 1258, Hulagu Khan yang merupakan pemimpin bangsa Mongol menyerbu dan menghancurkan Baghdad. Dari sini, dapat diketahui bahwa kepemimpinan Islam bercorak patrimonial. Pemerintahan dan pembangunan negara tergantung pada seorang pemimpin atau sekelompok pimpinannya. Demokrasi belum berkembang. Inisiatif untuk bersatu lebih nampak pada kalangan pemerintahan. Dalam masyarakat berkembang sistem pewarisan atau kedudukan yang diperolehnya. Mereka yang berhak menjadi pemimpin (khalifah) adalah anak-anak khalifah sebelumnya. Sistem ini diikuti oleh seluruh pengikutnya, sehingga setelah pergantian generasi terbentuklah sistem kasta. Mobilitas sosial vertikal yang tertutup, sementara itu penguasa cenderung berkembang menjadi oligarki. Ibn Khaldun menggambarkan peristiwa kekhalifahan Islam terdiri dari siklus bertumbuh, berkembang, mencapai puncak, runtuh dan muncul kembali.<sup>79</sup>

Pada tahun 1175-1254 N terdapat sebuah dinasti yang memimpin bernama Ayyubiyah. Dinasti ini merupakan dinasti dari suku Kurdi yang memerintah dunia Islam. Secara berturut-turut ibukota dinasti ini berpindah-pindah dari Kairo (1171-1174 M, Damaskus (1174-1218 M), kembali ke Kairo (1218-1250 M,

---

<sup>78</sup>Yusuf al-Isy, *Sejarah Dinasti Umawiyah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007) Terj. Iman Nurhidayat, 416.

<sup>79</sup> Didin Komarudin, *Integrasi Antara Agama dan Nasionalisme, Suatu Kajian Sosial* dalam <http://digilib.uinsgd.ac.id/22076/>, diakses 22 Juni 2022, 09.20.

terakhir di Aleppo (1250-1260 M). Berdirinya dinasti ini menandakan berakhirnya pengaruh Syiah dan berganti Sunni. Dengan ini, seluruh kelompok Sunni, termasuk yang ortodoks turut mendukung segala langkahnya dalam menyatukan seluruh kekuatan Islam dibawah kendali satu kekuasaan. Ia menyadari bahwa situasi sulit sedang dihadapi umat Islam. Sebagaimana Nuruddin Zanku berupaya menyatukan dan menjalin hubungan dengan dinasti-dinasti kecil untuk melawan kekuatan Salib, maka Salahuddin (pendiri Ayyubiyah) juga melakukan hal yang sama. Di awal pemerintahannya, ia menyerang dinasti-dinasti kecil di sekitarnya untuk kemudian diajak bergabung melawan tentara Salib. Awalnya, ketika Dinasti Fatimiyyah runtuh, Dinasti Abbasiyah kembali tegak. Khalifah Al Musthadi dari Abbasiyah meminta Shalahuddin Al-Ayyubi untuk menjadi pemimpin pasukan. Tetapi ia memilih menjadi sultan di Mesir dan mengakui kekuasaan Bani Abbasiyah di Baghdad. Hal ini menunjukkan kesadaran Salahuddin akan pentingnya kesatuan dalam menghadapi perang Salib. Ia menghindari konflik dengan Nuruddin Zanki dan tetap menghormati posisi Khalifah Abbasiyah di Baghdad sebagai simbol pemersatu umat Islam.<sup>80</sup> Pada abad ke 11 dan 12 ini juga merupakan terjadinya penjajahan di Palestina. Saat itu, Palestina berusaha membela negerinya melawan segala bentuk penjajahan. Mereka melawan dan mengusir tentara Salib yang melakukan pembantaian Massal terhadap penghuni Yerusalem.<sup>81</sup>

---

<sup>80</sup> Disampaikan oleh Muhammad Nasir, Diklat Teknis Substantif Guru Sejarah Kebudayaan Islam (SKI) MTs Kementerian Agama Provinsi Sumatera Barat, Riau, Jambi dan kepulauan Riau, Rabu, 22 Januari 2020 di Balai Diklat Keagamaan Padang. Peradaban Islam Masa Dinasti Ayyubiyah (1171–1254 M), 2-4.

<sup>81</sup> Mulawarman Hannase, “Pengaruh Ideologi Yahudi tentang Yerusalem terhadap Gerakan Politiknya”, dalam *Tesis* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010) 199.



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

## BAB IV

### Kontekstualisasi *Waḥdat al-Adyān* Ibn ‘Arabi di Indonesia

#### A. Fungsi interpretasi *Waḥdat al-Adyān* Ibn ‘Arabi

##### 1. Fungsi Historis

Sebagaimana telah penulis paparkan pada bab pertama, fungsi historis merupakan pelacakan bagaimana konteks, alasan dan tujuan yang melatarbelakangi pemikiran *Waḥdat al-Adyān* Ibn ‘Arabi. Pada bab tiga diterangkan bahwa Ibn ‘Arabi memulai penulisan kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah* bermula saat di Makkah dan belum selesai hingga ia mengembara ke beberapa daerah yaitu Jerussalem, Baghdad, Mosul, Konya, Damaskus, Hebron, Kairo. Setelah dari perjalanan panjangnya tersebut, Ibn ‘Arabi memilih kembali ke Makkah. Namun tak berlangsung lama, ia pergi keluar mengembara lagi dan saat itu wilayah Aleppo dan Armenia menjadi tempat yang pernah ia singgahi. Namun, lagi-lagi Ibn ‘Arabi kembali ke Makkah, tepatnya pada 1214 M. Setelah sembilan tahun di Makkah, Ibn ‘Arabi berpindah ke Damaskus dan memutuskan tinggal disana hingga akhir hayatnya. Di tempat ini pula, Ibn ‘Arabi selesai merampungkan kitab *Al-Futūḥat al-Makkiyah*.

Dari data-data diatas bisa disimpulkan, banyak wilayah-wilayah yang mempengaruhi tulisan *Al-Futūḥat al-Makkiyah*. Hal tersebut berdasarkan asumsi bahwa sebuah karya tulis, selain dipengaruhi oleh internal penulis, juga dipengaruhi oleh sisi eksternal, yang dalam hal ini, merupakan konteks sosial Ibn ‘Arabi saat ia menulis *Al-Futūḥat al-Makkiyah*, lebih-lebih konteks

keagamaan saat itu. Adapun sisi internal Ibn ‘Arabi yang mempengaruhi kepenulisan *Al-Futūhat al-Makkiyah* ialah bimbingan langsung dari Allah, yang dalam kitab *Fusus al-Hikam* atas bimbingan Nabi. Namun, patut diketahui bahwa Ibn ‘Arabi sebelum menulis kitab *Al-Futūhat al-Makkiyah* dan belum dibimbing Allah, ia merupakan seorang yang ‘alim. Paham ilmu hadis, fiqh, lebih-lebih tasawuf. Artinya, *Al-Futūhat al-Makkiyah*, khususnya pemikiran *wahdat al-Adyan*-nya, tidak serta merta dihubungkan dengan bimbingan dari Allah saja, tetapi sisi intelektualisme Ibn ‘Arabi juga berperan. Hal itu dibuktikan dengan pola penafsiran sufi Ibn ‘Arabi yang masih bergelantungan kepada teks, tidak murni makna batin.

Kemunculan *wahdat al-Adyan* Ibn ‘Arabi dipengaruhi juga oleh sisi eksternal berupa sosial-keagamaan di Spanyol. Meski saat itu, ia belum memulai menulis *Al-Futūhat al-Makkiyah*. Namun dapat dipahami, bahwa situasi di Spanyol saat itu mengesankan sebuah pengalaman kepada Ibn ‘Arabi tentang sebuah kerajaan, antara Islam dan Kristen, juga di dalam internal kerajaan sendiri, baik Islam maupun Kristen, tidak bisa dijauhkan dari pertikaian dan perpecahan, bahkan pembunuhan. Saat di Makkah, dan beberapa wilayah yang ia singgahi, ia menemukan kasus yang lebih banyak dan lebih luas lagi yang tidak hanya perpecahan dan pertikaian, namun juga peperangan, penjajahan, penindasan, dan hegemoni mazhab. Ibn ‘Arabi, dengan terpengaruh dari sisi internal dan eksternal, menafsirkan al-Baqarah 115 sebagai berikut:

ما خلقهم إلا ليعبدوه . وجعل لهم الاختيار فلما جعل لهم الاختيار ، ربما أداهم ذلك إلى البعد عما

خلقوا له من العبادة ، ولما علم الحق ذلك ظهر في صورة كل شيء ، وأخبر عباده بذلك فقال : « فأينما تولوا فثم وجه الله » [ البقرة : ١١٥ ] فانطلقوا في اختيارهم إذ علموا أنهم حيث تولوا ما ثم إلا وجه الله ؛ فوقفوا على علم ما خلقوا له ، وقد كانوا قبل هذا يتخيلون أنهم يتبعون أهواءهم ، والآن قد علموا أن أهواءهم فيها وجه الحق<sup>82</sup>

Dia tidak menciptakan mereka kecuali untuk beribadah kepada-Nya. Dan Dia memberi mereka pilihan, dan ketika Dia memberi mereka pilihan, Dia mungkin melakukannya untuk mereka, untuk menjauhkan diri dari apa yang mereka ciptakan untuk disembah, dan ketika kebenaran mengetahui hal itu, kebenaran itu muncul dalam bentuk segala sesuatu, dan mengatakan kepada hamba-hamba-Nya tentang hal itu dengan mengatakan: "Ke mana pun mereka menghadap, di sanalah wajah Allah." [ Al-Baqarah: 115] Maka mereka berangkat dengan pilihan mereka sendiri ketika mereka mengetahui bahwa ke mana mereka berpaling, maka tidak ada apa-apa selain wajah Allah. Maka mereka berdiri di atas pengetahuan tentang untuk apa mereka diciptakan, dan sebelumnya, mereka membayangkan bahwa mereka mengikuti hawa nafsu mereka, dan sekarang mereka mengetahui bahwa keinginan mereka ada di dalamnya di hadapan kebenaran.

Ibn 'Arabi lalu menambahkan penafsirannya sebagai berikut:

ثم إن العبد "الكامل" مع علمه بهذا يلزم في الصورة الظاهرة والحال المقيدة التوجه بالصلاة إلى شطر المسجد الحرام ويعتقد أن الله في قبلته حال صلاته ، وهو بعض مراتب وجهه لحق من « فأينما تولوا فثم وجه الله » [ البقرة : ١١٥ ] ، فشطر المسجد الحرام منها ، ففيه وجه الله ولكن لا تقل : هو هنا فقط ، بل قف عند ما أدركت والزم الأدب في الاستقبال شطر المسجد الحرام والزم الأدب في عدم حصر الوجه في تلك الأبنية الخاصة ، بل هي من جملة أبنيات ما تولى مثول إليها . فقد بان لك عن الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة ، وما ثم إلا الاعتقادات . فالكل مصيب ، وكل مصيب مأجور وكل مأجور سعيد وكل سعيد مرضي عنه<sup>83</sup>

Hamba yang "sempurna" dengan pengetahuannya tentang hal ini, mewajibkan dalam bentuk nyata dan keadaan terbatas untuk pergi ke sisi Masjidil Haram dan percaya bahwa Allah berada di kiblatnya ketika dia shalat, dan itu adalah sebagian dari derajat wajah kebenaran dari ayat "Maka kemanapun mereka menghadap, maka disitu wajah Allah" [Al-Baqarah: 115] Maka Masjidil Haram termasuk darinya, sebab didalamnya ada wajah Allah, namun jangan berkata "hanya di sini". Tapi, berhentilah pada apa yang Anda sadari dan patuhi adab didalam menghadap sisi Masjidil Haram, dan patuhi juga adab bahwa tidak ada batasan wajah Allah berada dibangunan tertentu, tetapi wajah Allah adalah sesuatu yang ada dimana-mana mengikuti yang semisal dengannya. Di sisi manapun menjelaskan kepadamu tentang Allah. Hingga tidak ada yang lain selain keyakinan. Maka setiap orang itu benar, dan setiap orang yang benar mendapat pahala, dan setiap orang yang diberi pahala berbahagia, dan setiap orang yang berbahagia diridhai olehNya".

<sup>82</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futūhat al-Makkiyat* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1998) Juz 2, 254-253.

<sup>83</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus al-Hikam* (Irak: Dar al-Tsaqofah, Tt), 114.

Dalam kitabnya yang lain, *Fusus al-Hikam*, Ibn ‘Arabi memaparkan tentang segala sesuatu yang ada di bumi. Dalam hal ini, Ibn ‘Arabi mendasarkannya kepada ayat Luqman: 16. Berikut penafsirannya:

وفي قوله تعالى في سورة لقمان : « إن الله لطيف ﴾ [ لقمان : ١٦ ] ، يؤكد ابن عربي أن الله للطفاته ولطفه يكون منبثاً في كل شيء من سماء وأرض وشجر وحيوان ، وما إلى ذلك كله مما خلق . إن الله لطيف فمن لطفه ولطفاته أنه في الشيء المسمى كذا المحدود بكذا عين ذلك الشيء ، حتى لا يقال فيه إلا ما يدل عليه اسمه بالتواطؤ والاصطلاح فيقال : هذا سماء وأرض وصخرة ، وشجر وحيوان ، وملك ، ورزق وطعام ، والعين واحدة من كل شيء وفيه<sup>84</sup>

Dan dalam firman Yang Maha Kuasa dalam Surat Luqman: “Tuhan itu baik” [Luqman: 16], Ibn Arabi menegaskan bahwa kelembutan dan kebaikan Allah tersebar di segala sesuatu mulai dari langit, bumi, pohon, hewan dan segala sesuatu dari ciptaanNya. Tuhan itu baik dan dari kebaikan dan kelembutanNya, Dia berada didalam ini sesuatu nama (yang terbatas) dengan ini sumber dari sesuatu tersebut. Sehingga tidak dapat dikatakan tentang sesuatu kecuali sesuatu tersebut menunjukkan nama-nama Allah melalui kesatuan dan ungkapan. Maka dikatakan ini adalah langit, bumi, batu, pohon, binatang, raja, rizki dan makanan, dan sumber tunggal (Allah) merupakan asal segala sesuatu bersamaan dia didalam sesuatu.

Dari ketiga penafsiran diatas, nampak Ibn ‘Arabi menafsirkan al-Baqarah: 115 sebagai dasar atas kesatuan agama-agama. Melalui pemahamannya terhadap ayat tersebut bahwa kebenaran muncul dari segala sesuatu dan lalu mengatakan kepada hamba-hambanya tentang hal itu dengan “Kemanapun mereka menghadap, disanalah wajah Allah”. Hingga keputusan mereka menghadapkan wajah mereka kemanapun arah mereka akan tidak akan menemui sesuatupun kecuali wajah Allah. Mereka kemudian sadar tentang dirinya untuk apa diciptakan, dan sebelum mereka mengetahui tentang hal itu, mereka merupakan manusia yang mengikuti hawa nafsu mereka. Sekarang, mereka mengetahui bahwa keinginan mereka ada didalamnya wajah kebenaran. Apabila seseorang melihat agama lain,

---

<sup>84</sup> Ibid, 114.



selain agamanya, maka ia juga akan menemui wajah Tuhan dalam agama lain tersebut. Agama seseorang tidak bisa ia anggap hanya agamanyalah yang benar, namun juga agama-agama lain juga benar. Sebab dalam setiap agama tersebut, saat seseorang melihatnya maka akan menemui kebenaran jua. Dimanapun kalian memandang agama, disanalah terdapat wajah Tuhan.

Ibn ‘Arabi mengajukan penafsiran tersebut tatkala situasi keagamaan masyarakat tengah berkecamuk dengan terjadinya peperangan antara Kristen dan Islam, atau perpecahan dalam internal umat Islam sendiri, seperti persaingan antar dinasti maupun mazhab Sunni dan Syiah. Penafsirannya tersebut, mengajak para khalayak saat itu untuk lebih terbuka dalam melihat segala sesuatu termasuk melihat agama Kristen atau bahkan agama-agama lain. Juga melihat dinasti-dinasti yang lain, mazhab-mazhab yang lain dengan kesadaran bahwa Tuhan dapat ditemukan dimanapun arah, dari sisi manapun. Di Kristen kita bisa melihat Tuhan, di Syiah kita bisa melihat Tuhan. Tuhan tidak hanya milik seseorang saja, tetapi ia milik seluruh sisi di bumi ini. Ibn ‘Arabi mengajukan data tentang ayat al-Baqarah: 115 merupakan ayat yang berisi tentang menghadapnya seorang yang shalat ke Masjidil Haram. Ia memahami ayat tersebut, tidak serta merta dipahami bahwa Tuhan ada disana, tetapi salah satunya disana. Sedangkan yang lain berada di arah manapun. Tuhan tidak hanya berada di Masjidil Haram, tidak hanya saat ia menghadap kiblat. Maka Ibn ‘Arabi mengecam seseorang yang bersikap eksklusivisme dengan menyebut “Tuhan hanya disini”. Seorang shalat dan mengatakan kalimat pernyataan tersebut, maka disuruh



oleh Ibn ‘Arabi untuk berhenti dari mengatakan hal tersebut. Ia mengajak untuk mematahui adab atau aturan bahwa tidak ada batasan terkait wajah Allah berada di bangunan tertentu. Wajah Allah adalah sesuatu yang ada dimana-mana mengikuti yang semisal dengannya.

Melalui penafsirannya tersebut, Ibn ‘Arabi menyimpulkan bahwa tidak ada yang salah dalam arah manapun. Artinya, tidak ada yang salah dalam agama tertentu, dalam mazhab tertentu, dalam dinasti tertentu. Baginya, setiap orang itu benar, dan setiap orang yang benar mendapat pahala, dan setiap orang yang diberi pahala berbahagia, dan setiap orang yang berbahagia diridhai olehNya. Agama tertentu yang dianut seseorang merupakan agama yang dipilih oleh seseorang tersebut. Ia beragama atas dasar keyakinan mereka. Penulis melihat, dari sisi penafsirannya, maka tidak perlu aktivitas berdakwah kepada agama-agama tertentu.

Ibn ‘Arabi menilai bahwa seorang hamba dikatakan sempurna tatkala ia memiliki keyakinan bahwa bangunan tertentu, dalam hal ini muslim yang melihat Masjidil Haram, adalah sebagian dari derajat kebenaran Allah. Sebagian tersebut berada di tempat-tempat yang lain. Hamba yang sempurna ialah yang mampu memiliki kesadaran bahwa Tuhan tidak hanya berwujud pada satu air tertentu. Air laut, air hujan, air teh, air sungai merupakan seluruh jenis air, secara hakikat ia merupakan satu air.

Untuk memperkuat tentang wajah Allah yang berada dimana-mana, penulis juga perlu melacak penafsirannya tentang ayat yang lain dan hal itu terdapat dalam kitab *fusus al-Hikam* tentang penafsiran terhadap QS.

Luqman 16. Ia mengatakan bahwa Tuhan itu baik. Kelemahlembutan dan kebaikanNya tersebar di segala sesuatu mulai dari langit, bumi, pohon, hewan dan segala sesuatu yang merupakan ciptaanNya. Dia juga, bagi Ibn ‘Arabi, berada didalam sesuatu yang terbatas. Sesuatu yang terbatas tersebut menjadi tanda bahwa Dialah sumber dari sesuatu yang terbatas tersebut. Pernyataan Ibn ‘Arabi yang sangat menarik ialah tatkala ia menegaskan bahwa tidak dapat dikatakan tentang sesuatu kecuali sesuatu tersebut menunjukkan nama-nama Allah, baik melalui sebuah persatuan atau ungkapan. Artinya, segala sesuatu dimuka bumi ini merupakan *tajalli* atau manifestasi dari nama-nama Allah. Dalam hal ini, sesuai dengan perkataan Ibn ‘Athailah al-Sakandari dalam al-Hikam, bahwa apabila engkau diberi sesuatu Allah maka ia menunjukkan bahwa ia baik, namun tatkala Allah menolak memberi engkau sesuatu maka itupun juga Allah ingin menunjukkan bahwa dirinya kuasa.<sup>85</sup> Antara pemberian dan penolakan sama-sama mencerminkan nama-nama Allah.

Nampaknya, penulis melihat bahwa Ibn ‘Arabi menginginkan masyarakat yang tidak mengomentari manusia yang lain. Masyarakat tersebut sibuk dengan dirinya sendiri hingga ia melupakan yang lain. Meskipun ia melihat yang lain, maka hendaknya dengan pandangan esoteris bahwa dimanapun kita menghadap pasti kita menemui wajah Allah atau nama-nama Allah. Baik di pepohonan, hewan, bumi, langit atau yang lainnya yang termasuk ciptaan Allah. Lalu bagaimana dengan perbuatan-

---

<sup>85</sup> Ibn ‘Athailah al-Sakandari, *Al-Hikam al-‘Athaiyyah* (Tkt, Tp, Tt) 28.

perbuatan jelek, atau tempat-tempat kotor. Disini, pandangan Ibn ‘Arabi sedikit kontroversi. Secara implikasi, didalam perbuatan dan tempat jelek tersebut terdapa wajah-wajah Allah. Sebab ia berkuasa penuh terhadap hambanya. Tidak mungkin Allah menciptakan sesuatu tanpa ada alasan tertentu. Artinya, tidak mungkin Allah menciptakan perbuatan buruk atau tempat buruk bahkan hewan buruk apabila tiada manfaatnya.

Selain ayat al-Baqarah: 115, Ibn ‘Arabi juga menyandarkan *wahdat al-Adyan*-nya dengan QS. al-Isra’ 23. Berikut penafsirannya:

وعند قول الله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » [ الإسراء : ٢٣ ] ، « فما عبد فيما عبد إلا الله »<sup>86</sup> ( ٣ ) ف « ما ثم موجود إلا هو فهو السامع والسمع ، كما أنه لم يعبد سواه ؛ فإنه ما عبد من عبد إلا بتخيل الألوهية فيه ولولاها ما عبد ، يقول تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه » [ الإسراء : ٢٣ ]<sup>87</sup>

Dari firman Allah: "Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia" [Al-Isra': 23]: "Tidak ada penyembah apa yang dia sembah selain Allah" Jadi "tidak ada seorang pun selain Dia dan Dia Maha Pendengar dan pendengaran". Dia juga mengatakan: "Sama seperti dia tidak menyembah siapa pun selain Dia; Karena tidak ada hamba yang disembah kecuali dengan membayangkan keilahian di dalam dirinya, dan tanpa itu dia tidak akan disembah, Allah SWT berfirman: "Dan Tuhanmu telah menetapkan bahwa kamu tidak menyembah selain Dia" [Al-Isra: 23]".

Penafsiran diatas menguatkan penafsiran Ibn ‘Arabi terhadap QS. al-Baqarah: 115. Ibn ‘Arabi memaparkan bahwa sesuatu itu tidak disembah kecuali dengan membayangkan sisi ketuhanan yang ada didalamnya. Ketuhanan yang dimaksud ialah Allah itu sendiri sebab juga Allah sendirilah yang menetapkan semua manusia tidak menyembah kecuali kepada Dia. Tanpa ada sisi keilahian dalam sesuatu tersebut, maka ia tidak akan pernah disembah. Melalui penafsiran ini, Ibn ‘Arabi terlihat ingin

<sup>86</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futūhat...*, Juz 2, 399.

<sup>87</sup> Ibid, Juz 4, 104.

mengomentari suasana keagamaan yang saat itu saling berkecamuk antar Islam dan Kristen di Perang Salib, maupun Islam dan Yahudi.

Keadaan keagamaan yang penuh peperangan tersebut disadarkan oleh Ibn ‘Arabi, bahwa kecelakaan bagi seseorang yang menganggap hanya Tuhannya yang disembahlah yang benar. Ia menafikan ayat tersebut, bahwa Allah telah menetapkan sesuatu tersebut disembah karna terdapat diri keilahian Allah dalam sesuatu tersebut. Allah tidak hanya bertempat dalam sesuatu tertentu, ia berada dalam segala sisi dan arah. Penafsiran al-Isra’: 23 diatas merupakan bentuk pengukuhan bahwa apapun yang disembah oleh setiap manusia, bahkan secara implikasi menyembah pohon, bebatuan, ia akan menemui wajah Allah dan tetap menyembah Allah. Pohon dan bebatuan tersebut merupakan sisi atau sesuatu yang diciptakan oleh Allah. Dan segala sesuatu yang diciptakan oleh Allah, apabila kita menghadap sesuatu tersebut, maka kita juga akan menemui wajah-wajah Tuhan. Sebab, wajah-wajah Allah atau nama-nama Allah bermanifestasi ke segala sesuatu. Artinya, tempat Allah tidak bisa dimonopoli oleh Islam, Kristen ataupun Yahudi, dimonopoli oleh dinasti-dinasti tertentu, atau mazhab-mazhab tertentu.

Ibn ‘Arabi menekankan cara pandang yang filosofis terhadap segala sesuatu. Penafsirannya melampau *dhahir* teks, meskipun tetap berpegangan dengannya (Sebagaimana dipaparkan di bab 3). Ibn ‘Arabi membuka ruang untuk lebih lembut dalam memandang sesuatu, tanpa ada rasa permusuhan. Sebab, apabila seseorang telah melihat Tuhan dimanapun, maka pasti ia

tidak akan menghancurkan Tuhannya sendiri. Dengan melihat sesuatu sebagai manifestasi Tuhan atau nama-nama Tuhan, kita juga akan lebih banyak mengingatnya. Sudut pandang untuk lebih lembut, sabar dan banyak mengingat merupakan cara pandang yang mengusir rasa-rasa permusuhan, perpecahan dan peperangan. Ia akan lebih toleransi terhadap agama-agama lain, mazhab-mazhab lain, dinasti-dinasti lain. Fungsi historis Ibn ‘Arabi ingin memberikan semangat membuka mata tersebut, ia merupakan tokoh yang dipengaruhi, selain oleh internal keilmuan dan bimbingan Allah, juga oleh eksternal yang berupa huru-hara penindasan dan perpecahan saat ia mengembara di beberapa wilayah. Saat itu, ia melihat zaman yang penuh dengan ambisi kekuasaan dan kepemilikan kebenaran. Atas realitas tersebut, Ibn ‘Arabi membawa konsep *Waḥdāt al-Adyān*. demi dunia yang lebih damai.

Selanjutnya, Ibn Arabi mengajak untuk melihat agama-agama yang ada sebagai agama-agama yang satu, yang tidak berbeda dengan yang lain.

Berikut pernyataannya:

أن الكثرة المشاهدة , يرجع إلى تعدد مدلولات الأسماء الإلهية ، وما ثم إلا هو تعالى ؛ فهويته جميع الصور .

Banyak penampakan kembali ke nama-nama ilahi, tidak ada apapun didalam penampakan tersebut kecuali terdapat Allah. Identitas Allah terdapat dalam seluruh gambar.

Kesatuan agama-agama Ibn ‘Arabi berpijak pada premis bahwa bentuk agama apapun di dunia ini merupakan manifestasi nama-nama Allah. Allah tidak hanya berada dalam agama Islam, tapi ia juga berada dalam seluruh agama. Atas dasar itu, agama-agama yang ada di bumi memiliki satu ketuhanan, meski dengan aturan hukum-hukum yang berbeda. Satu ketuhanan

tersebut secara esoteris dipahami dalam penafsiran Ibn 'Arabi diatas. Hal ini yang menjadikan *Waḥdāt al-Adyān*. memiliki kesamaan dengan pluralisme atau universalisme.<sup>88</sup> Namun, penulis menilai *Waḥdāt al-Adyān*. lebih condong kepada universalisme. Hal tersebut sesuai dengan gagasan Ibn 'Arabi tentang makna yang satu (*al-wahîd*) dan yang banyak (*al-katsîr*), di sini Ibn 'Arabi memulainya dengan konsep *waḥdat al-wujûd*, dasar filosofis dalam memahami Tuhan dalam hubungan-Nya dengan alam. Tuhan tidak bisa dipahami kecuali dengan memadukan dia sifat yang berlawanan padanya. Bahwa *wujûd* hakiki hanyalah satu, yakni Tuhan, *al-Haqq*. Meski *wujûd*-Nya hanya satu. Tuhan menampilkan dirinya (*tajallâ*) dalam banyak bentuk yang tidak terbatas pada alam. Ibn 'Arabi, dalam hal ini, menghubungkan ontologis antara yang satu dan yang banyak menggunakan penjelasan matematis.<sup>89</sup>

« الحق إذا جمع نفسه مع أحديته فلاسمائه من حيث ما تدل عليه من الحقائق المختلفة ، وما مدلولها سواء ، فإنها ومدلولاتها عينه وأسماءه ؛ فلا بد أن تكون الكناية في عالم الألفاظ والكلمات بلفظ الجمع مثل : ( نحن ، وإنا ) مثل قوله : « إنا كل شيء خلقته يقدر و [ القمر : ٤٩ ] . » إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » [ الحجر : ٩ ] ، وقد تفرد إذا أراد هويته لا أسمائه ، مثل قوله : « إني أنا الله لا إله إلا أنا » [ طه : ١٤ ] ، فوحد ، وأين نحن من أنا ، ولا معنى لمن قال إن ذلك كناية عن العظمة لا بل هي عن الكثرة ، وما ثم كثرة إلا ما تدل عليه منه أسمائه الحسنی ، أو تكون عينه أعيان الموجودات ، وتختلف الصور لاختلاف حقائق الممكنات المركبات إذ قال عن . ( ١ ) « هويته إنها جميع الصور<sup>90</sup>

<sup>88</sup> Pluralisme ialah pluralitas agama dipandang sebagai suatu realitas yang niscaya yang masing-masing berdiri sejajar sehingga semangat misionaris atau dakwah dianggap tidak relevan sedangkan universalisme ialah pada dasarnya semua agama adalah adalah satu dan sama, hanya saja karena faktor historis-antropologis, agama lalu tampil dalam format plural. Lihat Andito, ed, Atas Nama Agama: Wacana Agama dalam Dialog Bebas Konflik (Bandung: Pustaka Hidayat, 1998), 191-120.

<sup>89</sup> Nur Kolis, *Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik Atas Pluralitas Agama*, dalam Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan, Vol. 1, No. 2 (2017), 173.

<sup>90</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futūḥat...*, Juz 3, 513.

Dia sendiri mengumpulkan kesatuannya, sehingga namanya berasal “Maka, kebenaran adalah apa yang menunjukkannya dari berbagai fakta, dan apa yang mereka tandai adalah selain Dia. Metafora dalam dunia kata-kata dan kata-kata harus dalam bentuk jamak, seperti: (kita dan saya), seperti pepatahnya: “Aku adalah segalanya yang kamu ciptakan.” [Al-Qamar: 49], “Sesungguhnya Kami telah menurunkan dzikir, dan kami akan memeliharanya.” [Al-Hijr: 9], dan dia dipilih jika dia menginginkan identitasnya, bukan namanya, seperti namanya. mengatakan: “Sesungguhnya Aku adalah Tuhan, tidak ada Tuhan selain Aku.” [Taha: 14], begitu bersatu, dan di mana Kami berada, dan tidak masuk akal bagi mereka yang mengatakan bahwa ini adalah metafora untuk keagungan, melainkan tentang multiplisitas, dan tidak ada multiplisitas kecuali yang ditunjukkan oleh Nama-nama Indah-Nya, atau Anda melengkapi diri-Nya dengan esensi makhluk.

Tafsir Ibn ‘Arabi diatas menguatkan tentang pandangan Allah yang satu bermanifestasi kepada yang banyak, yang dalam hal ini agama. Agama memiliki banyak bentuk dan aturan, tetapi secara esensi ia berasal dari satu Tuhan, karna secara historis tatkala belum ada penciptaan, Allah berada dipersemayaman sendiri, sebagaimana yang dikatkaan Ibn ‘Athailah al-Sakandari. Tidak ada selain dia, hingga dapat dipahami berasal dari satu itulah seluruh kejadian ada, manusia, pepohonan, bumi, langit dan termasuk banyaknya agama. Tafsir ini sebagai sindiran Ibn ‘Arabi bagi mereka yang hidupnya dipenuhi dengan kebencian, kerusakan, ketamakan untuk mengeksploitasi apa yang ada di bumi, termasuk kekuasaan atau monopoli kebenaran. Ibn ‘Arabi menyadarkan bahwa keseluruhan yang ada di bumi adalah memiliki sumber yang satu yaitu Allah. Apa yang kalian lihat di barat, timur, atas, bawah kalian akan menemukan wajah Allah. Allah berada dimana-mana tidak di bangunan tertentu. Dengan itu, masyarakat atau bahkan campuk kekuasaan semasa Ibn ‘Arabi tersindir dengan pandangannya yang filosofis. Namun, meski demikian, secara hukum alam, bumi tidak akan pernah damai. Hal tersebut juga berangkat dari premis Ibn ‘Arabi, bahwa keseluruhan yang di bumi merupakan *tajalli* dari nama Allah, termasuk *al-Qahhar*.



Penafsiran selanjutnya, Ibn 'Arabi masih menguatkan tentang pandangan bahwa kesatuan agama-agama, dalam arti, kalian melihat kemanapun akan menjumpai *wajh Allah*. Berikut penafsirannya:

قول الله تعالى : وهو الحي لا إله إلا هو فادعوه مخلصين له الدين ﴿ [ غافر : ٦٥ ] : توحيد الحياة توحيد الكل ، فإنه ما ثم إلا حي ، فإنه ما ثم إلا حق ، وهو المسيح نفسه .. وما ثم إلا العالم ، وما من شيء من العالم إلا وهو مسبح بحمده »<sup>91</sup> وإن من شيء إلا يسبح بعده [ الإسراء : ٤٤ ] : أن الله تعالى يظهر في صورة كل معبود لكل معتقد بحسب الصورة التي يتصورها هذا العابد والكيفية التي يعبد معبوده بها<sup>92</sup>

Firman Allah: Dialah Yang Hidup, tidak ada Tuhan selain Dia, maka serukanlah kepada-Nya dengan tulus kepada-Nya dalam agama” [Ghafir: 65]: “Penyatuan kehidupan adalah penyatuan semua. Tidak ada sesuatu dalam kehidupan kecuali Allah yang maha hidup. Maka tidak ada pula disana kecuali Allah yang maha benar, dan dia memuji dirinya sendiri. Tidak ada sesuatu juga disana kecuali yang Maha mengetahui dan dia tak ada yang Maha mengetahui kecuali ia memuji dirinya. Dan tidak ada sesuatu pun selain bertasbih kepada-Nya dengan puji-pujian-Nya” [Al-Isra: 44]: Allah nampak didalam bentuk seluruh yang disembah, di seluruh keyakinan dengan bentuk yang ditampakkannya ke seorang hamba dan bagaimana keadaan yang Dia yang disembah.

Disini, Ibn 'Arabi lebih melebarkan terkait tidak ada yang hidup selain Allah. Ibn 'Arabi dalam penafsirannya yang lain menyebut bahwa apa yang nampak oleh mata sejatinya bukanlah identitas diri itu sendiri, melainkan itu hanyalah sebuah ilusi. Apa yang nampak sebagai ilusi menandakan bahwa yang sejati hanyalah ada Allah. Allah sebagai sumber penyatuan apa-apa yang berbeda di bumi ini. Tidak ada yang tidak diketahui oleh Allah, dan tidak ada yang Maha mengetahui selain ia memuji dirinya sendiri. Dan tidak ada apapun di bumi ini yang tidak bertasbih kepada Allah, setiap kejadian, setiap karakter, setiap perbuatan memuji nama-nama Allah secara tidak langsung. Sebab dengan fenomena tersebut artinya Allah hidup dalam bentuk yang tidak tunggal, namaNya selama ini dikenali ada 99, dan artinya

<sup>91</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *al-Futūhat...*, Juz 2, 412.

<sup>92</sup> Ibid, Juz 2, 412.



dalam 99 nama itu pula ada bentuk masing-masingnya.

Bilangan-bilangan banyak (yang tak terbatas) berasal dari yang satu (dengan bilangannya) menurut pengelompokan yang telah diketahui (dihitung). Setiap unit bilangan adalah realitas, seperti sembilan dan sepuluh sampai pada yang terkecil dan yang tertinggi hingga tanpa batas; tidak satu pun dari unit itu yang merupakan kumpulan (dari satu) semata, namun di pihak lain masing-masing unit itu merupakan kumpulan satu-satu. Jadi, walaupun "yang banyak" berasal dari "yang satu", akan janggal kedengarannya jika untuk menyebut angka-angka (yang banyak) sebagai manifestasi-manifestasi dari angka "satu" dalam pengertian bahwa objek-objek fenomena adalah manifestasi dari yang satu. Itulah, menurut istilah Ibn 'Arabi, metafor-metafor matematis angka "satu" dan titik diakritikal, dan pusat suatu lingkaran.<sup>93</sup>

Lanjutan penafsiran diatas ialah sebagai berikut:

« أي بحمد ذلك الشيء ، فالضمير الذي في قوله : وبحمده يعود على الشيء أي بالثناء الذي يكون عليه في المعتقد ؛ إنه إنما يثني على الإله الذي في معتقده ، وربط به نفسه . وما كان من عمله فهو راجع إليه ، فما أثني إلا على نفسه ، فإنه من مدح الصنعة فإنما مدح الصانع بلا شك ، فإن حسنها وعدم حسنها راجع إلى صانعها . وإله المعتقد مصنوع للناظر فيه ، فهو صنعه : فثناؤه على ما اعتقد ؛ ثناؤه على نفسه ؛ ولهذا يذم معتقد غيره ، ولو أنصف لم يكن له ذلك ؛ إلا أن صاحب هذا المعبود الخاص جاهل بلا شك في ذلك لاعتراضه على غيره فيما اعتقده في الله ؛ إذ لو عرف ما قال الجنيد : " لون الماء لون إنائه " لسلم لكل ذي اعتقاد ما اعتقده ، وعرف الله في كل صورة ، وكل معتقد ، فهو ظان ليس بعالم ؛ ولذلك قال : " أنا عند ظن عبدي لا أظهر له إلا في صورة معتقده : فإن شاء أطلق ، وإن شاء قيد<sup>94</sup>

<sup>93</sup> Fathimah Usman, *Wahdat...*, 17.

<sup>94</sup> Muhyiddin Ibn 'Arabi, *Fusus...*, 122 dan 226.

Maksudku, dengan memuji benda itu. Kata tunjuk dalam ayat itu ialah dengan pujiannya, dia kembali kepada sesuatu, yaitu dengan pujian yang ada padanya dalam keyakinan. Dia hanya memuji Tuhan dalam keyakinannya, dan mengikatkan dirinya padanya. Dan apapun hasil pekerjaannya adalah karena dia, maka dia hanya memuji dirinya sendiri, karena itu dari memuji pengerjaannya, tetapi dia memuji pembuatnya tanpa ragu, karena baik dan tidak baik adalah karena pembuatnya. Dan dijadikan tuhan yang beriman bagi orang yang melihatnya, maka dibuatlah dia: pujiannya sesuai dengan apa yang aku yakini. pujiannya terhadap dirinya sendiri; Inilah sebabnya mengapa dia mengutuk kepercayaan orang lain, dan jika itu adil, dia tidak akan melakukan itu. Namun, pemilik dewa tertentu ini tidak diragukan lagi tidak mengetahui hal itu karena keberatannya kepada orang lain tentang apa yang dia percayai pada Tuhan. Jika dia tahu apa yang dikatakan al-Junayd: "Warna air adalah warna bejananya," dia akan memberikan setiap kepercayaan apa yang dia yakini, dan mengenal Tuhan dalam setiap bentuk dan setiap kepercayaan. Itulah sebabnya dia berkata: "Saya seperti yang dipikirkan hamba saya. Saya tidak menampakkan diri kepadanya kecuali dalam bentuk keyakinannya: jika dia mau, dia dilepaskan, dan jika dia mau, dia diikat."

Penafsiran ini yang perlu disorot tajam ialah "baik dan tidak baik adalah karena pembuatnya". Disini fungsi *wahdat al-Adyan* Ibn 'Arabi juga memiliki implikasi yang tidak hanya baik, tapi juga buruk. Dengan dalil *jabariyah* tersebut, seseorang dapat menjualbelikan perbuatannya. Perbuatan buruk disandarkan kepada Allah, peperangan, perpecahan, pertikaian merupakan kejadian yang dibuat oleh Allah. Atas dasar ini, agaknya buruk bila Ibn 'Arabi dipahami sekilas dari itu penafsiran itu saja tanpa melibatkan analisa-analisanya yang lain. Misalnya, Ibn 'Arabi mengulas bahwa masuk surga atau neraka seseorang dan penciptaan manusia merupakan hak preogratif Allah, terserah dia. Tapi, yang patut diketahui, uraian sebelumnya ialah bentuk "kelemahlembutan dan kebaikan" Allah menyebar ke seluruh bumi ini. Artinya, tidak ada kejelekan, keburukan, karna hakikatnya itu kelembutan Allah. Kejelekan atau keburukan tersebut bukan diciptakan Allah, melainkan diciptakan pikiran manusia yang menilai kebaikan sebagai keburukan, menilai kelemahlembutan sebagai kekerasan. Hal itu terbukti setelah hikmah dari sebuah kejadian mulai terbit, ia akan menyadari bahwa bukan Allah yang kejam melainkan ia yang kejam menilai Allah kejam.

Dari keseluruhan urain ini, dapat disimpulkan bahwa *wahdat al-Adyan* Ibn ‘Arabi berarti agama universal yakni suatu agama yang mistikal dan bukan sekadar theistikal, yakni suatu faham bahwa Tuhan tidak dapat disifati dan dibatasi oleh suatu apapun.<sup>95</sup> Pandangan Ibn Arabi mirip atau meneruskan pendahulunya, yakni al-Hallâj yang menilai tentang Tuhan yang satu harus dipahami secara unik, karena Tuhan adalah kesatuan yang mutlak dari keseluruhan, maka penyembahan melalui konsep monoteisme atau politeisme tak masalah bagi Tuhan karena pada dasarnya perbedaan keduanya hanya berkaitan dengan logika, yakni yang satu dan yang banyak.<sup>96</sup>

Untuk menguatkan *wahdat al-Adyan* Ibn ‘Arabi juga memiliki pandangan terkait Tuhan kepercayaan” (*al-Ilâh al-mu’taqad*), yang disebut pula “Tuhan dalam kepercayaan” (*al-Ilâh fî al-I’tiqâd*), atau “Tuhan kepercayaan” (*al-Haqq al-I’tiqâdiy*), atau “Tuhan yang diciptakan dalam kepercayaan” (*al-Haqq al-makhlûq fî al-i’tiqâd*). “Tuhan kepercayaan” adalah Tuhan dalam pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu bukanlah Tuhan sebagaimana Dia sebenarnya, tetapi adalah tuhan ciptaan manusia, yaitu tuhan yang diciptakan oleh pengetahuan, konsep, penangkapan, atau persepsi manusia. Tuhan seperti itu adalah Tuhan yang “dimasukkan” atau “ditempatkan” oleh manusia dalam kepercayaannya. “Bentuk”, “gambar”, atau “wajah” tuhan seperti itu ditentukan atau diwarnai oleh manusia yang mempunyai kepercayaan kepada-Nya. “Apa yang diketahui” diwarnai oleh “apa yang mengetahui”. Dengan

---

<sup>95</sup> Nur Kolis, “WAHDAT...”, 173.

<sup>96</sup> Ibid, 173.

mengutip perkataan al-Junayd, Ibn ‘Arabi berkata,” warna air adalah warna bejana yang ditempati” (lawn al-mâ’ lawn ‘inâ’ih). Itulah sebabnya Tuhan berkata, “Aku adalah dalam sangkaan hamba Ku” (Anâ ‘inda zhann ‘abdî). Tuhan disangka, bukan diketahui.<sup>97</sup>

## 2. Fungsi makna dan pengembangan: Kesatuan Umat Beragama

Ide kesatuan agama-agama Ibn ‘Arabi sebagaimana telah dipaparkan diatas, merupakan ide yang menegaskan bahwa agama-agama yang telah ada memiliki satu tujuan yang sama. Perbedaan mereka hanya pada aspek lahiriah bukan batiniah. Fungsi historis Ibn ‘Arabi saat itu, sebagaimana telah dipaparkan, ialah untuk mengenalkan sisi esoterisme agama-agama yang ada. Sisi lain, menyadarkan para umat yang beragama agar tidak hanya mementingkan ritual saja serta menajamkan perbedaan agama-agama, mereka harus saling mengenal satu sama lain. Dengan dasar, mereka memiliki tujuan Tuhan yang sama. Keyakinan itu membawa mereka kepada kesatuan diri mereka sendiri dengan diri mereka yang menganut agama lain yang berbeda. Penulis disini mengembangkan pemikiran Ibn ‘Arabi tentang kesatuan agama-agama menjadi kesatuan umat beragama. Karna, bagi penulis, ide Ibn ‘Arabi masih jauh dari praksisnya. Agama-agama merupakan sebuah teori yang bagaimanapun teori tersebut tak bisa dipraktikkan bila tidak diakui oleh siapapun.

Kesatuan umat beragama menekankan kesadaran bagi penganut agama-agama bahwa mereka sebenarnya memiliki status yang sama. Tidak

---

<sup>97</sup> Kautsar Azhari Noer, *Tasawuf Perenial, Kearifan Kritis Kaum Sufi* (Jakarta: PT. Serambi Ilmu Semesta, 2003), 36-38.

perlu menegaskan batas-batas perbedaan. Mereka dengan umat-umat yang lain merupakan umat yang satu dalam hal tujuan ketuhanan mereka. Pada sisi ini, penulis juga mengembang pendapat Ibn ‘Arabi terkait *wahdat al-Adyan*. Kesatuan agama-agama berkembang menjadi kesatuan umat beragama dengan dasar yang sama yakni bahwa manifestasi Tuhan terdapat dalam segala bentuk kecuali keburukan. Karna bagi penulis, keburukan bukanlah sifat asli Allah. Dengan itu, kesatuan umat beragama merupakan titik temu terhadap kebaikan-kebaikan yang sama-sama diajarkan atau bernilai universal yang hal tersebut tidak hanya dimiliki oleh agar tertentu. Dengan ini, Kristen dan Islam, dan agama yang lain ataupun Sunni dan Syiah dan mazhab yang lain dapat mencari titik temu terhadap hal-hal yang mereka ajarkan. Usaha titik temu ini bukan berarti menyamakan agama satu dengan yang lain, tetapi menyamakan semangat persaudaraan dengan masing-masing agama yang dianut.

Hubungan intern umat beragama, hubungan antar umat beragama. Melihat universalisme Islam diatas tampak bahwa esensi ajaran Islam terletak pada penghargaan kepada persaudaraan dan kemanusiaan secara universal yang berpihak kepada kebenaran, kebaikan dan keadilan dengan mengedepankan kedamaian; menghindari pertentangan dan perselisihan, baik ke dalam intern umat Islam maupun ke luar. Dengan demikian tampak bahwa nilai-nilai ajaran Ibn ‘Arabi menjadi dasar bagi hubungan antar manusia secara universal dengan tidak mengenal suku, bangsa dan agama. Hubungan antara muslim dengan penganut agama lain tidak dilarang oleh syariat Islam,

kecuali bekerja sama dalam persoalan aqidah dan ibadah. Kedua persoalan tersebut merupakan hak intern umat Islam yang tidak boleh dicampuri pihak lain, tetapi aspek sosial kemasyarakatan dapat bersatu dalam kerjasama yang baik.<sup>98</sup>

Isu keberagamaan atau pluralitas agama merupakan fenomena yang selalu hadir ditengah keanekaragaman. Klaim kebenaran absolut (*absolute truth-claims*) antar agama yang saling berseberangan. Setiap agama mengklaim dirinya yang paling benar dan yang lain sesat semua. Klaim ini kemudian melahirkan keyakinan yang biasa disebut “*doctrine of salvation*” (doktrin keselamatan), bahwa keselamatan atau pencerahan (*englightment*) atau surga merupakan hak para pengikut agama tertentu saja, sedangkan pemeluk agama lain akan celaka dan masuk neraka. Sejatinnya keyakinan semacam ini, juga berlaku pada penganut antar sekte atau aliran dalam agama yang sama, seperti yang terjadi antara Protestan dan Katolik dalam agama Kristen, antara Mahayana dan Hinayana atau Theravada dalam agama Buddha, dan juga antar kelompok Islam yang beragam.<sup>99</sup> Dalam hal ini, pengembangan dari Ibn ‘Arabi ke kesaatuan umat beragama tidak mengedepankan terkait klaim kebenaran ataukah keselamatan, tetapi mengedepankan semangat persatuan dan persaudaraan. Penulis, dengan mengembangkan makna-makna Ibn ‘Arabi berpendapat bahwa sudut pandang kita dalam melihat orang lain bukan lagi dengan sudut pandang murni terdapat Allah dalam bentuk-bentuk yang ada, sebagaimana penafsiran Ibn

<sup>98</sup> Suryana, Toto. "Konsep dan aktualisasi kerukunan antar umat beragama." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 9.2 (2011): 131-132

<sup>99</sup> Anis Malik Thoha, *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005), 1.

‘Arabi, tetapi melihat bentuk-bentuk yang ada sebagai ciptaan Allah dan tentu, ciptaan-ciptaan yang baik, bukan buruk seperti peperangan, perpecahan.

Apabil dilihat dalam kacamata pluralisme, maka *wahdat al-Adyan* Ibn ‘Arabi termasuk ke dalam filsafia perennis.<sup>100</sup> Filsafat perennis merupakan ide yang diusung oleh Frithjof Schuon dan Seyyed Hossein Nasr. Gagasan ini bertumpu pada keyakinan mereka yang membedakan antara “hakikat transenden” yang hanya satu saja dan tidak mungkin diketahui dan “hakikat keagamaan” yang tidak lain merupakan beberapa manifestasi eksternal yang beragam dari hakikat yang satu dan transenden tersebut. Penulis, dalam pengembangan makna ini, melihat bahwa Tuhan dalam agama-agama memiliki perbedaan. Dengan ini, penulis mengoreksi dan melengkapi pendapat Ibn ‘Arabi, bahwa dengan perbedaan Tuhan dalam setiap agama, maka penyatuan agama-agama sebetulnya perlu di kembangkan kepada penyatuan umat beragama. Bukankah kita bisa bersatu meski dengan keyakinan Tuhan kita masing-masing. Dengan keyakinan Tuhan masing-masing tersebut, toleransi kita lebih teruji, bahwa tidak perlu menyatukan umat beragama dengan cara menyamakan Tuhan, karna keyakinan tidak bisa digugat. Namun, menyatukan umat beragama dapat ditempuh dengan tidak menyatukan agama-agama. Semangat bersatu dan bersaudara merupakan ajaran dari masing-masing Tuhan, maka untuk apalagi Tuhan yang berbeda tapi ajarannya sama harus disamakan ketuhanannya.

---

<sup>100</sup> Untuk lihat lebih lanjut aliran dalam pluralisme lihat Ibid, lihat 7-8.



## B. Kontekstualisasi penafsiran *Wahdat al-Adyān* Ibn ‘Arabi: Indonesia Tanpa Konflik

Ide *wahdat al-Adyan* Ibn ‘Arabi memiliki kesamaan semangat dengan ide universalisme dan pluralisme. Dalam konteks Indonesia pluralisme (juga sama esensinya dengan universalisme) dimaknai sebagai kemajemukan, keberagaman atau kebinekaan. Keberagaman bukan hanya sebagai realitas sosial (pluralitas), melainkan juga sebagai gagasan, paham-paham, dan pikiran-pikirannya.<sup>101</sup> Pluralisme ditentang keras oleh sejumlah orang dan beberapa organisasi atau institusi keagamaan. Majelis Ulama Indonesia (MUI) sebuah institusi keagamaan yang dianggap memiliki otoritas dalam bidang agama, mengeluarkan fatwa agama yang mengharamkan gagasan pluralisme. MUI, juga mengharamkan liberalisme pemikiran dan sekularisme. Haram adalah terminologi agama yang menunjukkan bahwa pelakunya berdosa, sementara yang menolaknya memperoleh pahala, surga.<sup>102</sup>

Namun, ironisnya, undang-Undang Dasar 1945 sebagai konstitusi juga menyatakan secara jelas bahwa “Negara menjamin kemerdekaan tiap-tiap penduduk untuk memeluk agamanya masing-masing dan untuk beribadat menurut agamanya dan kepercayaannya itu”. Atas dasar undang-undang ini, semua warga negara, dengan beragam identitas kultural, suku, jenis, kelamin, agama dan sebagainya, wajib dilindungi oleh negara.<sup>103</sup> Selain itu, Indonesia juga negara demokratis. Demokrasi bukan hanya sebagai tujuan, tetapi juga sebagai cara dan

---

<sup>101</sup> Abd. Moqsith Ghazali, *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran* (Depok: KataKita, 2009) xiii.

<sup>102</sup> Ibid, xxi.

<sup>103</sup> Ibid, xiv.



jalan berkehidupan bersama masyarakat. Dalam sistem demokrasi, setiap individu mempunyai hak hidup, mengekspresikan pikiran serta pendapatnya, dan lebih dari itu, hak-hak tersebut harus dihormati. Sistem demokrasi meniscayakan kebebasan, kesetaraan dan penghormatan kepada masyarakat.<sup>104</sup>

Fenomena anti-pluralisme berikut akibat-akibat yang menyertainya tidak hanya terjadi di Indonesia, tetapi juga di beberapa negara Islam lain. Sejumlah intelektual Muslim di negara-negara tersebut menjadi korban anti-kebebasan berpikiran dan beragama: Mahmud Thaha dari Sudan harus di tiang gantungan, Faraj Faudah dari Mesir dibunuh, Nasr Hamid Abu Zaid diusir dari negaranya, Mesir, karya-karya Taslima Nasrin diberangus.<sup>105</sup> Aktualisasi hubungan umat beragama di Indonesia. Saat ini, di Indonesia sendiri pemahaman hak atas kebebasan beragama dimasing-masing kelompok memiliki penafsiran sendiri-sendiri, baik kelompok agama maupun kelompok sekuler. Dan pertentangan ini terus berlanjut yang tidak akan menyatu karena masing-masing kelompok memiliki landasannya sendiri. Dalam kesatuan wujud ini Allah Tuhan Yang Maha Kuasa menjadikan manusia berbangsa-bangsa dan bergolongan-golongan. Manusia dengan wujudnya berbangsa-bangsa dan bergolong-golongan ini memberi dorongan yang besar baginya untuk memikirkan dan mempelajari sesama manusia, sehingga melahirkan berbagai ilmu pengetahuan, seperti antropologi, sosiologi, sejarah, kebudayaan, bahasa, politik dan lain-lain. dengan ilmu-ilmu ini akan memudahkan bagi manusia itu dalam membina dan memelihara hubungan antara sesamanya, baik antara golongan, dalam masyarakat, maupun antar bangsa,

---

<sup>104</sup> Ibid, xiv.

<sup>105</sup> Ibid, xii-xiii.

negara dan agama.

Dalam masyarakat yang multiagama, mengatakan ada tiga prinsip umum dalam merespons keanekaragaman agama: 1) Logika bersama, Yang Satu yang berwujud banyak. Secara filosofis dan teologis, logika ini merupakan sumber realitas dan cara paling signifikan untuk menjelaskan keanekaragaman agama. Bagi mereka yang mendalami sejarah agama-agama, logika ini bukanlah hal yang asing. Misalnya, dalam Veda dapat menemukan gagasan tentang Yang Satu yang disebut dengan banyak nama. 2) Agama sebagai alat. Karenanya, wahyu dan doktrin dari agama-agama adalah jalan, atau dalam tradisi Islam disebut syariat untuk menuju Yang Satu. Karena sebagai alat, yang ada dalam agama-agama adalah kumpulan particular sarana yang digunakan sebagai alat yang dengannya, Yang Satu dapat dicapai. 3) Pengenaan kriteria yang mengabsahkan. Yang dimaksud di sini adalah mengenakan kriteria sendiri pada agama-agama lain. Dalam negara, manusia membentuk dan menentukan corak masyarakat yang dikehendaki. Agar bentuk dan corak yang baik dapat terwujud. Keberagaman yang ada perlu dipelihara, karena merupakan kenyataan yang telah ditetapkan oleh pemilik semesta alam ini. Bila ada yang menolak, ia akan menemui kesulitan, karena berhadapan dengan kenyataan itu sendiri.

Mengingat keberagaman (heterogenitas) merupakan realita dan ketentuan dari Allah Tuhan semesta alam maka bagi manusia tak ada alternatif lain, kecuali menerima dan memelihara dengan mengarahkan kepada kepentingan dan tujuan bersama. Memang apabila tidak dipelihara dengan baik dapat saling bergesekan sehingga terjadi perpecahan, dan tidak mustahil mengarah kepada separatisme.

Tetapi karena bangsa Indonesia adalah bangsa yang religius dan menyadari bahwa keberagaman ini merupakan ketentuan atau takdir dari Allah Yang Maha Pengatur alam, maka insan Indonesia menggalang dan membina persatuan bangsanya. Bukan hanya itu, dari keberagaman ini pulalah dihipunkan hasrat-hasrat yang ada menjadi hasrat kolektif dalam membangun, memelihara kesatuan dan keutuhan bangsa dan negara. Walaupun agama bersifat universal, namun dengan beragama tidak mengurangi rasa kebangsaan, bahkan menguatkan rasa kebangsaan. Karena agama mendorong penganutnya untuk membela kehormatan dan kedaulatan bangsa dan negaranya. Dalam hal ini seorang ahli hikmah mengatakan “ Mencintai tanah air merupakan bagian dari iman. Kalimat ini cukup membangkitkan bangsa Indonesia berjuang mati-matian untuk mengusir penjajah sejak mereka mulai menginjakkan kakinya di bumi Indonesia sampai kepada masa mempertahankan kemerdekaan, dengan bahu-membahu sesama umat beragama. Disini juga dapat dipahami bahwa pengembangan makna Ibn ‘Arabi dapat mendukung cinta kepada kebangsaan karna bagaimanapun kita menghadap sebuah negara, maka di negara tersebut kita juga dapat menemui wajah Tuhan. Tuhan tidak hanya bertempat pada satu negara saja, tetapi juga di negara-negara lain.

Kesatuan umat beragama yang penulis kembangkan tidak dapat dipahami sebagai hal yang menghapus agama-agama yang telah ada dengan cara melebur terhadap satu yang utuh atau satu otoritas tertentu (sinkretisme) dengan menjadikan agama yang telah sebagai satu hal dari unsur agama totalitas tersebut. Kerukunan digunakan dengan maksud supaya terpelihara serta terbina hubungan yang baik terhadap komunikasi atau pergaulan diantara warga-warga yang

agamanya lain. Pentingnya kerukunan tersebut dapat dilihat sebagai cara untuk merealisasikan kesatuan sudut pandang atau kesatuan suatu sikap yang digunakan untuk melahirkan kesatuan tindak tanduk serta perbuatan dan tanggung jawab yang diemban bersama, hingga tak satupun pihak yang melepaskan diri dari tanggung jawab tersebut atau bahkan ia menyalah-nyalahkan pihak yang lain. Selain itu, kerukunan umat beragama dapat dipandang sebagai kesadaran bahwa masyarakat serta agama merupakan suatu entitas milik bersama serta menjadi tanggung jawab yang diemban bersama dalam upaya untuk memeliharanya. Dengan sebab itu, kerukunan hidup antar umat beragama ataupun antara internal umat agama bukan sebagai kerukura yang sementara, juga bukan merupakan kerukuan politik, namun kerukunan yang sejati yang memakai landasan serta dijiwai oleh masing-masing agama tersebut. Kerukuan antar umat bergama tersebut memiliki keterkaitan dengan bentuk toleransi, yaitu istilah dalam bahasa konteks sosial, agama serta budaya yang dapat diartikan sebagai perbuatan atau sikap yang melarang suatu bentuk diskriminasi pada kelompok-kelompok yang berbeda atau tidak dapat diterima oleh golongan mayoritas dalam masyarakat. Sebagai contoh ialah toleransi beragama yang mana penganut mayoritasnya dalam sebuah masyarakat mengizinkan adanya agama-agama yang lain. Toleransi juga merupakan sebuah istilah yang dipakai sebagai arti kelompok yang maknanya lebih luas seperti partai politik, orientasi seksual atau yang lainnya. Sampai saat ini, masih banyak dijumpai kontroversi serta kritik-kritik tentang prinsip toleransi, baik yang muncul dari kalangan kaum liberal ataupun konservatif.

Maka yang kemudian, yang perlu dikedepankan ialah toleransi yang

terjadi antara kelompok didalam agama maupun diluar agama. Serta, toleransi tidak dapat menjadi apa-apa tanpa adanya sebuah perbuahan orientasi yang muncul dari kaum agama untuk tampil lebih berani keluar dari pemahaman yang sebelumnya. Pada poin ini, perlu ada transformasi yang terjadi di dalam atau internal secara signifikan dalam tradisi agama. Tanpa ada perubahan tersebut, maka pada akhirnya toleransi tidak lebih dari hanya sekedar wacana saja yang tidak mempunyai pengaruh nonmatif terhadap tingkah perbuatan diantara penganut agama. Toleransi juga mempunyai peranan yang urgen terhadap pluralisme saat ini, bahkan tidak hanya dipahami dalam arti etika yang memberi aturan antara hubungan kelompok agama, tapi juga yang paling penting ialah terdapatnya kepekaan baru untuk sepenuhnya memberikan penghargaan atas keragaman. Pada konteks ini, transformasi atau perubahan internal tidak hanya merupakan sebuah aspek doktrin-teologis. Lebih jauh lagi, juga perlu transformasi atau perubahan terhadap aspek kultural-sosiologis untuk menghargai serta menghormati hak-hak dan kelompok agama lain.<sup>106</sup>

Agama kerukunan serta toleransi diantara umat beragama baik diluar maupun didalam dapat menjadi perangkak untuk menyatukan bangsa, maka keberagaman perlu dikelola dengan cara baik dan benar. Dengan itu, maka perlu dan harus memilih cara yang efektif yakni dialog antar umat beragama untuk problem-problem yang mengganjal diantara masing-masing kelompok umat beragam tersebut. Sebab kemungkinan sampai saat ini, masalah atau konflik yang ada muncul antar umat agama disebabkan oleh terputusnya komunikasi yang benar

---

<sup>106</sup> Toto Suryana, "Konsep dan Aktualisasi Kerukunan antar Umat Beragama" dalam *Jurnal Pendidikan Agama Islam* Vol. 9, No. 2 (2011), 133.

antar penganut agama dari satu pihak ke pihak yang lainnya, hingga muncul dugaan-dugaan negatif. Hal lainnya, terkait istilah kerukunan dapat pula dimaknai sebagai upaya untuk menjadi rukun sebab sebelumnya terdapat suasana yang tidak rukun, dan juga kemampuan atau keinginan untuk hidup daling bersama dan berdampingan secara tentram dan damai.

Terkait langkah-langkahnya untuk mewujudkan hal tersebut, perlu proses untuk waktu dan dialog terbuka yang berisi pembahasan saling menghargai serta menerima, saling cinta kasih. Kerukuan umat bergaam selain itu dapat pula dimaknai rukun serta damai dalam dinamika kehidupan umat beragama dalam setiap aspek kehidupan, seperti aspek kerja sama antar umat beragama, toleransi maupun agama. Didalam Islam pula, ada ajaran bahwa manusia telah ditakdirkan oleh Allah sebagai makhluk sosial yang memerlukan interaksi sosial dan memerlukan hubungan terhadap sesama manusia. Manusi sebagai makhluk sosial perlu adanya kerja sama dengan orang lain untuk memenuhi kebutuhan-kebutuhan hidupnya, baik kebutuhan yang berbentuk spiritual maupun material. Lebih jauh lagi, ajaran Islam mendorong manusia untuk saling tolong menolong dan bekerja sama dengan sesama manusia dalam upaya mewujudkan kebaikan. Maka, dalam praktik kehidupan sosialnya, masyarakat umat Islam dapat dan mampu berhubungan dengan siapa saja tanpa dibatasi oleh agama tertentu, bangsa, ataupun ras. Pada konteks ini, sebagaimana telah dikemukakan bahwa kerukuan yang terjadi antar umat beragam dapat dipahami sebagai pilar kerukunan nasional. Dan hal tersebut merupakan sesuatu yang dinamis, dengan sebab itu perlu dijauga terus dari waktu ke waktu. Kerukunan antar bmat beragama sendiri juga dimaknai

sebagai situasi hubungan sesama umat beragama yang berlandaskan toleransi, saling menghargai kesetaraan dalam amalan ajaran agamanya, saling pengertian, serta saling kerja sama dalam berkehidupan masyarakat, berbangsa serta bernegara.<sup>107</sup>

Di Indonesia, masyarakatnya merupakan masyarakat yang majemuk yaitu terdiri dari banyak agama. Keberagamaan tersebut ditandai dengan kemajemukan agama memiliki kecenderungan yang kuat terhadap identitas masing-masing agama. Dengan itu, potensi konflik ada. Indonesia juga merupakan satu sampel contoh masyarakat yang multikultural. Masyarakat yang multikultural tersebut tidak hanya disebabkan oleh beragamnya suku, bahasa, budaya, ras tapi juga dalam agama. Adapun dalam hal ini, agama yang diakui oleh pemerintah Indonesia saat masa reformasi hingga sampai saat ini ialah agama Islam Protestan Katolik, Budha, Hindu serta Kong Huchu. Agama Kong Huchu pun merupakan hasil dari masa reformasi saat Gus Dur menjabat sebagai presiden. Dari agama-agama yang ada tersebut, nampaklah perbedaan agama yang diyakini dan dipeluk masyarakat Indonesia. Dengan keberagamaan tersebut, bila tidak dijaga secara baik dapat memunculkan permasalahan diantara umat beragam yang saling bertentangan dengan nilai-nilai dasar agama itu sendiri yang memberi ajaran pada kita atau pada pemeluknya kedamaian, hidup saling tolong menolong serta saling menghormati. Dengan sebab itu, demi mewujudkan kerukunan hidup antara umat beragama baik internal maupun eksternal yang sejati, perlu diciptakan sebuah konsep hidup bernegara yang dapat mengikat seluruh anggota golongan atau kelompok sosial

---

<sup>107</sup> Naufal Aditya Syam Hayyun, "Toleransi Antar Umat Beragama dan Memperkokoh Persatuan dan Kesatuan Bangsa" (2021), 4. Dalam <https://osf.io/preprints/a9ydh/>.



yang berbeda agama yang berguna menjauhkan “ledakan konflik antarumat beragama yang terjadi tiba-tiba” yang masih muncul saat masa reformasi masa kini. Dengan begitu, *Wahdāt al-Adyān* disini sebagai upaya untuk menciptakan kerukunan diantara umat bergama dalam lingkungan masyarakat Indonesia.<sup>108</sup>

Dalam UUD juga, Tahun 1945 menjamin Kebebasan masyarakat dalam beragama Tercantum dalam Pasal 28 E dan 29. Bunyi Pasal 28 E Ayat 1 menyatakan setiap orang Bebas memeluk agama dan beribadat Menurut agamanya dan pasal 28 E Ayat 2 Menyatakan setiap orang berhak atas Kebebasan meyakini kepercayaan, Menyatakan pikiran dan sikap sesuai Dengan hat nuraninya. Sementara itu Dalam Pasal 29 ayat 1 menyatakan bahwa Negara berdasarkan atas Ketuhanan Yang Maha Esa dan Pasal 29 Ayat 2 menyatakan Bahwa Negara menjamin kemerdekaan Tiap-tap penduduk untuk memeluk agama Masing-masing dan untuk beribadat Menurut agamanya dan kepercayaannya. Jadi bangsa Indonesia Memiliki agama yang hidup dan Berkembang diakui oleh Negara ialah Islam, Kristen Katolik, Kristen Protestan, Buddha, Hindu dan Konghuchu, serta Aliran kepercayaan lainnya yang sudah ada Sejak dahulu mampu menunjukkan Kehidupan harmonis sesama berbangsa Dan bernegara, maka sikap yang Ditunjukkan akan keragaman bangsa Indonesia adalah toleransi.

Dalam hubungan ini yang dimaksud umat beragama adalah terciptanya hubungan yang harmonis dan dinamis, rukun dan damai diantara sesama umat beragama di Indonesia, yaitu hubungan harmonis antara sesama umat dalam satu agama, antara umat yang berbeda agama dan antara umat bergama dengan

---

<sup>108</sup> Ibid, 4.

pemerintah. Kita semua mengetahui bahwa di Indonesia ada lima agama yang diakui oleh pemerintah, yakni Islam yang umatnya terbesar; Kristen Protestan; Katolik; Hindu; Buddha. Kemajemukan agama yang terdapat di Indonesia merupakan suatu hal yang sensitif yang bisa menimbulkan ketidakrukunan dan pecahnya persatuan dan kesatuan bangsa Indonesia yang dapat mengakibatkan tidak berhasilnya pembangunan nasional. Namun, pada hakikatnya kerukunan hidup beragama itu sangat penting tergantung dari kerukunan hidup umat beragama Islam, karena umat Islam merupakan umat mayoritas yang akan menentukan kerukunan hidup beragama di Indonesia<sup>109</sup>

Dalam kerangka kesatuan manusia, kita melihat bagaimana Allah menciptakan berbagai suku bangsa. Dalam kerangka kesatuan suatu bangsa, Allah menciptakan beragam etnis, suku dan kelompok. Dalam kerangka kesatuan sebuah bahasa, Allah menciptakan berbagai dialek. Dalam kerangka kesatuan syari'at, Allah menciptakan berbagai mazhab sebagai hasil ijtihad masing-masing. Dalam kerangka kesatuan umat (*ummatan wahidah*), Allah menciptakan berbagai agama. Keberagaman dalam beragama adalah sunnatullah sehingga keberadaannya tidak bisa dinafikan begitu saja. Dalam menghadapi masyarakat majemuk, senjata yang paling ampuh untuk mengatur agar tidak terjadi radikalisme, bentrokan adalah melalui pendidikan Islam yang moderat dan inklusif. Dalam realitas kehidupan nyata, manusia tidak dapat menghindarkan diri dari perkara-perkara yang berseberangan. Karena itu, *al-Wasathiyah Islamiyyah* mengapresiasi unsur *rabbaniyah* (ketuhanan) dan *insaniyyah* (kemanusiaan), mengkombinasi antara

---

<sup>109</sup>Weinata Sairin, Gunung Mulia, *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran* (Surabaya: Global Aksara Pers, 2002), 82-83.

materialisme dan spiritualisme, menggabungkan antara wahyu dan akal, antara masalah umum dan individu.<sup>110</sup>

Ayat Al-Baqarah: 213 muncul tiga fakta khususnya berkaitan dengan pluralisme agama, pertama kesatuan umat manusia dibawah satu Tuhan, kedua kekhususan agama-agama yang dibawa oleh para nabi, ketiga peran wahyu dalam mendamaikan perselisihan dan perbedaan diantara berbagai umat beragama. Ketiganya merupakan konsep fundamental Al-Qur'an tentang pluralisme, khususnya pluralisme agama. Pada satu sisi, konsepsi tersebut tidak mengingkari kekhususan berbagai agama dan kontradiksi-kontradiksi yang mungkin ada didalamnya. Sedangkan di sisi lain, konsepsi tersebut menekankan kebutuhan untuk mengakui kesatuan manusia dalam penciptaan dan kebutuhan pemahaman yang lebih baik antar umat bergama.<sup>111</sup>

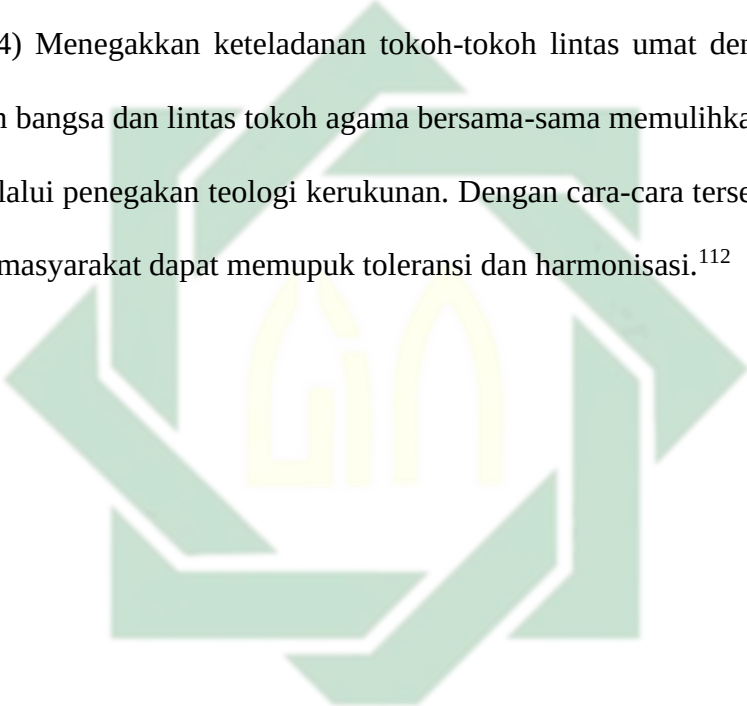
Upaya - upaya untuk membumikan pengembangan makna dari penafsiran Ibn 'Arabi adalah sebagai berikut: 1) Umat beragama harus menampilkan agama sebagai agama yang terbuka, yang mengandung ajaran (nilai) dasar dan memulai pandangannya bukan dengan perbedaan agama, tetapi dengan kesamaan dan kesatuan umat manusia. Sebaliknya umat beragama jangan menampilkan agamanya sebagai agama yang tertutup. Sebab, agama yang tertutup hanya akan mengenal adanya istilah "fanatisme" yang memandang orang - orang yang berada di luar agamanya harus dimusnahkan. 2) Umat beragama perlu melanjutkan dan menggelorakan dialog antar-agama secara terbuka, sebab dengan dialog antar agama atau umat beragama akan menyaksikan unsur yang positif yang terdapat

---

<sup>110</sup> Ibid, 93.

<sup>111</sup> Amirulloh Syarbini dkk., Al-Qur'an dan Kerukunan Hidup Umat Beragama (Yogyakarta: Elex Media Komputindo, 2013), 13.

pada agama lain, seperti spritualitasnya, moralitasnya, serta seruannya sampai kepada keadilan sosial. 3) Harmonisasi kehidupan antar-umat beragama hendaknya tidak dijalankan atas desakan untuk penekanan terhadap kesamaan , melainkan mencari titik temu agama-agama (*kalimantun sama*) sebagai antisipasi konflik titik temu agama-agama (*kalimantun sawa*) sebagai antisipasi konflik agama . 4) Menegakkan keteladanan tokoh-tokoh lintas umat dengan cara para pemimpin bangsa dan lintas tokoh agama bersama-sama memulihkan kepercayaan umat, melalui penegakan teologi kerukunan. Dengan cara-cara tersebut, bukan hal mustahil masyarakat dapat memupuk toleransi dan harmonisasi.<sup>112</sup>



UIN SUNAN AMPEL  
S U R A B A Y A

---

<sup>112</sup> Mahyuddin, *Sosiologi Agama: Menjelajahi Isu-isu Sosial Keagamaan Kontemporer di Indonesia* (Sulsel: IAIN Parepare Nusantara Press), 104.

## BAB V

### A. Kesimpulan

Kesimpulan dari penelitian ini ialah sebagai berikut: *Pertama*, Konteks keagamaan di Spanyol pada masa Ibn ‘Arabi sama dengan kondisi di Turki maupun di timur tengah yakni dipenuhi dengan peperangan antar dinasti, baik dinasti antar agama Islam dan Kristen, maupun antar Islam dengan Islam. Selain itu, persaingan mazhab, pertikaian kekeluargaan. Kondisi tersebut mempengaruhi kepenulisan kitab *al-Futuh al-Makkiyah* dengan bukti penafsirannya terkait erat dengan respon Ibn ‘Arabi untuk menyelesaikan problem-problem saat itu, khususnya konflik antara agama Islam dan Kristen, maupun konflik mazhab dalam internal Islam. Selain kondisi konteks keagamaan tersebut, Ibn ‘Arabi saat menulis tafsir juga dipengaruhi oleh dimensi internal yakni berupa ilham dari Allah.

*Kedua*, *Waḥdat al-Adyān* dimaknai oleh Ibn ‘Arabi sebagai kesatuan agama-agama dalam artian bahwa kebenaran muncul dari segala sesuatu. Agama tertentu sebagai objek arah, merupakan salah satu wujud dari kebenaran tersebut. Artinya, kemanapun manusia melihat agama maka disanalah wajah Allah berada. Pada tataran selanjutnya penulis kembangkan menjadi tafsir kesatuan umat beragama dengan dasar yang sama yakni bahwa manifestaasi Tuhan terdapat dalam segala bentuk. Artinya, dimanapun kalian menghadap arah atau bangunan, atau agama bahkan suku dan budaya, kalian melihat sisi kesatuan dengan mereka dengan semangat yang sama yaitu persaudaraan. Dengan begitu dapat mencari titik temu terhadap hal-hal yang mereka ajarkan.

*Ketiga*, Implikasinya ide *Wahdat al-Adyān* Ibn ‘Arabi di Indonesia berbentuk kesatuan umat beragama. Bentuk kesatuan umat beragama tersebut berwujud pada adanya toleransi antar agama atau antar internal agama. Toleransi tersebut dapat memberikan alat bantu untuk menyatukan masyarakat Indonesia ke dalam satu bangsa utuh. Dengan kesatuan masyarakat tersebut artinya kemajemukan harus dikelola dengan baik dan benar salah satu caranya ialah dengan mengadakan dialog antar umat beragama atau internal umat dalam satu agama demi menyelesaikan permasalahan yang menggajjal antar masing-masing. Dengan begitu menghasilkan Indonesia yang bebas konflik agama. Lebih jauh lagi, dapat mengatasi konflik ras dan kesukuan.

## **B. Saran**

Penelitian ini masih jauh dari kesempurnaan. Penulis tidak mengoreksi secara kritis bagaimana penafsiran Ibn ‘Arabi apabila dilihat dari kacamata *al-Dakhil*. Sebab, secara sepintas penafsirannya melampaui makna lahir teks. Selain itu, komparasi terkait *Wahdat al-Adyān*, pluralisme dan universalisme belum penulis analisis lebih jauh. Bagaimana hubungan keduanya dalam konteks penafsiran Al-Qur’an, persamaan dan perbedaannya. Dengan kondisi dua hal tersebut, perlu untuk melanjutkan penelitian ini sebagai pelengkap.

## Daftar Pustaka

- Depertemen Agama RI, *Alquran dan Tafsirnya*, Vol 1. (Jakarta: Widya, 2011).
- Samsurrohman, *Pengantar Ilmu Tafsir*, (Jakarta: Amzah, 2014).
- Romly, A.M. *Fungsi Agama Bagi Manusia : Suatu Pendekatan Filsafat*, (Jakarta : Bina RenaPariwara, 1999).
- Usman, Fathimah. *Wahdat al-Adyan : Dialog Pluralisme Agama*, Yogyakarta: LKiS, 2002, Cet.1).
- Latif, Mukhtar. *Orientasi ke Arah Pemahaman Filsafat Ilmu*, (Jakarta: Prenada Media Group, 2014).
- Taufiq, Imam. *Al-Quran bukan Kitab Teror*, (Bandung: Mizan Media Utama, 2016).
- Arifin, Miftah. “Abd al-Shamad al-Palimbani dan Tarekat Samaniyah”, dalam *al-‘Adālah*, Vol. 18, No. 1 (Mei 2015).
- ‘Arabī, Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairut; Dār Ṣādar, 2004), Vol. 9, Juz ke-3).
- Gracia, Jorge J.E. *A Theory of Teextuality: The logic and Epistemology* (New York: State University of New York Press, 1995).
- Gracia, *Pemikiran Hermeneutika dalam Tradisi Barat*, terj. Sahiron Syamsuddin.
- Fuadi, Irawan. Skripsi “*Tafsir Surat al-Nur Ayat 11-20 Tentang Hadis Al-IFK: Aplikasi Teori Hermeneutika Jorge J.E. Gracia*” (Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, 2013).
- Syukur, Amin. *Menggugat Tasawuf: Sufisme dan Tanggung Jawab Sosial Abad 21* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2012).
- Mustaqim, Abdul. *Metode Penelitian Alquran dan Tafsir*, (Yogyakarta: Idea Press, 2015).
- Yusuf, Muri. *Metode Penelitian; Kuantitatif, Kualitatif, dan Penelitian Gabungan*, (Jakarta: Kencana, 2017).
- Harapan, Syahri. *Metodologi Studi dan Penelitian Ilmu-Ilmu Ushuluddin*, (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2000).



Khoirullah, Fajri. "Wahdat Al-Adyan Dan Relevansinya Dengan Pluralisme Agama" dalam *Tesis* (UIN Syarif Hidayatullah, 2010).

Emroni, Emroni. "Sejarah Pemikiran Tasawuf Falsafi Al-Hallaj," dalam *Jurnal Darussalam* Vol. 9, No. 2 (2009)

Fattah, Said Abdul. *Di Ambang Kematian Al-Hallaj: Tragedi Perjalanan Menuju Makrifat* (Jakarta: Erlangga, 2009).

<http://id.wikipedia.org/wiki/Sufisme> diakses 22 Juni 2022, pkl 08.23.

Hasan, Abd. Al-Hakim. *Al-Tasawwuf fi Syi'ri Al-Arabi* (Mesir: Anjalu al-Mishriyah, 1954)

Mustofa, *Akhlak Tasawuf* (Bandung: Pustaka Setia. Tt).

Solihin, Rosihon Anwar & Mukhtar. *Kamus Tasawuf* (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2002).

Nasution, Harun. *Pembaharuan dalam Islam* (Jakarta: Bulan Bintang, 1975).

Masharudin, Amin Syukur. *Intelektualisme Tasawuf* (Semarang: Lembkota, 2002).

Al-Ghazali, *Al-Munqidz min al-Dhalal* (Beirut Libanon: al-Sya'biyah).

Idrus, Junaidi. *Rekonstruksi Pemikiran Nurcholis Madjid; Membangun Visi dan Misi Baru Islam*, (Yogyakarta: Logung Pustaka, 2004).

Haeri, Syaikh Fadhlalla. *Jenjang-jenjang Sufisme* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2000).

Talbi, Mohamed. "Religious Liberty" , dalam Charles Kurzman ( editor ), *Liberal Islam: a Sourcebook* (New York: Oxford University Press , 1998).

al-Syairâzi, Abi Ishaq. *al-Muhadzdzab fi Fiqh al-Imam al-Syafi'i* (Semarang: Toha Putra, Tt).

Ahmad Fu'ad al-Ahwani, *al - Tarbiyat fi al - Islâm* (Mesir: Dar al - Ma'arif , Tt).

Afifi, AE. *A Mistical Philosophy of Muhyiddin ibn Arabi*, Terj. Sjahrir Mawi & Nandi Rahman (Jakarta: Gaya Media Pratama, 1995).

Coward, Harold. *Pluralisme; Tantangan bagi Agama-Agama* (Yogyakarta: Kanisius, 1989).

- As-Suyuti, Imam Jalaluddin Al-Mahalli dan Jalaluddin. *Tafsir Jalalain* (Bandung: Sinar Baru Algensindo, 2005).
- Munir, Ahmad *Tafsir Tarbawi Mengungkap Pesan Alquran Tentang Pendidikan* (Yogyakarta: Teras, 2008).
- Syaik, Abdullah bin Muhammad Alu. *Tafsir Ibnu Katsir* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2012) Jil 5.
- Shihab, M. Quraish. *Tafsir Al-Misbah Pesan, Kesan dan Keserasian Al-Quran* (Jakarta: Lentera Hati, 2006) Vol 7.
- Al-Qurthubi, *Al-Jami' li Ahkām al-Qur'ān*, Beirut: Dar al-Fikri. 1995, jilid 2.
- Rizaldy, Rifqi. "Epistemologi Tuhan Menurut Ibn 'Arabi", dalam *Skripsi*, (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2016).
- Wahyudi, "Analisis Konsep Ta'wil Ibn 'Arabi terhadap Ayat al-Quran", *Ilmu Ushuluddin*, Vol. 17, No. 2 (Jul-Des 2018).
- Usman, Ali. "Doktrin Tasawuf dalam Kitab *Fushus al-Hikam* Karya Ibn 'Arabi", dalam *Refleksi: Jurnal Filsafat dan Pemikiran Islam*, Vol. 19, No 2.
- Mahmud, Abdullah. "Filsafat Mistik Ibnu Arabi tentang Kesatuan Wujud", *Suhuf*, Vol. 24, No. 2 (Nov 2012).
- Atjeh, Aboebakar. *Ibn Arabi Tokoh Tasawuf dan Filsafat Agama* (Jakarta: Tintamas, Tt).
- Mufid, Fathul. "Kritik Epistemologis *Tafsir Ishari* Ibn 'Arabi", dalam *Hermeneutik: Jurnal Ilmu Alquran dan Tafsir*, Vol. 14, No. 1 (2020).
- Haq, Sansan Ziaul. "Hermeneutika Sufistik: Telaah Epistemologi Takwil Ibn 'Arabi Sufistic Hermeneutics: Study of Epistemology of Ibn 'Arabī's Ta'wīl", dalam *Jurnal at-Tibyan*, Vol. 4, No. 1 (Jun 2019).
- 'Arabī, Ibn. *al-Futūḥāt al-Makkiyyah* (Bairut; Dār Ṣādar, 2004), Vol. 9, Juz ke-3).
- Syatori, Ahmad. Interpretasi Sufistik dalam Al-Qur'an (Telaah Kritis Penafsiran Sufistik atas Ayat-Ayat Al-Qur'an), dalam *Jurnal Kaca Jurusan Ushuluddin Stai Al Fithrah*, Vol. Vol. 10, No. 2 (Agt 2020).
- Suhadi, Asep. "Menelaah Metodologi Kaum Sufi dalam Menafsirkan Al-Qur'an" dalam *Jurnal Samawat*, Vol. 2 No. 2 (2018).
- as-Sirjani, Raghib. *Bangkit dan Runtuhnya Andalusia*, Terj. Muhammad Ihsan dan Abdul Rasyad Shiddiq (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2013).

- Mujab, M. "Antara Makkah, Basrah dan Kemerdekaan Studi Konstruksi Historis Pendidikan Islam Era Klasik hingga Modern", dalam *Ulul Albab: Jurnal Studi Islam*, Vol. 12, No. 2 (2011).
- Bakhtiar, Muhammad Lukman, Awaluddin Nasution, Nurhasanah. "Revolusi Islam terhadap Kondisi Sosial Masyarakat Arab" dalam *JUSPI: Jurnal Sejarah Peradaban Islam*, Vol. 3, No.1 (2019).
- Maunah, Akhmad Taufik, Dimyati Huda, Binti. *Sejarah Pemikiran dan Tokoh Modernisme Islam* (Jakarta: Raja Grafindo Persada).
- al-Isy, Yusuf. *Sejarah Dinasti Umawiyah* (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2007) Terj. Iman Nurhidayat.
- Komarudin, Didin. *Integrasi Antara Agama dan Nasionalisme, Suatu Kajian Sosial* dalam <http://digilib.uinsgd.ac.id/22076/>, diakses 22 Juni 2022.
- Hannase, Mulawarman. "Pengaruh Ideologi Yahudi tentang Yerussalem terhadap Gerakan Politiknya", dalam *Tesis* (Jakarta: UIN Syarif Hidayatullah, 2010).
- 'Arabi, Muhyiddin Ibn. *al-Futúhat al-Makkiyat* (Beirut: Dar Ihya al-Turats, 1998) Juz 2.
- 'Arabi, Muhyiddin Ibn. *Fusus al-Hikam* (Irak: Dar al-Tsaqofah, Tt).
- al-Sakandari, Ibn 'Athailah. *Al-Hikam al-'Athaiyyah* (Tkt, Tp, Tt).
- Kolis, Nur. *Wahdat Al-Adyan: Moderasi Sufistik Atas Pluralitas Agama*, dalam *Jurnal Pemikiran Keislaman dan Kemanusiaan*, Vol. 1, No. 2 (2017).
- Suryana, Toto. "Konsep dan aktualisasi kerukunan antar umat beragama." *Jurnal Pendidikan Agama Islam* 9.2 (2011).
- Thoha, Anis Malik. *Tren Pluralisme Agama: Tinjauan Kritis* (Jakarta: Perspektif, 2005).
- Ghazali, Abd. Moqsith. *Argumen Pluralisme Agama: Membangun Toleransi Berbasis Alquran* (Depok: KataKita, 2009).
- Hayyun, Naufal Aditya Syam. "Toleransi Antar Umat Beragama dan Memperkokoh Persatuan dan Kesatuan Bangsa" (2021), 4. Dalam <https://osf.io/preprints/a9ydh/>.
- Sairin, Weinata, Gunung Mulia, *Kerukunan Umat Beragama Pilar Utama Kerukunan Berbangsa: Butir-Butir Pemikiran* (Surabaya: Global Aksara Pers, 2002)

Syarbini, Amirulloh dkk, *Al-Qur`an dan Kerukunan Hidup Umat Beragama* (Yogyakarta: Elex Media Komputindo, 2013).

Mahyuddin, *Sosiologi Agama: Menjelajahi Isu-isu Sosial Keagamaan Kontemporer di Indonesia* (Sulsel: IAIN Parepare Nusantara Press).





KEMENTERIAN AGAMA REPUBLIK INDONESIA  
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA  
PASCASARJANA

Alamat : Jl. Jend A. Yani 117 Surabaya 60237, Telp. 031- 84210298- Fax.031-8413300  
Website : <http://pasca.uinsby.ac.id> ; Email : [pps@uinsby.ac.id](mailto:pps@uinsby.ac.id)

**SURAT KETERANGAN BEBAS PINJAM**

Nomor: B-241/Un.07/11/DIR//PP.007/11/2022

Yang bertanda tangan di bawah ini Pustakawan pada Perpustakaan Pascasarjana  
UIN Sunan Ampel Surabaya menerangkan bahwa:

**NAMA** : AGUS HARIANTO  
**NIM** : 02040520004  
**Program Studi** : Magister Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir

benar-benar anggota Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya, dan  
saat dikeluarkan surat keterangan ini, yang bersangkutan sudah *tidak memiliki  
pinjaman bahan pustaka* di Perpustakaan Pascasarjana UIN Sunan Ampel  
Surabaya.

Demikian surat keterangan ini dibuat dan dapat dipergunakan sebagaimana  
mestinya.

Surabaya, 28 November 2022

Pustakawan,



Isna Fisyanti, S.Sos, M.M.

**Keterangan:**

Mohon Surat Keterangan Bebas Pinjam ini disimpan untuk pengambilan Ijazah